

ULUSLARARASI SEMPOZYUM
YANLIŞ ALGILAR ve DOĞRU İSLÂM

28-30 Ekim 2016

Şanlıurfa/TÜRKİYE

Editörler

Prof. Dr. Kasım ŞULUL

Doç. Dr. Atilla YARGICI

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT

Yrd. Doç. Dr. Ömer SABUNCU

Bilim Kurulu

Prof. Dr. Ahmet AKGÜNDÜZ (Rotterdam İslâm Üniv., Hollanda)

Prof. Dr. Özcan HIDIR (Rotterdam İslâm Üniversitesi, Hollanda)

Prof. Dr. Muhammed ŞİRAYDA (Necah Üniversitesi, Filistin)

Prof. Dr. Muhammed Abdu'l-latif Abdu'l-Ati (Katar Üniversitesi Şeriat Fakültesi
Öğretim Üyesi)

Dr. Ahmed OMAR (İmam Muhammed Suud Üniversitesi, Suudi Arabistan)

Dr. Enes İNAYE (el-Covf Üniversitesi, Suudi Arabistan)

Dr. Mahroof Athambawa, Katar Üniversitesi (Şeriat Fakültesi)

Dr. Abdulkadir ÇELEBİ (İslâm Üniversitesi, Pakistan)

Prof. Dr. Ali BAKKAL (Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Adil BEBEK (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. İshak ÖZGEL (Süleyman Demirel Üniv.)

Prof. Dr. Mustafa KARA (Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ (Harran Üniversitesi)

Prof. Dr. Şadi EREN (İğdır Üniversitesi)

Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM (Harran Üniversitesi)

Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR (Harran Üniversitesi)

Düzenleme Kurulu

Doç. Dr. Atilla YARGICI (Başkan)

Prof.Dr. Musa Kazım YILMAZ

Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ

Prof. Dr. Kasım şULUL

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN

Doç. Dr. Celil ABUZER

Yrd. Doç. Dr. Ali TENİK

Yrd. Doç. Dr. Cüneyt GÖKÇE

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KURT

Yrd. Doç. Dr. Mahmut ÖZTÜRK

Yrd. Doç. Dr. Ömer SABUNCU

Katılımcılar

Prof. Dr. Âdem APAK (Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali BAKKAL (Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Fikret KARAMAN (İnönü Üniversitesi)

Prof. Dr. Kasım şULUL (Harran Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ (Hitit Üniversitesi)

Prof. Dr. Musa Kâzım YILMAZ (Harran Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ (Harran Üniversitesi)

Prof. Dr. Nihat YATKIN (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM (Harran Üniversitesi)

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI (İnönü Üniversitesi)

Prof. Dr. şadi EREN (İğdır Üniversitesi)

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU (Atatürk Üniversitesi)

- Doç. Dr. Abdullah YILDIZ (Harran Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdulvahap YILDIZ (Harran Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali İhsan PALA (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Atilla YARGICI (Harran Üniversitesi)
Doç. Dr. Celil ABUZAR (Harran Üniversitesi)
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Üniversitesi)
Doç. Dr. Mithat ESER (Pamukkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR (İnönü Üniversitesi)
Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK (Balıkesir Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Abdullah KARTAL (Harran Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZ (Sütçü İmam Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Vefa TEMEL (Düzce Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ali TENİK (Harran Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ (Şeyh Edebali Ün.)
Yrd. Doç. Dr. Cafer ACAR (Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Cemalettin ŞEN (İzzet Baysal Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Cüneyt GÖKÇE (Harran Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Fatma ÇAKMAK (Harran Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Furat AKDEMİR (Düzce Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Hacer ŞAHİNALP (Artuklu Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Halit BOZ (Çoruh Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. İ. Hakkı İMAMOĞLU (Karabük Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. İlyas CANIKLI (Yıldırım Beyazıt Ün.)
Yrd. Doç. Dr. M. Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. M. Ali YAZIBAŞI (Kırıkkale Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Nazım BAYRAKDAR (Uşak Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ömer SABUNCU (Harran Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Recep ÖZDEMİR (Adıyaman Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN (Karabük Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR (Harran Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Vezir HARMAN (Namık Kemal Ün.)

Yrd. Doç. Dr. Yakup YÜKSEL (Namık Kemal Ün.)

د. أيمن الدوري (Artuklu Üniversitesi)

د. التجاني محمد الأمين (Sudan)

د. محمد عبد اللطيف عبد العاطي (Katar)

د. باكير محمد علي (Gaziantep Üniversitesi)

د. أحمد إسماعيل حسن علي (Ankara Üniversitesi)

د. رمضان عم (Harran Üniversitesi)

د. حذيفة شريف الخطيب (Harran Üniversitesi)

د. أحمد محمود زكريا توفيق (Harran Üniversitesi)

Sekretarya

Arş. Gör. Rukiye KARDAŞ

Arş. Gör. Nuriman KARAYİĞİT

Arş. Gör. Selim YILMAZ

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu Tebliğleri
ISBN: 978-975-7113-57-7
Şanlıurfa, Aralık 2016

İçindekiler

İçindekiler.....	5
Kısaltmalar	7
Önsöz.....	8
İSLÂM ve KUR'AN	10
“Emevî İslâmı” Söylemi Üzerine Bazı Düşünceler.....	10
Âyetlerin Doğru Anlaşılmasında Bağlamın Önemi	31
İslam Bütünlüğü Karşısında Kur'an ve Sünnet Birlikteliğinin Sona Erdirme Çabaları	55
NÜBÜVVET, HZ. PEYGAMBER ve SÜNNET.....	71
Sünnetullâh Kavramından Hareketle Mucizelerin İmkânsızlığı Algısı.....	71
İlk Dönemden Günümüze Hz. Peygamber Aleyhtarlığının Temel Karakteri	84
مفاهيم خاطئة حول مصادر السنة وحجيتها	109
İSLÂM ve BATI.....	152
Batı Medyasında İslam ve Hz. Muhammed (sav) Tasavvuru	152
Televizyonun Ailedeki İslam Algısına Etkisi.....	174
Sentetik Korkudan Terörize Edilmiş Gerçek Kıtal Ayetlerine: İslamofobi ve Medeniyet Problemi	179
(العلمانية): مفاهيم خاطئة في الكتابات العربية المعاصرة ورقة مقدمة	193
İSLÂM ve CİHAD	212
Yanlış Anlaşılan Sevimli Bir Kelime: Cihad	212
Müslümanlar ve Savaş Algısı	224
Tadlil, Tekfir e Cihad Üçgeninde İslam -Hakikat ve Tasavvurlar-.....	243
الجهاد بين الفهم الصحيح والتطبيق القبيح.....	252
İSLÂM ve İRKÇILIK	271
İslâm'ın İrkçılığa Karşı Tutumu	271
موقف الإسلام من التعصب العرقي	278
İslâm'ın Asabiyete Bakışı.....	297
موقف الإسلام من العرقية.....	310
TEFSİR.....	335
İşârî Tefsirde “Yorum-Algı” Problemi ve Pratik Sonuçları Üzerine	335
Te'vil Mi, Tahrif Mi? Politik Düşünce Eksenli Kur'an Ayet ve Kavramları Bağlamında Modernist Algının Eleştirisi	351
Tefsirde Yozlaşmaya Bir Örnek Olarak İnsanın Yaratılışı Meselesine Getirilen Sübjektif Yorumlar	379
İSLÂM HUKUKU	395
Savaş Hukuku ve Ahlakı (İnsancıl Hukuk)	395
Bir Dindarlık Algısı Olarak ‘İhtiyatî Tutum’un Fıkhî Tahlili.....	411
Fıkıhta Ölçülülük İlkesinin İslam'ın Doğru Algılanmasına Katkısı	432
Fıkhî Hükümlerin Tesisinde “Sünnet”in Değeriyle İlgili İndirgemeci Yaklaşımın Eleştirisi	446
HADİS.....	466
Hadisi Doğru Anlamak (Örnek Bir Uygulama)	466
Hadis Karşıtlığının Tarihi Arka Planı ve Günümüze Olumsuz Yansımaları	487

Sahâbe ve Tâbi'înin Sünnet / Hadîs Karşıtlarına Yönelik Tavırlarına Dâir	
Rivâyetlerin Tesbiti	502
Hz. Peygamber Örneğinde Algı Yönetimi ve İrcâf (Kırlı Propoganda).....	518
TASAVVUF.....	547
Tasavvuf Kültüründe Duâ Algısının İnsan Üzerindeki Müsbet Etkileri	547
Yanlış Şefaât Algılarını Düzeltmeye Bir Katkı Açısından Şefaatin Velayet ve Dua İle İlişkisi	557
Kur'ân Ve Sünnet'e Göre Ölünün Tasarrufu	573
Mutasavvıfların Kur'ânî Kavramlara Getirdiği Yorumlar Ve Alan Dışının Yarattığı Algı	588
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ.....	615
Modern Düşüncenin Verilerinden Yola Çıkararak Yapılan Yanlış Din Yorumları Üzerine Bir İnceleme.....	615
İbn Haldûn'a Göre (732-808/1332-1406) Hilafetin Saltanata Dönüşmesinin Anlamı	619
Düşünce-Eylem İlişkisi Açısından Din Algısı Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme.	634
Gazali Örneğinde Felsefe-Din-Bilim İlişkilerindeki Bazı Yanlış Anlamalar	641
DÜNYA ve AHİRET DENGESİ	652
“Müslüman Toplumlarında Dünyevileşme” Üzerine Paradigmatik Bir Okuma: Aidiyet ve Mensubiyet Kodlarının Değişimi	652
Kur'an'da Dünya Algısı.....	662
Dünya ve Âhiret Dengesi	675
İman Hakikatinin Amel/Ahlaka Yansımaları ve Müslüman İman Algısındaki Yanlışlar ve Nedenleri	687
İSLAMİ HAREKETLER ve ŞİDDET	716
İman ve Amel İlişkisi Bağlamında -Pratik Boyutlarıyla Tekfir	716
Çağdaş Bazı İslâmî Hareketlerdeki Yanlış Algılar ve Şiddet Sorunu	734
Cihad ve Dostluk Bağlamında Gayrimüslimlerle İlişkilere Dair Yanlış Algılar.....	744
İSLÂM, SEVGİ ve AİLE	784
Yozlaştırılan Üç Kavram: Sevgi, Şefkat ve Aşk	784
Ailede Yozlaşma ve Şiddetin Nedenleri.....	799
İslam Diniyle İlgili Yanlış Algılar Bağlamında Ailede Yozlaşma ve Şiddet.....	809
الاستغلال في الحب	828

Kısaltmalar

bs.	:	Baskı, basım
bk.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
<i>DİA</i>	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	:	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	:	Editör
h.	:	Hicrî
İFAV	:	M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
<i>İA</i>	:	Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İSAV	:	İslâmî İlimler Araştırma Vakfı
<i>İSTEM</i>	:	İslâm Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi
krş.	:	Karşılaştırmamız
m.	:	Miladî
MEB	:	Milli Eğitim Bakanlığı
Nşr.	:	Neşriyat
red.	:	Redaksiyon
S.	:	Sayı
s.	:	Sayfa
sad.	:	Sadeleştirenler
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı
ter.	:	Tercüme eden
thk.	:	Tahkik eden
TTK	:	Türk Tarih Kurumu
t.y.	:	Basım tarihi yok
y.y.	:	Basım yeri yok
Yay.	:	Yayınları

Önsöz

Âlemlerin Rabbi olan Allah'a sonsuz hamd ü senalar olsun. Kâinatın Efendisi, Peygamberlerin Sultanı Allah Resûlü'ne (s) salat ve selam olsun!

İnsanlığı küfrün, şirkin ve ahlaksızlığın karanlıklarından kurtarmak için gelen İslam dininin Kur'an ve Sünnet gibi iki önemli kaynağı vardır. Tarih boyunca hem Kur'an ayetleri hem de hadis-i şerifler, İslam ulemasının çeşitli tefsir ve yorumlarıyla insanlığın istifadesine sunulmuştur. Zaman geçtikçe bu iki asla bağlı olarak tefsir, akaid, kelim, İslam hukuku, tasavvuf gibi birçok bilimler zuhur etmiştir. Hz Muhammed (s) hayatta iken İslamiyet en doğru bir biçimde anlaşılıp yaşandığı halde, daha sonra çeşitli sebeplerle İslam hakkında farklı algılar ve yorumlar oluşmuştur. Bu farklı algıların bir kısmı İslam'ın doğruluğundan ve özünden gittikçe uzaklaşmaya neden olmuştur. Sayılan bilim dallarının hemen hepsinde ortaya çıkan ve İslam'ın vasat çizgisinden ayrılıp ifrat ve tefrite sapan ekollerin mevcudiyeti tarihsel bir realitedir. Son birkaç asırdır İslami araştırmalara ciddi ilgi gösteren müsteşriklerin, İslam'ın ana kaynakları hakkında oluşturmaya çalıştıkları yanlış algılar da bunlara ilave edilmelidir. Bugün bazı medya kuruluşları aracılığıyla oluşturulmaya çalışılan yanlış İslam algısının, İslam'ın ana kaynaklarındaki doğru İslamiyet'le epeyce farklılığı vardır. Ancak bu yanlış algılar, sadece Müslüman olmayanların İslam'a ön yargılı yaklaşmasına yol açmakla kalmamakta, aynı zamanda Müslümanlar arasında da ana kaynağın temel esaslarıyla çelişen görüşlerin ve onlara taraftar olanların meydana çıkmasına zemin hazırlamaktadır.

İşte Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olarak, İslam hakkında oluşturulmaya çalışılan bu yanlış algıların tarihsel süreç içerisinde nasıl başladığı, hangi alanlarda yoğunlaştığı, fert, aile, toplum ve topyekûn ümmeti nasıl etkisi altına aldığı, bu yanlış algılara karşı doğru İslamiyet'in ortaya koyduğu kriterleri ve perspektifleri geniş olarak bir sempozyum çerçevesinde ele almayı uygun bulduk.

"Yanlış Algılar ve Doğru İslam" başlığı altında düzenlediğimiz uluslararası bu sempozyuma, sahasında uzman akademisyenlerimizin yoğun ilgisiyle 200 kadar bildiri gelmiş olup, zaman ve mekan tahdidi nedeniyle bunlardan yalnız 60 bildiriye yer verebildik. Sempozyuma ilgi gösteren ve yazı gönderen bütün hocalarımıza şükranlarımızı sunarız. İslam dünyasının ve insanlık âleminin bu yanlış algılar sebebiyle büyük sıkıntılarla karşı karşıya kaldığı günümüzde, değerli hocalarımızın bu sempozyuma sağladığı destek sadece İslam dünyasındaki değil, bütün insanlık âlemindeki bu yanlış algıların düzeltilmesine önemli katkılar sağlayacağını ümit ediyoruz.

Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu Bildirileri

Bu sempozyumun düzenlenmesinde ve icrasında görev alan hocalarımıza, her aşamada işleri takip eden ve arka planda fedakârane çalışan genç akademisyen arkadaşlarımız olmak üzere emeği geçen herkese üstün gayretlerinden dolayı teşekkür ederiz. Bildirileriyle bize bilimsel bir ziyafet sunan, uzaktan veya yakından gelen ya da fakültemizden katılan değerli bilim adamlarına katkılarından dolayı en kalbî şükranlarımı arz ederiz.

Cenâb-ı Hak'tan doğru İslâm'ı öğrenip, yaşamayı ve öğretmeyi nasip etmesi duasıyla sağlık, huzur ve birlik içinde nice güzel toplantılara ulaştırmasını dileriz.

Editörler

29.12.2016

Şanlıurfa

İSLÂM ve KUR'AN

“Emevî İslâmı” Söylemi Üzerine Bazı Düşünceler

Adnan DEMİRCAN*

Süleyman b. Yesâr, Hişâm b. Abdülmelik'in yanına girdi. Hişâm, “Ey Süleyman, onlardan *günahın büyüğünü üstlenen...* (Nûr 24/11) kimdir?” diye sordu. Süleyman, “Abdullah b. Übey b. Selül'dür.” dedi. Hişâm, “Yalan söyledin. O, Ali'dir!” dedi. Bu sırada Zührî içeri girdi. Hişâm ona da aynısını sordu. O da, “Abdullah b. Übey b. Selül'dür.” dedi. Hişâm yine, “Yalan söyledin. O, Ali'dir!” dedi. Zührî, “Babası yok olasıca ben mi yalan söyledim? Allah'a yemin olsun ki biri gökten ‘Allah yalanı helal kıldı’ diye seslense yine de yalan söylemem!” Oradakilerden bazıları Hişâm'ı ona karşı kışkırtacak sözler söylediler. Hişâm ona, “Kalk git, senin gibilerini muhatap alacak değiliz!” dedi. Zührî, “Neden? Beni yanına çağırman için ben mi seni zorladım, yoksa sen mi beni çağırdın? Bırak beni!” dedi. Hişâm, “Hayır, fakat sen bir milyon için geldin.” dedi. Zührî, “Sen de senden önce baban da bilir ki, ne sana ne de babana para için gelmem!” diyerek çıkıp gitti. Hişâm, “Hocayı kızdırdık!” dedi. Ona bir milyon dirhem verilmesini emretti. Zührî'ye durum bildirilince, “Bu, kendi katından olan Allah'a hamd olsun.” dedi.¹

Giriş

Son peygamber Hz. Muhammed'in (sas) vefatının üzerinden çok geçmeden gerek İslâmî nasların yorumlanması, gerekse insana bırakılan içtihat alanında ortaya çıkan görüş farklılıkları itikadî ve amelî ekolleri oluşturmuş; bir süre sonra bu fikrî akımların bir kısmı mezhebe dönüşmüştür.

İslâm dünyasında dinî konularda mezhep içi ve mezhep dışı görüş ayrılıkları her zaman olmuşsa da son zamanlarda ülkemizde yanlış din algısının Emevîlerden kaynaklandığı şeklindeki söylemlerin daha sıkça gündeme getirildiğini görüyoruz. İslâm dünyasında çoğunluğun mezhebi olan Ehl-i Sünnet mezheplerini eleştiri kastıyla gündeme getirilen “Emevî İslâmı” söylemi, özellikle bazı akademisyen ve yazarlar

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût, 2. Basım, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1402/1982, V, 339-340.

tarafından gündemde tutulmaya çalışılmaktadır. Bu konuda Alevilerden bazı kişi ve grupların bilinçli bir rol oynadıklarını söylemek yanlış değildir.

Tebliğimizde “Emevî İslâmî” söyleminin tarihî dayanağının olup olmadığı, görüşün delillerinin bulunup bulunmadığını ve söylemin ortaya çıkışının sebeplerini ele almaya çalışacağız. Ayrıca bu yaklaşımın İslâm dünyasındaki siyasî ve dinî kriz açısından fayda ve zararları üzerinde durdurmayı da hedeflemekteyiz.

Emevîler dönemi İslâm tarihinin en önemli dönemlerinden biridir. Bu dönemde Kureyş kabilesinin Abdümenâf kolunun Abdüşems boyunun Ümeyyeoğulları ailesi Müslümanları yönetmişlerdir. Ümeyyeoğulları ile Hâşimoğulları, akraba iki boydur. İki boy arasında İslâm öncesi dönemde başlayan ailenin liderliği hususunda bir rekabet mevcuttur.

Dört halifenin üçüncüsü olan Hz. Osman, Ümeyyeoğulları ailesine mensup olduğu gibi, dördüncü halife Hz. Ali ile onun yerine Kûfe’de halife seçilen oğlu Hz. Hasan döneminde Suriye’de bağımsız hareket eden ve en sonunda Hz. Hasan tarafından halife olarak tanınan Muâviye de Ümeyyeoğullarındandır. Muâviye, aynı zamanda hanedanın kurucusu kabul edilmekte olup Emevîlerden sahabî olan ikinci halifedir.

Geleneksel olarak Emevî hanedanı, Hz. Osman’la değil, Muâviye ile başlatılır. Zira Hz. Osman, akrabalarıyla ilişkilerinde onları önceleyen bir tutuma sahip ise de hanedanın ortaya çıkmasını sağlayan ilk adım olarak kabul edilen icraat, Muâviye’nin oğlu Yezîd’i veliyet olarak tayin etmesi suretiyle ortaya çıkmıştır.

Bundan sonra hilafete gelen on üç kişi aynı aileye mensuptur. Muâviye’den sonra hilafete gelen Yezîd’in ölümünün akabinde birkaç ay ya da daha kısa bir süre hilafette kalan II. Muâviye’den sonra halife olan 11 kişi ailenin başka bir koluna mensuptur. Bu aileden halife olan ilk kişi Mervân b. el-Hakem, Hz. Osman’ın amcaoğlu ve kâtibidir.

Muâviye, iktidarı kendi ailesine ait bir mülk haline getiren bir adım atmışsa da hilafet onun soyundan gelenlerde değil, Hz. Ali’ye karşı giriştiği mücadelede yanında yer almak yerine Hz. Âişe ile birlikte hareket eden ve Sıffin savaşında Muâviye’nin yanında yer almayan Mervân b. el-Hakem’in soyunda kalmıştır.

Hicrî 41 (661) yılında Hz. Hasan’ın Muâviye lehine hilafetten ayrılmasıyla başlatılan Emevî iktidarı h. 132 (750) yılında Hz. Peygamber’in amcası Abbas’ın ahfadının liderliğini yaptığı Abbasîler hareketi tarafından sonlandırılmıştır.

Hicri takvimle 91 (miladi takvimle 89) yıl süren Emevî iktidarının yaklaşık 60 yılı Ashab’tan bazı kimselerin yaşadığı bir dönem olduğu için sahabî dönemi sayılır. Bundan sonraki dönem, tabîn dönemidir.

Emevî döneminin akabinde kurulan ikinci hanedan, meşruiyetini Hz. Peygamber’e akrabalık temelinde sağlamaya çalışırken aynı dönemde Hz.

Peygamber'in siyasî varisi olduğunu iddia eden bazı ehl-i beyt mensuplarıyla mücadele de etmiştir. Nitekim daha ikinci halife Ebû Cafer Mansur döneminde Abbasoğullarıyla Alioğulları arasında ciddi bir çatışma süreci yaşanmıştır.

Abbasîler, kendilerine rakip olarak gördükleri Ümeyyeoğullarına karşı oldukça acımasız bir tutum takınmışlar ve aileden onlarca kişiyi katletmişlerdir. Ümeyyeoğulları Abbasîler döneminde bütün icraatları ve tutumlarıyla düşman ilan edilmişlerdir. Emevîlere karşı takınılan bu dışlayıcı tutumun ailenin siyasî bir rakip olmaktan çıkarılmaya matuf olduğu açıktır. Abbasîler iktidara geldiklerinde tezlerini, siyasî alternatif söylemi üzerine yoğunlaştırmışlardır. Rekabet dinî söyleme alternatif oluşturma iddiası taşımamaktadır. Emevîlerle Abbasîlerin İslâm algıları arasında bir fark var mıydı? Buna isabetli bir cevap verebilmek için Emevîlerin İslâm anlayışları hakkında bir çerçeve çizmekte yarar görüyoruz.

A. Emevîlerin İslâm Anlayışı

Emevîler Devleti bir hanedan devleti olup iktidardakiler, geleneksel hale gelen devlet kurumlarını korudukları gibi yeni gelişmeler çerçevesinde bazı kurumlar ya da uygulamalar da ihdas etmişlerdir. Kurumların şekillenmesinde İslâm karşıtlığı gibi bir duruşun mevcudiyeti söz konusu olmayıp esas olan pratik faydalar oluşturmaktır. Devlet yapısının şekillenmesinde ve yeni kararların alınmasında yöneticilerin muhatap oldukları muhalefet ve karşı karşıya kaldıkları sorunlar etkili olmuştur. Esasen "Emevî İslâmî" söyleminin en iyi ifadesi muhaliflerin tutumuyla ilişkili olarak anlaşılabilir.

Emevîler döneminde iktidarda bulunan hanedan mensuplarına karşı önemli isyanlar gerçekleştirilmiştir. Bu isyanlardan biri çocuk sahabilerden olan Abdullah b. ez-Zübeyr (ö. 73/692) tarafından gerçekleştirilmiş olup Abdullah'ın 10 yıl kadar Hicaz merkezli bir hilafet kurduğu da bilinmektedir.

Yezîd zamanında Kerbela'da öldürülen Hz. Hüseyin de çocuk sahabilerden olup onun Kûfe'ye gidişini, otoriteye karşı çıkmak anlamına gelmekle birlikte silahlı bir ayaklanma olarak nitelenecek tartışmalıdır. Zira Hz. Hüseyin'in Kufe'ye gidişi, tam bir isyan teşebbüsü olarak nitelenebilecek bir hareket gibi durmamaktadır. Bunların dışında Ashab'ın içinde doğrudan bulunduğu bir isyan yoktur. Tabiîn döneminde meydana gelen başka isyanlar mevcut olup bunlar da bu dönemde yaşayan oldukça az sayıdaki âlimden destek görmüştür. O halde hem Ashab döneminde, hem de tabiîn döneminde Emevîlerin iktidarının mevcudiyeti dinî açıdan tartışılmadığı gibi top yekûn İslâm karşıtı bir ideolojilerinden dolayı kendilerine karşı çıkılmış değildir.

Emevîlerin iktidarına karşı olan ya da onların iktidarını tartışan kişiler olsa da bu tepkiler ortaya çıktıkları dönemlere ait olup ailenin tamamına ve her türlü tutum ve inançlarına karşı ileri sürülmüş değildir. Bu anlamda Haricîlerin tutumu genelin dışında değerlendirilebilirse de onlar dahi Ömer b. Abdülaziz'in döneminde eylemsizlik

durumuna geçmişlerdir. Haricîler, sadece Emevîlere karşı değil, tahkimden sonra Hz. Ali de dâhil olmak üzere gelen yöneticilerin hepsinin meşruiyetini tartışmışlardır. Ancak onların eleştirileri, Emevîlerin icraatlarıyla ilgili olup Emevîlerin doğrudan dini tahrif politikası göttüklerine ilişkin ideolojik bir söyleme sahip olduklarını söylemek zordur.

Emevî ailesi içinden erken dönemde Müslüman olanlar olduğu gibi ailenin önemli aktörleri Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olmuşlardır. Ancak Hz. Peygamber döneminde İslâm'ın Arabistan'a yayılmasında Mekke'nin fethinin önemli bir gelişme olduğu, sadece Ümeyyəoğulları ailesinin değil, diğer birçok Kureyşlinin de bu dönemde Müslüman olduğu unutulmamalıdır.

Ümeyyəoğulları Müslüman olduktan sonra hızlı bir şekilde yeni duruma intibak sağlamışlar ve gerek Hz. Peygamber döneminde, gerekse ilk iki halife döneminde yöneticilerin emrinde bazı görevler üstlenmişlerdir. Onların, erken zamanda İslâm'ın sağladığı imkânların farkına vardıkları ve geç dönemde Müslüman olan diğer Kureyşliler gibi hızlı bir şekilde yeni dine uyum sağladıkları söylenebilir. İrtidat ve irtica hareketleri sırasında diğer kabilelerde irtidatlar yaşanırken Kureyşliler dinlerine sahip çıkmışlardır. Bunun çeşitli sebepleri üzerinde durulabilir. Ancak burada hatırlatmak isteriz ki İslâm'ın Kureyş'in elde etmesine imkân verdiği iktidar, tarihi boyunca Kureyş'in elde etmeye yanaşmadığı bir güçtü.

Hz. Peygamber dönemi ve takip eden yıllarda Ümeyyəoğullarına mensup kişilerin bu dönemdeki din anlayışları, genelin din anlayışından çok farklı olmamalıdır. Ümeyyəoğulları eğer bir sapkınlık içinde kabul edileceklerse bunun genel durumun bir parçası olduğunu söylemek gerekir. Zira Hz. Peygamber döneminde Müslüman olanların ağırlıklı bir kısmı Mekke fethinden sonra Müslüman olmuş ve Hz. Peygamber'in yanında uzun bir süre kalma imkânı bulamamıştır. Buna rağmen bir İslâm algısından ya da bir aile veya hanedana bir İslâm nispeti söz konusu olacaksa ve bunun günümüze kadar etkili olduğu iddia edilecekse, söz konusu anlayışa neden "Emevî İslâmı" densin? Dahası, özellikle bu dönemde "Emevî İslâmı söylemi" neden gündeme getirilmektedir?

B. "Emevî İslâmı" Söyleminin Gerçekliği Meselesi

"Emevî İslâmı" söylemi, geçmişte bir aileye ait bir din anlayışı olarak kabul edilen bir durumu ifade etmek için kullanılmayıp günümüzde gündeme getirilen bir konudur. İlk dönemlerde "Emevî İslâmı" diye bir İslâm olmadığına göre ve varsa sapmalar farklı görüşlere mensup insanlar arasında kabul görebildiğine göre bu sapmaların Emevîlere aitmiş gibi zikredilmesi nasıl doğru olabilir?

Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki Emevîlerin İslâm akidesini değiştirmeye matuf bir siyasetleri olmayıp onların da diğer insanlar gibi farklı ve tartışılabilir görüşleri

olabilir. Kuşkusuz bu görüşler, hem ileri sürüldükleri dönemde, hem de sonrasında tartışmaya açıktır.

İleri sürülen tezlerden biri, Emevîlerin kaderci bir anlayışı yerleştirdikleridir. Buna göre Emevî halifeleri, yaptıklarını insanlara kabul ettirmek için aslında yaşananların bir kader olduğunu, kendilerinin kaderin gereğini yerine getirmekten başka bir şey yapmadıklarını ifade etmişler ve bu anlayışı insanlar arasında yerleştirmişlerdir. Ancak kaynakları incelediğimizde kaderci bir anlayışın çok erken dönemden itibaren bazı insanların görüşünü oluşturduğunu, Müslümanların arasında her şeyi idare eden ve insanı etkisizleştiren bir kader anlayışının mevcut olduğunu görüyoruz. Bu anlamda bazı rivayetlerde söz konusu durumun Emevî halifeleri için de söylenmesi mümkündür. Kaldı ki kadercilik anlayışının o gün için tartışıldığını kabul etsek dahi, halifelerin bazılarının bu yaklaşıma sahip olmalarının bu anlayışın yaygınlık derecesini göstermediğini, öte yandan Emevî halifelerinin kaçının bu anlayışa sahip olduklarını bilmediğimizi ifade etmeliyiz.

Öte yandan biliyoruz ki Emevîler döneminde oldukça canlı bir fikrî tartışma mevcuttu. Bu tartışmanın içinde birbirini nakzeden görüşlerin olması da kaçınılmazdı. Zira İslâm'ın diğer dinlerle ve kültürlerle karşılaştığı bir vasatta birçok fikrin gündeme gelmesi ve tartışma konusu olması olağandır. Nitekim Emevîler döneminde birer müstakil mezhep olmasalar da Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye gibi görüşler ve akımlar ortaya çıkmıştır. Gündeme gelen görüşlere taraftar olanların yanı sıra karşı çıkanlar da olmuştur. Bu görüş ayrılıklarının sadece âlimler ve vatandaşlar arasında değil, aynı zamanda hanedan sahibi aile mensupları arasında söz konusudur.

Emevîler döneminde güçlü bir muhalif damar mevcuttur. Her dönemde olduğu gibi Emevîler döneminde de yöneticilerin icraatlarına taraftar olanlar olduğu gibi karşı çıkanlar da vardı. Bununla birlikte siyaset-din algısı ilişkisi yabana atılacak bir durum değildir. Hatırlanması gereken, bu ilişkinin Emevîler dönemine mahsus bir ilişki olmadığıdır.

Siyasî, dinî vs. görüşlerin insanlar arasında yayılmasında din adamlarının ve âlimlerin önemli bir rolleri olduğu gibi eğitim kurumlarının da önemli etkileri vardır. Ancak Emevîler döneminde, günümüzde olduğu gibi yaygın eğitim kurumları mevcut değildi. Devleti yönetenlerin kendilerine mahsus bazı görüşlere sahip oldukları kabul edilse bile bunun halka kabul ettirilmesi ve yaygın bir anlayış haline gelmesi oldukça zordu.

Öte yandan Emevî halifeleri arasında birbirlerinden farklı ve birbirleriyle çelişen görüşlere sahip olanlar vardı. Bazı kaynaklarda halifeleri etkileyen kimi âlimlerden ve onların görüşlerinden söz edilebilmektedir. Örneğin Emevîlerin 3. halifesi Muâviye b. Yezîd'in (ö. 64/684) Kaderiyye mezhebine mensup olduğu ve hocası olan Ömer el-

Maksûs isimli bir zatın etkisinde kalarak iktidarı terk ettiği nakledilmektedir.¹ Yine kaynaklarda Süleyman b. Abdülmelik'in (ö. 99/717) Recâ b. Hayve isimli bir âlimin telkinlerinin etkisinde kalarak Ömer b. Abdülaziz'i (ö. 101/720) veliaht olarak seçtiği rivayet edilmektedir.² Ayrıca son Emevî Halifesi Mervân b. Muhammed'in (ö. 132/750) Ca'd b. Dirhem'in (ö. 124/742 [?]) etkisinde kaldığı için ona "el-Ca'dî" lakabının verildiği ifade edilmektedir.³

Emevî halifelerinin hepsi için standart bir anlayıştan ya da -henüz oluşmadığı için- bir mezhebi bağlılıktan söz etmek mümkün değildir. Onların bir kısmının eğlenceye ve ava düşkün oldukları, dinî konulara ve tartışmalara ilgi duymadıkları dikkate alındığında genel bir din politikalarından söz edilmesinin de mümkün olmayacağı görülecektir.

İlim geleneğinin Emevîlere bağlı olmadığı, muhaliflerin ve hassaten mevalinin ilgi duyduğu bir alan olduğu dikkate alındığında, farklı görüşlerin bunlar arasında da tartışılması kaçınılmazdır. Nitekim bir takım farklı ve hatta İslâm dışı oldukları ithamlarıyla karşı karşıya kalan görüşlerin Emevîlerin muhalifleri tarafından ileri sürüldüğü görülmektedir. Bu hususta Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]), Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46), Hâris b. Süreyc (ö. 128/746), Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) gibi âlimleri hatırlatmak gerekir. Yine gulât Şîa'dan biri olan Beyân b. Sem'an (ö. 119/737) gibi isimler de hatırlatılabilir. Devlet yetkililerinden ve onları savunan âlimlerden daha çok bu kişilerin halk üzerinde etkili olduğu hesaba katılırsa Emevî hanedanının ve hanedanın resmi görüşünün din anlayışının şekillenmesi üzerinde mutlak bir etkisinin olduğunu söylemek mümkün değildir.

C. "Emevî İslâmı" Söyleminin Dayanakları

"Emevî İslâmı" söylemi bir iddiadan öteye gitmemekte, ileri sürülen bazı olaylar da söz konusu tezi temellendirecek güce sahip bulunmamaktadır. İleri sürülebilecek en güçlü argüman, bazı halifelerin kadercî anlayışı desteklediklerine dair anlatılanlardır. Ancak aynı dönemde kadercî anlayışı reddeden birçok âlim mevcuttu.

Kaynaklarda Emevî halifelerinin o dönemdeki tartışmalarla ilgili yaklaşımına dair birkaç örnek verebiliriz:

¹ Makdisî, el-Mutahhar b. Tahir (355/964), *el-Bed ve't-Tarih*, thk. Cl. Huart, Bağdat (t.y.), (Paris 1899-1919 baskısından ofset), VI, 16-17.

² İbn Sa'd, Muhammed ez-Zühri (230/844), *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1421/2001, I, 329- 332; İsmail Yiğit, "Süleyman b. Abdülmelik", *DİA*, XXXVIII, 81.

³ Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, VI, 543.

Bir rivayete göre Ömer b. Abdülazîz “Sizler ve taptığınız şeyler! Hiçbiriniz, cehenneme gidecek kimseden başkasını Allah’a karşı azdırıp saptıramazsınız.”¹ ayetini okuduktan sonra Ebû Süheyl Nâfi b. Muhammed’e, “Ey Ebû Süheyl! Bu ayet, Kaderiyye’ye bir delil bırakmadı. Onlar hakkındaki görüşün nedir?” dedi. Ebû Süheyl, “Kendilerinden tövbe etmeleri istenmeli. Eğer tövbe ederlerse mesele yok. Fakat tövbe etmezlerse boyunları vurulmalıdır.” dedi. Bunun üzerine Ömer, “İşte görüş budur! İşte görüş budur!” dedi.²

Recâ b. Hayve’den nakledildiğine göre Ömer b. Abdülazîz, Mekhûl’e şöyle dedi: Kader hakkında şunların dediği gibi demeyesin. Şunlar ifadesiyle Gaylân ve arkadaşlarını kastediyordu.³

Bir rivayete göre Irak valisi Adî b. Ertât, Saîd b. Mesûd’u Umân valisi olarak görevlendirdi. Saîd, istediği bir deveyi kendisine vermeyen bir adama yüz sopa vurdu. Adam Ömer b. Abdülazîz’e giderek olanları anlattı. Bunun üzerine Ömer b. Abdülazîz Adî b. Ertât’a şöyle bir mektup yazdı: “Senin Saîd b. Mesûd’u valiliğe getirirken, Allah’ın senin için takdir ettiği bir kaderdir ve seni onunla imtihan ettiği bir musibettir. Mektubum sana geldiği zaman, onu görevden azledecek birisini hemen ona gönder. Ayrıca onu bağlı bir şekilde bana gönder.” Adî b. Ertât onu azletti ve yerine Abdurrahman b. Kays’ı görevlendirdi.⁴

Haccâc, Ma’bed el-Cühenî’ye, “Ey Ma’bed! Kader konusunda konuşur musun?” dedi. Ma’bed şöyle dedi: “Evet; Irak halkının fasıkları Allah’ın, Osman’ın öldürülmesini takdir ettiğini ve hükmettiğini söylemişler. Ben onlara ‘Siz yalan söylüyorsunuz’ dedim.” Haccâc, “Doğru söylemişsin” dedi. Haccac’ın bu sözü Hişâm’a ulaştı. Hişâm, “Elbette ki, Allah Osman’ın katillerine şakaveti [bedbahtlığı] yazdığı zaman onun öldürülmesini de planlamıştır. Ma’bed de Haccâc da yalan söylemişlerdir.” dedi.⁵

el-Medâinî Cerm’den olan bir şeyhten şunu nakletti: Ben “el-Karyeteyn”de idim. Onunla Dimeşk arasında deveyle iki konak vardı. Ermenistan’dan gelen ve içinde bazı halklar bulunan bir kabile orada konakladı. Hişâm tarafından gönderilen Kelb kabilesine mensup bir adam geldi; yanında başka bir adam daha vardı. Onlar, “Ey Konaklayan Kabile! Sizde Gaylân b. Müslim var mıdır?” dediler. Üzerinde, düğmeleri deriden yapılmış Nasîbî [Nusaybin’de yapılmış] bir şal bulunan kırmızı bir adam, “Ben Gaylân Ebû Mervân’ım” dedi. Onlar, “Salih nerede?” dediler. Orta boylu ve yakışıklı bir adam kalktı ve: “Ben Salih b. Abdüsselam’ım” dedi. Hemen ikisini zincirlerle bağlayıp onları Hişâm’ın yanına götürdüler.

¹ Sâffât 23/161-163.

² İbn Sa’d, VII, 373.

³ İbn Sa’d, VII, 375.

⁴ Belâzürî, VIII, 132.

⁵ Belâzürî, VIII, 414.

Hişâm Gaylân'a, "Yazıklar olsun sana! Senden bana gelen bu sözler nedir?" dedi. Gaylân'dan önce Salih söze başladı ve: "*Allah bir kimseyi, ancak gücünün yettiği şeye yükümlü kılar*"¹ dedi. Bunun üzerine Hişâm ona, "Sen Allah'ın kitabının muhkem ayetlerini bırakıp müteşabihleri mi okuyorsun? Kuşkusuz bu [tutumunuz], sizin hakkınızda söylenenleri doğrular mahiyettedir" dedi. Salih, "Bu ayet müteşabih mi?" dedi. Hişâm, "Bunları çıkarın ve her birisine yetmişer kırbaç vurun" dedi. Hemen darbedildiler. Sonra bazı insanlar gelip onların, "Allah kesinlikle Hişâm'a bir idare vermemiştir. İnsanlar erzakı zorla almaya çalışıyor ve erzak onlara anlaşmalarla geliyor" şeklinde sözler söylediklerine şahitlik ettiler. Hişâm, "Acaba bu iki insanı bu işte gördüğünüz için mi şahitlik ediyorsunuz, yoksa onlara duyduğunuz düşmanlık sebebiyle mi?" dedi. Onlar, "Hayır, [düşmanlık sebebiyle değil]; fakat sen imamsın; biz de boynumuzdaki [şahitlik] sebebiyle sana geldik" dediler. Hişâm o ikisinin el ve ayaklarını kesti. Osman b. Hayyân el-Mürri onların yanından geçti ve: "Yâ Gaylân! Bu da Allah'ın kaza ve kaderiyle miydi?" dedi. Gaylân, "Bu Allah'ın ilmindeydi" dedi.

Sonra Hişâm onların dillerinin kafalarından çekilmesini veya kesilmesini emretti. Ancak fazla geçmeden ikisi de öldüler. Deniliyor ki: Gaylân ve arkadaşı Ermenistan'da Hişâm'ın aleyhinde konuşuyorlardı. Hişâm onların üzerinde casus tayin etmişti. Ermenistan'dan ayrılınca, konakladıkları yerler kendisine haber verildi. Hişâm, onların aleyhinde şahitlik yapacak şahitler ayarladı ve yaptıklarını onlara yaptı. Sonra onları astı.²

Rivayetler, kader konusundaki anlayışın standart olmadığını, farklı görüşlere sahip insanların olduğunu göstermektedir.

Eleştiri konusu yapılabilecek bir gelişme de hanedanın yönetimi uhdelere almaları ve yönetimin babadan oğula ya da akrabalar arasında kalmasıdır. Kuşkusuz yönetimin bir ailenin eline geçmesi, önemli bir gelişmedir. Ancak o dönemde bilinen devletler bu şekilde yönetiliyordu. Yönetimin belli bir ailenin elinde bulunmadığı Râşid Halifeler döneminde her halife değişiminin bir siyasî krize dönüşme ihtimali olmuştur. Bu yapı, o günkü şartlarda uzun süre devam ettirilememiştir.

D. "Emevî İslâmı" Söylemini Dillendirenler

"Emevî İslâmı" söylemi son yıllarda ülkemizde dillendirilmektedir. Bu anlayışın şekillenmesinde çeviri kitapların ciddi bir etkisi olduğunu düşünüyoruz. Kanaatimizce çeviri kitapların etkili olmasıyla, özellikle İran menşeli kitapların çevrilmesiyle birlikte bu tip görüşler dillendirilmeye başlanmıştır. Bu sebeple söz konusu görüşün İran menşeli olması ya da çevirilerden sonra esinlenme suretiyle ortaya çıkmış olması muhtemeldir.

¹ Bakara, 2/286.

² Belâzürî, VIII, 418-419.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla “Emevî İslâmî” söylemini kullananlar Aleviler ve gelenekle hesaplaşma iddiasında olduğunu söyleyen bazı kişilerdir.

Ülkemizde Emevî İslâmî söylemi, Alevilerin Sünnî İslâm anlayışına yönelik eleştirilerde kullandıkları bir argümandır. Nitekim Alevi yazarlar bu vurguya daha çok başvurumaktadırlar.

Emevî İslâmî söylemi, son yıllarda bazı İlahiyatçılar ya da aydınlar tarafından da hassaten geleneğe yönelik bir eleştiri olarak gündeme getirilmektedir. Bir kısmı haklı sayılabilecek eleştirilerin toptancı bir yaklaşımla bu dönemin eleştirisi için kullanılması ise sorunlu bir yaklaşımdır.

1. Alevilerin Bazı Eleştirileri

Alevilere ait bir sitede “100 Soruda Alevilik” başlıklı bir bölümde “Türkler Arasında; Alevilik-Sünnilik-Şiilik Ne Zaman Oluşturdu?” sorusuna şöyle cevap verilmiştir:

“Türkler İslâmiyeti Emevîler döneminde tanıdılar. Yani yaklaşık İslâmiyet’in doğuşundan 300 yıl sonra oldu. 300 yıl boyunca da “İslâmlaşma” dönemi yaşandı. Böylece Türkler İslâmiyeti İslâmiyet’in doğuşundan yaklaşık 600 yıl sonra kabul ettiler dersek, abartı sayılmaz.¹

“Bu yıllara kadar İslâmiyet’te Hz. Muhammed dönemi yaşanmış. Hz. Muhammed vefat etmiş. Halife Ebû Bekir, Halife Ömer, Halife Osman ve Hz. Ali’nin halifeliği dönemi yaşanmıştır. Sıffin Savaşı, Hendek Savaşı gibi savaşlar olmuş. Hz. Ali’nin hilafeti “Hakem Olayı” ile elinden alınmış. Yezîd halife olmuş. Yezîd vefat etmeden yerine Muâviye’yi halife yapmıştır.² Hz. Ali’nin çocukları, Hz. Muhammed’in torunları olan Hasan hilafet uğruna zehirlenerek, Hz. Hüseyin Kerbela’da 72 kişilik yaşlı-çocuk ev halkı ile birlikte aç ve susuz bırakılarak 10.000 kişilik yezit ordusu kanalı ile Kerbela’da acımasızca katledilmiştir.

“Bu olayların İslâm içindeki yankıları İslâm’ın yayılması ile o coğrafyalara da gitmiştir. Türkler İslâmiyet ile tanıştığında bütün bu olaylar yaşanmıştır. İslâm içinde taraflar seçilmiş saflar belirginleşmiştir.

¹ Bu bilgi doğru değildir. Zira Muâviye, Hz. Peygamber’in vefatından yaklaşık 30 yıl sonra Hz. Hasan’dan biat alarak tek başına iktidara sahip oldu (41/661). Emevîler devleri ise yaklaşık 90 yıl sonra yıkıldı (132/750).

² Bu satırları yazanlar maalesef tarihî olayları birbirine karıştırmış durumdadırlar. Muâviye Yezîd’in babası olup onu veliht olarak tayin etmiştir.

“Türkler İslâmiyeti Emevî ordusunun güç ve ihtiras gösterileri ile tanıdılar. İslâmiyeti kabul etmemek için çok direndiler. Kabul ettiklerinde ise, Hz. Ali yandaşlığını, Ehl-i Beyt yandaşlığını, Ali Şiası yandaşlığını kabul ettiler. Bu durum Türk destanlarında; Dede Korkut Destanı’nda, Manas Destanı’nda açıkça görülmektedir.¹ Türk destanlarında; Ali sevgisi, Fatma Ana sevgisi, Hz. Hüseyin, Hz. Hasan sevgisi sık, sık işlenmektedir. Kerbela Olayı anlatılmaktadır.

“Fetih özelliği taşıyan Kuteybe ve Zalim Haccac komutasındaki Arap ordularına karşı Farslar ve Türkler direnmişlerdir. İslâmiyeti kabul ettiklerinde ise Emevî İslâmı² değil Ehl-i Beyt yandaşlığını, Ali yanlılığını kabul etmişlerdir. Bu coğrafyalarda daha sonra İslâm mezheplerinin etkileri egemen oluncaya kadar devam etmiştir.

“Türklerin çeşitli mezhepleri seçmeleri Hanefî, Şafî, Şii vs. olmaları³ daha sonraki yüzyıllardaki tarihsel görüşmelerden sonra olmuştur.”⁴

Aynı sitede “Aleviler Ne İstiyor?” başlıklı soruya verilen cevapta da “Emevî İslâmı” vurgusu yapılmıştır:

“Türkler İslâmiyetle, İslâmiyet’in doğuşundan yani, 620 yıllarından yaklaşık 250-300 yıl sonra tanıştılar.⁵ Türkler İslâmiyeti Türkistan’ı fethetmek için Arap ordularına karşı çok direndiler. Çok can verdiler, çok savaştılar. Sonuçta güç karşısında İslâmiyeti kabul etmek zorunda kaldılar.⁶ Kabul ettiklerinde ise,

¹ Türklerin Müslüman olur olmaz böyle bir tercihte buldukları iddiası doğru değildir. Türklerin Müslüman oluşu asırlarca sürmüş bir süreçtir. Onlar arasında sözü edilen inançlara sahip insanlardan çok daha fazlası Ehl-i Sünnet çizgisindedir. Kaldı ki Türkler Müslüman olduklarında mezheplerin teşekkül süreci devam etmekteydi.

² Görüldüğü gibi “Emevî İslâmı” burada Alevilerin dışında kalanlar için kullanılmıştır. Bu da Ehl-i Sünnet’tir.

³ Bu iddia da tarihsel verilerle bağdaşmamaktadır.

⁴ http://www.gelincanlar.com/alevilik_hakkinda/11_100-soruda-alevilik.html (erişim tarihi: 03.05.2016). [Alıntıda bazı imla tashihleri yapılmıştır.]

⁵ Yukarıda vurgulamaya çalıştığımız gibi bu bilgi yanlıştır. Türkler, Emevîler döneminin başında İslâm ile tanıştılar. Hatta Irak valisi Ubeydullah, askerî hizmetlerde istihdam etmek amacıyla bazı Türkleri Basra’ya götürmüş ve onları el-Buhâriyye adı verilen bir mahalleye yerleştirmiştir.

⁶ Türklerin İslâm’ı zorla kabul ettikleri iddiası da doğru değildir. Kuşkusuz bazı komutanların savaş ortamında istenmeyen bazı davranışları olabilir; ancak bu, hem genellenemez hem de makbul bir davranış olarak telakki edildiği iddia edilemez.

iktidarı elinde tutan Emevî İslâmı değil, muhalif olan Ali yandaşlığını benimsediler.”¹

15-16. dönem CHP milletvekilliği yapan Nurettin Karsu “Emevî İslâmı” hususunda daha açık ifadelerle şöyle demektedir:

“Asırlardan beri ‘Emevî İslâmı’ uygulayan egemenlerin derin bir çabaları ve yenemedikleri hırsları vardı: Nasıl edelim de, Öz Türkçesiyle özgün inancını/yaşam algısını yorumlayan ve dillerinde Arapçayı/Osmanlıca’yı kullanmayan bu Alevileri Camiye sokalım? Buyruk veren egemenlere ve dönemin Diyanet İşleri Başkanlarının İslâm’ı algılamalarına göre, zaman içinde bu çaba, bazen ılımlı görünümlü bazen ise kavgalı ve sert olmuş, acılar yaşanmıştır.

“Hallac-ı Mansurlara, Nesimilere, Şeyh Bedrettinlere, Pir Sultanlara, Yunus Emrelere ve sonrasında da Dersim, Maraş, Çorum ve Madımaklarda uygulanan kıyılar (zulümler), hep bu ‘egemenlerin inanç hırsıyla meydana gelmiş... Egemen görüş, ilerici, aydın İbn Rüşd’ü, İbn Sina’yı değil, bilimi öteleyen tutucu İmam Gazali’yi alkışlamış!²

“Ancak Emevîler, Abbasiler, Selçukiler, Osmanlılar ve ardılları, her türlü çaba, baskı ve kıyımaya karşın Alevileri camiye sokma başarısını bir türlü gösteremediler.

“Şimdi ise gözümüz aydın! Egemenlerin yüzyıllarca uğraşıp da beceremediği bu iş, iki hoca efendinin iyi niyet çabası sonucu halledilmiş oldu(!). Emevî İslâmı’nın zaferiyle sorun çözüldü(!).

“Ağaç peygambere gitmezse, peygamber ağaca gider, özdeyişine de uygun olarak, ‘Alevi Camiye gitmiyorsa, ben de Cemevini Camiye götürürüm’. Böylece Alevi de Cemevi’siyle Camiye girmiş olur... Alevi, Emevî İslâmı’na uymuş olur... Cemevi de yasallaşmış olur(!).

“Bakalım bu duaya kaç Alevi ‘Allah Allah!’ diyecek? Bunu da buluşu yapan Dede İzzettin Doğan’a sormak gerek!

“Alevi dedesiyim, diyen birine, zorla cami/cemevi yapmaya çalışmak, Alevileri birbirine düşürmek, sokaklarda gençlerin birbirlerine düşman hale getirilmesine neden olmak yakışır mı?

¹http://www.gelincanlar.com/alevilik_hakkinda/11_100-soruda-alevilik.html (erişim tarihi: 03.05.2016)
[Alıntıda bazı imla tashihleri yapılmıştır.]

² Bu ifadelerin tarihî gerçeklikten uzak ideolojik ve yüzeysel bir okuma olduğu açıktır.

“Gel de Pir Sultan ne demiş: Dönen dönsün, ben dönmezem yolumdan!

O yol, bin yıllık bir Töre: Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Aliiii... Diyerek gidilen Akıl ve Bilimin aydınlık yoludur.¹

Nurettin Karsu, başka bir yazısında “Emevî İslâmı” söylemiyle hem Ehl-i Sünnet’i, hem de Türkiye’deki siyasi iktidarı eleştirmektedir:

“Hz. Peygamber, Gadir Hum veda haccında Ehl-i Beytini abası altına alarak,²”Benden sonra Mevla’nız Ali olacaktır, bu aynı zamanda ilahi bir buyruktur.” dediği halde ölümünden sonra Ehl-i Beyt düşmanı Emevîler vakit geçirmeden Kûfe ve Kербela’da Ali ve Peygamber torunlarını katletmiş ve Hüseyin’in kellesini de bir sırığa takarak, Şam sokaklarında dolaştıran Yezîd, Muharrem Aşure günü zaferini(!) kutlamıştır. İslâm’ı ekseninden saptırarak, Emevî İslâmı’na dönüştüren Muâviye ve oğlu Yezîd, gasp ettikleri, Peygamber tahtına oturmuş ve İslâm’ı da bölerek, Ehl-i Beyte asırlarca küfürler savurarak saltanatlarını sürdürmüşlerdir.³

“İslâm’da bu acı gerçekler yaşanmışken ve bunlara benzer olaylar Anadolu Alevi’sinin başından da geçtiği için İslâm anlayışını, Emevî İslâmı dışında tutarak, Orta Asya inanışını Peygamber İslâmı ve bilimle harmanlayıp özgün Alevi inancını oluşturmakta ve ağır baskılara karşın çok gizli olarak Cemevlerinde “Allah, Muhammed, Ali” yorumuyla yaşatmıştır. Bu yaşam biçimi bugün Diyanet ve bazı egemenler tarafından, “İslâm içi midir, İslâm dışı mıdır?” sorgulaması yapılmakta ve Diyanet Başkanlığı, Cemevlerinin ibadet yeri olmadığı fetvası ile bir Emevî İslâmı yolunda olduğunu kabullendiğinin farkında bile olmamaktadır.

“Bugün egemenlerin derdi: Ne etsek de şu Alevileri Emevî İslâm’a soksak ve Cem evlerinden kurtulsak. Bunun için Ali adını, Hüseyin adını alanlar, torunlarının adını koyanlar çoğaldı gibi. Bir inancı ad koyarak değiştirmek mümkün olsaydı, Muâviye İslâmı’ Muâviye ve Yezîd isimlerini koymamakla Peygamber İslâm’ına dönüşürdü. Bu olabildi mi? Bugün Muâviye/Yezîd adları yok ama onların peygamberden gasp ile oluşturdukları Emevî İslâmı, sürecini engelsiz devam ettirmektedir. Yirmi milyon Alevi’den bir vali, bir

¹<http://www.nurettinkarsu.com/?p=376> (erişim tarihi: 03.05.2016) [Alıntıda bazı imla tashihleri yapılmıştır.].

² Bu ifadelerde kavramlar ve olaylar birbirine karıştırılmaktadır. Ancak konumuz bu değildir.

³ Emevîlerin iktidar dönemi bir asrı bulmadığına göre bu ifadelerle tarihî bir dönem değil bir anlayış ve algı eleştirilmiş olmalıdır. İfadelerin tarihî gerçekliği olmadığını hatırlatmaya gerek yoktur.

müsteşar, bir genel müdür bile atanmadığını görmek bunu kanıtlamıyor mu?

“Muharrem’de Anadolu Alevisi susmuş, Onun yerine onun inanç öğelerini, insan haklarını tanımakta direnen, Cemevi’ni ibadet yeri görmeyen egemenler konuşuyor. Yardımcıları da Cemevini Camiye sokma çabasında olanlarla, maaş bekleyip töreye göre düşkün olmayı hak etmiş dedeler ve egemen iktidarın yandaşları!

“Bu gayret içinde olanların bilmediği bir şey var; o da Alevilerin ne Şîî nede Sünni öğretisi ile bağdaşması olanaksız olduğudur. Alevi özgün inancını, müziğin ilahi etkisiyle de biçimlendirerek yorumlamaktadır. Kim ne derse desin, ‘Emevî İslâm’a uymayan, Alevilerin bu yorumu İslâm’ın değişik bir yorumudur. Aleviler bu özgün inançlarından ödün vermeden çağdaş yaşamlarını, iktidarlara rağmen, iktidarların etkisinde kalmadan, yorumlayacaklardır! Bunu değiştirmeye kimsenin hakkı yoktur, haddi de değildir! İsteyen kabullenir, istemeyen kabullenmez. Bu insanlığın, inancın temeli, çağdaş anayasaların vazgeçilmez kuralı ve evrensel bir insan hakkıdır!”¹

2. Kendilerini Mezhep Dışında Konumlandıranların Bazı Eleştirileri

Emevî İslâmı söylemini en çok gündeme getirenlerden biri Yaşar Nuri Öztürk’tür. Muhtelif konuşmalarında ve kitaplarında yanlış din algısının Emevîlerden kaynaklandığına dair iddiaları mevcuttur. Öztürk’ün birkaç yıl önce yayınladığı kitabının adı “*Kur’an-ı Kerim’de Lanetlenen Soy*” adını taşımakta bu kitapta Allah’ın Kur’ân-ı Kerim’de Emevîleri lanetlediğini iddia etmektedir. Rivayet kritiği yapmadan Abbasîler döneminde Emevî düşmanları tarafından uydurulan rivayetler Emevîlere ve onlar üzerinden bir anlayışa eleştiri konusu yapılmaktadır. Öztürk’ün bir diğer kitabı *Emevî Dinciliğine Karşı Mücadelenin Öncüsü: Ebû Zer*² adını taşımaktadır. Böylece tarihî kişilikler üzerinden kendi dönemlerine ait olmayan kavram ve söylemlerle modern dönemin sorunları ele alınmaktadır.

Yaşar Nuri Öztürk, Lanetlenen Soy kitabına şu iki ayetle başlamaktadır:

“Sana gösterdiğimiz o rüyayı da Kur’ân’da lanetlenmiş bulunan o ağacı/soyu da insanları sınamak dışında bir sebeple

¹<http://www.nurettinkarsu.com/?p=416> (erişim tarihi: 03.05.2016). [Alıntıda bazı imla tashihleri yapılmıştır.].

² Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2014.

göndermedik. Biz onları korkutuyoruz, ama bu onların kudurganlığını arttırmaktan başka bir katkı sağlamıyor.”¹

“Hani biz, meleklere ‘Âdem’e secde edin!’ demiştik de iblis dışında hepsi secde etmişti. İblis, cinlerdendi. Kendi Rabbinin emrine ters düştü. Şimdi siz, benim beri yanımdan onu ve onun soyunu dostlar mı ediniyorsunuz? Hem de onlar sizin düşmanınızken. Zalimler için ne kötü bir değiştirmedir bu!”²

Kitabın önsözünde, “Lanetliler soyu bir zihniyet soyudur, ırk veya kan soyu değil, Lanetliler soyunun zihniyet babası şeytandır.”³ diyen Yaşar Nuri Öztürk, bu cümlelerin hemen devamında “Ancak lanetliler soyunun maddî-somut bir örneği de vardır ve Kur’ân’a göre bu soy, Emevi soyudur”⁴ demektedir. Gerçi hemen akabinde Ömer b. Abdülaziz ve Muâviye b. Yezid gibi bazılarının bunun dışında olduğunu, ancak hükmün ekseriyete göre verildiğini de ifade etmektedir.

Öztürk, eski bir yazısında “şecere-i mel’ûne [lanetlenmiş ağaç] olarak zikrettiği grup ise Haricîlerdir.

“Tekfirin doruk noktasına yükselen ve İslâm’ın, Peygamber’den sonra en büyük şahsiyeti olan Hz. Ali, tekfirden nasib alamamış “şecere-i mel’ûne” (lanetli ağaç, lanetli soy. Bk. İsrâ suresi 60) çocukları tarafından “kâfir” ilan edilerek yani tekfir siyaseti uygulanarak öldürülmüştür. Hem de İslâm’ın mabedinde, secde halinde iken...”⁵

Tefsir literatürüne müracaat ettiğimizde şecere-i mel’ûnenin Ümeyyeoğullarıyla ilişkilendirilmesinin V. asır gibi geç bir dönemde ortaya çıktığını görüyoruz. Tespit edebildiğimize göre söz konusu ifadeden Ümeyyeoğullarının kastedildiğini söyleyen ilk müfessir Tûsî’dir. Burada Şî’ tesiri açık olduğu gibi Abbasîler döneminde telif edilen eserlerde Ümeyyeoğullarının eleştirilmesi garip karşılanmamalıdır.

Tefsir Literatürüne Göre eş-Şeceretü’l-Mel’ûne [Lanetli Ağaç]		
	Görüşün Kaynağı	Tefsiri
Zeyd b. Ali (120), <i>Garîbü’l-Kur’ân</i>		Zakkum
Mukâtil (150), <i>Tefsîr</i>		Zakkum

¹ İsrâ 17/60.

² Kehf 18/50.

³ Öztürk, s. 7.

⁴ Öztürk, s. 7.

⁵ Öztürk, “Tefkir ve Tekfir”, Hürriyet Gazetesi, 01 Ocak 2000 [<http://www.hurriyet.com.tr/yasar-nuri-ozturk-tefkir-ve-tefkir-39123126>] (erişim tarihi: 27.10.2016).

Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu Bildirileri

Yahya b. Sellâm (200), <i>Tefsîr</i>		Zakkum
el-Ferrâ (207), <i>Me'ani'l-Kur'ân</i>		Zakkum
es-San'ânî (211), <i>Tefsîr</i>	Katâde, Saïd b. Cübeyr, İbn Abbâs	Zakkum
el-Hüvârî (300), <i>Tefsîru Kitâbi'llahi'l-Azîz</i>	Mücâhid, Hasan	Zakkum
et-Taberî (310), <i>Câmi'u'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân</i> ¹	İbn Abbâs, Mesrûk, Hasan, Ebû Mâlik, İkrime, Saïd b. Cübeyr, Mücâhid, Katâde, Dahhâk	Zakkum
	Hasan	Kureyşliler, hurma ve yağla yapılan bir çeşit yemeğe zakkum diyorlardı. Allah bu yemeklerini böyle andı.
	İbn Abbâs	Keşûs ²
İbn Ebî Hâtim (327), <i>Tefsîr</i>	İbn Abbâs	Zakkum
el-Mâtürîdî (333), <i>Te'vîlatü Ehli's-Sünne</i>		Zakkum
el-Cassâs (370), <i>Ahkâmü'l-Kur'ân</i>	İbn Abbâs, Hasan, es-Süddî, İbrahim, Saïd b. Cübeyr, Mücâhid, Katâde ve Dahhâk	Zakkum
es-Semerkindî (373), <i>Bahru'l-Ulûm</i>		Zakkum
İbn Ebî Zemenîn (399), <i>Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz</i>		Zakkum
es-Sa'lebî (427), <i>Keşfü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân</i>		Zakkum

¹ Taberî, tevil ehlinin bu ifadenin anlamı hususunda ihtilafa düştüklerini ifade ettikten sonra rivayetleri nakleder. Ondan önceki tefsirlerde herhangi bir ihtilaftan söz edilmemektedir.

² Taberî buraya kadar zikredilen iki görüşün doğru olma ihtimalini yüksek görürken, şecere-i mel'ünenin rüyaya atfedildi bir rivayet de nakletmektedir.

Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu Bildirileri

Mekkî (437), <i>el-Hidâye ilâ bulûğî'n-Nihâye</i>		Zakkum
el-Mâverdî (450), <i>en-Nüket ve'l-Uyûn</i>	Hasan, Mücâhid, Katâde, Dahhâk, Saîd b. Cübeyr, Tâvûs, İbn Zeyd	Zakkum
	İbn Abbâs	Keşût
	İbn Bahr	Yahudiler
	Saîd b. Müseyyeb	Resûlullah'ın rüyada gördüğü bir topluluk
et-Tûsî (460), <i>et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân</i>	İbn Abbâs, Hasan, Ebû Mâlik, Saîd b. Cübeyr, İbrahim, Mücâhid, Katâde, Dahhâk, İbn Zeyd	Zakkum
	Ebû Cafer	Ümeyyeoğulları
	Belhî	Bu ifadeden kasıt kâfirler olabilir.
el-Vâhidî (468), <i>el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz</i>		Zakkum
es-Sem'ânî (489), <i>Tefsîr</i>		Zakkûm
el-Beğavî (516), <i>Me'âlimü't-Tenzîl</i>		Zakkum
ez-Zemahşerî (538), <i>el-Keşşâf an Hakâiki't-Te'vîl</i>		Zakkum
İbn Atıyye (542), <i>el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz</i>		Zakkum
et-Tabersî (548), <i>el-Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân</i>	Ebû Cafer, Ebû Abdullah	Ümeyyeoğulları
	İbn Abbâs, Hasan	Zakkum
	İbn Müslim	Yahudiler
en-Nîsâbûrî (553), <i>İcâzü'l-Beyân an Me'âni'l-Kur'ân</i>		Ümeyyeoğulları
İbnü'l-Cevzî (597), <i>Zâdü'l-Mesîr fî</i>		Zakkum

<i>İlmi't-Tefsîr</i>		
Fahru'r-Râzî (606), <i>Mefâtîhu'l-Gayb</i>	Çoğunluğun görüşü	Zakkum
		Ümeyyeoğulları
		Yahudiler
el-İz b. Abdüsselâm (660), <i>Tefsîru'l-Kur'ân</i>		Zakkum
Kurtubî (671), <i>el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân</i>		Zakkum
	İbn Abbâs	Ümeyyeoğulları ¹
	İbn Abbâs	Keşûs

Yaşar Nuri Öztürk'ün bir dönem imamlık yaptığı camide müezzin olarak çalışan Recep Seyhan, vefatından sonra onun hakkında yazdığı bir yazıda “Emevî İslâmı” söyleminin doğru olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

“Bize göre de kan ve irin içinde yüzen İslam toplumlarının içler acısı hâlinin temel sebebi, 'uydurulmuş sahte dindir. Gerçek şu ki İŞİD ve Taliban gibi uç figürleri üreten Hz. Peygamberin tebliği ettiği sulh ve selam anlamına gelen İslâm değil bu, uydurulmuş, bir sürü eklemelerle kendisi olmaktan çıkarılmış Ümeyyeoğullarının dinidir. Problemin de bu tartışmaların da ana kaynağı da budur. Bu Emeviyat'ın mensupları bildiklerini (sözgelimi mezhebini) sorgulayamaz. Mezhebini ve meşrebini sorgulayamayan da onları dinleştirir: Olan da budur. Alevisi de Sünnisi de bu illele maluldür.”²

“Emevî İslâmı” söylemini kullananlardan biri de R. İhsan Eliaçık'tır. Kendisine sorulan “Milli Eğitim Şurası'nda alınan din eğitiminin anaokullarına kadar indirilmesi konusunu nasıl değerlendiriyorsunuz? Anaokuluna kadar inen din eğitiminden amaçlanan nedir?” şeklinde bir soruya verdiği cevapta şöyle demektedir:

“Şimdi sen devlet eliyle din anlatacaksın. Bunun içinde ne yazacak? Yani Emevî İslâmı, şu anda ilahiyatlarda imam hatiplerde Kur'ân kurslarındaki müfredat Emevî müfredatıdır.³ Bu müfredat, inancı ve ritüelleri över, davranışları ve yaşamı fazla önemsemez.

¹ Kurtubî bu rivayetin zayıf ve surenin Mekkî olduğunu belirtir. Hakem'in sürgünü ise Mekke döneminde değildir.

² Seyhan, Recep, “YaşarNuriÖztürk Yazısı-II”, <http://www.fikircografyasi.com/makale/yasar-nuri-ozturk-yazisi-ii> (erişim tarihi: 02.10.2016).

³ Bu söylem, ideolojik bir söylemdir. Emevîler döneminde henüz standart bir eğitim, dolayısıyla da standart bir müfredat yoktur.

Yani bir kez ‘sübhanelahi ve bihamdihi’ dersin bütün günahlar af olur, bir gün içinde akşam namaz kılasan bütün günahlar af olur. Haftada bir gün Cuma namazına gidersen bir haftalık günahların af olur, yılda bir kez hacca gidersen o yıl ki günahların af olur. Yılda bir defa kurban keser kan akıtırsan o yılki günahların af olur. Bu, Emevî İslâmıdır, dinde böyle bir şey yok. Diyanet de bu dini anlatıyor.¹

“Peki, öbür taraftan, öldürmeler, çalmalar, yalanlar, iftiralar ne olacak. Hepsi af olacak, nasıl? Neyle? Bir rekât namazla, kurban kanı akıtmakla, hacca gitmekle, ‘sübhanelahi ve bihamdihi’ demekle. ‘La ilahe illallah’ diyen denizköpüğü kadar günahları olsa af olur diyor, ikinci namazını kılanların bütün günahları af olur diyor. Peygamber zamanında böyle bir İslâm yok. Nerede inançlar ve ritüeller övülüyorsa o Emevî İslâmı’dır. Nerede amel övülüyorsa, nerede doğru olmak, dürüst olmak, iyi davranmak komşuya iyi davranmak, yoldaki taşı kaldırmak, adaletli olmak, paylaşmak, bölüşmek, yani davranışlar ve pratikler övülüyorsa o tamamen Kur’ân’ın anlattığı İslâm’dır.”²

Aynı röportajda “İslâm dünyasında yaşanan sorunun çözümü için ne yapılması gerekiyor? Emevî din anlayışı olarak tanımladığınız bu din anlayışında Batı’daki gibi bir reform, rönesans olabilir mi?” şeklindeki bir soruya ise Eliaçık şöyle cevap vermektedir:

“İslâm dünyasında reform gereklidir. Biz reformcu görüşleri savunuyoruz. Savunduğumuz reform, din anlayışlarında bir reformdur. Dinin kendisinde olan bir reform değildir. Kur’ân’ın ayetlerini değiştirmeyi, İslâm’ın hükümlerini yeniden yazmayı kastetmiyoruz. Kur’ân’ı anlamada bir reform lazım. Yani en basitinden din nedir? Din bir yaşam biçimi midir, yoksa inanç ve ritüel midir? Din bir inanç kaideleri midir, yoksa yaşam kaideleri midir? Yani din namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek midir; yoksa öldürmemek, çalmamak, yalan söylememek ve iftira atmamak mıdır? İkisidir dersin bir mesafe alamıyorsun. Bir karar vermek gerekiyor. Esasında din yaşam davranışlarından ve kurallarından ibarettir. Öldürmemek, çalmamak, iftira etmemek... Diğerleri bunları destekleyici mahiyettedir.

“Ben İslâm dünyasının bu Emevî dininin etkisinden kurtuldukça kendine geleceğini, Kur’ân’a yöneldikçe ve onun

¹ Emevîler döneminde Müslümanın en önemli ayırıcı özelliği ameliydi. O dönemde bir Müslümanın namaz kılmaması düşünülemezdi ki haftada bir Cuma namazına gitmiş olsun.

² <http://www.ihsaneliacik.com/2014/12/13/bursaport/> (erişim tarihi: 03.05.2016). [Alıntıda bazı imla tashihleri yapılmıştır].

yolundan gittikçe de ayağa kalkacağımı düşünüyorum. Kurtuluşu da burada görüyorum.”¹

E. “Emevî İslâmî” Söylemine Eleştirel Bakış

“Emevî İslâmî” söylemini savunanların yanı sıra eleştirenler de mevcuttur. Bunlardan biri olan İsmail Kara, bu tamlamaya dikkat çekerek şöyle demektedir:

“Emevî İslâmî” tabirini duymuş olmalısınız? Muhtemelen doğru ve yerinde bir ifade olarak görüyor ve değerlendiriyorsunuz, belki de kullanıyorsunuz. Eğer öyle ise bunun İslâm tarihini yani sizi (bana sorarsanız aynı zamanda İslâm’ı) tasfiye etme ve “öteki” üzerinden yeni (bidat!), parçalı ve hafızasız bir tarih anlayışı icat etme düşüncelerinin bir parçası olduğunu hatırlatmak gerekecek. (Bu ifadeden Şîlik kokusu alıp almadığınızı hiç sormayacağım, “öteki” diyarlardan gelen hava kirliliği ve iklim değişikliğinin koku alma hassasiyetlerimizi haylice etkilediğinin farkındayım).

“Dün denebilecek yakın bir tarihe kadar Sünni İslâm (yani hem tarihî hem de insan unsuru olarak geniş İslâm) hafızasında “Emevî İslâmî” gibi olumsuz, karartılmış bir bölge yok, hiç olmadı. Mesele şu: Ne zamanki İslâm dünyasında ve Osmanlı topraklarında yeni rejim arayışları çerçevesinde önce meşrutiyet (meclisli ve anayasalı sultanlık), sonra cumhuriyet, nihayet demokrasi arayışları zarurî ve meşru bir siyaset ve istikamet olarak ortaya çıktı, işte o zaman nerede ise bütün İslâm tarih tecrübesini kuşatan hilafet-saltanat sistemini tasfiye etmek, bağlayıcı olmaktan çıkarmak ve elbette meşrutiyeti, cumhuriyeti, demokrasiyi gerçek İslâm’ın, ana kaynakların ve asr-ı saadetin siyasî rejimi seviyesine yükseltmek için Emevî İslâmî inşa edildi. Bir dışlama ve itibarsızlaştırma ameliyesiydi bu. (Belki uyarılmış bir alan olarak acı Kerbela faciası akla gelebilir, ama bu çok yanıltıcıdır; yeni zamanların Sünni dünyasında Emevî İslâmî çerçevesinin ortaya çıkışında ve meşruluk kazanmasında bunun doğrudan hemen hiçbir dahli yoktur).

“Netice şu: Menfi ve karartılmış bir alan olarak Emevî İslâmî 661 yılından başlayarak bütün (evet bütün) İslâm tarihini, Müslüman Türkler için Selçukluları ve Osmanlıları da olumsuzlayan ve karanlık hale getiren, içerden bir “ötekileştirme” harekâtının adıdır. Bununla İslâm siyasî düşüncesi, asırların içinde gelen siyasî kurumları,

¹<http://www.ihsaneliacik.com/2014/12/13/bursaport/> (erişim tarihi: 03.05.2016). [Alıntıda bazı imla tashihleri yapılmıştır.]

incelmiş ve yerleşmiş siyaset üslubu da büyük ölçüde tasfiye edilmiş oldu. Kavramlar hiyerarşisi bozuldu, tarifler değişti. Adalet merkezli bir siyasî düşüncenin yerini meşveret/şura merkezli bir siyasi düşünce aldı; iktidarın icraatı asıl meşruiyet kaynağı iken iktidarın geliş şekli öne çıktı vesaire...”¹

Sonuç

İslâm dünyasının bugün sahip olduğu İslâm algısı tek bir algı olmadığı gibi bu algının, bunun belirli bir kişiye, döneme ya da olaya nispeti mümkün değildir. Farklı İslâm algılarının tarihi tecrübe olarak uzun bir süreçte şekillendiği ve değişik kaynaklardan ve görüşlerden beslendiği ifade edilebilir.

Müslümanların bugünkü algıları üzerine mezheplerin oluştuğu ve kaynakların yazıldığı dönemin daha güçlü bir etkiye sahip olduğu açıktır. Abbasî dönemi fikrî tartışmaları ve siyasî gelişmeleri daha canlı olup bunların din anlayışımızı şekillendirme hususunda yabana atılması mümkün değildir.

Abbasî döneminde daha uzun bir süreçte tartışmalar ve problemler gündemde olduğu gibi bunların etkileri de daha fazla olmuştur. Ancak Emevî İslâmı demek doğru olmadığı gibi Abbasî İslâmı demek de doğru olmaz.

Emevîler döneminde farklı İslâm algıları olduğu gibi Abbasîler döneminde de farklı İslâm algıları mevcuttur. Bununla birlikte genel olarak Abbasî döneminin günümüz İslâm algısının şekillenmesinde daha güçlü bir etkiye sahip olduğunu söylemek yanlış değildir.

¹ Kara, İsmail, “İçerideki Öteki yahut Yabancılar İçeride”, *Sabah Ülkesi: Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi*, sayı: 42, (<http://sabahulkesi.com/i%C3%A7erdeki-%C3%B6teki-yahut-yabanc%C4%B1lar-i%C3%A7erde/>) (erişim tarihi: 03.05.2016).

Bibliyografya

el-Belâzürî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ (279/892), *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî, Beyrut 1417/1996.

<http://www.fikircografyasi.com/makale/yasar-nuri-ozturk-yazisi-ii> (erişim tarihi: 02.10.2016).

http://www.gelincanlar.com/alevilik_hakkinda/11_100-soruda-alevilik.html (erişim tarihi: 03.05.2016).

<http://www.hurriyet.com.tr/yasar-nuri-ozturk-tefikir-ve-tekfir-39123126> (erişim tarihi: 27.10.2016).

İbn Sa'd, Muhammed ez-Zührî (230/844), *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1421/2001.

Kara, İsmail, "İçerideki Öteki yahut Yabancılar İçeride", *Sabah Ülkesi: Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi*, sayı: 42, (<http://sabahulkesi.com/i%C3%A7erdeki-%C3%B6teki-yahut-yabanc%C4%B1lar-i%C3%A7erde/>) (erişim tarihi: 03.05.2016).

el-Makdisî, el-Mutahhar b. Tahir (355/964), *el-Bed ve't-Tarih*, thk. Cl. Huart, Bağdat (t.y.), (Paris 1899-1919 baskısından ofset).

ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût, 2. Basım, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1402/1982

Öz, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim'de Lanetlenen Soy*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2013.

Yiğit, İsmail, "Süleyman b. Abdülmelik", *DİA*.

<http://www.ihsaneliacik.com/2014/12/13/bursaport/> (erişim tarihi: 03.05.2016).

<http://www.nurettinkarsu.com/?p=376> (erişim tarihi: 03.05.2016).

<http://www.nurettinkarsu.com/?p=416> (erişim tarihi: 03.05.2016).

Âyetlerin Doğru Anlaşılmasında Bağlamın Önemi

Ali BAKKAL*

Giriş

Bir metne yüklenen mânanın anlaşılmasında en önemli unsur lafızdır. Çünkü lafız mânanın kalıbıdır ve anlam bu kalıp içinde tezahür eder. Ancak mânanın tek göstergesi lafız değildir. Bazen lafız görür, okur ve onun sözlük anlamını biliriz, fakat lafız üzerinden kastedilen anlama ulaşmak neredeyse imkânsız olur. Usûlcüler lafız konulduğu mâna bakımından hâs, âm, müsterek, müevvel; hâssı da emir, nehiy, mutlak, mukayyed olmak üzere sekiz kısma; kullanılan mâna ve bu mânadaki açıklığı ve kapalılığı bakımından hakikat, mecaz, sarîh, kinaye olmak üzere dört kısma; kullanılan mânaya delâletindeki açıklığı ve kapalılığı bakımından zâhir, nass, müfesser, muhkem, hafî, müşkil, mücmel, müteşabih olmak üzere sekiz kısma; delâlet ettiği mânaya delâlet şekli bakımından ibâre yoluyla delâlet, işaret yoluyla delâlet, delâlet (illet) yoluyla delâlet, iktiza yoluyla delâlet olmak üzere dört kısma ayırmışlardır. Bu taksimata göre her lafızın 24 ihtimali vardır ve doğru anlamın tespit edilebilmesi için bunlardan 5-6 ihtimali doğru tespit etmek gerekir. Bu ihtimallerin birisinde yapılan yanlışlık lafızın yanlış anlaşılmasına sebebiyet verir ve bu ihtimalleri de tamamen lafız üzerinden tespit etmek mümkün değildir.

Lafızın anlaşılmasında ikinci önemli unsur bağlamdır. Bağlamı da metinsel, sosyal ve tarihsel olmak üzere üç kısma ayırabiliriz. Metinsel bağlamın Tefsir Usûlü içinde karşılığı siyak ve sibaktır. Metinsel bağlamından koparılmış bir lafız, insanın bir azasını tanımlarken onu diğer azalarla olan irtibatından kopuk olarak tanımlamaya; sosyal bağlamından koparılmış bir lafız, insanı içinde yaşadığı toplumdan soyutlanmış olarak tanımlamaya; tarihsel bağlamından koparılmış bir lafız da, belli bir toplumu tarihsel köklerinden ve bağlarından koparılmış olarak tanımlamaya benzer. Ancak tefsir ve meallere baktığımızda müfessirlerin ve mütercimlerin bu konuda yeterince titiz davrandıklarını söyleyemeyiz.

Metinsel bağlam, bir âyetin benzer benzer âyetlerle olan bağlantısını (sınıflandırıcı bağlam), aynı konuyla ilgili bütün âyetlerin birbirleriyle olan bağlantısını (konusal bağlam), bir âyetin aynı gaye ve maksatla nazil olan ve fakat farklı konulardan da bahseden diğer âyetlerle olan ilişkisini (işlevsel bağlam) ve bir âyetin Hz.

* Prof. Dr., Akdeniz Üniv. İlahiyat Fak. Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Bilim Dalı Öğretim Üyesi, alibakkal52@gmail.com.

Peygamber'in gönderiliş sebebi olan temel ilke ve esaslarla olan bağlantısını (varoluşsal bağlam) içine alır.¹ Geniş anlamda siyak-sibakı böyle anlamak gerekir. Söz gelimi inançla ilgili kapalı anlamı olan bir âyet zayıf gerekçelerle İslâm inançlarının temel esaslarına aykırı bir şekilde yorumlanamaz. Varoluşsal bağlam böyle bir yoruma müsaade etmez.

Siyak ve sibaka riayet, Kur'an'a ilişkin birçok problemi çözer. Bunları başlıklar halinde şöyle inceleyebiliriz:

1. Siyak-sibak zamirinin mercii problemini çözer

Arapçada zamirlerin büyük önemi vardır. Eğer zamirinin nereye raci olduğu tespit edilemezse İslâm'da temel inanç esaslarıyla uyuşmayan büyük hatalar yapılabilir. Birçok yerde zamirinin mercii problemi siyak-sibak yoluyla çözülür.

Örnek 1: Kişi işlediği zerre miskal amelin neyini görecek?

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا (1) وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا (2) وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا (3) يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا (4) بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا (5) يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ (6) فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (7) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (8)

1, 2, 3. Yeryüzü kendine has bir sarsıntıya uğratıldığı, içindekileri dışarıya çıkarıp attığı ve insan, “Ona ne oluyor?” dediği zaman,

4. İşte o gün, yer, kendi haberlerini anlatır.

5. Çünkü Rabbin ona (öyle) vahyettiştir.

6. O gün insanlar amellerinin kendilerine gösterilmesi için bölük bölük kabirlerinden çıkacaklardır.

7. Artık kim zerre miktarı hayır yapmışsa, **onu** görecektir.

8. Kim de zerre miktarı kötülük işmişse, **onu** görür.

Hasan Basri Çantay, 7. âyette *yerahû* lafzındaki *hû=o* zamirinin raci olduğu mânayı parantez içinde (*sevabını*), 8. âyetteki aynı lafızda geçen zamirinin raci olduğu mânayı da (cezasını) şeklinde açıklamıştır. Bu açıklamayı yaparken de dipnotta *Celâleyn* ve *Medârik* tefsirlerini referans göstermiştir.² Tefsir ve meallerin çoğunda bu mânaların esas alındığı görülür. Ancak siyak ve sibaka bakıldığında her iki âyette geçen *hû=o* zamirinin merciiinin insanların dünyada iken işledikleri ameller olduğu görülecektir. Zira 6. Âyette açık ve net olarak “*amellerinin kendilerine gösterilmesi için*” insanların bölük bölük kabirlerinden çıkacakları ifade edilmiştir.

¹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 297.

² Balıkesirli Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Nâşir: Mürşid Çantay, Elif Ofset, İstanbul 1980, III, 1211.

Üçüncü asır müfessirlerinden Zeccâc (ö.311) bu âyetlerin tefsiri konusunda şöyle diyor: “Allah (azze ve celle) kulların hayırlı amellerini eksiksiz olarak muhafaza etmiştir. Herkes işlediği ameli görecektir. Sonra Allah kimi affetmeyi isterse, onu affedecektir.”¹

Zilzâl Sûresi kıyametin kopuş halinden bahsetmektedir. Hesap görme, işlenen amellerin karşılığında mükâfat ve ceza verilmesi daha sonra gerçekleşecek olan durumlardır. Bu surede Cenâb-ı Allah, henüz hesap görülmeden önce, herkese dünyada iken işledikleri amelleri tek tek gösterileceğini, ister hayır ister şer olsun zerre miktar bir amelin zayi olmayacağını hatırlatıyor. Burada konu mükâfat ve ceza bağlamında ele alınmamaktadır.

7. ayette ifadesini bulan “zerre miktar hayrın” karşılığının mükâfat olarak verileceği şeklindeki bir anlayışta problem olmayabilir. Fakat 8. âyette sözü edilen “zerre miktar şerrin” mutlaka cezasının verileceği şeklindeki bir anlayış itikadî açıdan birçok sorunlar doğurabilir. Çünkü bu anlayış İslam’ın Allah’ın affedici isimleri, kulun tevbesi, şefaath ve genel hesap kuralı gibi inanç esaslarıyla uyuzmaz.

Öncelikle ameller galibiyet esasına göre değerlendirilecektir. Yani birçok ayette açıkça ifade edildiği gibi² sevapları günahlarına galebe çalan kişi Cehennem’e gitmeyecektir. Allah’ın hesabı ve takdiri böyledir. İkinci olarak Allah’ın affi vardır. Yüce Allah kişinin bazı günahlarını affedecek. Eğer “zerre ağırlığınca şer işliyor” olmaktan dolayı herkes bu amelinin cezasını çekecek olsa, Cehennem’e girmeyecek hiç kimse yoktur. Halbuki Hz. Peygamber bazen isim vererek, bazen de sıfatını zikrederek birçok kişinin doğrudan Cennet’e gireceğini müjdelemiştir. Diğer taraftan şefaath diye bir müessese var. Eğer “zerre ağırlığınca şer yapan” mutlaka bunun cezasını çekecekse, şefaath nereye konacak?

Örnek 2:Ehl-i Kitabın oğulları gibi tanıdığı nedir?

Konuyla ilgili olarak Kur’ân-ı Kerim’de üç âyet mevcuttur.

Birincive ikinci âyetler:

Cenâb-ı Allah Bakara Sûresinin 144-149. âyetlerinde şöyle buyuruyor:

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِعَاقِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ (144) وَلَيُنَزِّلَنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتِهِمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَيُنَزِّلَنَّ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ (145) الَّذِينَ اتَّيْنَاهُمْ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (146) الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ (147) وَلَكُلِّ

¹ Ebû İbrahim b. es-Seriy b. Sehl Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me’âni'l-Kur’ân ve i’râbuh*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988, V, 352.

² Örnek olarak bkz. el-Kâri’â, 101/6-9.

وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (148) وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لِلْحَقِّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (149)

144. “(Ey Muhammed!) Biz senin çok defa yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu (vahiy beklediğini) görüyoruz. (Merak etme) elbette seni, hoşnut olacağın kibleye çevireceğiz. (Bundan böyle), yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir. (Ey Müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzünüzü hep onun yönüne çevirin. **Şüphesiz kendilerine kitap verilenler (ehl-i kitap), bunun Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu elbette bilirler.** Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir.”

145. “Andolsun, sen kendilerine kitap verilenlere her türlü mucizeyi getirsen de, onlar yine senin kiblene uymazlar. Sen de onların kiblesine uyacak değilsin. Onlar birbirlerinin kiblesine de uymazlar. Andolsun, eğer sana gelen bunca ilimden sonra onların arzu ve keyiflerine uyacak olursan, o takdirde sen de mutlaka zalimlerden olursun”

146. “**Kendilerine kitap verdiklerimiz onu oğullarını tanıdıkları gibi tanırırlar.** Böyle iken içlerinden birtakımı bile bile hakkı gizlerler. Hak (ancak) Rabbindendir. Artık, sakın şüpheye düşenlerden olma!”

147. “Herkesin yöneldiği bir yön vardır. Haydi, hep hayırlara koşun, yarışın! Nerede olsanız Allah hepinizi bir araya getirir. Şüphesiz, Allah’ın gücü her şeye hakkıyla yeter.”

148. “(Ey Muhammed!) Nereden yola çıkarsan çık, (namazda) Mescid-i Haram’a doğru dön. Bu, elbette Rabbinden gelen gerçek bir emirdir. Allah, sizin işlediklerinizden asla habersiz değildir.”

149. “(Ey Muhammed!) Nereden yola çıkarsan çık, yüzünü Mescid-i Haram’a doğru çevir. (Ey mü’minler!) Siz de nerede olursanız olun, yüzünüzü Mescid-i Haram’a doğru çevirin ki, zalimlerin dışındaki insanların elinde (size karşı) bir koz olmasın. Zalimlerden korkmayın, benden korkun. Böylece size nimetlerimi tamamlayayım ve doğru yolu bulasınız.”¹

Bu âyetler kiblenin tahviliyle ilgilidir. Hz. Peygamber, hicrî ikinci yılın ortalarına kadar namazlarda Kudüs cihetine yöneliyor, fakat hep Kâbe’ye yönelme emrinin gelmesini bekliyordu. Bir ikindi namazı sırasında Allah Teâlâ, Kâbe’ye doğru yönelmesini emretti. Kudüs’e doğru yönelerek başlanan bu namaz Kâbe’ye yönelerek tamamlandı. Bu olayın geçtiği yerde yapılan mescit, bugün “Mescid-i Kibleteyn”, yani iki kibleli mescit diye anılmaktadır.

¹ el-Bakara, 2, 144-149.

Hasan Basri Çantay 144. âyetteki *ennehû* lafzındaki *hû* zamirini “*bunun*” diye tercüme etmiş ve dipnotta da “*bunun*”, “*Kıblenin tahvili keyfiyeti*”¹ olduğunu açıklamıştır. Bu doğru bir tespittir ve zamirin mercii bu şekilde tespit edilirken siyak-sibaka riayet edilmiştir. Ayrıca tercümenin “pek iyi bilirler” ifadesinin sonundaki “Çünkü Rasulullah sallahü aleyhi ve sellem her iki semte teveccüh buyuracağı kendi kitaplarında yazılı idi.”² notuyla da bunu teyit etmiştir. Açıklamalı meallerde ve tefsirlerde genellikle buradaki *hû* = o zamirinin mercii kıblenin tahvili olduğu ifade edilmektedir.

وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ (Şüphesiz kendilerine kitap verilenler, *bunun* Rabblerinden (gelen) bir gerçek olduğunu elbette bilirler.) âyetinde (144. âyet) geçen “*Ennehû*” lafzındaki “*hû*” zamirin mercii ne ise, الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ (Kendilerine kitap verdiklerimiz *onu* oğullarını tanıdıkları gibi tanırırlar.) âyetindeki (146. âyet) “*ya’rifûnehû*” lafzındaki “*hû*” zamirinin mercii de odur. Ancak müfessirler ve mealciler 144. âyetteki zamirin mercii özelde “*Kıblenin tahvili keyfiyeti*” genelde Kur’an olduğu hususunda ittifak etmekle birlikte, 146. âyette geçen zamirin mercii konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Çantay, 146. âyetteki “*o*” zamirinin mercini parantez içinde (*peygamber*) olarak göstermiştir. Zamirin mercii Hz. Peygamber olarak gösterilmesinde bazı rivayetlerin tesiri olmuştur. Nitekim Çantay âyetin sonundaki (*hakkı gizlerler*) ifadesinin sonuna şu notu eklemiştir: “Rivayete göre hazreti (Umer) radiyallahü anh Yahudilikden müslüman olan (Abdullah b. Selam) radiyallahü anhe bu ayet-i kerimede bahsedilen bilginin ne olduğunu sormuş, O, cevaben demiş ki: “Ya Umer, ben Peyğamberimiz sallahü aleyhi vesellemi gördüğüm zaman oğlumu tanıdığımdan ziyade tanıdım. Çünkü oğlumda, anası ihanet etmiş ise, şübhem olabilir. Fakat Peyğamber hakkında zerrece şübhem yoktur. Onun vasıfları Tevrât’da zikredilenlerin aynı ve tamamıdır.”³ Âyetin doğrudan bu tür rivayetlerle ilişkilendirilmesi zamirin mercii Hz. Peygamber olduğu şeklindeki düşünce ve kanaatleri pekiştirmiştir. Klasik tefsirlerin ve günümüz meallerinin çoğunda “*O*” zamirinin mercii, Çantay’da olduğu gibi “*Peygamber*” olarak gösterilmektedir. Ancak bu âyet, 144-149. âyetlerin konu bütünlüğü içinde ele alındığı zaman “*hû* = *o*” zamirinin mercii özelde “*Kıblenin tahvili keyfiyeti*”, genelde ise “*Kur’an*” olması gerekmektedir.

Taberî ile asırdaş bir müfessir olan Zeccâc, “*ya’rifûnehû* = onu tanırırlar” ifadesinin mânası hakkında iki görüş bulunduğunu kaydeder: a. “Bazıları dediler ki: Kible konusundaki emir ve Resûlullah’ın (sav) Beytü’l-Makdis’ten Mescid-i Harâm’a çevrilmesi çocuklarını tanıdıkları gibi hakıdır.” b. “Denildi ki: Peyğamberi ve onun işinin

¹ Çantay, *Meâl*, I, 42.

² Çantay, *Meâl*, I, 42.

³ Çantay, *Meâl*, I, 42.

(nübüvvetinin) sahih olduğunu bilirler.”¹ Zeccâc’ın ikinci görüşü “Kîle” lafzıyla ifade etmesi dikkat çekicidir. Genel olarak zayıf görüşler bu ifadeyle nakledilir.

Taberî’den bir asır sonra yaşamış olan müfessir İbn Ebû Hâtim (ö.327), 146. âyetin devamında geçen “الْحَقُّ = hak” lafzından kastedilen mâna ile ilgili iki görüş nakletmiştir. Birincisi İbn Abbas, Süddî, Kadâde ve er-Rebî b. Enes’in görüşüdür ki, onlara göre “الْحَقُّ = hak” lafzından kastedilen, Kâbedir. Yani Ehl-i Kitap, Kâbe’nin peygamberlerin kıblesi olduğunu kendi oğullarını tanıdıkları gibi biliyorlardı. Bu görüşe göre *ya’rifûnehû* ifadesindeki *hû* zamirinin mercii özelde “kıblenin tahvili keyfiyeti”, genelde Kur’an olmaktadır. İbn Ebû Hâtim’in naklettiği ikinci görüşe göre ise zamirin mercii Hz. Peygamber’dir.²

Zamirin merciiinin “kıblenin tahvili keyfiyeti” veya “Hz. Peygamber” olması sonuç itibariyle herhangi bir şeyi değiştirmemektedir. Zamirin, kıblenin tahvili keyfiyetine raci olduğu kabul edildiğinde, Yahudilerin bu durumun vahiy yoluyla Allah tarafından Hz. Peygamber’e bildirilmiş bir hüküm olduğu, dolayısıyla iktiza yoluyla Hz. Peygamber’in de peygamber olduğunu bildikleri anlaşılır. Zamirin Hz. Peygamber’e raci olması halinde ise, Yahudilerin kendisini peygamber olarak bildikleri ve yine iktiza yoluyla onun vasıtasıyla kıblenin tahvili konusunda gelen hükmün de Allah tarafından vahiy yoluyla gelen bir hüküm olduğu anlaşılır.

Üçüncü âyet:

Cenâb-ı Allah, En‘âm Suresinin 19-21. âyetlerinde şöyle buyuruyor:

قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَنتُمْ لَنْتَشْهَدُوا أَنَّ مَعَ اللَّهِ الْهَيْهَةَ الْآخِرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (19) الَّذِينَ اتَّيْنَاهُمْ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (20) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (21)

19. De ki: “Şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür?” De ki: “Allah benimle sizin aranızda şahittir.”³ İşte bu Kur’an bana, onunla sizi ve eriştiği herkesi uyarayım diye vahyolundu. Gerçekten siz mi Allah ile beraber başka ilâhlar olduğuna şahitlik ediyorsunuz?” De ki: “Ben şahitlik etmem.” De ki: “O, ancak tek bir ilâhtır ve şüphesiz ben sizin Allah’a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım.”

20. Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu kendi öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırırlar. Kendilerini ziyana sokanlar var ya, işte onlar inanmazlar.

¹ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 225.

² Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Razî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur‘âni’l-‘azîm*, (thk. Es‘ad Muhammed et-Tayyib), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, el-Memleketü’l-‘Arabîyyeti’s-Su‘ûdiyye, 1419, I, 255.

³ Kureyşliler, “Ey Muhammed! Senin hakkında yahudilere, hristiyanlara sorduk, peygamberliğine dair bir haber olmadığını söylediler. Bize senin peygamber olduğuna dair bir şahit göster” demişler ve bunun üzerine bu âyet inmişti.

21. Kim Allah'a karşı yalan uydurandan, ya da O'nun âyetlerini yalanlayandan daha zalimdir? Şüphesiz ki, zalimler kurtuluşa eremez.

Meâl ve tefsirlerde 20. âyetteki “onu” ifadesiyle işaret edilen anlamın genellikle “Hz. Peygamber” olduğu ifade edilmiştir. Hasan Basri Çantay da meâlinde “*hû = o*” zamîrinin mercii parantez içinde “**hak peygamber**” şeklinde vermiştir; “hak peygamber”den maksat da Hz. Muhammed'dir. Taberî; Katâde, Süddî ve İbn Cüreyc'in bu kanaatte olduğunu nakletmiştir.¹ Ancak mesele, 19-21. âyetlerin konu bütünlüğü içinde değerlendirildiği zaman “*hû = o*” zamirinin “**Kur'ân**”a raci olması daha uygun görünmektedir.

19. âyetin başında meâlen “(Ey Peygamber! Kur'an'ın Allah tarafından vahyedilmiş ilâhî bir kitap olduğunu inkâr eden o kâfirlere) de ki: (Bu konuda) hangi şey en büyük şahitliktir? De ki: Sizi ve bu (Kur'an)'ın ulaştığı herkesi onunla uyarmam bu Kur'an'ın bana (Allah tarafından) vahyedildiğine dair sizinle benim aramda Allah (en büyük) şahittir...” buyurulmuştur. Burada ana konu, Hz. Peygamber'in kâfirler tarafından tanınması değil, Kur'an'ın Allah tarafından vahyedilmiş olduğunun bilinmesi meselesidir ve Allah bu işin en büyük şahididir. Bu âyetin devamı olarak 20. âyette “Kendilerine kitab verdiğimiz kimseler **onu** öz oğullarını nasıl tanıyorlarsa öyle tanılar/bilirler” denilmesi Hz. Peygamber'in tanınmasına değil, Kur'an'ın Allah tarafından indirilmiş olduğuna delâlet eder. Onlar Hz. Peygamber'i tanıyorlardı. Zaten böyle olduğu içindir ki gerçek Kur'an'ın da onun uydurması olmadığını biliyorlardı. Fakat inanmak işlerine gelmediği için Hz. Peygamber'e iftira etmekten çekinmiyorlardı. Bu sebeple Cenâb-ı Allah bu kâfirleri 20. âyetin sonunda “*kendilerini zarara uğratan kişiler*” olmakla tavsif etmiştir.

21. âyette konu şöyle devam etmektedir: “*Allaha karşı bir yalan uydurandan, yahud onun âyetlerini yalan sayandan daha zaalim de kimdir? Şu muhakkak ki o zaalimler muradlarına ermeyecektir.*” Hz. Peygamber, okuduğu Kur'an'ın Allah tarafından kendisine gelen bir vahiy olduğunu söylediği için, müşrikler onun Allah'a iftirada bulunduğu iddiasında bulunurlardı. Cenâb-ı Allah da bu âyetle asıl müfterilerin müşrikler olduğunu ve onların kurtuluşa eremeyeceklerini beyan buyurmaktadır. Buna göre 19-21. âyetlerin ana temasının Kur'an'ın Allah tarafından indirilmiş bir vahiy/kitap olmasıdır. Buna göre “*hû = o*” zamirinin mercii de Hz. Peygamber değil, “Kur'ân'ın Allah tarafından Hz. Peygamber'e vahyedilmiş bir Kitap olması”dır. Kâfirler bu gerçeği kendi çocuklarını tanıdıkları gibi biliyorlardı. Bazı klasik tefsirlerde de bu anlamın doğru olduğuna dair nakiller yapılmıştır. Meselâ Mâverdî “*hû = o*” zamirinin mercii konusunda iki görüş olduğunu belirtir. Birinci görüşe göre zamirin mercii Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber'in sıfatları onların kitaplarında bulunduğu için, onun hak peygamber olduğunu kendi çocukları gibi biliyorlardı. Hasan-ı Basrî ve Katâde'nin

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö.310), *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetü'r-Risâle, 1400/2000, XI, 295.

görüşü böyledir. İkinci görüşe göre zamirin mercii Hz. Peygamber'in sıfatlarına, onun sadık ve doğru bir kişi olduğuna ve nübüvvetinin gerçek olduğuna delâlet eden Kitab'tır. Kitab'tan maksad da Kur'an'dır.¹

Siyak ve sibak "hû=o" zamirinin merciinin Kur'an olduğunu gösterir.

2. Birden fazla mânası olan lafzın hangi anlama geldiğinin belirlenmesini sağlar

Arapça'nın önemli özelliklerinden birisi de bir kelimenin genellikle birden fazla mânası olmasıdır. Esasen anlam çeşitliliği, kelime kökünden çok, hareke ve birlikte kullanıldığı edat farklılığından kaynaklanmaktadır.

Örnek 1: "Âyet" kelimesinin anlamı nedir?

Kur'an-ı Kerim'de tekil (müfret) olarak 86, tensiye (ikil) olarak (آيَاتِن) 1, cem' (çoğul) (آيَات) olarak 295 defa geçen **âyet** (آيَةٌ) kelimesi *mucize, işaret, alâmet, ibret, delil, vahyin bir parçası (Kur'an âyeti)* anlamlarında kullanılmaktadır. Ancak kelime, *Kur'an âyeti* anlamında kullanıldığı zaman **âyât** şeklinde çoğul olarak gelmektedir. Tekil olarak kullanılan hiçbir **âyet** kelimesi **Kur'an âyeti** anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte müfessirler ve mütercimler Bakara 106. ve Nahl 101. âyetlerinde tekil olarak geçen **âyet** kelimesini genellikle *Kur'an âyeti* mânasında anlamışlardır. Esasen bu âyetlerdeki **âyet** kelimesi Kur'an âyeti anlamında değil, **şeriat** anlamındadır.

Birinci âyet:

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

"Biz neshetdiğimiz (hükümünü diğer bir âyetle değiştirdiğimiz) veya unutturduğumuz (geri bıraktığımız) bir **âyetin** (yerine) ya ondan daha hayırlısını, yahud onun benzerini getiririz. Allanın her şey'e kemâliyle kaadir olduğunu bilmedin mi? (Elbette bildin)."²

Âyetin nüzul sebebi ve siyak-sibakı buradaki **âyet** kelimesinin **şeriat** anlamına geldiğini göstermektedir. Bu âyet Yahudilerin müminlerin zihinlerinde şüphe uyarmak için sordukları şu soruya cevap olarak nazil olmuştur: "Kur'an, önceki kitapların Allah tarafından gönderildiğini söylüyor. Eğer böyleyse Kur'an, neden önceki kitaplardakilerden değişik emirler veriyor? Nasıl olur da, aynı Allah, farklı zamanlarda farklı emirler verir?" Ayrıca onlar şöyle de diyorlardı: "Kur'an, Yahudi ve Hıristiyanların kendilerine indirilen öğretilerin bir kısmını unuttuklarını söylüyor. Allah'ın öğretilerinin hafızalardan silinmesi nasıl mümkün olur?"³

¹ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî (ö.450), *en-Nüket ve'l-uyûn*, (thk. Es-Seyyid İbn Abdülmaksud b. Abdurrahman), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut/Lübnan, II, 100-101.

² el-Bakara, 2/106.

³ Ebu'l-Âlâ el-Mevdudî, *Tefhim 'ül-Kur'an*, (Çev. Halil Zafir), Hilâl Yayınları, İstanbul, trz., I, s. 137.

Onların bu soruları, gerçeği bulmak için değil, müslümanların zihinlerini karıştırmak için soruyorlardı. Cenâb-ı Allah onların bu sorularına şöyle cevap veriyor: “Önceki kitaplar da Kur’an da benim tarafımdan indirilmiştir. Biz önceki şeriatlerdeki âyetleri/hükümleri bazen neshederiz, (hükümünü ortadan kaldırırız), bazen de unuttururuz. Fakat, ister neshetmiş ister unutturmuş olalım, sonra indirdiğimiz başka bir vahiyle (İslâm) biz ya öncekinden daha iyisini veya ona denk bir hükümü getiririz. Allah bir şeriatı/dini neshettiği veya unutturduğu zaman ondan daha iyisini veya onun bir benzerini getirmeye muktedirdir. Siz de durumun böyle olduğunu çok iyi biliyorsunuz.”

Neshedilen şeriat yahudi şeriatıdır; unutturulan şeriat ise Hz. İbrahim’in şeriatıdır. İslâm şeriatı, yahudi şeriatından daha üstün, esasları itibariyle İbrahim Aleyhisselam’ın şeriatının bir benzeridir. Kur’an’dan bir âyetin neshedilip onun yerine başka bir âyetin getirilmesi meselesi Allah’ın gücünü hatırlatmayı gerektirecek kadar önemli bir hadise değildir. Asıl önemli olan yerleşmiş bir şeriatın/dinin kaldırılıp onun yerine başka bir şeriatın/dinin getirilmesidir. Ancak böyle bir olay için, “*Allanın her şey’e kemâliyle kaadir olduğunu bilmedin mi?*” ifadesini kullanmak uygun düşer.

Siyak-sibak da metindeki **âyet** kelimesinin Kur’ân âyeti anlamına değil, geçmiş şartlar, ya da bu şartlarda vahiyle sabit olan hüküm anlamına geldiğini göstermektedir. Bir önceki âyette (Bakara, 105) Yahudi, Hıristiyan ve Müşrikler’in Hz. Peygamber’e bir hayır, yani vahiy indirilmesinden hoşlanmayacakları ifade edilmiştir. Onların hoşlanmadıkları şey, bir Kur’an âyetinin başka bir Kur’an âyetiyle değiştirilmesi değil, bizzat Kur’an’ın indirilmesi ve yeni bir şeriatın yürürlüğe konmasıdır. Nüzul sebebinde ifade edildiği gibi onlar bu konuda bazı spekülasyonlar da yapmışlardı. Madem geçmiş şeriatler de Allah’ın diniydi, onlardaki hükümleri de Allah indirmişti, ne diye onları değiştiriyor veya unutturuyordu. Cenâb-ı Allah bunlara 106. âyetle cevap vermiştir. 108. ve 109. âyetler de tartışma konusunun Kur’an âyetleri arasındaki nesh keyfiyeti değil, Allah’ın yeni bir vahiy, yani yeni bir şeriate esas olan Kur’an’ın indirilmesidir. 109. âyette Yüce Allah Yahudilerin bu spekülasyonu kıskançlıkları sebebiyle yaptıklarını beyan buyuruyor. Çünkü onlar Kur’an’ın hak kitap olduğunu ayan beyan biliyorlardı.¹

İkinci âyet:

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

“Biz bir **âyeti** diğer bir **âyetin** yerine (bunu nesh ederek) getirdiğimiz vakit — ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilendir — dediler ki: «Sen ancak bir iftiracısın». Hayır, onların pek çoğu bilmezler.”²

¹ Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz: Ali Bakkal, “Kur’ân’ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”, *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, İlim Yayma Vakfı, Ağustos 2009, s.11-48.

² en-Nahl, 16/101.

Nüzul sebebi ve siyak-sibak bu metinde geçen **âyet** kelimelerinin de şariat/din anlamına geldiğini göstermektedir. Bu âyetin nüzul sebebini 103. âyet ortaya koymaktadır: “Andolsun ki biz, onların (kâfirlerin) ‘Kur’ân’ı ona bir insan öğretiyor’ demekte olduklarını biliyoruz. Nisbet etmeye uğraştıkları adamın dili yabancıdır. Oysaki bu Kur’ân apaçık bir Arapça’dır.”¹ Çeşitli rivayetlere göre kâfirler, Hz. Peygamber’in Kur’ân olarak okuduğu metni Cevrâ (Yaîş), Cebrâ, Yesâra veya Abisâ² isimli kölelerden öğrendiğini iddia ediyorlardı. Onların bu iddialarına karşı Cenâb-ı Allah’ın Nahl sûresinin 98-107. âyetlerini inzal buyurduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber Kur’an’ı herhangi bir kişiden öğrenmemişti. Kur’an, tıpkı kendisinden öncekilere indirilen vahiy gibi bir vahiydi. Allah Teâlâ önceden vahiyle bildirmiş olduğu bir şeriatı başka bir şeriatla değiştirmişti. Bundan böyle Yahudi şeriatı kaldırılmış, onun yerine İslâm şeriatı getirilmiştir.

Siyak-sibak da metindeki **âyet** kelimelerinden ilkinin **İslâm şeriatı**, ikincisinin de **İslâm’dan önceki şeraitler** anlamına geldiğini göstermektedir. 98-107. âyetlerin ana konusu Kur’an’ın Allah tarafından indirilmiş bir kitap olması gerçeğidir. 98’de Kur’an’ın okunmasından, 99’da müminler üzerinde şeytanın yaptırım gücü olmadığından, 100.’de Şeytanın ancak kendi dostları üzerinde etkili olduğundan, 101’de geçmiş şeriatlere bedel yeni bir vahiy (Kur’an) yeni bir şeriat (İslâm) gönderildiğinden ve kâfirlerin bu yeni vahyi (Kur’an’ı) getiren peygamberi Allah’a iftira etmekle suçladığından, 102’de Kur’an’ın Peygamber’e Cebrail tarafından getirildiğinden, 103’te kâfirlerin Hz. Peygamber’in kendilerine okuduğu şeyi (Kur’an’ı) yabancı bir kölenin öğretmiş olduğu iddiasında bulduklarından, 104’de kâfirlerin doğru yolda olmayıp ahirette çok elemli bir azaba mahkum edileceklerinden, 105’te asıl yalancı ve iftiracıların Hz. Peygamber’e iftira edenler olduğundan, 106’da iman ettikten sonra inkâra sapanların da ahirette şiddetli bir şekilde cezalandırılacağından, 107’de kâfirlikte direnenleri Allah’ın doğru yola ulaştırmayacağından söz edilmektedir. Bu âyetlerin ana teması Kur’an’ın Cenâb-ı Allah tarafından indirilmiş bir kitap olmasıdır. Diğer konular bu konuyla ilgili yan konulardır. Bu yan konulardan biri de Allah’ın geçmiş şeriatlere

¹ en-Nahl, 16/103.

² Elmalılı Hamdi Yazır bu konuda şu bilgileri vermektedir: “Bu âyetin inmesinin sebebi hakkında yapılan rivayetlerde denilmiştir ki, Mekke’de Amir b. Hadramî’nin “Cevrâ” veya “Yeîş” adında Rum asıllı bir kölesi varmış, okuma-yazma bilirmiş ve kitap ehli imiş. Herkesi İslâm’a davet eden Allah’ın elçisi bazen Merve’de onu meclisine alır konuşmuş. Kureyş müşrikleri buna kızar, Kur’ân’ı Muhammed’e bu hıristiyan öğretiyor diye alay etmek isterlermiş. Bir de Cebrâ ile Yesâra adlarında iki Rum, Mekke’de kılıç yaparlar, aynı zamanda Tevrat ve İncil okurlarmış, Hz. Peygamber ara sıra bunlar uğrar, okuduklarına rast gelirse dinlermiş. Bazıları da bunu bahane etmek istemişler. Bir de Huveytîb b. Abdü’l-‘Uzzâ’nın kölesi Abisâ kitaplara sahip imiş, müslüman olmuş, bunu gören müşrikler, “İşte Muhammed’e bu öğretiyormuş” demeğe kalkışmışlar... Özetle peygamberliği kabul etmek istemeyen müşrikler, Resulullah’ı yeni tahsile başlamış acemi bir öğrenci ve başkasına yaptırdığını kendine isnad eden bir aldatıcı gibi göstermek için, bir insanın ona öğrettiği şüphesini uyandırmak istiyor ve bazen şuna, bazen buna isnad ederek çeşitli propagandalar yapıyorlardı.”

bedel yeni bir şeriat getirmiş olmasıdır. Esasen bu âyet Kur'an'ın vahyediliş sebebinin bildiren bir âyettir. Çünkü Allah yeni bir şeriat getirmeyi dilemiştir. Geçmiş şeriatları bildiren kitaplar nasıl Allah tarafından indirilmişse, Kur'an da aynı şekilde Allah tarafından indirilmiştir. Onu getiren elçi Cebrail, kendisine getirilen peygamber ise Hz. Muhammed'dir.

Ana ve yan temalar içinde, bir Kur'an âyetinin başka bir Kur'an âyetiyle değiştirilmesi hususu yoktur. Kâfirlerin Hz. Peygamber'e "Sen iftiracısın" demeleri bir Kur'an âyetinin, başka bir Kur'an âyetiyle değiştirilmesi sebebiyle değil, Kur'an diye okuduğu bütün âyetlerin Allah tarafından kendisine vahyedilmiş olduğunu söylemesinden dolayıdır.

Cenâb-ı Allah her ümmet için farklı bir şeriat (şir'a) vazetmiş ve farklı bir düzen (minhâc) koymuştur.¹ Eğer bir şeriat/din tamamen kaldırılmış, yerine başka bir şeriat/din getirilmişse, bunun açıklanmasında zaruret vardır ve Yüce Allah yukarıdaki söz konusu iki âyette bu durumu açıklamıştır.

Örnek 2: "Kitâb"ın anlamı nedir?

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

"Yerde yürüyen hiç bir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiç bir kuş hariç olmamak üzere hepsi sizin gibi ümmetlerdir. Biz o **kitabda** hiç bir şey'i eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi de) ancak Rablerine toplanıp getirilirler."²

Bu âyet yaklaşık aynı anlamı ifade eden Hûd 6. ve En'ân 59. âyetleriyle birlikte ele alındığı zaman, âyette geçen el-Kitâb lafzından kastedilen mânanın *Kitâb-ı Mûbîn* olduğu anlaşılır.

Çantay, "kitabda" sözcüğünden sonra "Yahud: Lehh-i mahfuzda"³ ifadesini dipnot olarak düşmek suretiyle "kitab" sözünün hem Kur'an'a hem levh-i mahfûz'a işaret edebileceğini ifade etmiş olmaktadır. Âyet pasaj bütünlüğü içinde değerlendirildiği zaman "kitâb" lafzının levh-i mahfuz mânasına geldiği görülür.

Hûd Sûresi'nin 6. âyeti metin ve mâna bakımından bu âyete son derece benzemektedir:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

¹ el-Mâide, 5/48.

² el-En'âm, 6/38.

³ Çantay, *Meal*, I, 188.

“Yerde yürüyen hiç bir canlı haaric olmamak üzere rızıklar) Allahın üstünedir. Onların duracak yerlerini de, emânet edilen yerlerini de O bilir. (Bunların) hepsi (ve bütünü halleri) o apaçıkkitaptadır.”¹

Bu âyetlere çok benzeyen bir başka âyet de En‘âm Sûresi’nin 59. âyetidir.

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

“Gaybın anahtarları Onun yanındadır. Kendinden başkası bunları bilmez. Karada ve denizde varsa hepsini O bilir. Onun ilmi dışında bir yaprak dahi düşmez. Yerin karanlıkları içindeki tek bir tane, yaş ve kuru (hiç bir şey) müstesna olmamak üzere hepsi apaçık bir kitaptadır.”² Pasaj bütünlüğü içinde buradaki kitap sözcüğünün Levh-i Mahfûz anlamında olduğu son derece açıktır.

Kur’an-ı Kerîm’de Kitâb-ı Mübîn kavramının yanısıra bir de İmâm-ı Mübîn³ kavramı geçer. Bunların aynı anlama mı, yoksa farklı anlama mı geldikleri hususunda Bediüzzamana Said Nursî şu açıklamalarda bulunur: “İmâm-ı Mübîn, ilim ve emr-i ilâhî’nin bir nev’ine bir unvandır ki, âlem-i şehâdetten ziyade âlem-i gayba bakıyor. Yâni zamân-ı hâlden ziyade mâzî ve müstakbele nazar eder. Yani her şeyin vücûd-i zâhirisinden ziyade aslına, nesline ve köklerine ve tohumlarına bakar... Şu mânâdaki İmâm-ı Mübîn, Kader-i ilâhî’nin bir defteri, bir mecmua-yi desatiridir... Amma Kitâb-ı Mübîn ise, âlem-i şehadete bakar. Yani, mâzî ve müstakbelden ziyade, zamân-ı hâzıra nazar eder ve ilim ve emirden ziyade, kudret ve irâde-i ilâhiye’nin bir unvanı, bir defteri, bir kitabıdır. İmâm-ı Mübîn kader defteri ise, Kitâb-ı Mübîn kudret defteridir...”⁴ Netice itibariyle Said Nursî’ye göre her iki kavram levh-i mahfuzla ilgilidir ve yukarıdaki âyetlerde geçen Kitâb ve Kitâb-ı Mübîn kavramları Levh-i Mahfûz anlamına gelmektedir.

Ancak Said Nursî, En‘âm 59. âyette geçen Kitâb-ı Mübîn kavramının “Kur’an’dan ibaret” olduğu hakkında bir görüş bulunduğunu zikrederek⁵ bu ihtimali de dikkate almak suretiyle önemli yorumlarda bulunur.

Örnek 3: “Rûh”un anlamı nedir?

Kur’ân-ı Kerim’de Rûh kelimesi üç defa “رُوحِنَا = bizim ruhumuz”⁶, bir defa “رُوحِهِ = onun ruhu”⁷, iki defa “رُوحِي = kendi ruhum”⁸ şeklinde izafet tamlaması olarak geçer ve Cenâb-ı Allah bu ifadelerle kendi zatını kasteder. Dört defa “رُوحِ الْقُدْسِ =

¹ Hûd, 11/6.

² el-En‘âm, 6/59)

³ Yâsîn, 36/12.

⁴ Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler*, Şahdamar Yayınları, İstanbul 2009, s. 742 (30. Söz, İkinci Maksad).

⁵ Nursî, *Sözler*, s. 333 (22. Sözün İkinci Mamakamı).

⁶ Bkz. Meryem 17; Enbiyâ 91; Tahrîm 12.

⁷ Secde, 9.

⁸ Hicr, 29; Sâd, 72.

Rûhulkudûs, Cebrail¹, bir defa da “الرُّوحُ الْأَمِينُ” = Rûhulemîn, Cebrail² şeklinde tamlama olarak geçer.

Belirlilik (ال) takısıyla geçen yerler şunlardır: “يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ = Allah kullarından dilediğine buyruğunu bildirmek için meleklerini ruhla (vahiyle, Cebrail ile) indirir.”³ “يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ” = Allah, kullarından dilediğine iradesiyle ilgili ruhu (vahyi, Cebrail’i) indirir.”⁴ “تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ” = Melekler ve Ruh (Cebrail) ona süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir.”⁵ “يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا” = Ruh (Cebrail) ve meleklerin dizi dizi durdukları gün”⁶, “تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ” = Melekler ve Ruh (Cebrail) o gecede, Rablerinin izniyle her türlü iş için iner de iner.”⁷

Belirsiz (nekire) olarak geçen yerler de şunlardır: “إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولٌ” = Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah’ın peygamberi, Meryem’e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden (Allah’tan) bir ruhtur (vahiydir).”⁸ “وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ” = ve onları (müminleri) kendi katından bir ruh (vahiy) ile desteklemiştir.”⁹ “وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا” = İşte böylece sana da emrimizle ruhu (Kur’an’ı) vahyettik.”¹⁰

Bu âyetlere genel olarak bakıldığında Nisâ Sûresi 171. âyette Ruh kavramı vahiy veya vahiy meleği Cebrail anlamında kullanılmıştır ve buralarda kelimenin bu anlama geldiği hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. İhtilaf İsrâ Suresi 85. âyette iki defa geçen الرُّوحُ kelimesindedir.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

“Sana «ruuh» u sorarlar. De ki: «Ruuh, Rabbimin emri (cümlesi) ndendir. (Zâten) size az bir ilimden başkası verilmemiştir.”¹¹

Çantay, *Umdetü'l-Kârî*’den özetlemek suretiyle bu âyetin nüzül sebebi ve yorumu hakkında şu açıklama ve değerlendirmelerde bulunuyor: Bu âyet-i Kerîme’nin nüzül sebebi hakkındaki farklı rivayetler vardır:

a. Ahmed b. Hanbel, Tirmizî, Neseî, Hâkim, İbn Hıbbân ile diğer bazılarının rivayet ettiklerine göre Kureyş müşrikleri yahudilere başvurup “Bize bir sorgu veriniz de şu adama (Rasûlullah’a) soralım” demişler. Onlar da “Rûhu sorun” cevabını

¹ el-Bakara, 2/87, 253; Mâide, 5/110; en-Nahl, 16/102.

² eş-Şûarâ, 26/193.

³ en-Nahl, 16/2.

⁴ Gâfir/Mü’min, 40/15.

⁵ Me’âric, 70/4.

⁶ Nebe’, 78/38.

⁷ el-Kadr, 97/4.

⁸ En-Nisâ, 4/171.

⁹ el-Mücâdele, 58/22.

¹⁰ eş-Şûrâ 52.

¹¹ el-İsrâ, 17/85.

vermişler. Bu sual üzerine işbu ayet nazil olmuştur. Bu rivayete göre ayet Mekke’de nazil olmuştur.

b. Buharî ve Müslim ile bazı muhaddisler Abdullah b. Mes’ud’un şöyle dediğini rivayet etmişler: “Ben Hz. Peygamber’in (sav) maiyyetinde Medine harabelerinde (yahut tarlalarında) yürüyordum. O da hurma dalından bir asâya dayanıyordu. O sırada birkaç yahudiye rastladı. Birbirleriyle şöyle konuşuyorlardı: “-Şuna rûhu sorun.”, “-Hayır sormayın. (Olur ki) hoşlanmayacağınız bir cevap verir.” derken biri kalkıp: “-Yâ Ebe’l-Kâsım, rûh nedir?” diye sordu. Resûl-i Ekrem (sav) sükût buyurdu. “Ona şüphesiz vahy geliyor” diyerek (yanından) kalktım. (Vahy hali) sıyrılınca bu âyeti oku.” Bu rivayete göre âyet-i kerime Medine’de nazil olmuştur. Bazıları bunun –biri Mekke’de öbürü de Medine’de olmak üzere – iki defa nazil olduğunu söylerler.

c. İbn Abbas’tan gelen bir rivayete göre nüzul sebebi şudur: Kureyşiler “Yahudiler ehl-i kitaptır. Onların bilginlerinde sizde olmayan bilgiler vardır. Muhammed (sav) hakkındaki fikirlerini bir anlayın” diyerek Nadr b. Hâris’le Ukbe b. Muayt’ı Medine’ye göndermişler. Bunlar bilginlere başvurunca şu cevabı almışlar: “Ona ashab-ı kehf, Zülkarneyn vak’alarını ve bir de rûhu sorun. Eğer hepsine cevap verir, yahut hepsi hakkında sükût ederse bilin ki peygamber değildir. Kimine cevap verir kimine vermezse şüphesiz peygamberdir” demişler. Artık o iki murahas gelip sormuşlar, Resûlullah (sav) ashab-ı kehf ile zülkarneyn hakkında uzun cevaplar verdiği halde üçüncüsünü kısa ve kapalı geçmiş. O mürahaslar da sorduklarına pişman olarak dönüp gitmişler.¹ Çantay’a göre bu rivayetlerin üçü de doğrudur. Dış bakımdan göze çarpan şu ihtilaf sual hadisesinin tekerrür etmesinden ileri gelmiş olabilir. Dikkatlice bakıldığında bu rivayetlerin hiç birisinde Ruh’un insanı canlı tutan mânevî unsur olduğuna dair bir işaret olmadığı görülür. Sadece Hz. Peygamber’e ruh hakkında soru sorulmuştur.

Çantay, bu âyet-i kerîmedeki Rûh’tan maksadın ekseriyetin fikrine göre, ferdânî bir maahiyet, Rabbânî bir nefha olan “Ruh-ı insanî” olduğunu ifade ettikten sonra, konuyla ilgili yedi farklı görüşü de nakletmeyi uygun bulur: a. Sa’lebî diyor ki: “Hasan-ı Basrî ve Katâde sorulan o rûhun Cebrail aleyhisselâm olduğunu söylemişlerdir”. b. Hz. Ali onun “Rûh” adında büyük bir melek olduğunu zikretmiş. c. İbn Abbas’tan: “O, meleklerden bir nev’idir. Allah onu Âdem oğulları suretinde yarattı. Elleri, ayakları, başı vardır”. Mücâhid, Ebû Salih, A‘meş’ten bu vecih ile rivayet edilmiş. d. Ebû İshâk-ı Sa’lebî ve Abdullah b. Mes’ud’tan mevkufen şöyle nakletmiş: “Rûh göklerden, yerden, dağlardan, bütün meleklerden büyük bir melektir. Yeri dördüncü göktedir. Her gün oniki bin defa Cenâb-ı Hakkı tesbih ve tenzih eder. Onun her bir tesbihinden bir melek yaratılır. Kıyamet günü o, yalnız başına bir saf, diğer melekler de arkasından bir saf olarak gelirler.” Bu nakil ikinci rivayete pek yakındır. f. Hasan-ı Basrî ve Katâde’nin

¹ Çantay, *Meâl*, 526-527.

İbn Abbas'tan şu yolda bir rivayetleri vardır: “O, kadir gecesinde inen meleklerin en büyüğü ve ulusu bir melektir. Elindeki uzun sancağını o gece Kâbe'nin önüne diker...” g. Saîd b. Cübeyr'den: “Allah ruhdan büyük bir şey yaratmadı. Hilkatî melek, yüzü insandır. Kıyamet günü arşın sağında durur, melekler de onun bir safî olarak birlikte bulunurlar. Yetmiş perdenin yanında Allah'a en yakın olan odur. Tevhîd erbabına şefaatt edenlerdendir. Onunla melekler arasında nurdan perde olmasaydı göklerdekiler onun nurundan yanarlardı.” Bu da üçüncü ve dördüncü rivayetlere yakındır. h. Bu âyetdeki “Rûh”dan murad, Kur'andır. Müşrikler “Yâ Muhammed (sav)! Bu Kur'an'ı sana kim getiriyor?” diye sordular. Allah da onun kendi katından olduğunu beyan buyurdu.¹ Esasen ilk altı görüş birbirinden farklı görüşler olmayıp hepsi de Rûh'un Cebrail olduğu noktasında birleşir. Sonuncu rivayete göre ise Rûh, Kur'an'dır.

Kur'an'da “رُوحٌ مِنْهُ - الرُّوحُ مِنْ أَمْرِهِ - أَمْرًا مِّنْ رَّبِّي” = Emrimizden olan bir ruh – Onun emrinden olan ruh – ondan (Allah'tan) bir ruh” kalıbında gelen bütün ruh kelimeleri vahiy anlamındadır. Bu âyette geçen rûh kelimesi de (الرُّوحُ مِنْ أَمْرٍ رَبِّي) = Rabbimin emrinden olan ruh) kalıbında geldiği için buradaki ruh kelimeleri de **Vahiy** anlamına gelir. Vahiy getiren melek Cebrail olduğu için kelimeyi Cebrail anlamında ele almak da mümkündür. Ancak bu anlam “Hz. İsa'nın Allah'tan bir ruh olduğu”nu ifade eden² âyetle uyuşmaz. Vahiy anlamında ele alındığı zaman bu problem de söz konusu değildir. Hz. İsa nasıl Allah'ın kelimesi ise Allah'ın vahiy olmasını da öyle anlamak lazımdır. “Emr” kelimesi gerek “buyruk”, gerekse “iş, fiil” anlamında ele alınsın mâna bakımından önemli bir problem ortaya çıkmaz. Vahiy için “Allah'ın buyruğu” veya “Allah'ın işi” demek mümkündür.

Siyak-sibaka bakıldığı zaman mezkûr ayetteki Rûh kelimesinin vahiy veya Kur'an anlamına geldiği açıktır. 81. âyette Kur'an kastedilerek “Hak geldi batıl zail oldu” buyruluyor. 82. Âyette Kur'an'ın müminler için şifa ve rahmet olduğu beyan ediliyor. 83. Âyette nimetlerine karşı nanköklük edenlerin Allah'tan yüz çevirdiği vurgulanıyor. 84. Âyette herkesin karakterine göre bir yol çizdiği açıklanıyor. 85. âyet “Sana **ruhtan** soruyorlar” diye başlıyor. 86. âyette “Dileseydik sana vahyettiğimizi tamamen ortadan kaldırırdık” buyruluyor. Pasaj bütünlüğü içinde değerlendirildiği zaman Rûh'un genelde vahiy, özelde Kur'an anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

Kelimeyi ruh anlamında ele alan müfessirler, ister istemez “Zaten size az bir ilim verilmiştir” kaydını ruh hakkında düşünmüşler ve insanın ruh hakkında çok fazla bilgi sahibi olamayacağını ifade belirtmişlerdir. Âyetteki Rûh kelimesi, ruh anlamında olmadığı için, yine âyetten yola çıkarak böyle bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Ancak bu sefer söz konusu kaydı vahiy hakkında düşünmemiz gerekir. Kur'an'da ruh hakkında bilgi bulmak isteyenler daha çok nefis kelimesinin geçtiği âyetlere bakmalıdırlar. Buradaki Rûh'tan insan ruhuna yol bulunmaz.

¹ Çantay, *Meâl*, 526-527.

² en-Nisâ, 4/171.

3. Geniş anlamlı kelimenin dar anlamını tespiti yarar.

Her dilde olduğu gibi Arapçada da bazı kelimeler geniş anlamlıdır. Fakat bunlar konuşma esnasında veya metin içinde kullanıldığı zaman çoğu kez dar anlamda kullanılırlar. Kastedilen anlam bu dar anlam olduğu için bunu doğru tespit etmek son derece önemlidir. Bazen böyle bir kavramı doğru anlamak bütün pasajı doğru anlamaya vesile olabilir.

Örnek 1: Hayır nedir?

مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِمَّنْ رَبُّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

“Ehl-i Kitabdan olan kâfirler de, (Allaha eş koşan) müşrikler de size Rabbinizden hiç bir **hayır** indirilmesini istemez (ler) Allah ise rahmetiyle kimi dilerse onu mümtaz kılar. Allah en büyük lûtf-ü inâyet sahibidir.”¹

Çantay, âyette geçen “hayr” lafzının karşılığını Türkçede de yaygın olarak kullanılması münasebetiyle mealde de “hayır” kelimesiyle ifade etmiştir.

105. âyette Müslümanlarda Ehl-i Kitab ve müşrikler arasında bir ilişki kurulmakta; Ehl-i Kitab ve müşriklerin Müslümanlara bir "hayır" indirilmesini istemedikleri ifade edilmektedir. Burada ayetteki **hayr** kelimesiyle “vahy”in kastedildiği açıktır. Nitekim Râzî de ayette geçen **Hayr** kelimesinin vahiy anlamına geldiğini ifade etmektedir.² Müslümanlar için inen bu vahiy Kur’an’dan başka bir şey değildir. Netice itibariyle **Hayr** kelimeleriyle “Kur’an, din ve şeriat” kastedilmiş olmaktadır. Bu inen vahiy, müminler için aynı zamanda bir rahmet’tir. Rahmet kelimesi şefkat ve merhametin açıkça tezahür ettiği yerde, büyük hayır ve iyilikler için kullanır. İnsanları topyekûn dalâletten kurtarıp hidayete erdirmesi sebebiyle Kur’an ve İslam dini için rahmet tabirinin kullanılması son derece normal bir keyfiyettir.

Örnek 2: İsrâf nedir?

Kur’ân-ı Kerîm’de s-r-f kökünden gelen kelimeler 23 âyette geçmektedir. Bu âyetlerde israf kavramı başlıca 4 anlamda kullanılmaktadır: Küfür, zulüm, günah işlemek, Allah’ın helal saydığı şeyi haram saymak: Al-i İmrân 3/147 (Yapılması gereken işlerde bağışlanması gereken taşkınlık etmek, Günah); Nisa 4/6 (Zengin olan velinin, yetimin malını haksız yere yemesi, Zulüm); Mâide 5/32 (Apaçık delillerle gönderilen peygamberlere uymayıp yeryüzünde fesat çıkaranlar, Zulüm); En’âm 6/141 (2 defa) (Hasad gününde malın zekâtını vermeyenler, Zulüm); A’râf 7/31 (2 defa) Allah’ın helal kıldığı zineti (elbiseyi) ve temiz rızıkları haram sayanlar, Allah’ın helal kıldığı şeyi haram saymak), 81(Lûtlük yapanlar, Günah); Yunus 10/12 (Sıkıntı

¹ el-Bakara, 2/105.

² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, (nşr. Abdurrahman Muhammed), Mısır trs., III/225.

sebebiyle dua edip de Allah'ın kendisini sıkıntıdan kurtardığı kişinin, Allah'a karşı sanki ona dua etmemiş gibi davranarak geçip gitmesi, şerri işleyenler, Günah), 83 (Haddi aşan Firavun, Zulüm); İsrâ 17/33 (Velinin katli istemesinde aşırı gitmesi, Zulüm); Tâhâ 20/127; (Kafirler, haddi aşması sebebiyle Allah'ın cezalandırdığı kişiler, Küfür); Enbiyâ, 21/9 (Kafirler, Küfür); Şuara, 26/151 (Yeryüzünde fesat çıkarıcılar, Küfür) Yâsîn 36/19 (Kafirler, Küfür); Zümer 39/53 (Zalimler ve günahkârlar, Zulüm ve Günah) Gâfir/Mü'min 40/28 (Rabbim Allah'tır diyeni öldürenler, Zulüm), 34 (Yusuf'tan sonra Allah peygamber göndermez diyenler, Küfür); Zuhuruf 43/5 (Kâfirler, Küfür); Duhan, 44/31 (Firavun, Zulüm); Zâriyât 51/34.(Suçlu kavim, kâfirler, Zulüm). Bütün bu mânaların ortak noktası “şer'an caiz olmayan bir şeyi yapmak”tır. Sadece Furkan Sûresi'ndeki âyette¹ israf “helal olan şeyde aşırı gitmek” anlamında kullanılmıştır. Genel olarak bu kelimenin geçtiği yerlerde âyetlere doğru mâna verilmeyle birlikte, A'râf Sûresi'nin 53. âyeti için aynı durum geçerli değildir.

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

“Ey Âdemoğulları, her mescid huzurunda zînetinizi alın (giyin). Yeyin, için, israf etmeyin. Çünkü O (Allah) israf edenleri sevmez.”²

Çantay, *israf* kelimesini açıklamamış, açıklayıcı bir nakilde de bulunmamıştır. Bundan anlaşıldığına göre o israf kavramını halkın anladığı şekilde anlamıştır. Halkın genel anlayışına göre israf, “aslen helal olan şeyleri yapmakta aşırılığa gitmek”tir. Ancak âyetler mesaj bütünlüğü içinde ele alındığı zaman “İsraf etmeyiniz” sözünün “Allah'ın helal kıldıklarını haram kılmayınız” anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

Cahiliye Arapları'nın Kâbe'yi çıplak tavaf etme âdeti olduğu gibi, bir de bahîre, sâibe, vesîle ve hâm ismini verdikleri bazı hayvanları yeme veya sütlerinden faydalanma yasakları vardı. Cenâb-ı Allah onların kendi kendilerine koydukları bu yasaklarla kendisine iftira ettiklerini beyan buyuruyor: “Allah, ne **bahîre**'yi, ne **sâibe**'yi, ne **vesîle**'yi ve ne de **hâm**'ı meşrû kılmıştır. Fakat küfredenler, Allah'a yalan iftira etmektedirler. Onların çoğunun akılları ermez.”³

Cahiliye döneminde halk, bir dişi deve beş kere doğurur ve beşincisi erkek olursa, kulağını yararlar ve saliverirlerdi. Artık onu ne sağırlar, ne binerler, ne kullanırlardı. Bu deveye **bahîre** derlerdi.

Bir adam, başına bir dert geldiği ve mesela hasta olduğu zaman, “İyileşirsem devam **sâibe** olsun” diye adar ve bahîre gibi saliverir, ondan faydalanmayı haram ederdi.

¹ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا” = (O kullar), harcadıklarında ne israf ne de cimrilik ederler; ikisi arasında orta bir yol (tutarlar).” Furkân, 25/67.

² el-A'râf, 7/31.

³ el-Mâide, 5/103.

Koyun dişi doğurursa kendilerinin, erkek doğurursa ilâhlarının olurdu. Eğer ikisini birden doğurursa, “kardeşine ulaştı” derler. Bu dışıdan dolayı erkeğini de kurban etmezlerdi. Bu koyuna da *vesîle* derlerdi.

Bir erkek devenin dölünden on batın doğarsa, onun sırtını haram sayarlar ve hiçbir sudan ve otlaktan menetmezler, “onun sırtı yasaklandı derlerdi. Bu deveye de *hâmî* veya *hâm* ismi verilmiştir.

Zeccâc “İsraf etmeyiniz” sözündeki israfın “Allah’ın yenilmesini haram kıldığı, dolayısıyla yenmesi helal olmayan şeyleri yemek” ya da “Yenilmesi helal olan şeylerden ihtiyaç miktarının üzerinde yemek” anlamına geldiğini kaydetmektedir.¹ Siyak-sibak itibariyle âyette kastedilen doğru anlam “Allah’ın helal saydıklarını kendinize haram kılmak suretiyle yememezlik etmeyin, yeyin” şeklindedir.

4. Lafzın şer‘î veya örfî anlamda kullanıldığını tespit eder.

Arapçada birçok kelimenin hakikî, örfî ve şer‘î olmak üzere üç ayrı anlamı bulunur. Kur’an’da geçen bir kelimenin hangi anlamda kullanıldığını tespit eder siyak ve sibakın önemi büyüktür.

Örnek 1. Her “salât” kelimesi namaz anlamında mıdır?

Genel olarak beş vakit namazın hicretten bir buçuk yıl önce farz kılındığı kabul edilmekle birlikte, öyle anlaşılıyor ki Hz. Peygamber daha ikinci-üçüncü vahyin gelişinden itibaren namaz kılıyordu. Resûlullah’tan sonra ilk Müslüman olan kişi Hz. Hatice’dir ve Hz. Ali, onu Resûlullah’la birlikte namaz kılarken görmüştü. Henüz o sıralarda İslâm’ı tebliğ emri de gelmemişti. Tebliğ emri 4. sırada nazil olan Müddessir Suresiyle gelmiştir.

“Salât” kökünden gelen bazı kelimeler tebliğ emrinin başladığı ve ondan sonra nazil olan bazı surelerde yer almakta ve bu surelerdeki “salât” kelimesinin klasik tefsirlerde ve günümüz meallerinde genellikle “namaz” anlamında olduğu ifade edilmektedir. Fakat siyak-sibak ve âyetlerin indiği tarihsel ve sosyal bağlam dikkate alındığında bu kelimenin “namaz” anlamına gelmesi mümkün görünmemektedir.

Müddessir Sûresi 43. âyet:

Müddessir suresi Mekke döneminde Fâtiha sûresinden önce, Müzzemmil sûresinden sonra 4. sırada nazil olmuştur. Bu sûrede *Salât* kelimesinin geçtiği âyet şöyledir:

قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ

¹ Zeccâc *Me‘âni’l-Kur‘ân*, II, 333.

“(Günahkârlar) dediler (derler): Biz musallilerden değildik. Yoksulu doyurmazdık.”¹

Çantay, âyet meâlinin başında Celâleyn’den naklen (Günahkârlar)² ifadesini takdir etmiştir. Esasen 41 ve 42. âyette bunların “cehennemlik mücrimler” oldukları açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla takdir edilen ifade biraz basit kalmıştır.

“Biz namaz kılanlardan değildik” ifadesinden sonra da şu notu düşer: “Farz olan namazları. Bunlar kafirlerin fer’î mükellefiyetlerinden de mes’ûl olacaklarına delildir “Beyzâvî”. Namazın farz olduğuna i’tikaad etmezdik “Medârik”.³

Kevser Sûresi 2. âyet:

Kevser suresi Mekke döneminde Tekâsür sûresinden önce, Âdiyât sûresinden sonra 15. sırada nazil olmuştur.

إِنَّا أَغْطَيْنَاكَ الْكُوفَةَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ

“(Habîbim) hakikat, biz sana, Kevseri verdik. O halde Rabbin için **namaz kıl**. Kurban kes.”⁴

Kevser “çok hayır” anlamına gelir. Bu manada dünya ve ahiretteki her türlü iyilik ve güzelliği içine alır. Kevseri, cennette bir havuzla sınırlamak, onun anlamını oldukça daraltmak demektir.

Çantay, “namaz kıl” ifadesinden sonra şu kaydı düşüyor: “Namazda gafil olanların, riyakârların hilafına sırf rızaa-yi Bâri için namazına devam et. Çünkü namaz şükürün bütün nev’ilerini câmi’dir “Beyzâvî”. Yahud: Kurban bayramının namazını kıl “Beyzâvî, Celâleyn”.⁵ Yani Çantay’a göre “namaz kıl” ifadesi, mutlak namaza veya Kurban bayramı namazına işaret etmektedir.

Aralarında milli birlik bulunmayan ve kabileler halinde yaşayan cahiliye devri Araplarının birlikte kutladıkları bir bayramları yoktu; her kabile ve şehir kendi geleneklerine göre çeşitli vesilelerle bazı törenler düzenlerlerdi. Her kabilenin bir putu ve her putun da takdis edildiği muhtelif kutlama günleri vardı. Bu günlerde ayrıca Pazar ve panayırlar kurulur, dinî bayramlar bugünkü karnavallara benzer şekilde şiir, müzik, içki ve kadınların yer aldığı eğlencelerle kutlanırdı. Çeşitli kabileler tarafından ortaklaşa kutlandığı söylenebilecek tek bayram Hicaz bölgesinin, özellikle Mekke’nin en büyük bayramı olan hacdı. Medineliler’in kendilerine has millî bir bayramları yoktu; İranlılardan aynen aldıkları Neyrûz ve Mihricân adıyla iki ünlü Mecusî bayramını kutluyorlardı. Hz. Peygamber “Allah sizin için o iki günü daha hayırlı iki güne, kurban

¹ el-Müddessir, 74/43-44.

² Çantay, *Meal*, III, 1115.

³ Çantay, *Meal*, III, 1115.

⁴ Kevser, 108/1-2.

⁵ Çantay, *Meâl*, III, 1226.

ve Ramazan bayramlarıyla değiştirmiştir.”¹ Buyurmak suretiyle Mecûsî bayramlarını kaldırmış; hicretin ikinci yılından itibaren onların yerine Kurban ve Ramazan bayramları kutlanmaya başlanmıştır. Kurban ve Ramazan bayramlarının kılınmaya başlanması da bu senede olmuştur.² Bu durumda “*namaz kıl*” sözünün bayram namazına delâlet etmesi mümkün görünmemektedir. Zeccâc, *فَصَلَ لِرَبِّكَ وَأَنْحِرْ* âyetine çoğunluğun “Rabbin için kurban bayramı namazını kıl ve namazdan sonra da kurban kes” mânasını verdiklerini zikrettikten sonra “denildi ki” ifadesiyle âyete “Namaza durduğun zaman sağ elini sol elinin üstüne koy ve onları göğsünün üzerinde birleştir” anlamının da verildiğini kaydetmiştir.³ Âyetin indiği dönemde henüz kurban kesmek şer’î bir yükümlülük olmadığı için *وَأَنْحِرْ*’ın anlamı da “kurban kes” olmamalıdır.

Mâûn sûresi 4-5. âyetler:

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ

“İşte (bu vasıflarla beraber) *namaz kılan* (münafık) ların vay haaline ki, Onlar namazlarından gafildirler”⁴

Mâûn sûresi Mekke döneminde Kâfirûn sûresinden önce, Tekâsür sûresinden sonra 17. sırada nazil olmuştur. Bu sıralarda müslümanların sayısı muhtemelen onlu sayılarla ifade ediliyordu ve bunların içinde bu âyetlerin anlamına uygun düşen herhangi bir müslüman bulunmuyordu. Zeccâc, bu âyetle insanlar kendilerini gördükleri zaman namaz kılan, görmedikleri zaman kılmayan münafıkların kastedildiğini⁵ söylemekle birlikte, o dönemde bu tip bir münafık da bulunmuyordu. Esasen bu ayette geçen *صلاة* lafzını Enfâl 35. âyet açıklamaktadır: “*وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً*” = Onların Beytullah yanındaki *salât*ları (kendilerince yaptıkları ibadetleri) ıslık çalmak ve el çırpıktan başka bir şey değildir.” Yani müşriklerin ibadeti ıslık çalıp el çırparak Kâbe’yi tavaf etmekten ibaretti. “Namazdan gaflet”le de işte onların yaptıkları bu fiil kastedilmektedir. Çünkü gerçek ibadet, Cenâb-ı Allah’ı anarak O’nun istediği şekilde ibadet etmektir.

Örnek 2:

Ehl-i beyt kimdir?

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

“(Vakaar ile)evlerinizde oturun. Evvelki câhiliyyet (devri kadınlarının kırıla döküle, süslerini göstere göstere) yürüyüşü gibi yürümeyin. Namazı dosdoğru kılın.

¹ Ebû Dâvûd, *Salât* 245; Nesâî, *Salâtü'l-ıdeyn* 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 103, 235, 250.

² İbrahim Bayraktar, “Bayram – İslâmî Dönem”, *DİA*, V, 259.

³ Zeccâc, *Me’âni'l-Kur’ân*, V, 369.

⁴ Mâûn, 107/4-5.

⁵ Zeccâc, *Me’âni'l-Kur’ân*, V, 367.

Zekâtı verin. Allaha ve Resulüne itaat edin. Ey ehl-i Beyt, Allah sizden ancak kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak diler.”¹

Çantay âyetin sonunda ehl-i beyt kavramıyla kimlerin kastedildiği hususunda dipnotta şunları belirtiyor: “Ehl-i beyt” Resûlullah’ın (sav) zevceleridir. Çünkü Beyt-i seâdetde bulunanlar onlardı. Bu, Said bin Cübeyr’in İbn Abbas’dan rivayetidir. Müşârun’ileyh bu münasebetle bundan sonraki ayeti okumuştur. İkrime ve Mukâtil’in sözleri de budur. Ebû Saîd Hudrî ile içlerinde Mücâhid, Katâde ve saire bulunan tabînden bir cemaat de ehl-i beytin Ali, Fatma, Hasan, Hüseyin olduğu görüşündedirler. Müslim’in Hz. Âişe’den tahrir ettiği şu rivayet de buna delâlet etmektedir: Âişe diyor ki: Peygamber (sav) bir sabah, üzerinde siyah kıldan mamul nakışlı bir aba olduğu halde çıkmıştı. Derken Fatıma geldi. Onu bu abanın içerisine aldı. Sonra Ali geldi. Onu aldı. Sonra Hasan geldi. Onu aldı. Sonra Hüseyin geldi. Onu aldı. (Bu suretle hepsi abanın içerisine girmiş bulundu.) Sonra bu ayeti okudu. Tirmizî’nin Ümmü Seleme’den tahrir ettiği bir rivayet de şöyledir: Ümmü Seleme dedi ki: Bu âyet benim odamda nazil oldu. (İşbu âyeti okuduktan sonra devam ile) şöyle dedi. Ben de (o sırada) kapının yanında idim. Dedim ki: “Ya Resûlallah, ben ehl-i beytten değil miyim?” Buyurdu ki: “Şüphesiz sen de hayra müteveccihsin. Peygamber’in zevcelerindensin”. (Ümmü Seleme devam ile) dedi: “Resûlullah (sav) Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin beytde (odada) idiler. Derken Resûlullah (sav) onlara abasını bürüdü ve buyurdu ki: “Yâ Rab, bunlar benim ehl-i beytimdir. O halde onlardan kiri gider, onları tertemiz yap. Yine Tirmizî’nin Enes’ten rivayetine göre, Resûlullah (sav) sabah namazına giderken altı ay Fâtıma’nın kapısı önünden geçmiş. “Haydi namaza, ey ehl-i beyt” diye nida etmiş, bu âyeti okumuştur. Zeyd b. Erkam der ki: “Ehl-i beyt” sadaka almaları haram olanlardır. Bunlar da Ali, Ukayl, Ca’fer, Abbas hanedanıdır “Hâzin”. Ehl-i beyt hakkında rivayet edilen bir hadise göre “Ehl-i beyt” ancak Âl-i abâ’dan ibarettir. Bunlardan başkası dahil değildir. Halbuki bu, âyetin altına üstüne uymamaktadır. Şia’nın o hadis ile ihticacı zayıftır “Beyzavî”. “Ehl-i beyt” Resûlullah’ın (sav) zevcelerine, evlatlarına ve torunlarına şamildir. Hazreti Ali de bunlardandır. Zira ehl-i beyt ile muâşeret etmiştir. Onların akrabasındandır. “Şeyhzâde”. Ehl-i beyt hakkındaki sözler ihtilâflıdır. Evlâ olan şudur: Resûlullah’ın (sav) evlatları, zevceleri, Hasan, Hüseyin ehl-i beytde dahildir. Ali de bunlardandır. Zira Peygamberimizin (sav) kızı ile muâşereti ve peygamberimize mülâzemeti bunu müstelzimidir “Râzî”. Rivayet edilen hadis, aba altında toplananların ehl-i beytten olduklarını ısbat eder. Fakat ehl-i beytin yalnız onlara inhisarını gerekleştirmez. “Ebüssüud”.² Çantay’ın bu nakil ve tahlillerini yerinde ve doğru buluyoruz.

¹ el-Ahzâb, 33/33.

² Çantay, *Meal*, II, 746.

Örfî anlamda **Ehle'l-beyt** kavramı kadın, erkek, çocuk, genç, ihtiyar farkı olmaksızın “ev halkı” anlamına gelir. Nitekim Hûd sûresinde¹ bu kavram Hz. İbrahim ile hanımı Sâre; Kasas sûresinde² Hz. Musa'nın ev halkı için kullanılmıştır. Ahzab 33'te de kavram örfî anlamda kullanılmıştır. Ehle'l-beyt tabirinin “Hz. Peygamber'in Hz. Fâtıma yoluyla devam eden nesli” anlamındaki mânasını şer'î bir anlam olarak kabul edersek, Kur'ân-ı Kerimde bu tabirin şer'î anlamda kullanılmadığını söyleyebiliriz.

5. Lafzın hakikat veya mecaz anlamında kullanıldığını tespiti yarar.

Kullanıldığı mâna itibariyle lafız hakikat ve mecaz diye iki kısma ayrılır. Bir kelimenin hakikat veya mecaz anlamında kullanıldığının tespiti büyük ölçüde siyak-sibak vasıtasıyla olur.

Daralan Yer mi, yoksa Mekkeliler'in nüfuz alanı mı?

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

“ (Hem onlar gözleriyle de) görmediler mi ki biz (kudretimizle) arza (kâfirlerin diyarına) geliyor, onu etrafından eksiltip duruyoruz. Allah hükmeder. Onun hükmü ardına düş (üb de red) ebilecek de yokdur. O, hesabı pek çabuk görendir.”³

Çantay, “eksiltip duruyoruz” ifadesinin sonuna şu dipnotu düşüyor: “Bu suretle onların diyarı gitgide eksiliyor, Müslümanlarınki ise nusretimizle genişleyip artıyor “Beyzâvî-Medârik”. İşte bu da bir mahv-ü isbatdır. Bir âyet-i azabdır.” Beyzâvî ve Medârik'i referans göstererek verdiği mâna doğrudur ve bu durumda “**yerin etrafından eksiltilmesi**” ifadesi hakikat anlamında değil, mecâzî anlamda kullanılmıştır. Âyette kastedilen mâna, “**Mekke'li müşriklerin nüfuz alanlarının daralması**”dır. Mekke dönemi bile olsa artık Kureyşlilerin Müslümanlara sözü geçmemekte ve kendi inançlarını herkese diretememektedirler. Her gün etraflarından bir kişi Hz. Peygamber tarafına geçmekte, fakat o taraftan bu tarafa kimse gelmemektedir. İleri dönemlerde ise mekân itibariyle de nüfuz alanları daralmaya devam etmiştir. Mekke'nin fethiyle artık ne kendileri ne de nüfuz alanları kalmıştır.

Bazen bir lafzın hakikat (lafzın konulduğu anlamda kullanılması) mi, yoksa mecaz (lafzın konulmadığı anlamda kullanılması) anlamında mı kullanıldığı bilinemez. Böyle lafızlara usûl-i fıkıhta kinâye denir. Eğer bir lafzın hakikat anlamında kullanıldığı biliniyorsa, bilinmelidir ki artık bu lafız mecaz anlamında kullanılamaz. Yine bunun tersi olarak bir lafzın mecaz anlamında kullanıldığı biliniyorsa, artık bu lafız hakikat anlamında kullanılamaz. Fakat lafzın hangi anlamda kullanıldığı tespit edilemiyorsa her iki ihtimale göre de lafzın kaldırabileceği ölçüde yorum yapılabilir. Ancak bu durumda lafzın hem hakikate hem mecaza ihtimali olduğu belirtilmelidir. Yine de bu yorumlar

¹ Hûd, 11/73.

² Kasas, 28/12.

³ er-Ra'd, 13/41.

yapılıyor diye bütün bu yorumların doğru olduğu söylenemez. Bu durumda da lafzın hakikat anlamı tercih ediliyorsa mecaz anlamına uygun olarak yapılan yorumlar doğru değildir, mecaz anlamı tercih ediliyorsa hakikat anlamına uygun olarak yapılan yorumlar doğru değildir. Doğru olan yine hakikat veya mecaz anlamından birine uygun düşen yorumdur.

Bize göre de bu âyette lafız mecaz anlamında kullanılmıştır. Bu durumda lafzın hakikat anlamından hareketle âyetin, reel olarak her yıl yer kürenin kutuplar tarafından eksiltildiği şeklindeki ilmî yorumlara gidilemez. Nitekim Çantay da böyle bir ilmî yoruma gitmemiştir.

6. Kapalı anlamın açıklığa kavuşmasını sağlar.

Kur'an-ı Kerim'de kelimenin kendisinden kaynaklanan kapalılıklar olduğu gibi cümle içinde bazı haziflerin yapılmasından kaynaklanan anlam kapalılıkları da mevcuttur. Siyak-sibak dikkate alındığında bazen bu kapalılığın izale olduğu görülür.

“Küllî mescid” tabirinin doğru anlamı nedir?

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ

“De ki: Rabbim adaleti emretti. **Her secde yerinde** yüzlerinizi (kibleye) doğrultun. Ona - dînde ancak kendine (bağlı, gösterişden bayağı emellerden uzak haalis ve) muhlis (insan) lar olarak - ibâdet edin. İlkin sizi yarattığı gibi yine (Ona) döneceksiniz.”¹

Çantay, *inde küllî mescidin* lafzına “**her secde yerinde**” şeklinde bir mâna vermiş ve bu ifadenin sonuna da Beyzâvî'den naklen şu notu eklemiştir: “Yahud: Namaz vaktında. Yahud: Hangi mescidde namaz kılınmak üzere ise, kendi mescidlerinize gitmeye lüzum görmeden, hemen orada.”² Çantay bu âyetteki *mescid* lafzının “secde edilen yer”, “namaz vakti”, “namaz kılmak üzere hazır bulunduğunuz mescid” mânalarına gelebileceğini ifade etmiştir.

Aynı surenin 31. âyetinde de Cenâb-ı Allah şöyle buyuruyor:

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

“Ey Âdemoğulları, **her mescid huzurunda** zînetinizi alın (giyin). Yeyin, için, israf etmeyin. Çünkü O (Allah) israf edenleri sevmez.”³

Bu âyette de “*indekülli mescidin*” lafzına yakarıdakine eşdeğer şekilde Çantay, “**her mescid huzurunda**” şeklinde bir mâna vermişve bu ifadenin sonunda da Celâleyn'den naklen “Her namaz ve tavaf yanında”⁴ notunu; (giyin) ifadesinden sonra

¹ el-A'râf, 7/29.

² Çantay, *Meal*, c. I, s.219.

³ el-A'râf, 7/31.

⁴ Çantay, *Meal*, c. I, s.219

da Kâdî Beyzâvî'nin, *Envâru't –Tenzîl* adlı tefsirine Şeyhzâde'nin yaptığı *Hâşiye*'yi referans göstererek şu notu eklemektedir: “Avretlerinizi örtmek için libasınızı giyin. Cahiliyette Arab kabileleri Beyti çıplak tavaf ederlerdi. Gündüz erkekler, gece kadınlar gelirler, tavaflarını anadan doğma yaparlar ve “içinde günah işlediğimiz elbisemiz ile tavaf edemeyiz” derlerdi! Bu ayetin nüzul sebebi budur. Bununla beraber her Müslümanın namazını en güzel ve temiz bir hey'et ve kıyafet içinde kılması da sünnet-i seniyye icabıdır.”¹

Esasen her iki “*inde külli mescidin*” lafzı aynı anlamdadır. Biri için uygun düşen anlamın diğeri için de uyması gerekir. Birinci âyetteki *mescid* lafzı Beyzâvî tarafından “namaz, namaz kılınan yer” anlamında ele alınırken, ikinci âyetteki *mescid* lafzını Celâleyn “namaz ve tavaf” anlamında yorumlamıştır. Beyzâvî, “elbise giymek”le ilgili olarak âyetin iniş sebebinin Kâbe'yi tavafla ilgili bir şey olduğunu ifade etmiş, fakat konuyu nüzul sebebi olan mevzudan çıkarıp namaza getirmiştir.

“*İnde külli mescidin*” lafzının gerçek anlamı, her mescide gelişte elbise giyme emri, yeme-içme emri ve israf yasağı bağlamında ortaya çıkmaktadır. İnsanlar namazlarını kılarken zaten elbiselerini giymiş olarak nama kılarlardı. Namaz kılarken elbise giymelerin emretmeye gerek yoktu. Elbise giymenin emredilmesi tamamen Cahiliye döneminde bazı kabilelerin Kâbe'ye tavaf ederken çıplak olarak tavaf etmesiyle ilgilidir. Âyet bu âdeti yasaklamaktadır. Elbise giyme namazla değil, tavafla ilgili bir meseledir. Nitekim Celâleyn yarı yarıya da olsa buna işaret etmiştir.

Elbise giymekle yeme-içmenin ne alakası vardır? Bunlar birbiriyle çok alakalı şeyler olmalı ki Cenâb-ı Allah “*Elbisenizi giyin, yeyin için*” buyuruyor. Cahiliye Arapları'nın Kâbe'yi çıplak tavaf etme âdeti olduğu gibi, bir de bahîre, sâibe, vesîle ve hâm ismini verdikleri bazı hayvanları yeme yasakları vardı. Cenâb-ı Allah Kâbe'yi çıplak olarak yasakladığı gibi bu hayvanları yeme yasağını da yasaklamış (Mâide, 5/103), bu sebeple bir nevi “Allah'ın helal kıldığı hayvanları sakın yememezlik etmeyin, onları yeyin, O'nun içilmesini helal kıldığını da için” buyuruyor. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi buradaki “*israf etmeyin*” lafzının anlamı da “helal olan şeylerde aşırı harcamada bulunmayın” değil, “Allah'ın helak kıldıklarını kendinize haram kılmayın” anlamındadır. Âyetteki elbise giyme, yeme-içme ve israfla ilgili problemlerin tamamı Cahiliye devri Arapların âdetleriyle ilgilidir. Onlar bildiğimiz şekilde bir namaz kılmazlar, sadece Kâbe'yi tavaf ederlerdi. Tabîî olarak *inde külli mescidin* lafzı da onların Kâbe'yi tavaf etmesiyle ilgilidir ve bu durumda âyetin ilk kısmının mânası “*Kâbe'yi tavaf etmek için Mescid-i Harâm'a her gelişinizde elbiselerinizi giyin..*” şeklinde olmaktadır.

¹ Çantay, *Meal*, c. I, s.219.

İslam Bütünlüğü Karşısında Kur'an ve Sünnet Birlikteliğinin Sona Erdirme Çabaları

*Halit BOZ**

Özet

Asrımızda, İslam ümmetinin bütünlüğünü sarsmak için Oryentalistlerin öncülüğünde bazı Müslüman bilim adamları tarafından, bir konu üzerinde çok ciddi çalışmalar yürütülmektedir. O mesele de; Kur'an ve Sünnet bütünlüğünün zaruret olmadığına dair çabalardır.

Bu sebeple, bildiride sünnetin hücciyetini inkâr eden hareketlerin tarihteki temsilcilerinden ve savundukları görüşlerden kısaca bahsedilecek, Müslümanların bütünlüğünden doğacak gücün karşısında ne derece etkili oldukları örneklerle açıklanacaktır. Ayrıca, Kur'an-Sünnet bütünlüğünün zaruriliği delillerle sunulacak, bu bütünlüğün sadece Tefsir ve Hadis sahasında değil, diğer bütün İslami ilimler açısından da son derece elzem olduğu vurgulanacaktır. Özellikle de, günümüzde Müslümanlar arasında fitne çıkarmak için bu mevzu üzerinde niçin çok durdukları, örneklerle anlatılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Sünnet, Bütünlük.

In our era Termination efforts in the face of the Qur'an and Sunnah, the Islamic Unity Partnership

Abstract

Our current century, by some Muslim scholars led by Orientalists to undermine the integrity of the Islamic is carried out serious work on the subject. It also matters; Qur'an and Sunnah are the efforts that have necessity of integrity.

There fore, the report will be discussed briefly at the date of the opinion of the representatives of movements who reject the Sunnah of hücciyet and they defend against the forces arising from the integration of Muslims will be illustrated with examples of how effective they are. In addition, the integrity of the Qur'an al-Sunnah will be presented with evidence that the integrity not only in the field of commentary and Hadith, Islamic sciences will be emphasized that all the other also extremely

* Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniv. İlahiyat Fak. Temel İslam Bilimleri, Tefsir Bilim Dalı Öğretim Üyesi, halit6869@gmail.com.

essential terms. Especially nowadays among Muslims on this subject so why they stopped to remove corruption, it will be explained with examples.

Keywords: Qur'an, Sunnah, Unity.

Giriş

Yüce Allah'ın, Kur'an-ı Kerim'in ayetlerini Hz. Muhammed'e indirmesiyle başlayan Kur'an ve Sunnet birlikteliği, İslami ilimlerin bütün sahasında kendini göstermiştir. Nitekim bu birliktelik, Müslümanların alakadar oldukları kanun koyma, hüküm verme ve kendi aralarında vuku bulan meseleler çözümünde v. b. gibi konularda yegâne rehber olmuştur.

Bir başka ifade ile Hz. Muhammed'den günümüze ve kıyamete kadar Müslümanlar, gerek ilmi gerekse diğer sahalarda, ihtiyaç duydukları hususların kaide ve kurallarını belirlemek, açıklamak ve uygulamak için başvurdukları ve başvuracakları merci, Kur'an ve Sunnet bütünlüğünden doğan ilimlerdir. Keza İslam âlimlerinin şimdiye kadar ortaya koyduğu yüzlerce eserden herhangi birini gözden geçirenler, ister ilim ve fikir adamı olsun ister olmasın, bu birlikteliğin hemen farkında olacaklardır.

Şüphesiz İslam ümmeti, Kur'an ve Sunnet bütünlüğü İslami ilimlerin temel kaynağını teşkil ettiği için bu konuya çok önem vermişlerdir. Bu yüzden İslam âlimleri, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam v. b gibi ilimlerde bu hususu ele almış, Kur'an ve Sunnet birlikteliğine sık sık vurgu yapmışlardır. Kur'an ile Sunnet'in birbirinden ayrılmazlığını, bütünlüğünü ve birlikte ele alınması gerektiğini delilleriyle detaylı bir şekilde ortaya koymuşlardır. Hatta bu âlimlerden İbn Hazm;¹ Kur'an ve Sunnet arasındaki bütünlüğü bilmek farz-ı kifaye, bu bütünlüğü kabul etmek ise farz-ı ayındır demiştir.² Bu sebeple günümüzde bazı insanlar, yazılı ve görsel medya aracılığıyla bu birlikteliğin zariri olmadığını söylerken, bu meseleye, itikadi açıdan bakmadıkları ve ya önemsemedikleri ortaya çıkmaktadır.

Aslında açıklamalar kısmında olması gereken bu mevzuyu bizim hemen giriş kısmında ele almamızın sebebi, bu hususun müslümanların itikadi yönünü ilgilendirdiği için önem arzettiğindedir. Bildirinin sadece birkaç sahifesini okuyanlara bu önemli

¹ Günümüz âlimlerinden Yusuf el-Kardavi, İbn Hazm'ın fetvaları için "*İbn Hazm'ın bu görüşleri kendi zamanını aştığı için şaz ve aşırı bulunmuş olabilir. Oysa her asra göre şaheser kabul edilebilecek fetvalarında mevcuttur*" demiştir. el-Kardavi, Yusuf, "*Fıkhî Mirasımızı Yeniden Nasıl Gözden Geçirmeli ve Ele Almalıyız*" Çev. Yusuf Işıcık, SÜİFD. sy. 2, Konya, 1986, s. 286. İbn Hazm hakkında geniş bilgi için Bkz. İbn Hallikan, Ebü'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-'Ayân ve Enbâ'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1994, III,325; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Haydarabat,1955, III,1146; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Naim el-Arkavî, Beyrut,1996, XVIII,184-185,188.

² İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülîsî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrût ty, I, 98-99.

noktayı hatırlatmak istediğimizden böyle bir metod seçtik. Önemine binaen bu değerli âlimimizin sözlerini aynen aktaralım. Şöyle diyor: “Eğer bir kişi kalkarda, biz sadece Kur’an’da bulduğumuzla amel ederiz derse, icma-i Ümmet kâfir olur. O takdirde bu şahsın biri; güneşin zevalinden karanlığına kadar, diğeri; fecr vaktindeki namazları kılması icab eder...”¹ İmam İbn Hazm²’ın sözlerinin açılımını yaparsak; Müslüman bir fert, sünneti inkâr edip sadece Kur’an ile amel ederim derse, Kur’an’da namaz ile ilgili ayetlere göre hareket edip ona göre namaz kılması gerekir. Ayetin meali şöyledir: “Güneşin zevalinden (öğle vaktinde Batı’ya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl. Bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir.”³ Buna göre sünnete tabi olmayı reddeden kişi, bu ayete dayanarak namazın beş vakit oluşunu asla çıkaramaz. Ancak Peygamberin Sünnetine tabi olursa bu bilgiye ulaşabilir. Dolayısıyla bu örnekteki Kur’an ve Sünnet bütünlüğünün zorunluluğundan doğan sonuca göre, te’vile, yoruma gerek olmadan bu kişinin ibadetlerinin Allah katında kabul olması için Peygamberin Sünnetine tabi olmaktan başka bir seçeneğinin olmadığı anlaşılmaktadır.

Kur’an ve Sünnet birlikteliğinin zorunluluğundan bahsederken değişik açılardan bir takım anlayış ve yaklaşım farklılıklarıyla karşı karşıya kaldığımızı da belirtelim. Şayet bu husus açıklanmaz ise konunun güvenilirliğine zarar verebilir. Bundan dolayı kısaca bunları da açıklamakta fayda mulahaza ediyoruz. Nasıl ki herhangi bir ayırım yapmaksızın Sünnetin varlığını kabul etmeyen ve Kur’an’la yetinme yanlısı olan ifratçı görüşlere karşı tavır sergileniyorsa, aynı şekilde yine bir ayırım gözetmeksizin her çeşit rivayeti Sünnet olarak nitelendiren ve Sünneti Kur’an’dan önceleyen tefritçi görüşe karşı da tavır konulması gerektiğine inanıyoruz. Mesela, Yahya İbn Kesir’in “Sünnet Kur’an üzerine hüküm vericidir, fakat Kur’an Sünnet üzerine hüküm verici değildir” şeklindeki sözleri. Ahmed b. Hanbel’e ulaştığında, “Ben bunu söylemeye cesaret edemem fakat Sünnetin Kur’an’ı tefsir ve teybin ettiğini söylerim”⁴ sözleriyle böyle bir düşüncenin yanlış olduğunu söylerken, aslında bu mesele de ehli-sünnet’in diğer mezheplerinin de aynı fikirdeki görüşlerini ifade etmiştir. Başka bir örnek daha verecek olursak; Tabiin fakihlerinden Ebu Müslim’in; “Kur’an’ın Sünnet’e olan ihtiyacı Sünnetin Kur’an’a olan ihtiyacından daha fazladır”⁵ ifadelerinde her ne kadar açıklamaya ihtiyaç olsa bile yine de bu yöndeki tefritçi görüşe örnek gösterebiliriz. Ancak Sünnet konusunda tefritte olanların sayısının son derece az, düşünce ve görüşlerinin de çok itibara alınmadığına şahit olmaktadır.

¹ İbn Hazm, a.g.e. ,I, 99.

² İbn Hazm’ın, hadislerin cerh ve ta’dili konusunda bilgi sahibi olduğu hakkında bilgi için Bkz. İbn Hacer, el-Askalâni, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed *Lisânu’l-Mîzân*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî, Beyrut, 1416/1996, IV,724-725.

³ İsrâ, 17/78.

⁴ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li ahkâmi’l-Kur’an*, Dâru’l kutubu’l-Mısriyye, Kahire 1964, I, 39.

⁵ Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire ty. I, 43.

Buna mukabil özellikle asrımızda, İslam ümmetinin birliğine ve birliktelikte doğan gücün oluşumuna engel olmak için çok değişik entrikalar içinde yer alan Kur'an ve Sünnet birlikteliğini parçalama girişimleri, oryantalistlerce hız kazandırılmış bir faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla İslam Ümmetinin bu sinsî tuzaktan beri olması için İslami ilimlerde ki, Kur'an ve Sünnet birlikteliğinin zaruretini şeri ve akli delillerinin tekrar açıklama zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır.

1. Kur'an Ve Sünnet Birlikteliğinin Kur'an'daki Delilleri

1. 1. Allah'a ve Resulüne İtaat

Kur'an ve Sünnet, İslâm dininin iki temel kaynağını oluşturur. Herhangi bir mevzuda ileri sürülen fikir ve düşünce, Kur'an ve Sünnettten beslenmiyorsa Müslümanların nazarında kabul görmez, reddedilir. Kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten alan konularda ise güvenilirliği açısından hadislerin sıhhatine bakılabilir. Hadislerin sıhhati noktasında tartışmalar, değişik görüş ve farklılıklar ortaya çıkabilir. Ancak, ilimlerin bağlayıcılığı noktasında Sünnetin reddi söz konusu olamaz. Şayet Sünneti inkâr ederse, O zaman İbn Hazm'ın dediği gibi 'İcma-i Ümmet' kâfir olur. İslam âlimleri, Meselenin bu kadar önemli olduğuna, Kur'an ve Sünnettten elde ettikleri delillerle varmışlardır. Bundan dolayı Kur'an ve Sünnet bütünlüğünün zaruri olduğuna, bu birlikteliğin dışında ki düşünce ve görüşlerin kabulünün asla mümkün olmadığına dair delillerin ortaya konulmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Bundan sonra, Kur'an ve Sünnet bütünlüğünün Kur'an'da ki delillerini şöyle özetleyebiliriz: Yüce Allah, Allah'a ve Resulüne itaat etmeyi emreden Kur'an'da ki ayetlerin¹ sayısı otuz kadardır.² "...De ki: *"Ganimetler Allah'a ve Resûlüne aittir. O halde, eğer mü'minler iseniz Allah'a karşı gelmekten sakının, aranızı düzeltin, Allah ve Rasûlüne itaat edin."*³ *"Ey iman edenler! Allah'a ve Resûlüne itaat edin ve (Kur'an'ı) dinlediğiniz halde ondan yüz çevirmeyin."*⁴ *"De ki: "Allah'a ve Peygamber'e itaat edin." Eğer yüz çevirirlerse şüphe yok ki Allah kafirleri sevmez."*⁵ İmam Kurtubî, ayette geçen *"yüz çevirmeyi,"* Allah ve Resulüne itaatten yüz çevirmek. Allah ve Resulünün emirlerini kabullenmemek olduğunu söyler.⁶ Bu mevzuda Elmalılı da güncel bir örnekleme yaparak konunun önemine işaret etmiştir: *"Rivayet olunuyor ki, âyeti nazil olduğu zaman münafıkların başı Abdullah b. Übeyy, "Bakınız, Muhammed kendisine itaat ve ibadeti Allah'a taat gibi tutuyor ve bize, hristiyanların İsa'yı sevdikleri şekilde kendisini sevmemizi emrediyor." demiş idi ki, bunun üzerine ikinci âyet nazil oldu. Ve*

¹ Bazı ayetler için Bkz. Nisâ: 4/59; Mâide: 5/92; Enfâl: 8/20, 46; Nûr: 24/54, 56; Muhammed: 47/33; Mücâdele: 58/13; Teğâbün: 64/12

² Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, Dâr'ul-Hadîs, Kahire, 2001, s. 528-529.

³ Enfal, 8/1

⁴ Enfal, 8/20.

⁵ Al-i İmran, 3/32.

⁶ Kurtubî, *a.g.e.*, IV, 40.

öyle bir şüphenin yerinde olmadığını gösterdi.”¹Böylece bütün söz ve davranışlarda, Hz. Muhammed’in yolunu takip etmeyenlerin O’nu sevmesi ve ona itaat etmesi söz konusu olamaz. Aksini iddia edenler yalancı konuma düşmüş olurlar.²

1. 2. İttiba(Uyma) ve Hüküm

İttibâ, uymak, izlemek, birinin veya birşeyin peşine düşmektir.³ Yüce Allah, İslam la şereflenen Müslümanların bütün işlerinde kime ve ne şekilde uyması gerektiğini Kur’ân’ın birçok yerinde açık bir şekilde beyan etmektedir: “*De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."*⁴Demek ki bu ayetin buyruğuna göre davranış, iş ve düşüncelerde Peygambere uymadan Allah’ın sevgisine ulaşılmaz. Şayet Allah sevgisine ulaşmak istiyorsa Hz. Muhammed’in Sünnetine ittiba etmesi gerekir. Keza Mü’min’in günahlarının bağışlanması için bu şartı yerine getirmesi zorunluluğu vardır. Allah’a ve Resulüne itaat edip, söz ve davranışlarında peygambere tâbi olan, ahlâk ve âdâbta ona uyanlar ise Allah’ın kendilerine nimet verdiği kimselerden kabul edilirler.⁵

Ayrıca Kur’an, birçok ayette müminlerin Hz. Muhammed’in bütün hükümlerine, emir ve yasaklarına kabullenip teslim olmalarını emretmektedir. Çünkü bu, Müslüman sayılmanın temel şartlarından biri kabul edilmiştir: “*Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükme içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.*”⁶ Nitekim mufessirlerden Elmalılı da; “*Halbuki biz herhangi bir Peygamberi gönderdik ise, ancak Allah'ın izni ile itaat olunmak için göndermişizdir. Bundan dolayı Peygambere itaat, Allah'ın emrine itaat, ona isyan ise Allah'a isyandır. Hayır. Ey Muhammed! Rabbine yemin olsun ki, mümin olduklarını iddia edenler, mümin olamazlar, aralarında çatallanmış, çekişmeli işlerde seni hakem yapıp sana müracaat edinceye kadar. Sonra verdiği hükümden gönüllerinde hiçbir sıkıntı hissetmesinler ve tam bir teslimiyetle açık ve gizli olarak sana boyun eğsinler. İşte o zaman gerçek mümin olurlar*”⁷ şeklinde açıklamasıyla Peygamberin koymuş olduğu hükme karşı gelmenin, kabullenmemenin insanın imandan çıkmasına vesile olduğunu vurgulamaktadır.

Aynı minvalde Yüce Allah başka bir ayette de şöyle buyurmaktadır: “*Allah ve Resulü herhangi bir meselede hüküm bildirdikten sonra, hiçbir erkek veya kadın*

¹Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sadeleştirilenler: İsmail Karaçam ve arkadaşları, İstanbul, t.y., II, 343.

²Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn, *Mehâsinu't-Te'vil*, el-Kâhira, 1957, III, 828.

³Râgıb, el-Huseyn İbn Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât*, Beyrut,1992, 162.

⁴Al-i İmran, 3/31

⁵ Muhammed Habîbullah Muhtar, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye ve Mekânetuhâ fi Dav'i'l-Kur ani'l-Kerîm*, Pakistan, 1407/1986, s. 36.

⁶Nisa, 4/65.

⁷Elmalılı, a.g.e., III, 278; Kurtubi, a.g.e., V, 173.

müminin, o konuda başka bir tercihte bulunma hakları yoktur. Kim Allah'a ve Resulüne isyan ederse besbelli bir sapıklığa düşmüş olur.”¹ Ayette net olarak anlaşıldığı üzere, Peygamberin verdiği hüküm ile Allah'ın verdiği hüküm arasınada bir farklılık arzmemekte ve herhangi bir yoruma da mahal bırakmamaktadır.

“Peygamber size ne verirse onu alınız, o sizi neden men ederse onu terk ediniz. Allah'a karşı gelmekten sakınınız. Muhakkak ki Allah'ın cezası pek çetindir.”² Asrımızda ki oryantalistler ve onların izinden giden bazı insanlar, bu ayetin sebab-i nüzulünün ganimetlerin dağıtımı ile ilgili olduğu, dolayısıyla bu ayetin sünnetin hücciyetine delil olamayacağını ileri sürmektedirler. Oysa Abdullah b. Mesud (r.a), dövme yapan kimselerin lanetlenmesiyle ilgili Kur'an'da bir ayet bulamadığını söyleyen kadına Hz. Peygamber'in (a.s) bu kimseleri lanetlediğini söylemiş ve “Peygamber size ne verirse onu alınız, o sizi neden men ederse onu terk ediniz. Allah'a karşı gelmekten sakınınız” mealindeki bu ayeti okuyarak “Kur'an'ı hakkıyla okusaydın bunu görürdün” diye cevap vermiştir.³ Bu ayetin bağlamından kopartılarak sünnetin hücciyetine delil getirildiğini savunanlar herhalde ayetleri ve tefsirini, “Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin ederim ki, nerede ve kimin hakkında indiğini bilmediğim hiçbir ayet yoktur” diyen, mufessirlerin hocası Abdullah İbn Mesud'dan daha iyi bildiklerini iddia edemezler.⁴

Söz konusu bahse ilaveten Yüce Allah'ın: “Ey bizim Hakîm Rabbimiz! Onların içinden öyle bir resul gönder ki; Kendilerine Senin ayetlerini okusun, onlara kitabı ve hikmeti öğretsin Ve onları tertemiz kılsın. Muhakkak ki aziz sensin, hakîm sensin!”⁵ ve “Gerçekten Allah, kendi içlerinden birini, onlara ayetlerini okuması, Onları her türlü kötülüklerden arındırması, Kendilerine kitap ve hikmeti öğretmesi için resul yapmakla, müminlere büyük bir lütuf ve inayette bulunmuştur. Hâlbuki daha önce onlar besbelli bir sapıklık içinde idiler.”⁶ Ayetlerinde bahsi geçen “hikmet” ifadesi, Kur'an'da yaklaşık yirmi yerde geçmekte olup,⁷ sözlükte sağ görüşlülük, ariflik, bilgelik, feraset sahibi olma, adalet, ilim, hüküm, nübüvvet, gibi anlamlara geldiği pek çok âlim tarafından belirtilmiştir.⁸

¹ Ahzâb: 33/36.

² Haşr, 59/7.

³ Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru's-Sâbûnî, Kahire 1997, III, 331.

⁴ Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebu Bekir, *el-İtkân fî Ulûm'il-Kur'an*, el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-âmmeti li'l-Kitâb, 1394/1974, I, 38.

⁵ Bakara, 2/129.

⁶ Al-i İmran, 3/164.

⁷ Abdalbâkî, Muhammed Fuâd, a.g.e, 262.

⁸ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 2000, V, 576; Zemahşerî, Ebu'l-Kasım, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîli fî Vücûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrût, 1987, I, 316; Râğıb, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, 1972, 127.

Bunun yanında, hikmet kavramının yukarıda geçen anlamları dışında sünnet anlamına geldiğini söyleyen devrin en önemli âlimlerine rastlamak mümkündür. Bu konunun önemine binaen bir iki imamın görüşlerini aktarmak fayda teşkil edeceği kanaatindeyiz.

Bazı ayetlerde “Sünnet” anlamına geldiğini söyleyen âlimlerden İmam Şafii:¹“Nitekim kendi içinizden size ayetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitap ve hikmeti öğreten, bilmediklerinizi öğreten bir resul gönderdik”²buradaki “hikmet” ifadesinin sünnet olduğunu belirtmiş,³ Aynı şekilde Katade de, “Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara Kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder”⁴ ayetinde geçen ‘hikmet’ sözcüğünün anlamının Sünnet olduğunu söyler.⁵Ayete göre Kur’an ve hikmetin yani Sünnetin, bilmediklerimizi bizlere öğreten, kötülüklerden temize çıkaran görevi varsa Mü’min biri, nasıl olurda Kur’an’ı Sünnetten ayırma teşebbüsünde bulunabilir, ya da bu gibi düşüncelere kapılabilir?

2. Sünnetten Deliller

Sünnetin Kur’an’da ayırmanın imkânsızlığını bizlere bildiren bizzat Resulullah (s.a.s.)’in kendisidir. Sünnetin hücciyeti ve Kur’an ile Sünnetin ayrılmaz bir bütün olduğuna dair şer’i delillerden, tartışma götürmeyen gayet açık olan Peygamberin iki hadisiyle bu hususu açıklamakta yetineceğiz.

Birincisi, Hz. Muhammed’in Muaz b. Cebel’i Yemen’e vali tayin etme hadisidir. Şöyle ki; Hz. Peygamber (a.s) Muaz b. Cebel’i (r.a) Yemen’e gönderirken, kendisine bir dava geldiğinde nasıl hareket edeceğini sormuş, Muaz (r.a) Allah’ın (c.c) kitabına göre hüküm vereceğini söylemiştir. Resûlullah (a.s) “Eğer Allah’ın (c.c) kitabında bulamazsan ne yapacaksın?” diye sorunca Muaz (r.a), “O zaman Resûlullah’ın (a.s) sünnetine göre hükmederim” demiştir. Allah Resûlu (a.s) son olarak ikisinde de bulamazsa ne yapacağını sormuş, O da içtihadı ve anladığıyla hükmedeceğini söylemiştir. Bunun üzerine Allah’ın Resûlü sevinerek Muaz b. Cebel’in (r.a) göğsüne vurmuş ve “Allah’a (c.c) hamdolsun ki Allah elçisinin elçisi, Allah Resûlü’nün (a.s) rızasına uygun konuştu” buyurmuştur.⁶

¹ Ayrıca İmam Şafii, er-Risale adlı kitabında hikmet kelimesinin hangi ayetlerde sünnet anlamına geldiğini açıklamıştır. Bkz. eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, er-Risâle, Mektebetü’l-Halebî, Mısır, 1940, s. 73.

² Bakara, 2/151.

³ Kâsimî, a.g.e., I, 309.

⁴ Bakara, 2/129.

⁵ el-Hâzin, Ebû’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm, Lûbâbü’t-Te’vil, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrût, t.y., I, 82.

⁶ Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, Sünen, Kitâbu’l-Akdiye, 11, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrût, ty. ; Tirmizi, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre, Sünen, Ebvâbu’l-Ahkâm, 3, Mısır, 1975; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahmân b. el-Fazl, Sünen, Kitâbu’l-ilm, 5, Riyad, 2000.

İkinci hadis ise, Malik b. Enes'in kitabında derlediği hadistir: “*Aranızda iki şey bıraktım, onlara sarıldığınız müddetçe doğru yoldan sapmazsınız. Allah'ın (c.c) kitabı ve nebisinin sünneti*”¹ buyurmuştur. Bu hadis hakkında İbn Abdi'l-Berr, “*Bu hadis ilim ehli yanında neredeyse isnad sorulmayacak derecede şöhret bulmuştur*” demektedir.² Dolayısıyla bizim bu hadisten çıkardığımız mefhum, Kur'an ve Sünnetin; İslami ilimlerin her alanında temel kaynak oluşturduğu, dolayısıyla bunları temel kaynak göstermeden başka referanslara dayanarak hazırlanan bilgi ve belgelerin İslam Ümmetinin yanında hiç kıymeti olmadığı gerçeğidir.

3. İslami İlimlerin Anlaşılmasında Kur'an ve Sünnet Birlikteliğinin Gerekliliği

3.1.Mücmeli Beyan: Sünnetin en önemli vazifelerinden biri, Kur'an'daki mücmelleri açıklaması ve bu vesileyle Yüce Allah'n emir ve yasaklarının Müslümanların anlamasını sağlamasıdır. Çünkü mücmel, bir mânâya delâleti açık olmayan, maksadın kesin olarak anlaşılması için açıklanması gereken söze denir. Böylece ayetin mücmel olmasının birden çok sebebi olabilir.³ Keza fıkıh usulü kitaplarında mücmelin hükmü ve çeşitleri hakkında detaylı bilgilere rastlamak mümkündür.⁴ Bütün bu çalışmaların amacı, Kur'an'ın içindeki ayetlerin hangisinde mücmellik bulunduğu ve bu mücmel ayetlerin hangi sünnet ve hadisle açıklandığı hususunda gayet ciddi çalışmanın içine girerek İslam ümmetinin istifadesine sunmaktan ibaret olmuştur.

Şüphesiz Bu mevzunun anlaşılması için verilebilecek en güzel örnek namazdır. Örneğin; Kur'an'ın namazla ilgili emirleri mücmeldir. Çünkü Kur'an, namazın nasıl kılınacağını, kaç vakit ve kaç rekât olduğu, farzlarının, vâciblerinin ne olduğunu, namazı bozan ve bozmayan şeyleri bize açıklamaz. Hz. Peygamber: “*Beni nasıl namaz kılarken görüyorsanız siz de öylece namaz kılınız*”⁵ buyurmak suretiyle, hem bizzat göstererek hem de gerekli açıklamaları yaparak namaz emrini beyân etmiştir.

Ayrıca, sadece namazla ilgili değil İslam'ın diğer ibadetlerin açıklanmasında da Sünnete ihtiyaç duyulur. Peygamberin Sünneti olmadan ibadetlerin tam olarak yerine getirilmesi mümkün değildir. Mesela zekât ibadeti. Sünnet'e başvurmadan zekâtın bütün uygulamalarını yerine getirmek söz konusu olamaz. Zekâtın miktarı, hangi ürünlerden ne kadar verileceği gibi hususlar Sünnet ile anlaşılır. Yine Hac ile alakalı bütün kaide ve kurallar sünnet ile bilinir. Nitekim Hz. Muhammed: “*Haccınızın*

¹ Malik b. Enes b. Malik, *Muvatta*, Kitâbu'l-Kader,3. Beyrut, 1985.

²İbn Abdi'l-Berr, Ebu Ömer Muhammed en-Nemerî, *et-Temhid lima fi'l-Muvatta*, thk: Mustafa b. Ahmed el-ULvî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî, Vizâretu umûmi'l-evkâf ve's-şuûni'l İslâmiyye, Fas, ty. XXIV, 331.

³ Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur an*, el-Kâhira, t.y., II, 18-19.

⁴ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslâmiyye ve Istilahâtü Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1967, I, 79.

⁵ Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, Edeb 27, Çağrı Yayınları, 1992; Müslim, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Salâ 42, Dâru ihyai't-türasi'l-Arabî, Beyrût, ty.

esaslarını (menâsik) benden alınız”¹ “emriyle görevlilere öğretilmiş, hatta yazılı talimat haline getirilmiştir. Kur’an’da farz kılınmış olan oruç emrinin detaylarıyla ilgili bilgileri de yine Resûl-i Ekrem’in sünnetinden öğrenmekteyiz.”² Keza Kur’an’ın pek çok ayetini açıklayan bu yöndeki hadislerle İslami kaynaklarda rastlamak mümkündür.³

3.2. Ammı Tahsis: Kur’an’da bir takım lafızlar vardır ki genel hüküm ifade ederler. Mesela Allah, boğazlanmadan ölmüş hayvanların etlerini ve kanlarını haram kılmıştır.⁴ Bu genel bir hükmüdür. Sünnet amm olan bu hükmü tahsis ederek çekirgenin ve balığın ölüsünün helal olduğunu belirtmiştir.⁵ Bu gibi örneklerle İslami eserlerde bolca rastlamak mümkündür.⁶

4. Hadis ve Sünneti İnkâr Eden Hareketler ve Onlara Rediyeler.

Hız Muhammed’den sonra, İslam Ümmetinin birlikteliğini parçalamak, aralarına nifak sokmak, yaşantı tarzlarını Resulullah (s.a.s.)’den uzaklaştırarak kendilerine benzetmek ve her alanda sömürmek v. b. gibi nedenlerden dolayı Sünneti Kur’an’dan ayırma çabaları hiç durmamış, Sahabeden günümüze kadar bu uğraşlar süregelmiştir.

Ancak İslam düşmanları ve oryantalistler, asırlardan beri bu uğraşlarından hiç vazgeçmedikleri gibi zaman zaman da bazı sözde Müslüman yazarları saflarına almayı başarmışlardır. Özellikle günümüzde küresel güçler, böyle düşüncelerle Müslümanları kendi aralarında tartışmaya sürükleyerek, Müslüman ülkelerin yer altı ve yer üstü doğal zenginliklerini sömürdüler ve sömürmeğe devam etmektedirler.

Şimdi, bu düşünceleri ortaya koyan olayları, tarihsel kronolojiye göre özetini verecek olursak; Hz. Muhammed’den hemen sonra vuku bulan bu rivayet, Kur’an ve Sünnet bütünlüğünü parçalama gayretlerinin ilk örneklerini oluşturmaktadır. “Bir gün bir adam sahabeden İmran b. Husayn’a (ö.52/672) gelerek bir mesele sordu. İmran b. Husayn o konuda bilgi verirken soran adam ona sadece Kur’an’dan bahsetmesini başka bir şeyden bahsetmemesini söyledi. Bunun üzerine İmran b. Husayn kızarak: “Sen ahmak bir adamsın! Öğle namazının dört rekât olduğunu ve onda kıraatın açıktan olmayacağını Kur’an’da buldun mu?” diyerek diğer namazları, zekâtı ve benzeri konuları saydı ve “Bütün bunları ayrıntılı olarak Kur’an’da bulabiliyor musun? Allah’ın kitabı hüküm koymuş, Sünnet de bunu tefsir etmiştir” dedi.”⁷

¹ Nesâî, Ebû Abdірrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünen*, Menâsik, 220, Halep, 1986.

² Küçük, Raşit “*Kur’an Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği*” Sünnetin Dindeki Yeri, ed. İsmail Lütfi Çakan, Ensar Yayınları, İstanbul 1998, s. 121-162.

³ Geniş bilgi için Bkz. Buhârî, Diyât, 6; Müslim, Kasâme 25; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l- Müfessirûn*, I, 48-53.

⁴ el-Mâide, 5/ 3.

⁵ Ebû Dâvud, Taharet, 41; Tirmizî, Taharet, 52; İbn Mâce, Taharet, 38; İbn Mâce, Et’ime, 31.

⁶ en-Nûr, 24/ 2; Müslim, Hudûd, 13; Ebû Dâvud, Hudûd, 23; İbn Mâce, Hudûd, 7; Nisâ, 4/ 86; Ebû Dâvud, Harâc, 20; Şâfî, *er-Risâle*, s. 64-73; Bilmen, a.g.e.,I, 69.

⁷ Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkih*, thk: Ebu Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Ğarrâzi, Dâru ibni'l-Cevzî, Riyad, 2000, I, 237; Şâtıbî, , İshâk İbrâhîm İbn Mûsâ, *el-Muvâfakât fi usûli'l Ahkâm*, thk. Abdullah Drâz, Kahire, t.y. IV, 344.

Tabiin döneminde buna benzer bir olay da şöyle vuku bulmuştur: Mutarrif b. Abdullah eş-Şihhîr, kendisine, “*Bize sadece Kur’an’dan haber ver*” diyen kimseye, “*Allah’a (c.c) yemin olsun ki biz Kur’an-ı Kerim’e bir alternatif getirme arzusunda değiliz. Biz sadece Kur’an’ı bizden daha iyi bilen birine müracaat etmeyi irade ediyoruz*” şeklinde cevaplarırken Kur’an’ı en iyi anlayan ve açıklayanın, Hz. Muhammed olduğuna işaret etmiştir.¹

Aynı şekilde İmam Şafii’nin ‘*Cima’u’l-ilm*’ adlı eserinde, sünnetin değerini yeterince kavrayamamış, Kur’an’ın her alanda kedisine yeterli geleceği kanaatini taşıyan bir kişi ile yaptığı tartışması mevcuttur.² Ancak hemen belirtelim ki, ilk zamanlarda günümüzde olduğu gibi sünnetin hucetini kökten inkâr eden onu reddeden sistemli bir oluşumun varlığında söz edemeyiz. Bunun bireysel bazda ya da küçük gruplar halinde olduğu bilinmektedir.

Buna mukabil 19. ve 20. asırlardan itibaren sistemli bir biçimde Sünnetin dini bağlayıcılığı kökten reddedip, Kur’an ve Sünnet bütünlüğünü inkâr hareketleri, modern dönemde İslam ülkelerinin bazılarında ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Batıda sanayi devrimininin gerçekleşmesiyle, felsefi, siyasi ve sosyal alanlarda batı, daha çok Müslüman ülkelerle diyaloga geçmiş her alanda İslam Ümmetini etkilemeyi başarmıştır. İşte tam da bu ortamda ortaya çıkan Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Ebû Reyeye gibi şahıslar, hadislerin rivayetleri sağlam bir mesnede dayanmadığı için sünneti reddetme yoluna girmişlerdir.³ Muhammed Abduh, Müslümanların bu asırda Kur’an’dan başka önderleri olmadığını söylemiş,⁴ O’nu takip eden bazı talebeleri de Sünnet’in bağlayıcılığını sadece Peygamberin zamanına has olduğunu söylemişlerdir.⁵

Diğer yandan bu hareketlerin çıkış zamanı, batı medeniyetinin diğer dünya ülkelerini sömürmeğe başladığı döneme denk gelir. Özellikle sanayi devriminden sonra batılı ülkelerin Müslüman devletleri üzerinde siyasi, sosyal ve ekonomik alanlarda tahakküm kurmasından sonra İslam ümmetinin içinde böyle akımların zuhurunda, ister kültürel anlamda isterse politik anlamda olsun müsteşriklerin etkisinin olması kaçınılmaz bir gerçekliktir. Müslümanların içerisinde çıkıp sünneti reddeden akımlara kapı aralayan akımların temsilcilerine dönecek olursak, görüyoruz ki onlar; hadislerin isnadlarının sağlam olmadığından hüccet oluşturamayacağını çünkü Peygamber

¹ Şâtibî, a.g.e, IV, 344.

² Bkz. eş-Şâfiî, *Cimâ’u’l-İlm*, Dâru’l-Âsar, 2002, yy., 4-10.

³ Bağçivan, *Kur’an Sünnet Bütünlüğünün Şer’i Delilleri*, YÜİİFD, Yıl: 1, Sayı: 1, Temmuz- Aralık, 20015, 141.

⁴ Ebu Reyeye, Muhammed, *Edvau ele’s-Sünne*, 6. Baskı, daru’l-Mearif, Mısır, ty. 78-79.

⁵ Soysaldı, H. Mehmet, *Kur’an Sünnet İlişkisi*, FÜİFD, 7 (2002) s. 15; Murat Şimşek, *Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamber’in Tasarruflarının Tasnifi*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2010, sy. 15, s. 332-333; Özafşar, Mehmet Emin, Mehmet Görmez, “*Ebu Reyeye ve Kitabı Üzerine*”, *İslami Araştırmalar*, 1991, Cilt 5, sy. 1, s.64.

zamanında hadislerin yazılmasının bizzat Hz. Muhammed tarafından yasaklandığını söylemektedirler.

Ancak Peygamberin hadis yazmaya izin verdiği hatta hadis yazmağa teşvik edici hadislerinden bahsetmemektedirler. Kaldı ki Hz. Muhammed'in hadislerin yazılmasını yasaklaması hususunu İslam âlimleri gayet güzel bir şekilde sebeplerini açıklamış ve bu yasağın herkese şumul olmadığını delilleriyle ispatlamışlardır. Örnek verecek olursak, hadislerin yasaklanması döneminde Abdullah b. Amr, hadisleri yazmaya devam ederken bazıları onu şikâyet edince Abdullah b. Amr bu işten vazgeçer ve durumu Hz. Muhammed'e bildirir. Bunun üzerine Hz Muhammed: *"Yaz! Canımı gücü ve kudretiyle elinde bulunduran Allah'a yemin ederim ki, buradan haktan başka bir şey çıkmaz"* buyurdu.¹ Bu rivayetten anlaşılıyor ki Hz. Muhammed, Kur'an ile hadisleri birbirinden ayırt edici özelliklere sahip tıpkı Abdullah b. Amr gibi sahabilere hadis yazmayı yasaklamamıştır. Keza İslami kaynakların konuya taalluk eden bahislerinde bu konu etraflıca ele alınmıştır. İsteyen herkes bu bilgilere rahatlıkla ulaşabilir.

Yine Hz. Muhammed'in yazmaya izin verdiği hadislere, Ebu Hureyre'den rivayet olunur ki: *"Mekke fethedildiği zaman Hz. Peygamber (s. a. v) kalktı ve bir hutbe irat buyurdu. Ebu Şah denen Yemenli bir adam ayağa kalkarak "Ya Resulallah! Bana (bu hutbeyi yazın)" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s. a. v) "Ebu Şah için bu hutbeyi yazın" buyurdu"*²

Başka bir hadis'e gelince: *"Ensar'dan bir adam, Hz. Peygamber (s. a. v)'in mescidinde oturur, Hz. Peygamber (s. a. v)'den hadis dinler, (hadis dinlemek) hoşuna gider ama ezberleyemezdi. Hz. Peygamber (s. a. v)'e bu durumdan yakındı ve şöyle dedi: "Ya Resulallah! Ben sizden hadis dinliyorum, hoşuma gidiyor, fakat ezberleyemiyorum. " Bunun üzerine Hz. Peygamber (s. a. v) "Elinin yardımına müracaat et" buyurdu ve eliyle yazıyı işaret etti. "*³Bu hadisten de anlıyoruz ki Hz. Muhammed bizzat kendisi, ashabını hadis yazmağa teşvik etmiştir.

Ayrıca Kur'an ve sünnet bütünlüğüne karşı gelenlerin argümanlarından birisi de, yukarıda da bir cümle halinde geçtiği üzere hadisler, Peygamberin vefatından iki veya üç yüz sene sonra yazılmağa başlanmış, dolayısıyla hadislerin ekseriyetinin isnadlarında problem olduğu iddiasında bulunmalarıdır. Ancak böyle düşüncelere sahip insanların bu hususlarda derinlemesine araştırma yapmadan sathi düzeydeki bilgilere dayanarak bu gibi görüşleri ileri sürmektedirler. Ancak Muhammed Hamidullah,⁴*"Hemmam b.*

¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IX, 49; Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 162, 192; Ebû Dâvud, *İlim*, 3; İbn Abdilber, *a.g.e.*, I, 299-300.

² Buhari, *İlim*, 40; Muslim, *Hacc*, 82; Ebu Davud, *Menasik*, 90, Tirmizi, *İlim*,

³ Tirmizi, *İlim*, 12.

⁴ Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam ibn Münebbih*, Çev. Kemal Kuşçu, Beyan Yayınları, 2007, s. 71.

*Münebbih'in Sahifesi*¹ üzerinde derinlemesine bir inceleme yaparak bu iddiaların yanlış olduğunu ispatlamaktadır.

Muhammed Hamidullah'ın, İbn Hacer'in *Fethu'l-Bari*'sini kaynak göstererek aldığı şu hadis,² meselenin anlaşılmasında önemli yer kapsadığı düşüncesindeyiz. Hadis şöyledir; *"El-Hasan ibn. Ömer Ümeye ed-Demri şöyle söylüyor: 'ebu Hureyre'ye hadis tekrar ettim, onu bilmediğini söyledi. Şöyle dedim; ben bunu senden işittim. Şöyle cevap verdi; eğer onu benden işittin ise benim yazdıklarımın arasında olması lazımdır. Sonra kolumdan tuttu, evine götürdü. Orada bana çok sayıda hadis kitabı gösterdi.(Kütüben Kesiren) ve sözkonusu hadisin yazılısını buldu ve bana; eğer bu hadisi ben rivayet ettiysem, mutlaka benim yazdıklarımın arasında bulunması lazımdır, demedim mi sana? Dedi."*³ Bu hadis, hadislerin Peygamberden 200 sene sonra yazılmağa başladığı şeklindeki iddialarını tamamen çürütmektedir. Çünkü hadiste, Peygamberin en yakın sahabetisi olan Ebu Hureyre'ye ait hadisleri cem eden kitapların varlığından haber vermektedir.

Buna ilaveten burada üzerinde durulması gereken bir başka nokta da Peygamberin en yakınında bulunan meşhur Sahabi Ebu Hureyre'nin, Hemmam b. Münebbih için hadislerin içerisinde yüz kırk hadisi seçerek bir kitap haline getirip ona vermesidir.⁴ Hemmam b. Münebbih'in sahifesi diye meşhur olan bu hadis kitabı, aslında Ebu Hureyre'nin kendisine ait bir kitaptır. Ancak Hemmam'ın bu eseri saklayıp gelecek nesillere aktarmasındaki gayretinden dolayı onun ismiyle meşhurlaştırmıştır. Bize kadar eksiksiz bir şekilde gelen bu eser, Hadis kaynakları içerisinde en eskisidir.⁵ Bu eseri *'Kütübi Sitte'* sahipleri, eksiksiz bir şekilde bir harfini, bir noktasını bile değiştirmeden nakletmişlerdir.⁶

'Hemmam b. Münebbih'in es-Sahifesi,' tek başına bile, Kur'an ve Hadis bütünlüğüne karşı gelenlerin ileri sürdükleri delillerini çürütmektedir. Onlar, Hadislerin Peygamberden 200 sene sonra yazılmağa başladığını söylüyorlar. Oysa eksiksiz şekilde, bir değişikliğe uğramadan günümüze kadar ulaşan bu kitap, Hz. Muhammed'in sürekli yakınında olan Ebu Hureyre'ye ait olduğundan İslam âlimleri hiç kuşku duymamışlardır. Dolayısıyla bu rivayete göre hadisleri yazma ve bir araya toplama işi, Sahabilerin zamanında yapılan bir iş olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

¹ Detaylı bilgi için Bkz. Muhammed Hamidullah, a.g.e..

² İbn Abdi'l-Berr, a.g.e. , I, 4.

³ Hamidullah, a.g.e. , 70. Ayrıca yazar, Ebu Hureyre'nin hadis kitapları hakkında dört örnek daha vermektedir. Geniş bilgi için Bkz. Hamidullah, a.g.e. ,68-69.

⁴ Hamidullah, a.g.e. ,71.

⁵ Hamidullah, a.g.e. ,70.

⁶ Hamidullah, a.g.e. ,72.

‘Çağımızda İslam Bütünlüğü Karşısında Kur’an ve Sünnet Birlikteliğinin Sona Erdirme Çabaları’ başlığı taşıyan bu bildiri, Kur’an’ı Kerim’e karşı şaibe oluşturmanın asla mümkün olmadığını bilen Oryantalistler ve onları takip eden ümmet’in içinden bir takım gruplar, Sünnet’in Kur’an’la birlikte kaynak oluşturmayacağını, çünkü hadis kaynaklarının güvenli olmadığına Müslümanları inandırmak için ileri sürdükleri delillere karşı, Kur’an ve sünnet ve İslam âlimlerinin görüşleri kaynak alınarak daha önce yapılan reddiyelerin tekrarı niteliğini taşımaktadır. Çünkü İslam âlimlerinin birçoğu, bu hususu, detaylı bir şekilde açıklamış ve İslam ümmetinin istifadesine sunmak için değerli eserlerine de almışlardır. Ancak İslam Ümmetinin içinde bulunduğu kötü durumu fırsat bilerek bu meselenin son zamanlarda çeşitli medya aracılığıyla tekrar gündeme getirilmesi, konunun tekrarının ve hatırlatılmasının zarureti doğurmuştur.

Bu itibarla bildiride sünnet karşıtlarının ileri sürdükleri delillerine karşı Kur’an ve Sünnetten, ayrıca İslam âlimlerinin görüşlerinden kısaca cevaplar verilmiştir. Böylece Oryantalistlerin ve onları takip eden zümrelerin Sünnete dil uzatırken söylediklerinin hiçbir ilmi ve akli dayanaklarının olmadığı görülmüştür. Hal böyle iken bunların iddialarında ısrar etmelerinin pek çok sebepleri vardır. Kanaatimize göre bu sebeplerin arasında, İslam’a karşı duydukları kıskançlık psikolojisi yatmaktadır.

Bir başka ifade ile Başta Allah’ın vahyi ve Resulullah’ın sünneti olmak üzere İslam’ın sunduğu bütün bilgiler, sağlam belge ve delillere dayandığı halde ellerindeki dinlerinin yapısında böyle bir şeyin söz konusu olmadığı ilmi otorite sahipleri tarafından bilinen bir gerçektir. Bu iddiamıza destek olacak müsteşrik Rodinson’un sözünü burada aktarmak yerinde olacaktır. Şöyle diyor: *“Bazı Oryantalistler, İslam’a karşı ileri sürdükleri eleştirileri kendi dinlerine yapsalardı, acaba ellerinde ne kalırdı.”* Keza günümüzde ellerinde mevcut olan kitapları, hiçbir belgeye dayanmayan bilgilerden ibarettir.

Buna mukabil bu bildiride de anlaşılmıştır ki, İslami kaynakların hepsi, sağlam belge ve bilgilere dayanmaktadır. Hal böyle olunca bu tür mesnedsiz iddialarda bulunanların amacı, ümmetin birlikteliğini parçalayarak, dikkatlerini başka yönlere çekip ilmi dayanaktan yoksun konularla onları meşgul ederken. Müslümanları madden sömürmek, manen de ahlaksızlığa sürüklemek ve kendi kültürlerinin etkisine almak gibi nedenler yatmaktadır.

Netice olarak diyebiliriz ki, Resulullah’tan günümüze kadar İslam ümmeti, Kur’an ve Sünnet birlikteliğinden doğan prensipleri kabul etmiş, bunlara muhalif olan görüşlere asla itibar etmemiştir. Bunlara karşı söz söyleyenlere cevabımız Yüce Allah’ın kelamıyla olsun: *“Onların söylediklerinin seni üzdüğünü elbette biliyoruz. Doğrusu onlar seni yalanlamıyorlar, aksine zalimler, aslında Allah’ın ayetlerini inkâr ediyorlar.”*(En’am, 6/33)

Kaynakça

Abdulgâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, Dâr'ul-Hadîs, Kahire, 2001.

Bağçivan, *Kur'an Sünnnet Bütünlüğünün Şer'i Delilleri*, YÜİFD, Yıl: 1, Sayı: 1, Temmuz-Aralık, 20015.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslâmiyye ve Istılahâtı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1967,

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, Edeb 27, Çağrı Yayınları, 1992;

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl, *Sünen*, Riyad, 2000.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrût, ty.

Ebu Reyve, Muhammed, *Edvau ele's-Sünneti*, 6. Baskı, daru'l-Mearif, Mısır, ty.

Habîbullah Muhtar, *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve mekânetuhâ fi dav'i'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Pakistan, 1986,

Hatîb el-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sabî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, (thk: Ebu Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Ğarrâzi), Dâru

İbn Abdi'l-Berr, Ebu Ömer Muhammed en-Nemerî, *et-Temhîd lima fi'l-Muvatta*, (thk: Mustafa b. Ahmed el-Ulvî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî), Vizâretu umûmi'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, Fas, ty.

İbni'l-Cevzî, (2. bs.), Riyad, 2000,

İbn Hacer, el-Askalânî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed *Lisânü'l-Mîzân*, (thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî), Beyrut, 1416/1996,

el-Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm, *Lübâbü't-Te'vîl*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrût, ty.

İbn Hallikan, Ebû'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-'Ayân ve Enbâ'z-Zaman*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut, 1994.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülisî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Dâru'l-âfâkı'l-cedîde, Beyrût ty.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, Kahire, 1952.

el-Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn, Mehâsinu't-te'vîl, el-Kâhira, 1957.

el-Kardavi, Yusuf, “*Fıkhî Mirasımızı Yeniden Nasıl Gözden Geçirmeli ve Ele Almalıyız*” (çev. Yusuf Işıcık) SÜİFD. sy. 2, Konya, 1986,

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l kütübü'l-Mısriyye, Kâhire 1964, I, 39

Küçük, Raşit “*Kur'an Sünneti İlişkisi ve Birlikteliği*” Sünnetin Dindeki Yeri, (ed. İsmail Lütfi Çakan) Ensar Yayınları, İstanbul 1998.

Malik b. Enes b. Malik, *Muvatta*, Beyrut, 1985.

Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmam ibn Münebbih*, Çev. Kemal Kuşçu, Beyan Yayınları, 2007.

Murat Şimşek, *Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Tasnifi*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2010,

Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrût, ty

en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünen*, Halep, 1986.

Özafşar, Mehmet Emin, Mehmet Görmez, “*Ebu Reyve ve Kitabı Üzerine*”, *İslami Araştırmalar*, 1991,

Râgıb, el-Huseyn İbn Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât*, Beyrut, 1992.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru's-Sâbûnî, Kahire 1997, III, 331

es-Sananî, Muhammed İbn İsmâîl, *Sübülü's-selâm*, Beyrut, 1960.

Soysaldı, H. Mehmet, *Kur'an Sünneti İlişkisi*, FÜİFD, 7 (2002)

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebu Bekir, *el-İtkân fi Ulûm'il-Kur'an*, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmmeti li'l-Kitâb, 1974.

eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *er-Risâle*, (thk: Ahmed Şakir), Mektebetü'l-Halebî, Mısır, 1940,

Camiu'l-İlm, Daru'l-Asar, 2002, y. y.

eş-Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm İbn Mûsâ, *el-Muvâfakât fi usûli'l ahkâm*, thk. Abdullah Dırâz, Kahire, t.y.

Şimşek, Murat, *Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Tasnifi*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2010.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetü'r-risâle, 2000.

Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünen*, Mısır, 1975.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, sadeleştirenler: İsmail Karaçam ve arkadaşları, İstanbul, t.y.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Haydarabat,1955.

Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ, (thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhamed Naim el-Arkavî), Beyrut,1996,

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvili fi Vücûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrût, 1987.

NÜBÜVVET, HZ. PEYGAMBER ve SÜNNET

Sünnetullâh Kavramından Hareketle Mucizelerin İmkânsızlığı Algısı

*Mithat ESER**

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'deki peygamber kıssalarında yer yer onların olağanüstü hallerinden bahsedilir. Ayet-i kerimelerde çoğunlukla ayet/ayât ifadeleriyle zikredilen bu olağanüstü haller için mucize ifadesi kullanılmaya başlanmıştır. Peygamberlerin Allah tarafından gönderilmiş gerçek elçiler olduğunu kanıtlayan bu hârikulâde olaylar, peygamber kıssalarında olduğu gibi öğüt ve ibret için anlatılmış olmalıdır. Peygamberler kıssalarındaki bu olağan üstü hallere zaman zaman benzeyen birtakım hârikulâde olayların Hz. Peygamber'in elinde gerçekleştiğine dair sahih hadislerde bilgiler mevcuttur. Yüceltici bir anlayışla ve Hz. Muhammed'i önceki peygamberlerle yarışa sokmak maksadına matuf, onun her halinde mucize gören anlayışın yersizliği ve yanlışlığı farklı çalışmalarda işlenen önemli bir konudur. Ancak gerek bir ayeti kerimede anlatılan İsrâ olayı, gerekse sahih hadislerde yerini bulan, çok sıkıntılı durumlarda Allah Teala'nın Hz. Peygamber'i bazı hârikulâde olaylarla desteklemesi ve Hz. Muhammed'in bazı olağanüstü halleri yaşaması da genel olarak kabul edilen hususlardır.

Peygamberler eliyle gerçekleştirilen ve kelam ilminde mucize terimiyle ifade edilen hârikulâde olaylar, son birkaç asırdır üzerinde çok durulan bir husustur. Batıdaki pozitivist ve materyalist bir mantıkla mucizelerin reddedilmesi anlayışının İslam dünyasında az da olsa bazı çevreler tarafından dile getirildiği görülmektedir. Batıda Ortaçağ Hıristiyan teolojisine karşı bir başkaldırı şeklinde görülen materyalizm ve pozitivistimin etkisiyle mucizeler reddedilmiştir. Temelde inanç konusu olan peygamberlerin olağanüstü halleri, sebeplilik ilkesi ve tabiat kanunları söz konusu edilerek kabul edilmemiştir. Söz konusu olay ise İslam dünyasında biraz daha farklı bir mecrada ele alınmış, tabiat kanunları Kur'ân-ı Kerim'de geçen sünnetullâh kavramıyla ilişkilendirilmiştir. Sünnetullâh'ın değişmemesine ilişkin ayeti kerimelerden hareketle, tabiatla bir kırılma diyebileceğimiz mucize ve olağanüstü haller kabul edilmemiş ve

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi Bilim Dalı Öğretim Üyesi, mithateser@hotmail.com

tevil edilmiştir. Bu da yaratıcının koyduğu tabiat kanunları ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Peygamber mucizeleri ve Hz. Peygamber'in olağanüstü hallerinin kabul edilmemesinin temel gerekçelerinden birini bu husus oluşturmuştur.

Bu bildiriye öncelikle mucize teriminden kısaca bahsedilecek, daha sonra sünnetullâh ifadesi irdelenecektir. Ardından ayeti kerimelerde ifade edilen sünnetullâh ifadesinden hareketle genelde peygamber mucizelerinin özelde Hz. Muhammed'in olağan üstü hallerinin imkânsızlığı algısı ele alınacaktır. Bu arada mucize ve olağanüstü durumların imkânsızlığı algısının sebeplerinden de bahsedilecektir.

Mucize Kavramı

“Mucize” kelimesi Arapça kökenlidir. Etimolojik olarak “a-c-z” kökünden türemiş olup sözlük anlamı bakımından sıradan insanın aynısını yapmaktan aciz kaldığı ve insanları hayran bırakan tabiatüstü sayılan olay anlamına gelmektedir.¹ Kelimenin sonundaki he'nin, müenneslik alameti olmayıp mübalağa için olduğu kabul edilir.² Mucizenin Batı dillerindeki karşılığı olan “miracle” kelimesinin kökeni Latince “miraculum” sözcüğüdür, harika, olağandışı, hayranlık uyandıran olay anlamına gelmektedir.³

İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve hadislerde “mucize” kelimesi yer almaz. Fakat Kur'an'daki “âyet”, “beyyine” ve “burhan” sözcüklerinin bazen “mucize” ile kastettiğimiz anlama yakın manada kullanıldığı kabul edilmektedir. Benzer şekilde hadislerde de bu anlama gelmek üzere genellikle “âyet” kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.⁴

Mucize, sözlükte “bir şeye güç yetirememek” anlamındaki “acz” kökünden türeyen “mûciz” kelimesinin isim şeklidir. Terim olarak ise Peygamber olduğunu ileri süren kişinin elinde doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan hârikulâde olay olarak tanımlanmaktadır.⁵ Kur'an'da mucize yerine kullanılan işaret ve belge anlamındaki ayet Allah'a işaret eden, O'na götüren belgeler anlamında hem Kur'an'ın cümleleri için hem de hârikulâde olsun –veya- olmasın her çeşit tabiat olayı için kullanılır.⁶

¹ Fîrûzâbâdi, el-Kâmûsu'l-Muhît, Daru'l-Cil, Mısır, 1952, II/188; Fikret Karaman, Dinî Kavramlar Sözlüğü, ed. İsmail Karagöz, 3. baskı, Ankara, 2007, s. 455; Türk Dil Kurumu Sözlüğü, “Mucize”, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.58051161b7d236.28272585

² Nureddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn, Çev: Bekir Topaloğlu, İstanbul, 1978, s. 111.

³ Manabu Waida, “Miracles: An Overview”, The Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, Macmillan Pub. Company, New York, 1987, IX/542.

⁴ Osman Karadeniz, İlim ve Din Açısından Mucize, İstanbul, 1999, s. 28-31.

⁵ Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2005, XXX/350.

⁶ Hikmet Zeyveli, “Kuran ve Kuran-Dışı İslamî Rivayetlerde Mucize”, Din Dilinde Mucize, Kuramer, İstanbul, 2015, s. 109.

Kelamcılar, peygamberlerin nübüvvetlerini ispat sadedinde Allah tarafından yaratılan ve kendi elleriyle gerçekleşen hârikulâde olayları gerek mucize olarak tanımlarken gerekse bu mucizeleri akli, hissi vb. birtakım tasniflere tabi tutarken bunu vahyin indiği dönemden en az birkaç asır sonra yapmışlardır. Üstelik kelamcıların tanımı yegane mucize tanımı değildir. Zira günlük hayatta kelime ölümcül bir hastalığa yakalanmış bir hastanın iyileşmesinden veya kilometrelerce yükseklikteki bir uçaktan düşen yolcunun ölümden kurtulmasına kadar bildiğimiz, alışık olduğumuz doğa kanunlarıyla açıkça çelişen bir şekilde kullanılmaktadır. Mucizeyi şöyle de tanımlamak mümkündür: “Olağandışı türden olan, bir Tanrı tarafından meydana getirilen ve dini değere sahip bir olaydır.”¹ Bu tanımdan hareketle Kur’ân’ı Kerim’deki anlatılan Peygamberlerin ve Hz. Peygamber’in yaşadığı olağanüstü halleri mucize olarak isimlendirilebilir.

Kur’ân’ı Kerim’in indiği ortamda müşriklerin aksine, Hz. Peygamber ve sahabilerin yoğun bir şekilde mucize vb. olağanüstü hadiselerle ilgilenmesi gibi bir durum da söz konusu olmamıştır. Müşriklerin Hz. Peygamber’i ve getirdiği vahyi kabul etmemek adına, ayet kelimesiyle ifadesini bulan mucize taleplerine de Rabbimizin olumsuz yanıt verdiği de bilinen hususlardır. Acaba bu olağanüstü istekleri reddeden ayetler, Hz. Peygamber’in olağanüstü haller yaşadığı algısına bir reddiye ve bu hususu doğrudan ilgilendiren ifadeler midir? Müşriklerin mucize isteklerine karşı Rabbimizin “Kendilerine okunmakta olan Kitab’ı sana indirmemiz onlara yetmiyor mu?”² sözü, aynı şekilde Hz. Peygamber’in ““Bana mucize olarak verilen ise ancak Allah’ın bana vahyettiğidir/ Kur’an’dır.”³ hadisi, onun başka herhangi bir olağanüstü hali yani mucizeyi yaşamadığı anlamına gelir mi?

Son Peygamber Hz. Muhammed’in müşrik muhataplarının kelamcıların klasik anlamda nübüvvetini ispat amacıyla talep ettikleri mucizelerin onlara verilmediği ve verilmeyeceği Kur’ân’da kesin bir dille ifade edilmiştir.⁴ Nübüvveti ispat sadedinde Hz. Peygamber’e mucize olarak sadece Kur’ân’ın verilmesi farklı görüşlere rağmen kabul edilebilecek bir düşüncedir. Bütün bunlara rağmen, Kur’ân-ı Kerim’deki önceki peygamberlere verilen ve kelamcıların tarifine de uygun olan veya olmayan mucizelerin/olağanüstü hallerin ve Hz. Peygamber’in yaşadığı genelde sahih hadis kaynaklarında yer alan hârikulâde olayların hiç olmadığı gibi yaklaşım doğru olmamalıdır. Zira her şeyden önce kelamcıların ortaya koyduğu bir tanımdan hareketle bu tanıma Peygamber mucizelerinin veya Hz. Muhammed’in yaşadığı bireysel olağanüstü olayların sokulması bir çelişkidir. Bir başka ifadeyle Kur’ân’dan alınmayan

¹ Richard Swinburne, *The Concept of Miracle*, Macmillian pub., New York, 1989, s. 1; Abdullah Kartal, “Mucizelere İnanmanın Rasyonelliği Üzerine”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 20, Sayı: 33, Ocak-Haziran, 2015, s. 59.

² Ankebut, 29/50-51.

³ Buhârî, *Fedailu'l-Kur’an*, 1, İ'tisâm, 1; Müslim, *İman*, 239.

⁴ Zeyveli, s. 126.

ve bu sebeple Rabbimizin olumsuz yargı belirtmediği bir ifadeden hareketle, Kur'ân'da anlatılan Peygamber mucizelerinin reddi doğru olmamalıdır. Bu noktada ancak Kur'ân'da reddedilen müşriklerin mucize istekleriyle Hz. Peygamber'in yaşadığı bireysel olağanüstü hallerin farklı olduğu kanaatimizce kabul edilebilir bir anlayıştır. Bu anlamda gerek İsrâ suresinin ilk ayetinde yerine bulan İsrâ olayı, gerekse bazı sahîh hadislerde yer alan olağanüstü hadiseler mümkün olabilecektir.

Haddi zatında Hz. Peygamber'e, hiçbir hissi mucize verilmediğinin Kur'ân'da açıkça belirtildiğini düşünen Hikmet Zeyveli de Müşriklerin mucize isteklerine karşı Rabbimizin "Kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmiyor mu?" sözünden "Kur'ân mucize olarak yetmiyor mu?" anlamının çıkmayacağını, ayetin devamından hareketle "rahmet ve uyarı olarak Kur'ân yetmiyor mu?" şeklinde anlamının bağlama daha uygun olduğunu düşünmektedir.¹ Dolayısıyla Hz. Peygamber'e mucize verilmediği ile ilgili ayetlerin manaya delaletiyle ilgili farklı düşünceler olduğu göz önünde tutulmalıdır. Ayetlerde ifade edilen ve önceki ümmetlerin helakine sebep olacak tarzda peygamberliğin ispatı şeklinde gördüğümüz ayet/ayat'ın ya da kelamcılarının ifadesiyle hissi mucizelerin Hz. Peygamber'e verilmediğini söyleyebiliriz; ancak bu, onun Allah ile kendi arasında birtakım olağan üstü durumları yaşamadığı anlamına gelmez. Nitekim hâriku't-tabîa anlamında mucizelerin aklen mümkün olduğu, Allah Teala'nın tarihe de tabiata da müdahale ettiği kabul edilmektedir.²

Mucizelerin mümkün oluşu felsefe ve mantık açısından da ispat edilmeye çalışılmıştır. Buna göre tabiat kanunları zamanla, yeni bilgi ve bulgularla değişmektedir. Yine mantıki önermelerle tabiat kanunlarının mucizelere imkân vereceği hususu da açıklanmaktadır.³ Doğa kanunlarının evrensel ve istatistiksel şeklinde ikiye ayrıldığı ve istatistiksel kanunların, doğa kanunlarının belirli bir durumda neyin büyük olasılıkla meydana gelmesi şeklinde tanımlandığı, hatta kuantum fiziğiyle beraber doğa kanunlarının büyük oranda evrensel değil de istatistiksel olduğunun kabul edildiği ifade edilmektedir.⁴ Yine mucizeyi doğa kanunun ihlali olarak değil de bir çakışma olarak kabul edenler bulunmaktadır.⁵ Üstelik mucizeyi, doğa kanunun ihlali olarak gören felsefecilerin tamamı böyle bir ihlali imkânsız görmemektedir.⁶ Bilinen doğa kanunlarının ihlali anlamında bir olay meydana geldiğinde ya olayın anlatıldığı gibi olduğunu kabul edip ilgili doğa kanununu reddetmek veya kanunu doğrulayıp aktarılan olayı inkar etmek gibi bir mecburiyet altında değiliz. Eğer aykırı olayın tekrar

¹ Zeyveli, s. 110, 128.

² Zeyveli, s. 128.

³ Muhittin Bahçeci, "Mucizenin İmkânı ve Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Kayseri, 1983, s. 167-177.

⁴ Kartal, s. 60-61.

⁵ Kartal, s. 63-68.

⁶ Kartal, s. 68.

edilebilirliği ispatlanırsa ilgili doğa kanunu elbette geçersiz olur ve terk edilir. Ama bu gösterilemiyorsa hem kanunu hem onu ihlal eden istisnasını kabul edebiliriz. Böyle yapmak ne bilimin işlevini kaybetmesine ne de bilimsel tutumun keyfiliğine sebep olur. Zira aykırı olay tekrar edilemediği sürece alternatif bir doğa kanunu inşa etmek için sağlam bir zemin bulunmayacak ve mevcut kanun geçerliliğini koruyacaktır.¹

Bütün bu açıklamalardan hareketle mucizenin tabiat kanununun ihlali olup olmaması ve rasyonelliği ile ilgili birçok izah tarzının bulunduğunu söyleyebiliriz. Yani ortada tek bir mucize tanımı ve mucizelerin tabiat kanununu kesinlikle ihlal ettiği şeklinde herkes tarafından kabul edilen ortak bir bilgi söz konusu değildir.

Burada bizim bildirimizde özellikle üzerinde duracağımız husus, gerek peygamberlerin yaşadığı mucizeler gerekse Hz. Peygamber'in yaşadığı olağanüstü tecrübeler Kur'an-ı Kerim'de ifade edilen ve değişiklik olmayacağı vurgulanan sünnetullâh ile çelişir mi? Sünnetullâh, tabiat kanunları ile eş değer bir kelime midir? Cenabı Hak, koyduğu tabiat kanunlarında bir kırılma yani olağanüstü bir durum yaratır mı?

Sünnetullâh Kavramı

“Sünnet” kelimesi Kur'an'da tekil formuyla, çeşitli terkiplerde yer almak suretiyle on dört kere kullanılmış; iki yerde de çoğul formuyla geçmiştir. Bunlardan sadece sekizi “sünnetullâh” şeklinde iken, diğerleri “sünnetüna”, “sünnetü men...” ve “sünnetü'l-evvelin” gibi isim tamlamalarında yer almaktadır. Bütün bu örnekler incelendiğinde Kur'an'ın “sünnet” kelimesini tek bir anlama hasretmediğinin, yani kelimeyi kavramsal bir çerçevede değil, sözlük anlamıyla kullandığının en yalın göstergesidir.²

Sünnet kelimesinde olduğu gibi sünnetullâh kelimesinde de tam bir anlam birliği görülmemektedir. Kur'an'ı Kerim'in beş ayetinde, sekiz defa geçen “sünnetullâh” ifadesinin önceki ve sonraki ayetlerle anlamı göz önüne alındığında karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Hz. Peygamber'in şahsıyla alakalı Hz. Zeynep'le evliliğiyle ilgili hükümden bahseden ayetlerde bu hususun sadece Hz. Peygamber'e ait olmayıp peygamberlerin şahıslarıyla alakalı öteden beri süre gelen bir kanun ve nikah ile diğer konularda geçmiş peygamberler hakkında Allah'ın koyduğu sünneti/kanun veya hükmü³; münafıkların akıbetleriyle ilgili Allah'ın hükmü veya kanunu⁴; peygamberlerini yalanlayanların azaba uğrayacağı ile ilgili Allah'ın adeti, kanunu veya cezalandırması⁵; inanmayanların azabı gördüklerinde iman etmelerinin kendilerine

¹ Kartal, s. 75-76.

² Ömer Özsoy, Sünnetullâh Bir Kuran İfadesinin Kavramlaşması, 3. baskı, Ankara, 2015, s. 48.

³ Ahzab, 33/38.

⁴ Ahzab, 33/62.

⁵ Fatır, 35/43.

fayda vermeyeceğine dair süre gelen Allah'ın hükmü, kanunu ve adeti¹ ve kafirlerin peygamberlere karşı savaş açtığında onların başaramayacağı ve Allah'ın peygamberlerini galip getireceğine dair Allah'ın hükmü ve adeti.² Söz konusu ayetlerde geçen “sünnetullâh” ın hepsinin de kafirlerin akıbetleriyle ilgili tehdit ve uyarı, diğer yandan müminleri tebşir ve teselli nitelikli olduğu, Allah'ın ilahi ilkeli tutumunun asla değişmeyeceği, tabiat yani fizik kanunları değil, aksine dini içerikli insanın bireysel ya da sosyal hayatıyla ilgili ilahi prensipleri ifade ettiği açıkça görülmektedir.³ Bazı araştırmacıların da Kur'ân-ı Kerim'deki “sünnetullâh” ifadesiyle kastedilenin tabiat kanunları olmadığını ifade ettiklerini görmekteyiz.⁴ Söz konusu ifadeyi tabiat kanunları anlamında kullananları göz ardı etmemek adına olacak ki “Mucize” maddesi yazarı İlyas Çelebi ise “Allah'ın tabiatı yaratıp devam ettirmek ve toplum hayatını düzenlemek üzere koyduğu kanunlar anlamında bir Kur'ân terimi” olarak tarif etmektedir.⁵

Aslında klasik İslam tarihi kaynakları müellifleri de eserlerinde genel olarak ne sünnetullâh tabirine yer vermişler ne de bazı olaylardan hareketle bir kanun ortaya koymuşlardır.⁶ Yani tarihçilerimiz bu konularda rivayetleri olduğu gibi aktarırken, söz konusu olayların sünnetullâha veya tabiat kanunlarına aykırılığı gibi bir düşünceye kapılmamışlardır.

Sünnetullâh teriminin tarihi serüveninin izini sürmeye çalışan Ömer Özsoy, hicri III. yüzyılda felsefi tartışmaların Müslüman çevreye sirayetiyle birlikte adet kelimesinin fiziksel kanunlar olarak açıklanmaya başlandığını, Gazali ve sonrası bir dönemde

¹ Mümin, 40/85.

² Fetih, 48/23. Bütün bu ayetlerle ilgili açıklamalar için bkz. Mustafa Akçay, “‘Sünnetullâh, Fıtratullah, Sıbgatullah’ Kavramlarının Anlamlandırılması Üzerine”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 17, Sakarya, 2008, s. 133-139; Nuri Tok, Kuran'da Sünnetullâh ve Helak Edilen Kavimler, Samsun, 1998, s. 28-29; Şemsettin Karcı, Fert ve Toplum Açısından Kuran'da Sünnetullâh, 2. Baskı, İstanbul, 2016, s. 24-25. Sünnet, Sünnetullâh vb. ile ilgili açıklamalar için bkz. Rosalind W. Gwynne, “İhmal Edilmiş Sünnet: Sünnetullâh (Allah'ın Sünneti)”, İslami Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 2, Sayı, 1994, s. 22-25.

³ Akçay, s. 139.

⁴ Özsoy, s. 51, 54; Tok, s. 29; Muhit Mert, “Sünnetullâh'ın Bir Tezahürü Olarak Kuran”, İslami İlimler Dergisi I. Kuran Sempozyumu, İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007, s. 171.

⁵ İlyas Çelebi, “Sünnetullâh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2010, XXXIIX/159. İbrahim Sarmış da “Yüce Allah, evreni yaratmış ve işleyişini yasalara, yani düzene bağlamıştır. Bunlar toplumsal olayların bağlı olarak gerçekleştiği sünnetullâh/sosyal yasalar ve fiziksel olayların bağlı olarak gerçekleştiği tabiat yasalarıdır. Her şey bu yasalara göre işlemekte ve olaylar bu çerçevede meydana gelmektedir... Bu yasaları koyan ve uygulayan Yüce Allah kendisi olduğundan deistlerin iddia ettiği gibi evrenin işleyişini otomatikçe bağlayıp bir kenara çekilmiş veya emekliye ayrılmış değildir. Çünkü bu yasaların mahkumu değil, hakimi ve uygulayıcısıdır. Ateşin tabiatı/yasası yakmak iken Hz. İbrahim'i yakmaması, suyun tabiatı/yasası boğmak iken Hz. Musa'yı ve beraberindeki müminleri boğmaması gibi mucize olaylarında gördüğümüz şekilde dilediği zaman bu yasalara müdahale ederek geçersiz kılmaktadır.” diyerek sünnetullâhı sosyal yasalar olarak ifade etmekte ancak sosyal yasalara da tabiat kanunlarına da gerektiğinde Allah tarafından müdahale edilebileceğini ifade etmektedir. İbrahim Sarmış, Kuran'da Kader Takdirin Anlamı ve Sünnetullâh, İstanbul, 2014, s. 66.

⁶ Gülizar Arıkan, İslam Tarih Yazıcılığında Metodoloji Problemi (571-632), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2003, s. 142-143.

adetullah ifadesinin tam anlamıyla sünnetullâh ile eş anlamlı olarak kullanıldığını, XIX. yüzyılın sonlarına doğru ise, Müslümanların pozitivizmle tanışmasıyla kelimenin yeniden güncellik kazanarak evrenin bir takım kanunlara göre işlediği fikrinin Kur'ân'a aykırı olmadığı, aksine Kur'ân'ın evreni düzenli bir yapı olarak takdim ettiği gibi söylemlerin ön plana çıkarıldığını, bu dönemde değişmezliği vurgulanan bir kanuniyetten söz eden bu terimin tabiat kanunları olarak yeniden kavramlaştırıldığını ifade etmektedir.¹

Bütün bu izahlardan rahatlıkla anlaşılacağı üzere Kur'ân'da geçen sünnetullâh ifadesi ile tabiat kanunlarını eş değer görmek doğru bir algı olmayacaktır. Üstelik söz konusu ifadenin bireysel veya sosyolojik anlamı üzerinde duran araştırmacıların yanı sıra sünnetullâh ifadesinin tarih veya helak yasaları anlamında sosyal yasa olduğu anlayışı da eleştirilmekte ve şöyle söylenilmektedir: “Kanaatimizce de sünnetullâha tabiat yasası anlamını vermek uygun düşmemektedir. Ancak tarih yasaları anlamı da büyük bir genellemedir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi sünnetullâh sadece helak ile ilgilidir, dolayısıyla buna helak yasası denilebilir. Bunun haricinde Kur'ân tarihin işleyişi ile ilgili bize herhangi bir bilgi vermemektedir... Hatta buradan bu tür yasaların olmadığı şeklinde bir yorum yapmak da kesin yanlış olarak değerlendirilemez. Kur'ân-ı Kerim ilahi mesaj karşısında Müslümanları ve kafirleri anlatırken, inkar edenlerle ilgili özel bir durumdan yani helakten bahsetmektedir. Esas amaç bir tarihsel yasayı vurgulamaktan öte, inançsızlığın ve inadın toplumu sürükleyeceği sonu haber vermek ve insanları doğru yola girmek konusunda düşündürmektir.”² Vecdi Bilgin'in ilgili makalesi ve bu ifadeleri Kur'ân'ı Kerim'de geçen sünnetullâh ifadelerinden genel geçer sosyolojik bir yasa çıkarmanın da doğru olmadığını anlatmaktadır. Dolayısıyla söz konusu Kur'ânî ifade, her ne kadar bir değişiklik olmadığına dair açıklamalarla birlikte zikredilse de bırakın tabiat kanunlarını ifade etmeyi, bu ifadenin sosyolojik bir yasa anlamına gelip gelmediğinin bile tartışma konusu olduğu görülmektedir. Dolayısıyla şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki Kur'ân'ı Kerim'de geçen ve değişmez olduğu söylenen sünnetullâh ile tabiat kanunları arasında herhangi bir ilişki yoktur ve bu ilişkiden hareketle Allah Teala'nın tabiat kanunlarını değiştirmeyeceği ve ihlal etmeyeceği, dolayısıyla mucize ve olağanüstü hallerin olmadığı ve tevili gibi bir durum söz konusu değildir.

Bizim burada özellikle vurgulamak istediğimiz bir diğer husus ise mucizelerin, tabiat kanunlarının ihlali olduğunu kabul etsek bile, Allah Teala'nın kitaplar ve peygamberler göndermek suretiyle tabiatla bir kırılma yarattığını kabul etmemiz aslında Allah tarafından tabiat kanununun ihlal edildiğini söylememiz anlamına gelmektedir. Çünkü ilahi kitap göndermek ve insanlar arasından bir elçi seçip ona melekle veya

¹ Özsoy, s. 51-51.

² Vecdi Bilgin, “Kuran'dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı –Sünnetullâh Kavramı Çerçevesinde Bir Eleştiri-, Eskiye Dergisi, Sayı: 22, 2011, s. 41-42.

doğrudan vahy etmek, aynı sebeplerin aynı sonuçlar doğurduğu tabiat kanunlarına müdahale etmek¹ ve onları ihlal etmek anlamına gelmektedir. Bu tamamen metafizik bir olay ve metafizik olaylar fiziki kanunlarla açıklanamaz, ihlal etme veya değiştirme şeklinde algılanamaz gibi bir itiraz yersizdir. Zira vahiy, melek... benzeri metafizik olaylar burada fiziki alanı ilgilendiren sonuçlara sebep olmakta, aynı şekilde mucizelerde de benzeri bir durum söz konusu olmaktadır. Kısaca, Allah Teala vahiyyle, melekle, peygamberle fiziki alana, tabiata ve tabiat kanunlarına müdahale ediyorsa ve bu, tabiat kanunlarını ihlal anlamına geliyorsa, bir defa yaptığını sonradan mucizeler yoluyla da yapabilir. Kaldı ki “Allah Teala her an bir yaratma halindedir.”² “Bu mânada âyet, ‘Tanrı yarattıktan sonra vahy etmek, ihtiyaçları karşılamak gibi şeylerle ilgilenmemiştir.’ diyen deist felsefeyi de reddetmektedir. Bu âyet, tabiat olaylarından Tanrı iradesini dışlayan pozitivist ve materyalist akımları mahkûm etmekte ve bilimin ulaştığı parlak sonuçların da son tahlilde Allah Teâlâ’nın yasalarını keşfetmekten öteye geçemeyeceğini ve bütün bulguların gerçekte O’nun yaratma sıfatının her an var olan tecellilerinden başka bir şey olmadığını ortaya koymaktadır.”³

Mucizelerin Tabiat Kanunlarına Uydurulma Algısının Bazı Sebepleri

Kur’ân-ı Kerim’deki peygamber mucizeleri ve sahih hadis kitaplarında yer alan Hz. Peygamber’in hayatında görülen olağanüstü haller sebebiyle tarihte genel olarak mucizeleri reddetme görülmemektedir. Hatta aksine gün geçtikçe özellikle Hz. Muhammed’e nispet edilen mucize sayısı artmış, bir önceki kaynağa göre bir sonraki kaynakta mucizelerin katlanıldığı görülmüştür. Nitekim Hz. Peygamber’in doğumuyla ilişkilendirilen olağanüstü hallerle ilgili Mehmet Özdemir, İbn İshak’ın (151/768) eserinde bir, İbn Sa’d’da (230/844) beş, Şami’nin (942/1535) eserinde ise yirmi kadar olağanüstü olay içeren rivayet bulunduğunu tespit etmiştir.⁴ Özdemir’e göre irhasat ve tebşirat nevinden bu rivayetlerin artmasının sebebi, birinci olarak Kur’an’da kısmen kapalı kalan kitap ehlinin Hz. Peygamber hakkındaki bilgilerinin daha müşahhas hale getirilmesi ihtiyacı, ikinci olarak ise Müslümanların yeni fethedilen coğrafyalarda bilhassa Hıristiyanlar ve Yahudilerle yaptıkları dini tartışmalarda ilk günden itibaren hep Hz. Muhammed’in geleceğinin kendi kitaplarında haber verilmediği ve ayrıca onun peygamberliğini teyit eden hissi/maddi mucizelerden mahrum bulunduğu itirazıyla karşılaşmalarıdır. Bunlardan dolayı zamanla Hz. Peygamber’in vahiy öncesi hayatını da kapsayacak şekilde tebşirat ve irhasat nevinden pek çok haber ortaya çıkmıştır. Sözü edilen irhasat ve tebşirat rivayetleri, bir ihtiyaca cevap vermek üzere vücut bulduktan ve

¹ Nedensellik tartışmaları için bkz. Yaşar Türkben, “Gazâlî’nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar”, Makâlât Mezhep Araştırmaları, II/2, Güz 2009, s. 41-53.

² Rahman, 55/29.

³ Hayrettin Karaman vd., Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, Ankara, 2008, V/207.

⁴ Mehmet Özdemir, “Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillâh”, Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed, Ankara, 2007, s. 123-124.

kitabiyata intikal ettikten sonra özellikle halk arasında büyük bir etki meydana getirmiş, getirmeye de devam etmektedir.¹

Genel olarak Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve saygı, özellikle onun vefatından sonra farklı bir şekilde bürünmüş ve gün geçtikçe artan hasretle yanıp tutuşan zihinlerdeki Peygamber tasavvuru değişmeye başlamıştır. Özellikle sahâbe dönemi sonrası, Hz. Peygamber'i göremeyenlerde, gerek Hıristiyan ve Yahudî mühtediler ve zimmîlerin sahip oldukları peygamber tasavvurlarının gerekse İran ve Hint kültüründeki mitolojik ve mistik anlayışların etkisiyle, gittikçe efsaneleştirilen, beşer üstü bir hüviyete büründürülen bir peygamber anlayışı gelişmeye başlamıştı.²

Hz. Peygamber'in olağanüstü tecrübeleri konusunda, onun diğer peygamberlerden üstün olması, önceki peygamberlerin mucizelerinin her birini hatta daha fazlasını Allah Rasûlü'nün de göstermesi ve belki de böylece ehl-i kitaba ve insanlığa karşı Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispat edilmesi bu tip rivâyetlerin doğuşunda diğer bir sebep olarak karşımıza çıkmaktadır. Herhangi bir şartla kayıtlamak üzere Hz. Peygamber'in doğruluğunu kanıtlayan ve nübüvvetini ispat eden her çeşit delil anlamında Delâilü'n-Nübüvve, onun peygamberliğinin alametleri manasına A'lâmü'n-Nübüvve, Allah Teâlâ'nın diğer insanlardan ayrı olarak sadece Hz. Peygamber'e lütfettiği bir takım özellikler ve üstünlükleri tanımlayan Hasâisü'n-Nebî ve Fedâilü'n-Nebî, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin gerçek olduğunun tanıkları demek olan Şevâhidü'n-Nübüvve vb. ilim dallarının³ ortaya çıkışında hep bu anlayış hakim olmuştur. Söz konusu ilim dallarında yazılmış eserlere ve mesela Kastallânî'nin "Hak Teâlâ'nın Rasûlullah Hazretlerine Mahsus Kılıp, Onlar ile Sair Enbiyâ Üzerine Teşrif Ettiği Âyât ve Kerâmât Hakkındadır" başlığına⁴ ve İbn Kesîr'in "Hz. Peygamber'in Kendinden Önceki Peygamberlerin Mucizelerine Benzeyen Mucizeleri" başlığına⁵ malzeme olması açısından maalesef bu tip rivâyetler uydurulmuş gibidir. "Süyûtî (911/1505) ve Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî'den (324/936) nakledilen 'Nebilere verilmiş olan her mucizenin benzeri veya ondan daha üstünü Peygamberimize de verilmiştir.'⁶ sözü, Hz.

¹ Özdemir, s. 132-134.

² Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) –Özel Sayı-, Ankara, 2000, s. 34.

³ Erdinç Ahatlı, Peygamberlik ve Hz. Peygamber'in Peygamberliği, Ankara, 2007, s. 77-88.

⁴ El-Kastallânî, Ahmed b. Muhammed (1122/1710), el-Mevâhibü'l-Ledünniye, Şerh: Mahmud Abdülbaki, Çev: İhsan Uzungüngör, Semerkant Yay., İstanbul, 1972, s. 374.

⁵ İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer ed-Dimeşkî (774/1372), el-Bidâye ve'n-Nihâye, thk: Abdurrahman el-Lâdkî-Muhammed Beydûn, Beyrut, 1416/1996, VI/643.

⁶ İbn Arrâk Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (963/1556), Tenzîhu's-Şerî'ati'l-Merfû'a ani'l-Ahbâri's-Şeni'ati'l-Mevzû'a, Thk: Abdüllatif Abdülvehhâb-Abdullah Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981, I, 379; Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl el-Yahsubî (543/1149), eş-Şifâ bi Tarîfi Hukûkî'l-Mustafâ (I-II), (Aliyyü'l-Kârî'nin Şerhu Şifâ'sı ile birlikte), Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, trs., I/423.

Peygamber’le diğer peygamberlerin insanüstü mucizevî güç bakımından üstünlük yarışına sokulduğu anlayışını destekler mahiyettedir.”¹

Yukarıdaki satırlardaki sebeplerle Hz. Peygamber ile ilgili birçok olağanüstü olayın uydurulması maalesef, her tez antitezini üretir sözünü ispat etmiş ve bu sefer Hz. Peygamber’in hiçbir olağanüstü olayı yaşamadığı, Kur’ân-ı Kerim’deki mucizelerin bile aslında tevil edilebilir olduğu anlayışını doğurmuştur. Dolayısıyla bazı insanlar bir uçtan öbür uca savrulmuşlar ve olayları tek tek değerlendirmek yerine ya tümünden kabul ya tümünden ret yolunu seçmişlerdir.

Genelde Kur’ânî mucizelerin özelde Hz. Peygamber’in yaşadığı olağanüstü olayların bilim ve tabiat kanunlarına aykırılığı sebebiyle kabul edilmemesi ve olayların rasyonel hale getirilmesinin bir sebebi de bazı Müslümanların Batı karşısında yaşadıkları kompleks olmalıdır. Zira bu fikirlerin ilk olarak seslendirildiği yer olan Hint kıtasındaki bazı alimler ve düşünürlerin, sebeplilik ilkesine vurgu yaparak sebep ve sıra dışı bir olayın imkânsızlığı üzerinde ısrarla durmalarında, o dönemde karşılaştıkları Batı bilim anlayışının tesiri olduğu şüphesizdir.²

Gerek bir çok mucize rivayetinin uydurulması gerekse mucize ve olağanüstü olayları bir kompleks ile aklileştirme ve bilimsel davranma hissiyatı ile Kur’ân’ı Kerim’deki mucizeler, hatta cin, şeytan vb. metafizik olgular, öte yandan Hz. Peygamber’in yaşadığı olağanüstü hallerle ilgili sahih rivayetler ya kabul edilmemiş ya da tevil edilmiştir. Bu da İslami algımızda bir yanlış ve sapmaya yol açmış, zamanla deizme gidebilecek bir anlayışın ilk nüveleri böylece oluşmuştur.

Sonuç

Kur’ân-ı Kerim’deki mucizeler ile sahih rivayetlerde yer bulan Hz. Muhammed’in tecrübe ettiği olağanüstü olaylar son dönemlerde araştırmalara konu olan önemli bir konudur. Bu bağlamda mucizeler ile tabiat kanunları ilişkisi tartışılan bir husus olmuştur. Tabiat kanunları ile ayetlerde geçen sünnetullâh kavramını aynı kabul eden bazı düşünürler, sünnetullâhın değişmemesi ile ilgili ayeti kerimelerden yola çıkarak Allah Teala’nın yarattığı düzeni ve tabiat kanunlarının yine kendisi tarafından mucize vb. adlarla ihlal edilmesinin doğru olmadığı kanaatine sahip olmuşlardır. Bu sebeple Kur’ân’ı Kerim’deki mucize olarak kabul edilen olaylar aklileştirilmiştir. Bu arada Hz. Peygamber ile ilgili anlatılan olağanüstü olaylar ise daha çok hadis kaynaklarında geçtiği için doğrudan kabul edilmemiştir. Her ne kadar rivayetlerin farklılığı, ilk kaynaklarda geçmemesi vb. gerekçeler gündeme getirilse de aslında bu

¹ Bağcı, Musa, “Müslümanların Peygamber Tasavvuru”, <http://www.musabagci.tr.gg/15.10.2016>; Mithat Eser, “Hz. Peygamber’in Bir Bulut Tarafından Gölgelemesine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, İslami Araştırmalar Dergisi, Sayı:XXII/1, Ankara, 2011, s. 50-51.

² M. Sait Özervarlı, Kelamda Yenilik Arayışları, İstanbul, 1998, s. 103.

reddin temelinde tabiat kanunlarının ihlali ile sünnetullâhın değişmezliği yer almaktadır. Ancak gerek mucize tanımı ve sınıflandırılmasındaki farklılıklar gerekse sünnetullâhın tabiat kanunları olması bir yana sosyal ya da helak kanunu olması konusundaki çeşitli görüşler bile mucizelerin kabul edilmemesi konusunda çok sağlam temellere dayanılmadığını göstermektedir.

Allah Teala'nın koyduğu kanunlara aykırı davranması ve tabiata müdahalesi gerekçesiyle mucizelerin kabul edilmemesi vahiy, kutsal kitap ve peygamber gerçeği ile de örtüşmemektedir. Zira yaratıcının insanlara melek göndererek veya farklı şekillerde vahyetmesi ve peygamberlerine kitaplar göndermesiyle tabiat kanunlarını ihlal etmiş olmaktadır. Eğer mucizeler, tabiat kanunlarını ihlal anlamına geliyorsa Allah Teala vahiy, kitap ve peygamberler ile tabiata müdahil olmakta ve tabiat düzeni değişmektedir. O zaman bu şekilde tabiata müdahale eden Allah'ın, peygamberler eliyle mucizelerle ya da sıkıntılı durumlarda onlara olağanüstü yardımlarıyla tabiata müdahalede bulunmasında bir gariplik görülmemelidir. Kaldı ki vahiy, kitap, peygamberlik ve mucizenin mahiyeti sonuçları fiziki alemde görülen ancak hakikatte metafizik olaylardır, denebilir.

Bilebildiğimiz kadarıyla tarihte çok da tartışmalara konu olmayan mucizelerin ve Hz. Peygamber'in yaşadığı olağanüstü olayların kabul edilmemesi konusu özellikle iki sebepten dolayı Müslümanların gündemine girmiştir. Bunlardan bir tanesi aşırı yüceltme bir anlayışla gerek diğer din mensuplarıyla Müslümanların tanışması ve onlarla kültürel etkileşime girmesi gerekse onların Peygamberleriyle Hz. Muhammed'i yarıştırmaya düşüncesi her yaptığı ve söylediği mucize bir peygamber algısını oluşturmuş, bu teze karşı anti bir tez olmak üzere Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerim dışında mucizesi ve yaşadığı olağanüstü bir halin olmadığı görüşüdür. Mucizelerin kabul edilmemesi veya rasyonel bir şekilde tevilinin ikinci sebebi ise özellikle Hint kıtasında gelişen ve Batı karşısındaki eziklikten kaynaklanan bir duyguyla İslam dinindeki bazı metafizik meselelerin bilimsel bir şekilde açıklanmaya çalışılmasıdır. Her ne sebeple olursa olsun temel kaynaklarımızda anlatılan mucize ve olağanüstü tecrübelerin reddedilmesi sadece bazı rivayetlerin kabul edilmemesi anlamına gelmemektedir. Bu algının yanlışlığı kadar, temel kaynaklara olan güveni tamamen sarsıcı bir mahiyet arz etmesi de İslami anlayışımızda yanlış bir algıya sebep olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç, Peygamberlik ve Hz. Peygamber'in Peygamberliği, Ankara, 2007.
- Akçay, Mustafa, “Sünnetullâh, Fıtratullah, Sıbgatullah' Kavramlarının Anlamlandırılması Üzerine”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 17, Sakarya, 2008.
- Arıkan, Gülizar, İslam Tarih Yazıcılığında Metodoloji Problemi (571-632), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2003.
- Bağcı, Musa, “Müslümanların Peygamber Tasavvuru”, <http://www.musabagci.tr.gg/15.10.2016>.
- Bahçeci, Muhittin, “Mucizenin İmkânı ve Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 1, Kayseri, 1983.
- Bilgin, Vecdi, “Kur'ân'dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı –Sünnetullâh Kavramı Çerçevesinde Bir Eleştiri-”, Eskiye Dergisi, Sayı: 22, 2011.
- Bulut, Halil İbrahim, “Mucize”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2005.
- Çelebi, İlyas, “Sünnetullâh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2010.
- Erul, Bünyamin, “Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım”, Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) –Özel Sayı-, Ankara, 2000.
- Eser, Mithat, “Hz. Peygamber'in Bir Bulut Tarafından Gölgelemesine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, İslami Araştırmalar Dergisi, Sayı:XXII/1, Ankara, 2011.
- Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhît, Daru'l-Cil, Mısır, 1952.
- Gwynne, Rosalind W., “İhmal Edilmiş Sünnet: Sünnetullâh (Allah'ın Sünneti), İslami Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 2, Sayı, 1994.
- İbn Arrâk Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (963/1556), Tenzîhu's-Şerî'ati'l-Merfû'a ani'l-Ahbâri's-Şenî'ati'l-Mevzû'a, Thk: Abdüllatîf Abdülvehhâb-Abdullah Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer ed-Dimeşkî (774/1372), el-Bidâye ve'n-Nihâye, thk: Abdurrahman el-Lâdkî-Muhammed Beydûn, Beyrut, 1416/1996.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl el-Yahsubî (543/1149), eş-Şifâ bi Tarîfi Hukûkî'l-Mustafâ (I-II), (Aliyyü'l-Kârî'nin Şerhu Şifâ'sı ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

- Karcı, Şemsettin, Fert ve Toplum Açısından Kur'ân'da Sünnetullâh, 2. Baskı, İstanbul, 2016.
- Karadeniz, Osman, İlim ve Din Açısından Mucize, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999.
- Karaman, Hayrettin vd., Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, Ankara, 2008.
- Karaman, Fikret, Dinî Kavramlar Sözlüğü, ed. İsmail Karagöz, 3. baskı, Ankara, 2007.
- Kartal, Abdullah, "Mucizelere İnanmanın Rasyonelliği Üzerine", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 20, Sayı: 33, Ocak-Haziran, 2015.
- El-Kastalânî, Ahmed b. Muhammed (1122/1710), el-Mevâhibü'l-Ledünniye, Şerh: Mahmud Abdülbaki, Çev: İhsan Uzungüngör, Semerkant Yay., İstanbul, 1972.
- Mert, Muhit, "Sünnetullâh'ın Bir Tezahürü Olarak Kur'ân", İslami İlimler Dergisi I. Kur'ân Sempozyumu, İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2007.
- Özdemir, Mehmet "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillah", Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed, Ankara, 2007.
- Özerverli, M. Sait, Kelamda Yenilik Arayışları, İstanbul, 1998.
- Özsoy, Ömer, Sünnetullâh Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması, 3. baskı, Ankara, 2015.
- es-Sâbûnî, Nureddin, el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn, Çev: Bekir Topaloğlu, İstanbul, 1978.
- Sarmış, İbrahim, Kur'ân'da Kader Takdirin Anlamı ve Sünnetullâh, İstanbul, 2014.
- Swinburne, Richard, The Concept of Miracle, Macmillian pub., New York, 1989.
- Tok, Nuri, Kur'ân'da Sünnetullâh ve Helak Edilen Kavimler, Samsun, 1998.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü, "Mucize", http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.58051161b7d236.28272585.
- Türkben, Yaşar, "Gazâlî'nin Sebeplilik Düşüncesi Üzerine Yapılan Tartışmalar", Makâlât Mezhep Araştırmaları, II/2, Güz 2009.
- Waida, Manabu "Miracles: An Overview", The Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, Macmillan Pub. Company, New York, 1987.
- Zeyveli, Hikmet, "Kur'ân ve Kur'ân-Dışı İslamî Rivayetlerde Mucize", Din Dilinde Mucize, Kuramer, İstanbul, 2015.

İlk Dönemden Günümüze Hz. Peygamber Aleyhtarlığının Temel Karakteri

*İlyas CANIKLI**

Giriş

Vahiy gelmeye başladığı andan itibaren Hz. Peygamber'e karşı olumlu tavır içinde olan bazı kimse ve gruplar, daha sonraları Müslümanlar güçlenmeye başladığı andan itibaren düşmanca tavır sergileme yoluna gitmiştir. Onların bu düşmanca davranışlarının merkezinde genellikle Hz. Peygamber olmuştur. Çünkü Kur'an onun şahsında uygulama alanı bulduğu için onlara göre Hz. Peygamber'in bertaraf edilmesi, aynı zamanda Kur'an'dan ve değerlerinden kurtulmak anlamına gelmekteydi. Bu duruma örnek olabilecek Hadis literatüründe ve İslam Tarihi kaynaklarında epeyce bir malumat mevcuttur.

Günümüz dünyasında geçmişe yönelik Hz. Peygamber'in özel hayatı ve vahiyle ilgili konular, belli merkezlerce desteklenen karalama, kötüleme ve değersizleştirme kampanyalarına malzeme yapılmaktadır. Bunların örneklerini televizyon ekranlarında, gazete ve dergilerde yazı, makale, kitap ve onu karikatürize eden resimler şeklinde görmek mümkündür. İslam'a ve Hz. Peygamber'e karşı işlenen bu çirkin fiiller Müslümanları üzmemekte ve bunları yapanlara karşı bir nefret filizlenmesine neden olmaktadır. Bu gibi durumlarda ne şekilde davranılması gerektiği konusunda sağlıklı bir bilinç oluşturma noktasında onlara bir fayda da sağlamamaktadır.

Ayrıca günümüzde, Hz. Peygamber'e karşı yapılan söz konusu karalama ve değersizleştirme kampanyalarının fikir özgürlüğü çerçevesinde ele alınması gerektiği, bu yayınları yapan kuruluşların engellenmesinin söz konusu olamayacağı Batılıların belli bir kesiminde kabul görmektedir. Ancak bir "fikri ifade etme, özgürce tavır sergileme, bir dinin ya da mensuplarının kutsal kabul ettiği değerleri kötüleme, hafife almayı da içermeli mi, yoksa hangi din ya da inanç olursa olsun böyle bir özgürlük alanının malzemesi olmalı mıdır?" sorusu netleşmek zorundadır. Belli bir dinin peygamberini merkeze alarak İslam ve Müslümanlara özellikle kültürel alanda yapılan saldırıların, bu alanlarla sınırlı kalmayacağı da muhakkaktır. Böyle bir yaklaşımın sonucunda hem bireysel hem de evrensel anlamda sürdürülebilir bir barışın tesisi sadece sözde kalır.

*Yrd. Doç. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi,
ilyascanikli@gmail.com

Bu tebliğde, vahiy sürecindeki Hz. Peygamber karşıtlığının mahiyeti ile günümüzde özellikle batı basını tarafından sürekli gündemde tutulan ve ona yapılan hakaretlerin ortak noktalarına dikkat çekilip, Hz. Peygamber aleyhtarlığının temel karakteri tespit edilip, bu konuda sağlıklı bir bilinç oluşturulması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İlk dönem, Hz. Peygamber, dinî değerler, kötüleme, hakaret, fikir özgürlüğü, aleyhtarlık.

1. İlk Dönem Peygamber Aleyhtarlığının Temel Karakteri

Hz. Peygamber'e vahiy gelmeye başladığı andan itibaren onun şahsında İslam'a ve Müslümanlara açıkça düşmanlık yapanlar olduğu gibi gerçek durumunu gizleyerek zamanı geldiğinde ve fırsat bulduklarında elinden gelen her kötülüğü yapabilecek münafık karakterini taşıyan kimseler de olmuştur. Rasulullah onların bu durumunu bilmesine rağmen onları hak ettikleri şekilde cezalandırma yoluna gitmemiştir. Hz. Peygamber her şeyden önce onların kişiliklerine değer vermiş, münafıklara belki yanlışlarından dönerek doğru yola gelir ümidi ile Müslüman muamelesi yapmış ve onların her türlü mazeretlerini dinlemiştir.¹

Rasulullah, kendi şahsında vahye ve dinin değerlerine karşı aleyhtarlıklarını gösteren ve düşmanca davranan kimselere de gerekli yaptırım ve cezayı uygulama yoluna gitmiştir. O kendisine, İslam'a ve sahabeye olumsuz davranışlar gösteren ikiyüzlülere psikolojik baskı uygulanması, münafıkların savunmasız bırakılması ve örgütlenmelerinin engellenmesi, onlara önemli görevler verilmemesi, sahabeyi nifak ve münafıklara karşı bilinçlendirmesi, onlara karşı ihtiyatlı ve tedbirli davranılması ve ölmüş münafıklara karşı tavır alınması gibi bir yolu da izlemiştir.²

Hz. Peygamber'i merkeze alarak yapılan bir aleyhtarlıkla dahi ilahi mesaja karşı muhalefet söz konusudur. Sonuçta Allah'ın değerlerine yapılan muhalefet veya karşıtlığın diğer bir tarafında da beşer vardır. Vahiy gelmeye başladığı andan itibaren ilahi mesaja muhalefet ve karşı oluş cevapsız kalmamış, gerek düşünce ve gerekse fiili boyutlarda tepkisiz kalınmayarak misli ile cevap verilme yoluna gidilmiştir. Bunun vahiy sürecindeki ilk ifadesi, Hz. Peygamber'in kendisine ve Müslümanlara yapılan karşıtlıklar karşısında boyun eğmeyerek karşı harekete geçmesi ve durumun hicret öncesi ve sonrası dönemlerde de devam etmiş olmasıdır.³

İlk dönemde Hz. Peygamberin şahsında İslam'a karşı nasıl bir tavır takınıldığı hususunda çok sayıda olay mevcuttur. Ancak bildiri metninin çerçevesi göz önüne

¹ Yıldız, Abdullah, *Hz. Peygamber ve Gizli Düşmanlar*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 187-197.

² Geniş bilgi için bkz., Yıldız, *age*, s. 197-223; Ayrıca bkz., Sezikli, Ahmet, *Hz. Peygamber Döneminde Nifak Hareketleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2013.

³ Aslan, Ömer, *Kur'an'a Göre İlahî Mesaja Muhalefet*, (Gruplar, Nedenler, Sonuçlar), Asistan Kitap, Sivas, 2012, s. 323.

alandığında konun sınırlandırılarak verilmesinin uygun olacağı düşünülmektedir. O dönemin Peygamber aleyhtarlığını yansıttığı düşünülen önemli örnek olaylar çerçevesinde tebliğ şekillenecektir.

1.1. Yahudilerin Tutum Değiştirilmesi

Hz. Peygamber vahiy öncesi müşriklerle olduğu gibi, vahiy gelmeye başladığı andan itibaren de toplumda yer alan Yahudiler başta olmak üzere bütün inanç grupları ile ilişkilerinde barış dilini kullanmayı bir prensip haline getirmiş ve bunu uygulamaya gayret etmiştir. Bu bağlamda onun ensar ve muhacire, Yahudilere iyi davranılması gerektiği konusundaki yazısı da herkesçe malumdur. Onları dinlerini yaşamaları ve mallarını kullanma, özgürce davranmaları konusunda serbest bırakmıştır.¹ Ancak Rasulullah'ın bu olumlu tavrının her zaman aynı derecede karşılık bulduğunu söyleme imkânı yoktur.

Müslümanlar güçlenip Hz. Peygamber ve ashabı Bedir Savaşını kazanıp Medine'ye dönünce, Yahudiler eski olumlu ve barışçıl davranışlarını terk edip, ona ve müminlere aşırı davranışlar göstermeye başlamış ve daha önce Hz. Peygamber'le yapmış oldukları antlaşmalarını bozmuşlardır. Rasulullah onların bu durumları üzerine elçi göndermiş ve şu mesajı iletmiştir:

"Ey Yahudi topluluğu! Müslüman olunuz. Allah'a yemin olsun ki siz benim Allah'ın Peygamber'i olduğumu Kureyş Vak'ası'ndaki gibi Allah size haber vermeden bileceksiniz. Onlar da Hz. Peygambere şu şekilde karşılık vermiştir: "Ey Muhammed karşılaşmış olduğun kimseler senin aklını çelmesin. Sen büyük topluluklarla karşılaştın. Allah'a yemin olsun ki biz savaşçı insanlarız. Eğer bizimle savaşırsan, bu güne kadar bizim benzerimiz bir kimseyle savaşmadığını bileceksin."² Onlar Hz. Peygamber'in bu barış dilini bir tehdit algılayarak bu çerçevede bir tavır takınmıştır. Hâlbuki Hz. Peygamber'in buradaki amacı onları kendi istekleri dışında Müslüman yapmak değil, herkese karşı yaptığı gibi onları dine davet etmektir.

Bu çerçevede tarih ve hadis kaynaklarında Hz. Peygamber aleyhtarlığına örnek olabilecek çok sayıda rivayet mevcuttur. Burada İbn Abbas tarafından nakledilen şu rivayetle yetinilecektir:

"Âmâ bir adamın çocuklarının annesi (ummu veled) bir kadın Hz. Peygamber'i kötülüyor ve onun arkasından konuşuyordu. Adam onu bu yaptığı işten alıkoymak istiyor ancak kadın Hz. Peygamber'e karşı tavrını değiştirmiyordu. Âmâ adam onu engellemeye çalışıyor ancak o bu davranışından alıkonulamıyordu. Gece olunca kadın yine Hz. Peygamber'i kötülemeye başladı. Bunun üzerine adam kılıcını eline aldı,

¹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdilmelik b. Hişâm el-Himyeri, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, (Thk.: Mustafa es-Sakâ vd.), Dâru İbn Kesîr, Kahire, trz ve Beyrut, 1391/1971, I, 105.

² el-Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-Meğâzî*, (Thk.: Marsden Jones), 3. Baskı, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1404/1984, I, 126; İbn İshak, *es-Siyeru ve'l-Meğâzî*, s.133; İbn Hişâm, *age*, II, 147.

kadının karnına koydu ve ona yaslanarak öldürdü. Bu olay Hz. Peygamber'e intikal ettiğinde insanları topladı ve onlara şöyle dedi: "Benim için yaptığı fiilden dolayı bu adam için Allah'tan yardım istiyorum." Âmâ ayağa kalktı ve insanlara doğru salınarak yürüdü, Hz. Peygamber'in önüne oturdu ve şöyle dedi:

"Ey Allah'ın Rasulu! Ben onun sahibiyim (eşiyim). O seni kötiledi ve gıybetini yaptı. Bunu da sonlandırmadı. Onu engellemeye çalıştım ancak başaramadım. Benim ondan inci tanesi gibi iki oğlum var. O benim dostumdu. Önceki gün seni kötümeye ve hakkında konuşmaya başladı. Bunun üzerine elime kılıcı aldım ve karnına vurdum. Ölene kadar üzerine yaslandım. Bu sözü işiten Hz. Peygamber: "Şahit olunuz ki onun kanı heder oldu."¹ duyurdu.

Örnek verilen rivayette görüldüğü gibi Yahudilerin Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara tavrı, hicretin ilk yıllarında olduğu gibi sükûnet halinden restleşmeye doğru gitmiştir. Bu davranış değişikliğinde kazanılan savaşın ve Müslümanların güçlenmesinin etkisinin büyük olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber, Yahudilerle yapmış olduğu antlaşma gereği bir uzlaşma yolu izlemiştir.

Yahudi bir kadının Hz. Peygamber'i hicvetmesi nedeni ile kanının heder edilmesi ise İslam Peygamber'inin nazarında yeni din İslam'a karşı bir saldırı ve karşı tutum olarak algılanmıştır. Yoksa mesele anlaşmanın bozulmasına bağlı bir öldürme hadisesi değildir. Çünkü Hz. Peygamber bir hadisinde "*Kim ki onun hakkı dışında anlaşma yaptığı kimseyi öldürürse cennet kokusu alamaz.*"² buyurmakla gelişi güzel bir kimsenin öldürülemeyeceğine işaret etmiştir. Bu rivayetteki "*Râihatu'l-Cennet*" ibaresi ise farklı lâfızlarla birçok hadis eserinde yer almaktadır.³ Rivayette yer verilenler çerçevesinde Hz. Peygamberin şahsına yapılan kötümeye sonucunda bir kadının öldürülmesi, vahiy sürecinde nübüvvet müessesesine karşı gelişen hakaret ve kötümeye içeren aleyhtarlığın karşılığını bulması anlamına gelmektedir.

1.2. Zımmilerin Ahitlerini Bozması

Zımmî olarak isimlendirilen ve karşılıklı anlaşmaya bağlı olarak Hz. Peygamber ve Müslümanlarla ilişkilerini devam ettiren kimse veya grupların daha sonraları ahitlerini bozarak, Hz. Peygamber'i kötümeye ona aleyhtarlık yaptığı İslam tarihinde bilinen bir husustur. Buna örnek olabilecek çok sayıda olaydan söz etmek mümkün olsa da sadece biriyle mesele izaha çalışılacaktır.

¹ Ebû Davud, *es-Sunen*, 33. Hudûd. 2, H. No: 4361, V, 66; en-Nesâî, *es-Sunen*, 7. Muharebe. 1, H. No: 3519, III, 445; ed-Dârekutnî, *es-Sunen*, Hudûd, H. No: 3195, IV, 117; el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Mustedrek*, 46. Hudûd, H. No: 8125, IV, 505; el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, VII, 60 ve X, 131.

² Buhârî, 58. Cizye. 5, H. No: 3166, II, 409.

³ Abdurrazzak, *el-Musannaf*, H. No: 18521, 18522, X, 102; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 186; İbn Mâce, *es-Sunen*, 21. Diyât. 32, H. No: 2686, III, 692; Ebû Davud, *es-Sunen*, 9. Cihad. 155, H. No: 2760, III, 337; et-Tirmizî, *es-Sunen*, Diyâd.11, H. No: 1403, III, 74; en-Nesâî, *es-Sunen*, 39. Kasâme. 11, VI, 336; el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, IX, 205.

Ka'b İbnu'l-Eşraf, Rasulullah'la onun nazarında İslam'ı kötülemez ve savaşmamak üzere anlaşmıştı. Ka'b, Mekke'de bu şartlara uymuştu. Daha sonra da Medine'ye Hz. Peygamber'le anlaşmasını ilan ederek gelmişti. Ancak ahdini bozarak Hz. Peygamber'i kötileyip hicveden şiirler söylemiş, bunun üzerine Hz. Peygamber onun öldürülmesini emretmiştir.¹ Ayrıca Müslümanların hanımlarına uygunsuz iltifatlarda bulunmuş, hatta onları küçük düşürücü tavırlar içine girmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Ka'b İbnu'l-Eşraf'ın hakkından kim gelecektir. O Allah'a ve Rasulu'ne eza ediyor..." demiştir. Daha sonraki dönemlerde onun öldürülmesi yaygın olarak toplum kesimlerince bilinmiştir.² Anlaşmanın bozulması başta Hz. Peygamber olmak üzere ilk Müslümanların canını sıkmıştır.

Özellikle hadis kaynaklarında yer alan bu olay Amr b. Dinâr'ın, Câbir b. Abdillâh'tan rivayetine göre Hz. Peygamber'den şu şekilde nakledilmiştir:

"Rasulullah bir gün, " Ka'b İbnu'l-Eşraf'ın hakkından kim gelecek? Zira bu Allah ve Rasulüne eza veriyor!" buyurdu. Muhammed b. Mesleme ileri atılarak: "Onu öldürmemi ister misiniz?" dedi. Hz. Peygamber: "Evet!" deyince Muhammed b. Mesleme: "Güveninizi kazanmak için hakkınızda menfi şeyler söylememize izin veriyor musunuz? dedi. Hz. Peygamber de: "İstediginizi söyleyin" buyurdu. Bunun üzerine Muhammed b. Mesleme, Ka'b İbnu'l-Eşraf'a gelip onunla konuştu ve aralarındaki dostluğu hatırlatarak ona; "Şu adam var ya, sadaka istiyor ve bize sıkıntı oluyor!" dedi. Ka'b bunu işitince: "Ha şöyle! Vallahi ondan daha çok çekeceksiniz!" dedi. Muhammed b. Mesleme: "Biz ona şimdi gerçekten tabi olduk. Onu büsbütün terk edip sonunun ne olacağını seyretmekten de korkuyoruz" dedi. Ka'b: "Söyle bana dedi, içinde ne var, ne yapmak istiyorsunuz?" deyince Muhammed, "Onu yalnız bırakmak, ondan ayrılmak istiyoruz." diye cevap verdi. Bunun üzerine, Ka'b: "Şimdi beni mesrur ettin." dedi.

Muhammed b. Mesleme ilave etti: "Bana biraz ödünç vermeni talep ediyorum." dedi. Ka'b da: "Bana rehin olarak ne bırakacaksın?" diye sordu. Muhammed b. Mesleme: "Ne istersin?" dedi. Ka'b: "Kadınlarınızı bana rehin bırakmalısınız!" dedi. "Ama sen Arapların en yakışıklısı. Sana kadınlarımızı nasıl rehin bırakalım? dedi. Ka'b: "Öyleyse çocuklarınızı rehin bırakırsınız!" dedi. "Ama nasıl olur, birimizin çocuğuna hakaret edilip: "Bir veya iki vask hurma karşılığında rehin edildin" diye başına kakarlar. Ama sana zırhları yani silahı rehin bırakalım" dedi. Ka'b ise bu teklifi

¹ İbn Teymiyye, *es-Sârimu'l-Meslûl alâ Şâtimu'r-Rasûl*, II, 149.

² İbn İshâk, Muhammed b., *es-Siyer ve'l-Meğâzi*, (Thk.: Suheyl Zekkâr), 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1398/1987, s. 316-321; el-Vâkidî, *age*, I, 184-193; İbn Hişâm, *age*, II, 51-58; İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbu Tabakâti'l-Kebîr*, Dâru Sadır ve Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985, II, 31; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî* (Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk), (Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), 2. Baskı, Dâru Suveydân, Beyrut, 1387/1967, II, 488; et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, (Câmiu'l-Beyân), (Thk.: Mahmud Muhammed Şâkir), Dâru'l-Mearif, Kahire, 1955, 1969, V, 132.

kabul edip "Pekâlâ, bu olur?" dedi. Bunun üzerine Muhammed b. Mesleme, ona el-Haris İbnu'l-Evs, Ebû Abs İbnu Cebr ve Abbâd İbnu Bişr ile birlikte gelmek üzere randevulaştı. Bunlar geceleyin gelip onu dışarı çağırdılar. Ka'b yanlarına indi. Eşi, "Ben bazı sesler işitiyorum, bu sanki kan sesidir (gitme!) dedi. Ancak O: "Hayır, bu gelen Muhammed b. Mesleme ile sütkardeşi ve Ebû Naile'dir. Mert kişi geceleyin yaralanmaya bile çağrılrsa icabet eder!" dedi.

Muhammed b. Meslem'e arkadaşına: "Gelince, ben elimi başına uzatacağım. Onu tam yakaladım mı göreyim sizi!" dedi. Ka'b kılıcını kuşanmış olarak indi. "Sende tıyb¹ kokusu hissediyoruz!" dediler. Ka'b: "Evet! Nikâhımda falan kadın var. Arap kadınlarının sevdiği kokuyu sürüyorum" dedi. Muhammed İbnu Mesleme: "Ondan koklamama müsaade eder misin?" dedi. Ka'b: "Tabi ederim, kokla!" dedi. Muhammed yakalayıp kokladı. Sonra: "bir kere daha koklamama müsaade eder misin?" dedi. Sonra onu yakaladı. "Göreyim sizi!" dedi ve onu orada öldürdüler."²

Ka'b için öldürme emri verilmesi boşuna değildir. Hz. Peygamber'le anlaşma yapan Ka'b, bir yandan müşriklerle iş birliği yaparken diğer taraftan da kültürel alanda Hz. Peygamber aleyhtarlığını devam ettirmiştir. O, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları şiirle hicvetmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber kendisine ve Müslümanlara Ka'b tarafından bir eziyet ve kötülme yapıldığı için onun katledilmesi dışında bir yolun kalmadığını dile getirmiştir.³ Barış, rahmet ve hoşgörü sahibi Hz. Peygamber'in ona karşı böyle bir ifade kullanmış olması ilk etapta bazı kimselerce tuhaf karşılanmış olabilir. Ancak savaş meydanında dahi affetme yolunu benimseyen, örneğin Bedir'de esirleri, okuma yazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakacak kadar savaşta bile barışı gösterme becerisini göstermiş bir Peygamber'in Ka'b hakkında bu şekilde bir hüküm vermesinin nedenlerini iyi düşünmek gerekir. O ahdini bozmuş ve bununla da kalmayarak Hz. Peygamber ve Müslümanlara karşı diğer güçlerle işbirliği yapmıştır. Ka'b İbnu'l-Eşraf'ın ölümüne hükmedilmesinin başlıca sebebi, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları şiir yoluyla hicvetmesi ve kışkırtıcı tavrılarda bulunmasıdır.⁴ Yoksa din değiştirmesi ya da başka bir hayat tarzını benimsemesi onun öldürülme nedeni değildir.

1.3. Hz. Peygamber'in Hiciv Yoluyla Kötülenmesi

İlk dönemde Hz. Peygamber karşıtlığı kabul edilebilecek diğer bir eylem biçimi de onu gerek şiir ve gerekse şarkı yoluyla hicvetmektir. Bu hususta da özellikle tarih kitaplarında epeyce malumat mevcuttur. Ancak bu bildiride birkaç şahıs üzerinden konunun mahiyeti verilmeye çalışılacaktır. Tarihi kaynaklarda **Asmâ bint. Mervan**

¹Cilde sürülen güzel koku bulunan her şey anlamına gelmektedir.

² el-Humeydî, *el-Musned*, H. No: 1287, II, 334-335; el-Buharî, *el-Câmu's-Sahîh*, 48. Rehn. 3, H. No: 2510, I, 210-211; 56. Cihad. 158, H. No: 3031 ve H. No: 3032, II, 366; 64. Meğazî. 15, H. No: 4037, III, 99-100; Muslim, *el-Câmu's-Sahîh*, 32. Cihad.42, H. No: 1801, II, 1425-1426.

³ Bkz., el-Humeydî, *el-Musned*, H. No: 1287, II, 334-335; el-Buharî, *el-Câmu's-Sahîh*, 48. Rehn. 3, H. No: 2510, II, 210-211.

⁴ Bkz., İbn Teymiyye, *age*, II, 145-146.

adındaki bir kadının Hz. Peygamber'i hicvetmesi üzerine nasıl bir ceza ile karşı karşıya kaldığı ile ilgili ayrıntılı bilgiler vardır.

İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Hatme Kabilesinden bir kadın defalarca uyarılmasına rağmen Hz. Peygamber'i hicvediyordu. Rasulullah da "Benim için kim onun hakkından gelecek?" buyurdu. Kadının kavminden bir adam "Onun hakkından ben gelirim ya Rasulallah!" diye karşılık verdi. Oradan ayrıldı ve onu öldürdü. Bu olayı da Hz. Peygamber'e haber verdi. Hz. Peygamber de "O kadın için iki keçi bile toslaşmaz."¹ buyurdu.

Rivayette yer aldığı şekliyle olay düşünüldüğünde Hz. Peygamber tarafından bir kadının öldürülmesi için izin verilmesi dikkat çekicidir. Bir taraftan rahmet ve merhamet Peygamber'inin sözü edilen kadının öldürülmesi için izin vermesinin onun misyonuna aykırı olacağı düşüncesi, diğer taraftan da bütün uyarılara rağmen kadının, Rasulullah'ı hicveden ve kötülemede ısrar eden bir tutum içinde olmasıdır. Tarih kitaplarında yer alan bu olay şayet gerçekleşmiş ise burada kadının öldürülme nedenine bakmak gerekir. Söz konusu kadının vahiy döneminde, İslam'ın ve Hz. Peygamber'in kötülenmesi ayrıca insanların da İslam'ı kabul etmelerine engel teşkil eden bir tutum içinde olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ihtimal de her ne kadar bu rivayet kitaplarda yer almış olsa da Hz. Peygamber döneminde böyle bir olayın gerçekleşmediği düşüncesidir. Her iki varsayım sonucunda şunu söylemek mümkündür. Şayet sözü edilen olay gerçekleşmişse, bunun sadece o döneme özgü bir mahiyet arz ettiğini söylemek yerinde olur. Savaşta kadın, çocuk, din adamı ve yaşlıların zarar görmemesini ve öldürülmemesini öğütleyen Hz. Peygamber'in çok istisnai bir durumda böyle bir cezalandırma yoluna gittiği de söylenebilir. Bu nedenle bir daha vahiy gelmeyeceğine ve Hz. Peygamber dönemi de sona erdiğine göre günümüz insanın bu ve benzer cezalandırma şekline girmesi söz konusu değildir. Kanaatimize göre bu olay kendi zamanına özgü, savaş ortamının oluşturduğu kaçınılmaz bir durum olarak görülmektedir.²

Hz. Peygamber karşıtlığına örnek olabilecek diğer bir olay da özellikle siyerciler nezdinde meşhur olup, İbn İshak, Vakidî ve bunlar dışındaki tarihçiler tarafından da zikredilmiştir. **Enes b. Züneym ed-Dilî**, Kinâne'den olup³ Hz. Peygamber'i hicvetmiş

¹ Bu olay İbn Adıyy, Ebû Ahmed b. Adıyy el-Curcânî, *el-Kâmil fi Duâfai'r-Ricâl*, (Thk.: Komisyon), 2. Baskı, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1405/1985, VI, 2156; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIII, 99'da yer almaktadır.

² Bkz., Canikli, İlyas, Hz. Muhammed Özelinde Peygamber Aleyhtarlığı, Fecr Yayınları, Ankara, 2016, s. 120.

³ İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-Gâbe fi Ma'rifeti Sahabe*, (Thk.: Muhammed İbrahim el-Bennâ vd.), Dâru's-Şa'b, Kahire, 1980, I, 147; İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1953, I, 69.

ve onun bu davranışına Huzaa Kabilesinden birçok kimse şahit olmuştur. Onunla karşılaştığında ise kafasına vurularak öldürülmüştür.¹

Bu olay bazı rivayetlerde farklı boyutlarıyla da anlatılmaktadır. Huzaa kabilesi bu dönemde Hz. Peygamber'le ve Müslümanlarla antlaşma talebinde bulunmuş ve aralarında uzlaşmaya varılmıştı. Amr b. Salim el-Huzaî yanında kırk atlı ile birlikte Hz. Peygamber'e yardım ediyordu. Elde etmiş oldukları şeyler ve ulaştıkları hedefler hakkında Hz. Peygamber'e bilgi veriyordu. Orada Rasulullah hakkında söylenen kaside de dile getirilmiştir. Atlılar işlerini bitirince Hz. Peygamber'e "*Ey Allah'ın Rasulü! Enes b. Züneym ed-Dîlî sizi hicvetti.*" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber onun kanının alınmasını uygun buldu. Bu durum Enes b. Züneym'e ulaştığında özür dilemek için Hz. Peygamber'e gelmiş orada Hz. Peygamberi öven bir kaside söylemiştir.²

Enes b. Züneym'in affedilmesi konusunda tarihi kaynaklara çokça malumata yer verilmiştir. Bu bağlamda onun kasidesi ve özrü çerçevesinde Nevfel b. Muaviye Hz. Peygamber'e şöyle demiştir: "Ey Allah'ın Rasulü! Af bakımından sen insanların en üstünüsün. Bizden seni kim bu yoldan döndürmek ve sana eziyet etmek ister? Bizler cahiliye içindeyiz. Allah sana hidayet verene kadar, neyi alacağımızı ve neyi terk etmemiz gerektiğini bilmiyoruz. Helak olmaktan bizi kurtaran sensin. Atlılar onun hakkında yalan söyleyip bu olayı sana abartarak anlattılar. Sen savaşçıların bu durumunu dikkate alma. Biz Huzaa kabilesinden yakın ve uzak kimselerin bir töhmet içinde olduğunu biliyoruz. Nevfel b. Muaviye bunları söyledikten sonra sustu ve bunun üzerine Hz. Peygamber "*onu affettim*" dedi. Hz. Peygamber'in bu tavrı üzerine Nevfel "*Anam-babam sana feda olsun*" dedi.³

Hz. Peygamber'e karşıtlığın diğer bir ifade şekli de onu kötüleme ve toplum nazarında vahyi işlevsiz hale getirmek için şarkı yolu ile yapılan aleyhtarlıktır. Bu tür karşıtlığın örneklerini onun hayatında görmek mümkündür. Örneğin **Benî Haşim'e mensup iki kadın**, Hz. Peygamber'i hicveden şarkılar söylüyordu. Konuyla ilgili rivayet Saîd b. el-Museyyib tarafından nakledilmiş olup ve Hz. peygamber'in bu iki şarkıcı kadını öldürme emrini vermesini içermektedir.

Musa b. Ukbe Meğazisi'nde Zuhri'den nakille sözü edilen olayı şu şekilde ifade etmektedir: "Hz. Peygamber Mekke'nin fethi sırasında askerlerine ellerine sahip çıkmalarını ve kendileri ile savaşan kimseler dışındakileri öldürmeme emri verdi. Bu genel tembihten sonra dört kişinin de affedilmemesini söyledi. Bunlar arasında İbn Hatal ve Hz. Peygamber'i kötüleyen iki kadın şarkıcı vardı. Sonra bunlardan biri öldürüldü, diğeri ise Hz. Peygamber tarafından affedilene kadar gizlendi."⁴

¹ el-Vâkidî, *age*, II, 782-789.

² el-Vâkidî, *age*, II, 788.

³ el-Vâkidî, *age*, II, 790.

⁴ et-Taberî, *Tarihü't-Taberî*, III, 59; el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Delâil'n-Nubuvve*, (Thk.: Abdulmuğtî el-Kal'acî), 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985, V, 59.

H. Peygamber'i hicveden ve onun nazarında İslam'ı ve Müslümanları kötüleyen kimseler hakkında nasıl bir tavır takınılacağına dair diğ. bir örnek de **İbn Hatal**'ın öldürölme olayıdır. Bu olay Buharî ve Muslim'de Enes b. Mâlik'ten Zuhrî hadisi olarak Şu Şekilde yer almaktadır: "H. Peygamber Mekke'ye girdi ve başında bir miğfer vardı. Miğferi başından çıkardığında bir adam ona gelerek Şöyle dedi: "*İbn Hatal Kâbe'nin örtüsüne sarılmış bir Şekilde durmaktadır. Bunun üzerine H. Peygamber "onu öldürünüz."* buyurdu.¹

Mekke'nin fethi esnasında, H. Peygamber tarafından öldürölmesi istenilen kişiler arasında olan İbn Hatal'ın öldürölmek istenmesinin birçok nedeninin olduğu söylenebilir. Onun dini inkâr etmesi başlıca ölüm nedeni olmayıp, H. Peygamber'i kötüleyici bir tavır içinde olması ve İslam'a, H. Peygamber'e karşı fitne hareketlerine devam etmesi böyle bir sonuçla karşı karşıya kalmasında etkili olduğu söylenebilir.

H. Peygamber Mekke'de kendisini hicveden ve eziyet eden **İbnu'z-Zebagra** gibi bazı Őairlerin öldürölmesi için de emir vermiştir.² İbnu'z-Zebagra'nın böyle bir cezaya çarptırılmasının gizli bir yanı olmayıp, onun başlıca suç, dili ile H. Peygamber'e düşmanlıkta aşırı gitmesidir. Bu kişi Őiirde, döneminin en maharetli Şahıslarından biri kabul edilmiştir. O, Şiir yolu ile İslam'ı hicvetmiş, onunla birlikte Hassan ve Ka'b b. Mâlik de bunlara örnek teşkil etmiştir. Sözü edilen kimsenin bu suçları dışında bir hedefi daha vardı ki bu amaçla hareket etmek isteyen çok sayıda kimseye de bir nevi kötü örnek olarak öncülük etmiştir. Bu olaydan sonra hakkında ölüm emrinin verilmesinin ardından İbnu'z-Zebagra Necran'a kaçmıştır. Yaptıklarından pişman olmuş ve daha sonra da H. Peygamber'in huzuruna Müslüman olarak gelmiştir. Onun tövbe ve özrünü dile getiren güzel Őiirlerinin olduğu da bilinmektedir. Başta H. Peygamber olmak üzere Müslümanların aleyhine bir tavır takınması ve H. Peygamber'i kötülemesi sebebiyle kanı heder edilmiştir. Hâlbuki bu ve benzer suç bulunanlar dışındaki Mekkelilerin hepsine eman verilmiştir.³

1.4. H. Peygamber'in Gelen Vahiyleri Yanlış Anladığı ve Yazdırdığı İddiası

H. Peygamber karşıtlığına örnek olabilecek diğ. bir olay da İbn Ebî Serh'in davranıŐıdır.⁴ Bu iftira da diğ.leri gibi H. Peygamber üzerinden gelen vahiyleri

¹ el-Buharî, *el-Câmu's-Sahîh*, 27. Cezâu's-Sayd. 18, H. No: 1846, II, 16; 56. Cihad ve's-Siyer. 169, H. No: 3044, II, 370; Muslim, *el-Câmu's-Sahîh*, 15. Hacc. 84, H. No: 1357, I, 989-990. Ayrıca bu olay, Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III, 109, 164, 186, 231, 232, 233, 240; Ebû Davud, *es-Sunen*, 9. Cihad. 117, H. No: 2678, III, 298; et-Tirmizî, *es-Sunen*, Ahkâm. 44, H. No: 1693, III, 314; en-Nesâî, *es-Sunen*, 8. Menâsik. 108, H. No: 3836, IV, 97. gibi hadis kaynaklarında yer almaktadır.

² İbn Teymiyye, *age*, II, 267.

³ İbn Teymiyye, *age*, II, 268.

⁴ Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh b. Hâris'tir. Emîr ve ordu komutanlığı yapmıştır. H. Osman'ın sütkardeŐidir. Hadis rivayetinde bulunmuştur. 59 yaşında H. Ali'nin hilafeti döneminde vefat etmiştir. Bkz., İbn Sa'd, *Kitâbu Tabakâti'l-Kebîr*, VII, 496; İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-Gâbe*, III, 259; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, III, 33; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 76.

değersizleştirmek yoluyla kitleler nazarında şüphe uyandırmayı amaçlayan bir mahiyet içermektedir. Daha önceleri Rasullah'a vahiy kâtipliği yapmış bir kimsenin, Hristiyan olduktan sonra Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahiyleri yanlış anladığı ve yazdırdığı iddiasıyla ortaya çıkmasının kitlelerde nasıl olumsuz bir etki meydana getireceği ortadadır.

Tarih kaynaklarında yer alan haberlere göre, yukarıda sözü edilen vahyin kaydedilmesi ile ilgili iftira dolu olay şu şekilde anlatılmaktadır. "Hz. Peygamber Mekke'ye girdiği zaman askerlerini bölümlere ayırdı. Kendileriyle savaşmayan hiç kimseyi öldürmemelerini emretti Ancak Hz. Peygamber bazı kimselerin ismini zikretti. Rasulullah "Onları Ka'be'nin örtüsüne sarılmış halde bulsanız dahi öldürünüz." buyurdu. Bunlar, Abdullah ibn Hatal, Abdullah ibn Sa'd ibn Ebî Serh'tir. İbn Serh'in öldürülmesi de emredilmiş o da Müslüman olmuştur. Bu şahıs Hz. Peygamber'e gelen vahiy yazıyordu. Daha sonra müşriklere katıldı. Mekke'ye geldiğinde onlara şöyle diyordu: "Nasıl istersem ben vahiy konusunda öyle tasarrufta bulunuyorum. O bana bir şey yazmayı emrettiğinde ben ona "şöyle mi böyle mi yazayım? derim. O da "evet" der. "Alîmûn, Hakîmûn" der, sonra da bana "Azîzun Hakîmûn" yaz 'ikisi de aynı anlamdadır.' der.¹

Hadis kaynaklarında ise söz konusu olaya yer verilmekte, ağırlıklı olarak Hz. Osman'ın sütkardeşi olan bu kişinin can korkusu başta olmak kaydıyla yaptığı hatadan dönerek Hz. Peygamber'den kendisini bağışlama çabalarına işaret edilmektedir. İbn Ebî Serh olayı Sa'd b. Ebî Vakkâs tarafından nakledilmekte ve Ebû Davud (ö. 275 /888)'da şu şekilde yer almaktadır: "Mekke'nin fethedildiği gün Abdullah b. Sa'd b. Serh, Osman b. Affa'nın yanına gizlendi. Daha sonra Hz. Osman onu Hz. Peygamber'in yanına götürdü. Hz. Peygamber'den üç defa be'yat talebinde bulundu ve o da her defasında olumlu bir cevap vermedi. Hz. Osman ısrar edince Rasulullah bey'atini üçüncü talepten sonra kabul etti. Hz. Peygamber orada bulunanlara şöyle dedi: "İçinizde akli başında bir kimse yok muydu ki ben bey'at için elimi vermediğimde onu öldürmedi? Orada bulunanlar da "Senin içinde olan şeyleri bilmiyoruz, gözlerinizle bize işaret etseydin ya" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber de "Bir peygambere hain gözlü olmak yakışmaz." karşılığını verdi.²

Ebî Serh olayına işaret eden aynı rivayet Nesâî (ö. 303/915)'de daha ayrıntılı bir şekilde şu haliyle yer almaktadır: "Hz. Peygamber Mekke'nin fethedildiği gün dört kişi dışında herkesin canının güvende olduğunu söyledi. "Onları Ka'be'nin örtüsüne sarılmış olarak bulsanız da öldürünüz." buyurdu. Bu dört kişi; İkrime b. Ebî Cehl, Abdullah b. Hatal, Mikyas b. Subâbe ve Abdullah b. Ebî Serh'tir. Abdullah b. Hatal Ka'be'nin

¹ İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, II, 409.

² Ebû Davud, *es-Sunen*, 33. Hudûd. 1, H. No: 4359, V, 65; el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Mustedrek*, 30. Meğâzî ve's-Siyer, H. No: 4421, III, 50; el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, VII, 40; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IV, 297.

örtüsüne sarılmış bir şekilde bulundu. Ona, ulaşmak hususunda Saîd b. Harîs ve Ammâr b. Yâsir birbirleriyle yarıştılar ve Saîd, Ammârı geçti ve onu orada öldürdüler. Mikyâs b. Subâbe ise çarşıda görüldü o da orada öldürüldü. İkrime ise gemiye bindi ve denizde çok şiddetli bir rüzgârla karşı karşıya geldi. Gemidekiler bu adamı kurtarınız, sizin ilahlarınız burada fayda vermeyecektir dediler. İkrime ise Allah'a yemin olsun ki beni bu durumdan ihlas dışında hiç bir şey kurtaramayacaktır. Allah'tan başka beni bu denizden kurtaracak yoktur dedi. Ey Allah'ım! Sana ahdim olsun ki bana afiyetini verirsen, Muhammed'e gidip elimi onun eline koyup bey'at edeceğim diye yalvardı. Onu af ve kerem sahibi kimse olarak bulacağım dedi. Daha sonra Hz. Peygamber'e geldi ve Müslüman oldu. Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh ise Hz. Osman'nın yanına gizlendi. Hz. Peygamber insanların bey'at için kendisine çağırıldığında Hz. Osman onu da Rasulullah'ın huzuruna götürmüştür."¹

Abdullah ibn Abbas'ın rivayetine göre Sa'd b. Ebî Serh Hz. Peygamber'i kötülemek için yazılar yazmış ve şeytan da onu yanlışla sürükleyerek kâfirler ile ortak hareket etmeye başlamıştır. Hz. Peygamber Mekke'nin fethi günü onun öldürülmesini emretmiş ve bunun üzerine Hz. Osman'a sığınmıştır. Daha sonraları ise Hz. Peygamber onu himaye etmiştir.² Bu konun tarihi kaynak boyutu zikredilenlerden daha fazla olup, meselenin uzatılmaması amacıyla yönelik olarak hepsi buraya alınmamıştır.³

İbn Ebî Serh olayı aynı zamanda, Hz. Peygamber aleyhtarlığının başka bir yönünü ortaya koymaktadır. Buraya kadar verilen örneklerde Hz. Peygamber aleyhtarlığı sözler ile kötüleme, hicvetme çerçevesinde olurken, İbn Ebî Serh olayında ise Hz. Peygamber'e vahiy kâtipliği yapmış bir kimsenin, daha sonra din değiştirerek onu vahyin farkında olmayan bir kimse olarak toplumda kötülemesinin diğer aleyhtarlıklardan aşağı kalan bir yanı yoktur. Hatta Hz. Peygamber'e gönderilen vahiy hakkında şüphe oluşturmanın, Rasulullah'ın kendisine gönderilen vahiyde neyin doğru neyin yanlış olacağını bilecek kadar ayırt edemediğini ima edecek ifadeler kullanmasının mazur görülecek bir tarafı yoktur. Bu sebeple Hz. Peygamber onun Mekke'nin fethi esnasında sözü edilen dört kişi ile birlikte öldürülmesini emretmiş, daha sonra yapmış olduğu iftiranın ve karalamasının farkına vararak af dileme yolunu seçmiştir. İbn Ebî Serh Hz. Osman'ın sütkardeşi olması nedeni ile onu da aracılıkla Hz. Peygamber'in affına mazhar olmuştur. Dolayısıyla geçmişte olduğu gibi günümüzde de din ve dine dair meselelerin alay ve kötüleme konusu yapılması bir özgürlük alanı olmamalıdır.

Gerek tarih ve gerekse hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerde işaret edilen İbn Ebî Serh'in iftira ve karalama mahiyetindeki iddialarının ortak noktası, Hz.

¹ en-Nesâî, es-Sunen, 7. Muharebe, 11, H. No: 3516, III, 443-444.

² Ebû Davud, 33. Hudûd, 1, H. No: 4358, V, 65; el-Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Mustedrek*, 30. Meğâzî ve's-Siyer, H. No: 4421, III, 50; el-Beyhakî, es-Sunenu'l-Kubrâ, VIII, 198. Bu hadis hakkında Hâkim şunları söylemektedir: "Bu hadis el-Buhârî'nin şartlarına uygundur. ez-Zehebî de bunu doğru kabul etmiştir.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz., Canikli, age, s. 125-141.

Peygamber'in gerek kabiliyet ve gerekse özen bakımından, kendisine gelen vahiylerin kaydı konusunda ciddi davranmadığıdır. O bu iddia ve iftiralarını daha da ileri götürerek, ona gelen ayetlerin kendisine de geldiğini söylemiştir. Ayrıca o, neyi arzu ederse yazdığını da ifade etmiştir. Bu durum, vahyi hafife almak anlamına geldiği gibi, Hz. Peygamber'in de bu işi yapamadığı algısını oluşturmaktadır. Elbette böyle bir iftira ve Hz. Peygamber karşıtlığının, gerçeklikle hiç bir ilgisi yoktur.

İbn Ebî Serh'in iddiasının aksine bu hususta hadis kaynaklarında çok sayıda rivayet mevcuttur. Bu durum, Kur'an'ın yedi harf üzerine indiğine, bir ayetin Allah'ın isimlerinden bir isimle sona erdiğine, okuyucu hangisini isterse onu seçeceğine delalet etmektedir. Hz. Peygamber de bu harflerden birini seçme hakkına sahip olup ve bunu yazdırmıştır. O bu harflerden okumuş ve Nasrânî'ye "şöyle şöyle" yaz demiştir. O, Hz. Peygamber'den bu şekilde çokça şey duymuş ve iki harften birini seçmiştir. Hz. Peygamber bazı vahiyler yazılırken ona; "Evet ikisi de eşittir." demiştir. Diğer bir ifade ile bir ayet iki harf üzere inmiştir. O iki harften birini yazdı ve sonra da Hz. Peygamber'e okudu, onun üzerine karar kılındı. Ayetin sonu örnekte olduğu gibi "Semûn, Alîmun" ve "Alîmun, Hakîmun" ve "Gafûrun Rahîm" gibi olabilirdi. Bu hususta diğer bir örnek de "Semûn Basîr" ya da "Alîmun Hakîm" ya da "Alîmun Halîm" dir. Kur'an'da buna benzer örnek çoktur. Ayetlerin harf üzere indirilmesi sürekli olan bir şeydir. Sonra Allah bazı harfleri her Ramazan ayında Cebraill'i göndererek Hz. Peygamber'le karşılıklı okuyarak düzeltiyordu.¹

Sonuçta, daha önce vahiy kâtipliği yapıp, Hristiyan olduktan sonra da vahyin gelişi güzel kayıt edildiği, Hz. Muhammed'in vahyin kaydı esnasında hatalar yaptığı ve kendisinin bunu düzelttiği iddiasında bulunan İbn Ebî Serh, kötüleme ve küçümseme yoluyla Hz. Peygamber'i toplum nazarında itibarsızlaştırmak istemiştir. Ayrıca bu yolla, vahyin ilahi koruma altında olduğu gerçeği de bu şekilde değersiz ve geçersiz hale getirilmek amaçlanmıştır. Bu haberlerden, önce Müslüman ve daha sonra da Hristiyan olan bir kimsenin, Hz. Peygamber'in vahiy almada yetersiz olduğu, gelen ayetleri karıştırdığı böylece onun nazarında bir aleyhtarlık oluşması için çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu şekilde çirkin ve Rasulullah'ı kötülemeye yönelik bir davranışın arkasında elbette çok farklı etkenler olabilir. Dolayısıyla yapılan işte, hiç tartışmasız Hz. Peygamber aleyhtarlığı olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur.

1.5. Casusluk Yapılarak Müslümanlar Aleyhine Bilgi Sızdırılması

Hz. Peygamber aleyhtarlığına örnek olabilecek diğer bir olay da Hâtib b. Ebî Beltea'nın Hz. Peygamber ve Müslümanların savaş stratejilerini alt üst edecek casusluk olayıdır. Savaş hazırlığı yapılan bir dönemde, bunları karşı tarafa sızdırmak amacıyla bir faaliyet içerisine giren kimselerin günümüzde nasıl bir cezayla karşılaşacağı

¹ el-Buharî, *el-Câmu's-Sahîh*, 79. İsti'zân. 43, H. No: 6285, 6286, IV, 149; Muslim, *el-Câmu's-Sahîh*, 44. Fedâilu'-Sahâbe. 5, H. No: 2450, II, 1905.

düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in bu işin faili olan kimseye ne şekilde davrandığı örnek olacak niteliktedir. Olay elbette şekil ve her açıdan casusluk mahiyeti arz etmektedir. Ancak Rasulullah'ın davranış şekli ise onun her suç işleyeni dinlemeden, neden böyle bir şeye yeltendiğini öğrenmeden bir kimseyi cezalandırmadığına örnek olacak mahiyettedir.

Hz. Peygamber Mekke'nin fethi için gizli hazırlık yaptığı bir dönemde, Hâtıb b. Ebî Beltea bir hanıma ücret vererek Müslümanların savaş hazırlıkları hakkında bilgi toplamasını ve bundan da Kureyş'in haberdar edilmesini istemişti. Rivayetlerde yer aldığına göre bu olayı Cebrâil Hz. Peygambere haber vermişti.

Mekke'nin fethinin hazırlıklarının düşmanlar tarafından bilinmesini istemeyen Rasulullah, bu işin önünü almak için Ali b. Ebî Talib ve Zübeyr b. Avvâm'ı görevlendirerek onlara "Hâh bahçesi denen yere kadar gidin. Oraya ulaştığınızda mahfe içinde yolculuk yapan bir kadın bulacaksınız. Onun yanında bir mektup var bu mektubu ondan alıp buraya getiriniz." dedi. Bu ikisi gidip Hz. Peygamber'in tarif etmiş olduğu kadını yakaladı ve ondan mektubu istediler. Ancak o, kendisinde bir mektup olmadığını söyledi. Hz. Ali bunun üzerine "Rasulullah asla yalan söylemez. Ya bize mektubu verirsin ya da biz senden bir şekilde alacağız." şeklinde karşılık verdi. Kadın Hz. Ali'nin mektubu alma hususundaki kararlılığını görünce saç örgülerinin arasına gizlemiş olduğu mektubu çıkardı.

Hz. Peygamber'e getirilen mektupta "Hâtıb b. Ebî Beltea'dan Mekkeli birtakım insanlara" şeklinde başlayan yazıda Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi için yaptığı hazırlıklar yer almaktaydı." Rasulullah, Hâtıb b. Ebî Beltea'yı çağırıp "Ey Hâtıb! Bu durum nedir?" diye sordu? Hâtıb ise Hz. Peygamber'in sorusuna şu şekilde cevap verdi:

"Ey Allah'ın Rasulu! Benim için hüküm vermede acele etme. Ben, Kureyş'e antlaşma ile bağlı bir kimseyim. Aramdaki ilişki anlaşma çerçevesinde olup ve onların da samimi bir ferdi olmadım. Sizin beraberinizde muhacirden çok sayıda kimseler var. Bunların Mekke'de gerideki aile ve mallarını koruyacak bazı akrabaları var. Benim ise ailemi ve malımı koruyacak hiç kimsem yoktur. Akrabalık yönünden olan bu eksikliği Mekkelilere minnettarlık duygusu kazanarak gidermek ve bu şekilde de ailemi korumak istedim. Yoksa mensubu olduğum İslam dinimden döndüğüm için böyle bir yola başvurmadım. Ben, İslam'ı kabul ettikten sonra kesinlikle küfre razı olmam."

Hâtıb b. Ebî Beltea bu şekilde özrünü dile getirdikten sonra Hz. Peygamber yanında bulunan sahabilere "Hâtıb size doğru söyledi." buyurdu. Hâtıb'ın yaptığı casusluk ihanetini bir türlü kabullenemeyen Hz. Ömer: "Ey Allah'ın Rasulu! Bana izin ver de şu münafığın boynunu vurayım" dedi. Hz. Peygamber de "Hâtıb, Bedir savaşına katıldı. Sen bilir misin, belki Allah Bedir savaşına katılanların mücadelelerine şahit

olmuştu da “Ey Bedir’e katılanlar! Bundan böyle ne isterseniz yapın, ben sizleri affettim” buyurmuştur, dedi.¹

Rivayetten anlaşıldığına göre, Hz. Ömer’in itirazına rağmen İbn Ebî Beltea, Hz. Peygamber’e sözü edilen gerekçelerini açıklayarak dinden dönmediğini ifade etmiştir. Onun bu şekilde davranmasının başlıca nedeni olarak kendisini ve ailesini korumak olduğunu söyleyerek İslam’a ve Müslümanlara karşı kötü bir kastının olmadığı konusunda Hz. Peygamberi ikna etmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in uygulamalarında eğitim ve insanların ikna edilme yolunun fazlaca yer aldığı görülmektedir.

1.6. İslam’ı Kabul Etmiş Gibi Görünenlerin Tavırları

Hz. Peygamber’in Medine’ye hicret etmesi ile birlikte kendisine ilk muhalefet edenler arasında özellikle siyasi ve dünyevi menfaat sağlamak amacıyla İslam’ı, görünüşte kabul eden ancak tam anlamıyla teslim olmamış menfaatperest kişiler de olmuştur. Bunlardan bazıları buldukları ortamda gözden düşmemek için nifak yoluna başvurarak çıkar sağlamıştır.²

Toplumunu karıştıran ve menfaat peşinde koşan münafıkların en önde gelenlerinden biri de Allah Rasulu’nün Medine’ye hicretinden önce Medine’de, sonraki dönemlerde ise nifak hareketlerini organize edecek olan **Abdullah b. Ubeyy b. Selûl**’dür.³ Özellikle hicretten önce meydana gelen kavga ve çatışmalardan yorgun düşen Medineli Evs ve Hazrec kabileleri aralarında anlaşarak İbn Ubeyy’i Medine’ye kral yapmaya karar vermiştir.⁴ Ancak Abdullah İbn Ubeyy’in hükümdar olma hayalleri Rasulullah’nın Medine’ye gelmesiyle suya düşmüş ve Müslümanların onun etrafında toplanması, kavminin kendinden uzaklaşıp İslâm’a girdiğini görmesi onun kin ve nifakını gizlemesine ve istemeyerek de olsa Müslüman görünmesine sebep olmuştur.⁵

Müslümanlar güç ve kuvvet kazanınca Allah onlara savaş izni vermiş ve bunun sonunda Bedir Savaşı yapılmıştır. Bedir Savaşı’nda Müslümanların durumuna bakarak müşriklerin galip geleceğine inanan Abdullah b. Ubeyy’in taç giyme ümidi güya ona göre yeniden kuvvetlenmiştir. Ancak sonuç onun umduğu gibi olmamış Müslümanların

¹Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, II, 109 ve III, 350; el-Buharî, *el-Câmu’s-Sahîh*, 56. Kitabu’l-Cihad ve’s-Siyer. 141, H. No: 3007, II, 360 ve bazı diğer konularla ilgili olarak H. No: 3081, 3983, 4274, 4890, 6259, 6939; Muslim, *el-Câmu’s-Sahîh*, 44. Fedâilu’s-Sahabe. 36, H. No: 2494, II, 1941-1942; Ebû Davud, *es-Sunen*, 9. Cihad. 98, H. No: 2643, III, 278-280; et-Tirmizî, *es-Sunen*, Tefsir. 60, H. No: 3305, V, 333. Ayrıca bkz., el-Vâkîdî, *Kitâbu’l-Meğâzî*, II, 797-798; İbn Hişâm, *age*, III-IV, 398-399; et-Taberî, *Târîhu’l-Umem ve’l-Mulûk*, II, 155; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, II, 242; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, IV, 278; ed-Diyârbekrî, *Târîhu’l-Hamîs fi Ahvâli Enfesi Neffis*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, II, 471-473.

²Okiç, Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, İstanbul, 1959, s. 62.

³Ubeyy b. Selûl’un nifak hareketleri için ayrıntılı olarak bkz., Sezikli, Ahmet, *Hz. Peygamber Döneminde Nifak Hareketleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2013, s. 155-169.

⁴el-Buharî, *el-Câmu’s-Sahîh*, 79. İsti’zan. 20, H. No: 6254, IV, 141; Muslim, *el-Câmu’s-Sahîh*, 32. Cihad. 40, H. No: 116, II, 1422, 1423.

⁵İbn Hişâm, *age*, I, 584-585; İbn Sa’d, *age*, III, 540. Ayrıca bkz., el-Buharî, *el-Câmu’s-Sahîh*, 78. Edeb, 115. H. No: 6207, IV, 129-130.

zafer kazanması onu tekrar hayal kırıklığına uğratmış ve Medine’de müşrik olarak yaşama imkânını da ortadan kaldırmıştır. Diğer bir ifade ile onun bir kenarda yapayalnız kalması söz konusuydu. Bunun üzerine İbn Ubeyy ve grubu ‘bu zafer, artık galibiyetin ona döndüğünü gösteren bir olaydır.’ diyerek her ne kadar arzu etmemiş olsalar da Müslüman görünmeyi tercih etmek zorunda kalmıştır.¹

Abdullah b. Ubeyy b. Selûl farklı davranışları ile her zaman dikkat çekmiştir. Savaşın zorlama şartlarıyla İslam’ı kabul etmiş, Müslüman olduktan sonra insanlar arasında itibar kazanmaya başlamış ve ona saygı göstergesi olarak kendisine mescitte özel bir yer ayrılmıştı. O her cuma günü buraya gelerek oturur ve buna kimse itiraz etmezdi. Hz. Peygamber’in cuma hutbesinden sonra Abdullah b. Ubeyy ayağa kalkarak: “*Ey insanlar! Allah’ın aranızda bulundurduğu ve sizi onunla şerefliendirdiği Rasulu’nü dinleyiniz ve ona itaat ediniz.*” der ve sonra otururdu.²

Abdullah b. Ubeyy’in bu tavrı ilk bakışta onun ne kadar iyi bir Müslüman olduğuna ve Hz. Peygamber’in sağ kolu gibi davrandığına delalet etse de ilerleyen zamanlarda hiçbir zaman samimi ve tutarlı bir Müslüman tavrı ile hareket etmemiştir. O işine geldiğinde nifak ehlinin arasında olmuş, fayda elde edemeyeceği durumlarda ise onlara ihanet eden bir tavır sergilemiştir.³

Hz. Peygamber Şevval 3/Kasım 624 tarihinde cuma namazını kıldıktan sonra bin kişilik ordusuyla Uhud’a doğru yola çıkmıştır. Yolda “*Şavt*” diye isimlendirilen bir yerde Abdullah b. Ubeyy b. Selûl: “Muhammed gençlerin sözüne uydu, beni dinlemedi, Uhud’da hangi sebep için öldürüleceğimizi de bilmiyoruz.” diyerek üç yüz kişilik arkadaş grubuyla Hz. Peygamber’in ordusundan ayrılarak Medine’ye dönmüş ve böylece Hz. Peygamber’in ordusu yedi yüz kişi kalmıştır.⁴ Abdullah b. Ubeyy b. Selûl bu davranışı ile gerçek yüzünü ortaya koyduğu gibi aynı zamanda Hz. Peygamber’e ne kadar bağlı olduğunu da göstermiştir.

Bu ve benzer olaylar, ilk dönemde Hz. Peygamber’in güçlü bir nifak grubu karşısında nasıl stratejik davrandığını ortaya koyması açısından önem taşımaktadır. O bazı kişilerin karakterini, samimi olmayan davranışlarını bilmiş olsa da, onlara bu yanlışlarından dönmeleri için zaman vermiş ve sabırlı davranmıştır. Ayrıca Müslümanların her zaman bu gibi nifak ehli ile mücadele yapacak durumda olmadıkları gerçeğini de göz önünde bulundurmak gerekir.

¹ el-Buhârî, *el-Câmu’s-Sahîh*, 78. Edeb, 115. H. No: 6207, IV, 129-130; et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, I, 163; et-Tahâvî, *Maâni’l-Asâr*, I, 342; Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, XI,73. (Rasulum!) De ki: Size bunlardan daha iyisini bildireyim mi? Takvâ sahipleri için Rableri yanında, içinden ırmaklar akan, ebediyen kalacakları cennetler, tertemiz eşler ve (hepsinin üstünde) Allah’ın hoşnutluğu vardır. Allah kullarını çok iyi görür. 3. Âl-i İmrân,15.)

² İbn Hişâm, *age*, III, 111; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, IV, 51.

³ Bakan, *Tevhid*, “*Hz. Peygamberin Abdullah b. Übeyy’in Cenaze Namazını Kılması*” Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 39, Erzurum 2013, s. 215.

⁴ İbn İshâk, *age*, I, 303; İbn Kesîr, *age*, III, 26; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, I, 511; ez-Zebîdî, *age*, X, 187.

2. Günümüz Peygamber Aleyhtarlığının Temel Karakteri

Daha önceki başlıklarda ilk dönemdeki Hz. Peygamber karşıtlığının mahiyeti hakkında örnek olaylar üzerinden bilgiler verilmişti. Karşıtlık meselesi sadece vahyin başlangıcı olan dönemle sınırlı kalmamış, neredeyse her zaman belli tonlarda kendini göstermiştir. Söz konusu aleyhtarlık, günümüzde ise teknolojinin kullanmasıyla farklı boyutlarda daha karmaşık ve organize bir şekilde belli çevrelerce körüklenmektedir. Bunun basın yayın ve iletişim araçlarında örneklerini görmek mümkündür. Hz. Peygamber aleyhtarlığı belli kişi ya da inanç gruplarının rastgele organize ettikleri bir eylem biçimi değildir. Kurumsal anlamda bir tarihinin ve hazırlık döneminin olduğu müşahede edilmektedir.

Batılıların genelde İslam, özelde ise Hz. Peygamber hakkındaki görüş ve iftiralarının temellerini oryantalizmin kurumsallaşmasında görmek mümkündür.¹ Elbette bu kurumlarda yetişen herkesin İslam ve Hz. Peygamber karşıtlığı yaptığını söylemek söz konusu değildir. Ancak bu eğitim ve öğretim kurumlarında Arapça başta olmak üzere, İslami eğitime yer verilmesinin asıl amacının, İslam ile ilgili araştırmalar yapılarak insanların dinlerini sağlıklı bir şekilde öğrenmeleri olduğunu da düşünmek söz konusu değildir.

Günümüz Batı dünyasında genelde İslam ve özelde de Hz. Peygamber karşıtlığının değişik şekillerde kendini gösterdiği bilinmektedir. İşin aslı, karşıtlığın geneline bakıldığı zaman temelde İslam ve ona dair değerleri hedef alan ve böylece bu dinin mensuplarını rencide edici tarzda olduğu da fark edilmektedir. Aslında aynı ilahî kaynaktan beslendiği iddiasında olan dinlerin kendinden olmayan şahıs ve kurumları kötüleyici ve rencide edici bir davranış içinde olması da işin bir başka şaşılacak tarafıdır. Günümüz Batı dünyasının İslam ve Hz. Peygamber karşıtlığının Vatikan'ın İslam düşmanlığı, Kur'an'a saygısızlık, cami ve minare karşıtlığı, Müslümanlar ve Hz. Peygamber aleyhtarlığı gibi başlıklarda yoğunlaştığı görülmektedir. Ancak bu tebliğin sınırları göz önünde tutulduğunda sözü edilen hususların hepsine yer verilmesi mümkün olmayıp, sadece Hz. Peygamber karşıtlığıyla ilgili örneklerle yer verilecektir. ²

Örnekler

İslam'a ve Müslümanlara her türlü hakaret ve saldırıyı yapan zihniyetlerin algılarında Hz. Peygamber'in inananlar nazarındaki konumu, tahminden öte bir şekilde bilinmektedir. Dolayısıyla İslam ve Hz. Peygamber karşıtlığı bu gibi yer veya ülkelerde aynı çirkinlikte kendini göstermektedir. Vereceğimiz örnekler dahi Müslümanların

¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Günay, Nasuh, "Batı'nın Hz. Muhammed'e Karşı Takındığı Olumsuz Tutumun Tarihsel Arka Planı", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi –Review of the Faculty of Divinity, University of Süleyman Demirel-, 2008/2, Sayı: 21, s. 105-126; Kara, Seyfullah, "Hz. Peygambere Karşı Oryentalist Bakış ve Bu Bakışın Kırılmasında Metodolojik Yaklaşımın Önemi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 23, Erzurum, 2005.

² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Canikli, age, s. 281-306.

sabrını zorlayacak niteliktedir. Örneğin İsrail'in Yafa kentinde bulunan bir cami avlusuna anında Hz. Muhammed'in ismi yazılı bir domuz başı atılmış ve bu çirkin saldırı İsrail'de yaşayan Filistinlilerin tepki göstermelerine neden olmuştur. Osmanlılardan kalma Yafa'daki tarihi Hasan Bey Camii'nin avlusuna Filistin poşusu sarılmış kesik domuz başı atılmış, domuzun alnında “*Nebî Muhammed*” şeklinde bir ifade yer almıştır. Domuzun ağzına ise 99 luk bir tesbih yerleştirilmiştir. Ayrıca bu olay Filistin topraklarında ilk olmayıp, daha önce de el-Halil'de Müslümanlara ait evin duvarına Hz. Peygamber'i aşağılayan ifadeler yazılmıştır. Birkaç yıl önce de Şeyh İzzeddin Kassam'ın Yafa'daki mezarına domuz başı atılmıştır.¹

İsrail'de yayınlanan bir yarışma programında Müslümanları rahatsız edecek bir tavır sergilenmiştir. Daha önce Hristiyanları rahatsız eden programın ardından bu kez de bir televizyon programında yarışmacılardan birinin ayakkabısına “*Muhammed*” adının takılması İsraili Arapların ve Müslümanların tepkisini çekmiştir.²

Avrupa ülkelerinde ise özellikle İslam ve buna bağlı değerler, kasıtlı bir şekilde özgürlük kılıfı altında hafife alınmakta ve Rasulullah ile alay edilmektedir. Örneğin, Danimarka'da yayınlanan Hz. Peygamber karikatürlerine Avrupa'nın birçok ülkesinden destekler gelmiştir. Örneğin Fransız France Soir, Alman Die Welt, İtalyan Corriere della Serra ile La Stampa, İspanya'da Catalan El Periodico gazeteleri, Danimarka gazetelerine destek için Hz. Muhammed karikatürlerini yayınlamıştır. Özellikle France Soir ‘Laik toplumda dini doğmalara yer yoktur.’ görüşünü savunarak kapak sayfasında peygamberleri bulut üzerinde gösteren yeni karikatürlere de yer vermiştir.³

Hz. Peygamber karşıtlığının bir kısım siyasi partiler tarafından da gündemde tutulduğu görülmektedir. Örneğin, Hollanda muhalefet partilerinden PVV lideri Wilders İslamofobinin adeta öncüsü gibi davranarak “*Hz. Muhammed bu gün yaşasaydı ve Hollanda vizesi için başvursaydı ona vize vermezdim.*” diyerek bu konuda ne kadar kin ve nefret duygusu içinde olduğunu göstermektedir.⁴

Danimarka'nın Jyllands-Posten gazetesinde 2005 yılında yayımlanan Hz. Muhammed karikatürlerinden sonra bu kez de Peygamber karikatürlerinin benzeri yeni tasvirlerden oluşan bir karikatür yayımlanmıştır. İslam'a karşı takındığı sert tutum ve dile getirdiği ağır eleştirilerle tanınan köşe yazarı Lars Hedegaard'ın yazdığı kitaptaki tasvirleri daha önce dünya çapında olaylara neden olan Hz. Muhammed karikatürünün

¹ <http://www.haber7.com>, 23. 08. 2005.

² <http://www.haber.gazetevatan.com>, 26. 02. 2009.

³ <http://www.hurriyet.com.tr>, 02. 02. 2006.

⁴ Okumuş, Fatih, “*Avrupa'da İslamofobi ve Mâbâdı-Avrupa'da İslamofobi ve Müslümanların Tepki ve Tutumları.*”, s. 125; *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*, (Edisyon: Kadir Canatan, Özcan Hıdır), Eskişeni Yayınları, Ankara, Ekim, 2007. (Wilders, G. “Genoeg is Genoeg”, de Volkskrant, 08.08.2007'den naklen.)

çizen Kurt Westergaard yapmıştır. Söz konusu karikatürlerde Hz. Peygamber, başın içinde bomba olan bir başörtü ile çizilmiştir.¹

Gerek siyasi yollarla ve gerekse kültürel etkinlikler adı altında Hz. Peygamber'e saldırı ve karşıtlık değişik şekillerde kendini göstermektedir. Örneğin Avusturya'nın Steiermark eyaletinin ikinci büyük şehri Graz'da, bir seçim kampanyasında İslam dini, Hz. Muhammed'e ve Kur'an'a yönelik çirkin saldırılarda bulunulmuştur. İrkçı olarak bilinen Özgürlükçüler Partisi'nden (FPÖ) Graz Belediye Başkanı adayları Suzanne Winter ve Heinz Christian Strache Hz. Muhammed'in toprak ağası olduğunu ve Kur'an'ı sara nöbeti geçirdiği sırada yazdığını ileri sürmüş, onu çocuk sapığı olmakla itham etmiş ve İslam'ın da totaliter bir rejim olduğunu iddia etmiştir. FPÖ Genel Başkanı Heinz Christian Strache de Winter'in sözlerini düşünce özgürlüğü olarak savunmuş, seçmenlere ise Avrupa Birliği ve İslam'a karşı FPÖ'yü desteklemeleri çağrısında bulunmuştur.² Başkan adayının ifadelerinden İslam'a ve Hz. Peygamber'e düşmanlığının altında İslam ve Hz. Peygamber'e beslediği kinin olduğu anlaşılmaktadır.

Avrupa'nın Hz. Peygamber'e karşı yapmış olduğu çirkinliklerin bir örneği de Amerika'da görülmüştür. Ayarsız eleştirileri ile reyting rekorları kıran, dünyanın birçok ülkesinde de seyredilen 'Büyükler için çizgi dizi' South Park'da, Hz. Muhammed'e ayı postu giydirilmiştir. Hz. Peygamber'in yüzünün gösterilmemesi ile ilgili olarak İslam dünyasının hassasiyeti ile dalga geçilen animasyon dizide o, oyuncak ayı giydirilmiş şekilde yansıtılmıştır. Bütün bu çirkinliklerin arka planında Amerikalı sinema oyuncusu Tom Cruise'un, '*dünyada dalga geçilmeyecek tek kişi var, o da Muhammed, onun gücünü elinden almamız.*' düşüncesi vardır.³

Batıdaki herkesin ya da batılı kurum ve kuruluşların hepsinin İslam karşıtı olduğunu söylemek söz konusu değildir.⁴ Elbette İslam'a yapılan bütün saldırıların hangi ülkede kaçının cezai yaptırımla karşı karşıya kaldığını tamamıyla tespit etmemiz de mümkün değildir. Ancak takip edebildiğimiz kadar ile basına yansıyan haberlerden anlaşıldığı kadar bazı ülkelerde İslam'a, Müslümanlara ve Hz. Peygamber'e karşı yapılan hakaret, kötülük ve Hz. Peygamber aleyhtarlığı ifade eden davranışları yapanların çeşitli cezalara çarptırıldığı görülmektedir. Daha önceki satırlarda da bahsedildiği gibi Avusturya'da Hz. Peygamber'e yönelik hakaret içeren söylemi nedeni ile dokunulmazlığı kaldırılarak mahkeme huzuruna çıkarılan aşırı sağcı milletvekili Susanne Winter üç ay tecilli hapis ve 24 bin avro para cezasına çarptırılmıştır. Federal

¹<http://www.milliyet.com.tr>, 13. 11. 2008.

²<http://www.haber7.com>, 14. 01. 2008.

³<http://www.internethaber.com>, 16. 04. 2010.

⁴ Örneğin Goethe, henüz 23 yaşında iken Hz. Peygambere bir övgü şiiri yazmıştır. O, 70 yaşında bir şair olarak da "Kur'an'ın Peygambere mana olarak bütünü ile indirildiği o kutlu gecenin bir bayram gibi kutlanması" düşüncesinde olduğunu bütün samimiyeti ile dile getirmiştir. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz., Momsen, Katherina, "*Goethe ve İslam*", (Çev.: Beyza Maksudoğlu). Bu makale, 30 Nisan 1964'te Stuttgart Mahallî Derneğinin daveti üzerine biraz farklı şekilde konferans olarak hazırlanmış, daha sonra Berlin, Kahire ve İskenderiye'de bu konuda konuşmalar yapılmıştır.

savcının hazırladığı iddianamede, Winter'in konuşmalarında kullandığı ifadelerle belli bir dini aşağılamak ve halkı başka bir din ve onun kutsal değerlerine karşı kışkırtmak suçu işlediğine yer verilmiştir. Savcının bu iddiası mahkemece haklı bulunarak iki dinî topluluk arasında kin ve nefret oluşturduğu kararına dönüşmüştür.¹

Elbette durum bazen yukarıda ortaya konulan olumsuz tablonun dışında tezahür etmektedir. ABD Başkanı Barack Obama, dönemin Mısır Cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek ile görüşükten sonra Kahire Üniversitesinde yaptığı konuşmasıyla İslam dünyasının gönlünü almaya çalışmış ve İslam ile ABD'nin ayrılmaz bir parça olduğunu, ABD'nin İslam ile savaşmayacağını dile getirmiştir. Ayrıca kendisinin çocukluğunda ezan sesleriyle uyandığını ifade etmiştir.²

Bu çerçevede batılı sosyalistlerin de İslam düşmanlığına karşı savaş açtıklarına dair haberler medyada yer almıştır. Otuz üç partiyi bünyesinde bulunduran Avrupalı sosyalistler, İslam düşmanlığı olarak isimlendirilen '*İslamofobi*' ile mücadele kararı almıştır. Bu bağlamda İslam'ın artık bir Avrupa dini olduğu vurgusu yapılmıştır. Bütün bu çabalardan sonra Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT) ise 2004 yılı sonunda Müslümanlara karşı hoşgörüsüzlük ve ayrımcılıkla mücadele için özel bir temsilci atamıştır.³

Her ne kadar yaklaşık geçen on yılda İslam'a, Müslümanlara ve Hz. Peygamber'e yapılan saldırılardan ve bunlara karşı önleyici tedbirlerden söz edilmiş olsa da bu konuda yapısal ve kalıcı önlemlerin varlığından söz etme imkânı yoktur. Belli çevrelerce İslam ve bununla ilgili değerler kasıtlı olarak terörle eş anlamlı gösterildiği müddetçe bu konuda sağlıklı bir gelişmenin olması söz konusu değildir. Her hangi bir din veya onunla ilgili değerlere saldırıda bulunanlar özgürlük dokunulmazlığından çıkarılmadıkça, ülkeler bu tür suçların cezalandırılmasında ortak hareket etmedikçe bu meselenin kronik olmaktan çıkması neredeyse imkânsız hâle gelmektedir. 2016 yılı itibarı ile bunca söylem ve önlem çağrılarına rağmen geçmiş yıllarda yaşanan İslam ve Hz. Peygamber düşmanlığına dair haberlere rastlanılması hiç istemesek de burada dile getirmeye çalıştığımız endişelerin hala devam ettiğini göstermektedir.

Sistematik olarak özellikle Hz. Peygamber'i kötümeyi, ona hakaret etmeyi adeta varlık sebebi olarak gören çevrelerden biri olan Fransız mizah dergisi Charlie Hebdo, Kasım 2011'de "Hz. Muhammed" karikatürlerini yayımlamış, ardından başlayan protesto gösterilerinde derginin editoryal işlerinin yürütüldüğü Paris'teki merkezi ateşe verilmiştir. Dergi buna rağmen, 19 Eylül 2012'de Hz. Muhammed'e hakaret içeren karikatürler yayımlamış ve pek çok ülkede büyük tepkilerle karşılaşmıştır.⁴ Bunun

¹<http://www.zaman.com.tr>, 23. 01. 2009.

²<http://www.zaman.com.tr>, 04. 06. 2009.

³<http://www.dunyabulteni.net>, 12. 08. 2009.

⁴<http://www.hurriyet.com.tr>, 19. 09. 2012.

üzerine Hz. Muhammed'in karikatürlerini yayımlamasıyla gündeme gelen Fransız mizah dergisi Charlie Hebdo'ya 7 Ocak 2015 tarihinde düzenlenen silahlı saldırıda 12 kişi hayatını kaybetmiştir.¹

Elbette insanların terör saldırıları sonucu öldürülmesi hiç kimsenin tasvip etmediği bir olaydır. Ancak terörü besleyen ve bunlara din gibi kutsal değerlere hakaret ederek zemin hazırlayanlar da kendi durumlarını yeniden gözden geçirmek mecburiyetindedir. Daha bu olaylar üzerinden uzun bir zaman geçmeden 4 Mayıs 2015 tarihinde, ABD'nin Teksas eyaletinin Dallas kentinde, Amerikan Özgürlük Koruma İnisiyatifi'nin (American Freedom Defense Initiative) düzenlediği Hz. Muhammed konulu karikatür yarışmasının gerçekleştirildiği salonun dışında silahlı çatışma yaşanmıştır. Söz konusu çatışmada saldırıyı gerçekleştiren iki kişi ölmüş ve bir güvenlik görevlisi de yaralanmıştır.²

Ne yapmak gerekir?

Bu olaylar göstermektedir ki kimse daha önce yaşanan bu ve benzeri olaylardan gereken dersi almamış, kültürel açıdan ve dinlere saygı anlamında medeni! kabul edilen dünyada pek de iç açıcı bir ilerleme olmamıştır. Hz. Peygamber'e hakaret sebebiyle meydana gelen olaylar iyi analiz edilip en azından her hangi bir dine özellikle de Hz. Peygamber'e karşı nasıl bir davranış benimsemesi gerektiği konusunda ortak bir hareket tarzı geliştirilmiş olsaydı bu tür istenmedik durumlar ortaya çıkmazdı. Ancak özgürlük ve ifade hürriyeti bu boyutu ile dünya barışı için sorunlu olmaya devam edecektir.

Kökü tarihin derinliklerine uzanan bazı kimse veya kurumların İslam düşmanlığının neticesinde, Hz. Peygamber'e olan yaklaşımlarını da tahmin etmek zor değildir. Dolayısı ile bu olumsuz durumun ortadan kalkması ya da en aza inebilmesi için sadece Müslüman kimliğine sahip kimselerin çabalarının yetmeyeceği göz önünde bulundurulmalıdır. Aynı şekilde İslam'a ve onun peygamberine karşı düşmanlık besleyen ve onu kötüleyen birey ve kuruluşların özellikle teolojik, ekonomik ve siyasî alandaki bakış açılarını gözden geçirmeleri çok önemli bir durumdur.

Günümüz Batı dünyasında görülen İslamofobinin öznel bir durum olmayıp, sosyal, siyasal, kültürel, tarihî ve dinî olmak kaydı ile birçok kaynaktan beslendiği anlaşılmaktadır. Sağduyu sahibi Batılı lider ve yöneticilerin bu konunun halli noktasında öncülük yapmalarının yararlı olacağı muhakkaktır.³ Özellikle son kırk yılda meydana gelen gelişmeler, İslamofobinin anti-İslamizmin bir ürünü olduğunu göstermektedir. Batı dünyasındaki siyasal seçkinler, aydınlar, medya ve istihbarat örgütleri anti-İslamist söylem ve politikalarından vaz geçmedikleri sürece Batı kamuoyundaki Müslümanlara yönelik korku ve nefret duygularının sona ermesi söz

¹<http://www.fortuneturkey.com>, 07. 01. 2015.

²<http://www.hurriyet.com.tr>, 04. 05. 2015.

³ Bkz., Kirman, M. Ali, "Müslümanların İslamofobi ile İmtihanı", Diyanet Aylık Dergi, Ekim, 2012, sayı: 262, s. 5-7.

konusu değildir.¹ Ayrıca İslam dini düşmanlığı üzerinden yapılan her türlü Hz. Peygamber karşıtlığının da hiçbir özgürlük ile ilişkilendirilmemesi de bu sorunun çözümü noktasında önemli bir husustur.

Sonuç

-Vahyin tebliğcisi, ilk uygulayıcısı ve hadislerin kaynağı olan Hz. Peygamber hakkında vahiy gelmeye başladığı andan itibaren kendini belli eden ve günümüzde de farklı tonlarda devam eden şüphe, kötüleme ve küçük görmelerin nedenlerini tespit etmek günümüz insanı için sağlıklı düşünce geliştirme açısından önemli bir husustur. Bireylerin bu konuda tutarlı ve sorun çözücü bilgi sahibi olmalarına katkı sağlamak ve onları daha da bilinçlendirmek konusunda bu tebliğin faydalı olacağı düşünülmektedir.

-İlk dönemdeki İslam/Hz. Peygamber karşıtlığını ana hatlarıyla; Yahudilerin İslam'ın ve Müslümanların güçlenmesiyle daha sonraları tutum değiştirmeleri, Hz. Peygamber'le anlaşma yapan (zımni) kimselerin buna sadık kalmamaları, şiir ve şarkı yoluyla onun hicvedilmesi ve Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahiyleri yanlış anladığı ve yazdırdığı iftirası gibi başlıklarda toplamak mümkündür. Ayrıca bunlara, casusluk yapılarak Hz. Peygamber öncülüğündeki Müslümanların savaş bilgilerinin düşmana sızdırılması ve bazı kimselerin İslam'ı kabul etmiş gibi görünerek hiç umulmadık zamanlarda Rasulullah ve arkadaşlarını arkadan vurarak kötülük yapmaları gibi hususları eklemek mümkündür.

-İlk dönem Peygamber karşıtlığının temel karakteriyle, günümüzde basın, yayın organlarına yansıyan aleyhtarlığın temel mahiyetinin aynı olduğu görülmektedir.

-İslam'a inanmayan kimselerin en azından insan olma ve insani erdem gereği bu durumun neresinde olduğu konusunda kendilerini sorgulamaları gerekli bir durumdur. Onların öteki kabul ettiklerinin çok önem verdiği Hz. Peygamber hakkındaki tutum ve davranışlarını yeniden gözden geçirmelerinin ve günümüz barışı açısından önemini yeniden hatırlamalarının bir o kadar önemi de ortadadır.

-Herkesin bir dini kabul etmesini veya o dininin mensubu olmayı ret etmesini onun özgürlüğü olarak kabul etmek mümkündür. Ancak başkalarının önem verdiği din ve Hz. Muhammed gibi şahsiyetleri küçük düşürme, kötüleme ve hicvetme gibi bir özgürlük alanının olmadığı, özgürlüğün de bir sınırının olduğu herkes tarafından kabul edilmelidir. Başkasının kabul ettiği din ve o dinin peygamberi hakkında "*Ben özgür bir dünyada yaşıyorum, istediğim gibi eleştirir ve istediğim gibi de nitelendiririm.*" anlayışı ile hareket edilmesi, yaşanan olaylar da göz önüne alındığında faydadan hali bir durumdur. Böyle bir tavır sonuç itibarı ile farklı inanç grupları arasında düşmanlıkların

¹ Canatan, Kadir, "İslamofobinin Tarihsel ve Güncel Görünümleri", Diyanet Aylık Dergi, Ekim, 2012, sayı: 262, s. 11.

ortaya çıkmasına ve mevcutlarının daha da artmasına sebep olmaktadır. Bunun örneklerini maalesef günümüzde de görmek mümkündür.

-Herkes gönül dünyasında; “*Ben mensubu olmasam ve kabul etmesem de başkalarının kutsalı ve Hz. Peygamber başta olmak üzere değer verdiği şahsiyetleri rencide etmek, küçük düşürmek benim insanlığım ile bağdaşmaz.*” diyebildiği zaman bazı sorunların kendiliğinden çözüleceği muhakkaktır.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Aslan, Ömer, *Kur'an'a Göre İlahî Mesaja Muhalefet, (Gruplar, Nedenler, Sonuçlar)*, Asistan Kitap, Sivas, 2012.
- Bakan, Tevhid, "Hz. Peygamberin Abdullah b. Übeyy'in Cenaze Namazını Kılması" Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 39, Erzurum, 2013.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Delâil'n-Nubuvve*, (Thk.: Abdulmu'tî el-Kal'acî), 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985.
- Beyhakî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, 1. Baskı, Haydarâbâd, 1344.
- Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmu's-Sahîh*, Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, 1400.
- Canatan, Kadir, "İslamofobinin Tarihsel ve Güncel Görünümleri", Diyanet Aylık Dergi, Ekim, 2012, sayı: 262.
- Canikli, İlyas, Hz. Muhammed Özelinde Peygamber Aleyhtarlığı, Fecr Yayınları, Ankara, 2016.
- Dârekutnî, *es-Sunen*, (Thk.: Şuayb el-Arnaût), Muessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut, 1424/2004.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan, *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefîs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- Ebû Dâvud, Suleyman b. el-Eş'as, *es-Sunen*, (Thk.: Muhammed Avvâme), Dâru'l-Kıbleti li's-Sekâfeti'l-İslamiyyeti, 1. Baskı, Cidde, 1419 /1998.
- Günay, Nasuh, "Batı'nın Hz. Muhammed'e Karşı Takındığı Olumsuz Tutumun Tarihsel Arka Planı", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Review of the Faculty of Divinity, University of Süleyman Demirel-, 2008/2, Sayı: 21.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Târîhu'l-Bağdad*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, trz.
- Humeydî, *el-Musned*, Dâru's-Sakâ, Şam, trz.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdilllah Muhammed, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, (Thk.: Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1992.

-İbn Adiyy, Ebû Ahmed b. Adiyy el-Curcânî, *el-Kâmil fî Duâfai'r-Ricâl*, (Thk.: Komisyon), 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405/1985.

-İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

-İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (Thk.: Mustafa es-Sakkâ İbrahim el-Ebyârî-Abdulhafız Şelebî), Dâru Ibn Kesîr, Kahire, trz ve Beyrut, 1391/1971.

-İbn İshâk, Muhammed b., *es-Siyer ve'l-Meğâzî*, (Thk.: Süheyl Zekkâr), 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1398/1987 ve (thk. Muhammed Hamîdullah), Konya, 1401/1981.

-İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ el-Kureşî, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, (Thk.: Dr. Ahmed Ebû Mülhem vd.), 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985 ve Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, trz. Baskısı.

-İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sunen*, (Thk.: Şuayb el-Arnaût), Dâru'l-Risâletü'l-Âlemiyye, 1. Baskı, Şam, 1430/2009.

-İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbu Tabakâti'l-Kebîr*, Dâru Sadır ve Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985.

-İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslam Takiyuddin Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Abdi'l-Halîm b. Abdisselâm en-Numeyrî el-Harrânî, *es-Sârîmu'l-Meslûl alâ Şâtîmu'r-Rasûl*, (I-III), (Thk.: Muhammed b. Abdillâh b. Ömer el-Huluvânî, Muhammed Ahmed Şûdurî), 1. Baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1417/1997.

-Kara, Seyfullah, "Hz. Peygambere Karşı Oryantalist Bakış ve Bu Bakışın Kırılmasında Metodolojik Yaklaşımın Önemi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 23, Erzurum, 2005.

-Kirman, M. Ali, "Müslümanların İslamofobi ile İmtihani", Diyanet Aylık Dergi, Ekim, 2012, sayı: 262.

-Muslim Ebu'l-Husyn el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992/1413.

-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sunen* (I-XII), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, Beyrut, 1421/2001.

-Neysâbûrî, el-Hâkim, *el-Mustedrek*, Dâru'l-Haremeyn, 1. Baskı, 1417/1997.

-Okıç, M. Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, İstanbul, 1959.

-Sezikli, Ahmet, *Hz. Peygamber Döneminde Nifak Hareketleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2013.

-Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, el-Mektebu'l-İslâmiyye, 1. Basım, Beyrut-Ammân, 1405/1985.

-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî* (Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk), (Tah: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), 2. Baskı, Dâru Suveydân, Beyrut, 1387/1967 ve 1997.

-....., Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, (Câmiu'l-Beyân), (Thk.: Mahmud Muhammed Şâkir), Dâru'l-Mearif, Kahire, 1955, 1969.

-Tahâvî, Ebû C'afê Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Asâr*, (Thk.: Muhammed Zührî en-Neccâr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1399.

-Tirmizî, Ebû Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-Kebîr*, Dâru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut, 1. Baskı, Beyrut, 1996.

-Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-Meğâzî*, (Thk.: Marsden Jones), 3. Baskı, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1404/1984.

-Yıldız, Abdullah, *Hız. Peygamber ve Gizli Düşmanlar*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

-Zebîdî Ahmed b. Abdüllatîf, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Terc.: Ahmed Naim, Kâmil Miras), Ankara, 1970.

-Zehebî, *Siyeru A'lemi'n-Nubelâ*, (Thk.: Mecmûatun mine'l-Bâhisîn-Komisyon), 1. Baskı, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1402/1982.

مفاهيم خاطئة حول مصدر السنة وُحجيتها

د/ أيمن جاسم الدوري¹

المقدمة

لقد منَّ الله على البشرية بمحمد صلى الله عليه وسلم، فأرسله إلى الناس كافة بشيراً ونذيراً؛ ليكون هداية لهم، وليخرجهم من الظلمات إلى النور، قال تعالى: " قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ" (الأعراف: 158) و أنزل الله عليه وحين عظيمين؛ أولهما: الوحي المتلو وهو القرآن الكريم الذي وصفه الله تعالى بقوله: "وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ (41) لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (42): (فصلت : 42.41) والآخر: الوحي غير المتلو، وهو السنة المطهرة، التي هي بيان القرآن، وقد أسند الله عز وجل، هذا البيان إلى نبيه صلى الله عليه وسلم فقال تعالى : وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" (النحل : 44) ولضمان هذا البيان عصم الله نبيه من الخطأ والهوى، فقال " وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (4) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (5) " (النجم :3-5) وجعل الاقتداء بنبيه من لوازم رجائه تعالى واليوم الآخر، وما كان الله ليجعل ذلك إلا ونبيه معصوم من الصغائر. فقال تعالى : " قَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَقِيبُ الْحَمِيدُ" (الأحزاب :21) فلا خلاف بين العلماء قديماً وحديثاً — في أن السنة حجة في الشرع واجب اتباعها والأخذ بكل ما ثبتت صحته منها؛ سواء منها ما كان بياناً لحكم قرآني، أو ما كان مستقلاً بتشريع أحكام جديدة، فهي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم، وكيف لا تكون حجة وقد استفاض القرآن الكريم في إثبات ذلك، فقال تعالى " قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ " (آل عمران : 31) وقال : " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا " (النساء :59)، وجعل طاعة الرسول من طاعته، فقال: " مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ" (النساء : 80) وجعل أمر رسوله واجب الاتباع، ونهيه واجب الالتزام في قوله: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ: (الحشر : ٧)، وحذر من مخالفته فقال تعالى: " فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ" (النور : 63) ومع كل هذه الآيات الصريحة وغيرها والتي توجب الأخذ بكل ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم وتحذر من مخالفة كل ما نهى عنه — أمام كل هذه الحقائق الناصعة ابتلي الإسلام بطائفة أنكرت السنة قديماً وحديثاً وقد وقف لهم العلماء بالمرصاد، ففندوا أقوالهم وأظهروا بطلانها، ثم جاء المستشرقون - حديثاً - وأرادوا هدم قواعد الإسلام، فلجئنا إلى أقوال القدامى فأخذوها ونفتوا فيها سموهم ليوهموا الناس بعدم حُجية السنة.

ثم ظهرت من بين المسلمين شرذمة ساروا على درب هؤلاء المستشرقين واتبعوا نهجهم، فأخذوا أقوالهم وزادوا فيها؛ محاولين إبطال كل ما جاء عن النبي من أوامر ونواه وتقريرات، بحجة الالتزام بالقرآن وحده دون غيره.

¹الأستاذ المساعد بجامعة ماردين أوتوكلو

وكانت هذه المحنة تحقيقاً للمعجزة النبوية في قوله: «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَيْعَانُ عَلَى أَرْبِكَتِهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ يَهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحْلُوهُ وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ...» (1) بسبب هذه البواعث والتداعيات جاءت هذه الدراسة للتصدي لهذه الشبهات والافتراءات، التي أثّرت حول حجية السنة النبوية.

وقد وضعت نصب عيني في ردي على هذه الشبهات إجلالاً للحقيقة ناصعة دون تعصب منا لسنة نبينا صلى الله عليه وسلم، أو تحامل على المشتبهين، وتركنا الأدلة الصحيحة الثابتة حكماً بيننا وبينهم.

منذ أن جاءت الرسالة الخاتمة وأعداء الله لها بالمرصاد، ومن أشكال العداء لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم إنكار السنة النبوية، والتشكيك في صدورها عن النبي صلى الله عليه وسلم، والتشكيك في عدالة الصحابة رضي الله عنهم، وفي جهود الأئمة الأعلام الذين أوقفوا حياتهم على السنة فصلاً وتقيّةً حتى استطاعوا تمييز صحيحها من غيره.

تهدف هذه الدراسة لبيان زيف أقوال هؤلاء المنكرين وبطلانها من خلال طرح بعض المفاهيم الخاطئة عن السنة النبوية والرد عليها بالحجة والبرهان، وسيتم تقسيم هذه الدراسة إلى:

مقدمة: فيها بيان أهمية السنة النبوية والهدف من هذه الدراسة.

المبحث الأول: وجوب اتباع السنة، وعلاقتها بالقرآن الكريم، وينقسم هذا المبحث إلى قسمين:

الأول: وجوب اتباع السنة النبوية.

الثاني: علاقة السنة بالقرآن الكريم.

المبحث الثاني: الرد على الشبهات والمفاهيم الخاصة حول حُجّية السنة ومصادرها.

أولاً: الزعم أن الدين مكتمل بالقرآن دون السنة.

ثانياً: الزعم أن الله تكفل بحفظ القرآن دون السنة.

ثالثاً: دعوى قصر طاعة النبي صلى الله عليه وسلم على ما بلغ من القرآن دون السنة.

رابعاً: دعوى الاحتكام إلى القرآن دون السنة عند الاختلاف.

خامساً: الزعم بأن تسوية السنة بالقرآن في قوة الإلزام تأليه للرسول صلى الله عليه وسلم.

سادساً: إنكار استقلال السنة بالتشريع.

سابعاً: الزعم أن السنة النبوية تتضمن أخباراً تنفي حُجّيتها.

ثامناً: نفي وجود المتواتر في السنة.

تاسعاً: إنكار الاحتجاج بخبر الآحاد.

عاشراً: الزعم بأن الصحابة خالفوا السنة.

ثم خاتمة فيها بيان لأهم نتائج هذه الدراسة وأهم التوصيات.

المبحث الأول: وجوب اتباع السنة، وعلاقتها بالقرآن الكريم.

أولاً: وجوب اتباع السنة النبوية:

السنة في اللغة: السيرة والطريقة المعتادة حسنة كانت أو قبيحة (1)

(1) رواه أبوداود في سننه، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، رقم (4604) /4 200 وصححه الألباني.

واصطلاحاً: ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير. (2)

والسنة الأصل الثاني من أصول الإسلام، فقد أجمع فقهاء المسلمين من الصحابة الكرام رضي الله عنهم إلى يومنا هذا على الاحتجاج بها، واعتبارها المصدر الثاني للتشريع-بعد القرآن الكريم - الذي لا يمكن الاستغناء عنه، وقد تضافرت الأدلة القطعية من القرآن والسنة على وجوب اتباعها، والتحذير من مخالفتها.

أما عن القرآن فقد حثت آيات كثيرة على الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم، والعمل بسنته، قال سبحانه وتعالى آمراً باتباعه وطاعته: "قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (31) قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ (32) " (آل عمران: 31 32)

وقال أيضاً: " وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ " (آل عمران: 132) ، وقال أيضاً: " وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ " (النساء: 13) وفي هذا الأمر إعلاء لكل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنها طاعة لله، وأن سنته من دين الله، على المسلم أن يلتزم بها وأن يطيع أوامر القرآن الكريم باتباعها.

وجاءت آيات أخرى تحذر من مخالفته صلى الله عليه وسلم، فبينت أن من خالفه قد ضل ضلالاً مبيناً، ومصيره جهنم خالداً فيها، وله عذاب مهين، قال سبحانه وتعالى: " وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا " (الأحزاب: 26)

وليس هناك أكثر صراحة في وجوب اتباع السنة والتحذير من مخالفتها من قوله تعالى: " وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ " (الحشر: 7)

ولا شك أن هذه الآيات وأمثالها — وهي كثرة في كتاب الله. — صريحة واضحة في وجوب اتباع النبي. وسنته، والتحذير من مخالفة شيء من ذلك.

وبعد هذا كله تخرج طائفة تنكر السنة النبوية وتسمي نفسها ب (القرآنيين) والذين دعوا بالأخذ بالقرآن فقط فإن رضوا بهذه الأدلة فقد رجعوا إلى السنة وبطل قولهم وإن لم يرجعوا فقد خالفوا القرآن الذي أوجبوا على أنفسهم العمل به وحده دون السنة.

أما من السنة فقد تواترت الأحاديث عنه صلى الله عليه وسلم في وجوب الأخذ بهديه في كل شيء من الأمور، صغيرها وكبيرها، جليلها وحقيقتها، على منشط النفس ورضاها، أو على كراهيتها وإبائها ومخالفة هواها. ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: « أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ عَبْدًا حَبِشِيًّا فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلافاً كَثِيراً فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمُهَدِّدِينَ الرَّاشِدِينَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ » (3).

وقال: "إن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها" (4).

(2) ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ، لسان العرب، دار المعارف ، بيروت ، 1390هـ ، 89/17

(3) التفتزاني ، سعد الدين مسعود ، شرح التلويح على التوضيح ، مكتبة صبيح ، مصر ، 2/2

(صحیح ، رواه أبو داود في سننه ، كتاب السنة ، باب في لزوم السنة ، رقم (200 /46074) . والترمذي في سننه ، كتاب العلم ، باب 3 ما جاء بالأخذ بالسنة واجتناب البدع ، رقم (2676) وقال: حسن صحيح: 44/5 . وابن ماجه في سننه ، المقدمة ، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ، رقم (42) 15/1 ، والحديث صححه الألباني .

(رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الجمعة ، باب تخفيف الصلاة والخطبة ، رقم (867) 4592/2

بل إن النبي صلى الله عليه وسلم يؤكد الأخذ بحديثه الشريف على الرغم من التيارات الفاسدة والأعراف الاجتماعية المنحرفة، ويحض على اتباع سنته لما فيها إذ ذاك من مضاعفة الأجر:
قال صلى الله عليه وسلم: "من أحيا سنة من سنتي قد أميتت بعدي كان له من الأجر مثل من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيئا" (1).

ومما يحذر من مخالفتها ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه " ... فمن رغب عن سنتي فليس مني " (2)
وهكذا، فالآيات والأحاديث التي تثبت حجية السنة وتوجب اتباعها، وتحذر من مخالفتها كثيرة جداً وصريحة الدلالة.
ولا غزو، فالسنة وحي من عند الله تعالى كالقرآن، بعضها "بوحى جلي عن طريق أمين الوحي جبريل عليه السلام بالإلهام والقذف في القلب، وبعضها بالاجتهاد ومتى اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم وسكت الوحي عن اجتهاده اعتبر هذا إقراراً من الله عز وجل له صلى الله عليه وسلم، واكتسب صفة ما أوحى إليه به، وبهذا المعنى يعتبر كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم وحيّاً، وصدقاً.

ثانياً: علاقة السنة بالقرآن.

لما كان القرآن الكريم والسنة المطهرة مصدرهما واحداً، كان التسوية بين حكم الله -تعالى- وحكم رسول الله - صلى الله عليه وسلم -في وجوب العمل ولزوم التكليف.

فقد وكل الله - تعالى - إلى نبيه محمد - صلى الله عليه وسلم - تبين القرآن الكريم، وتبين القرآن إنما هو في السنة المطهرة.

قال تعالى: "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" (سورة النحل آية 44)

فقام النبي صلى الله عليه وسلم بهذه المهمة على خير وجه، استجابة لأمر الله تعالى فيبلغ القرآن، وبينه غاية البيان.
لذا فإن العلاقة بين السنة المحمدية المطهرة ، وبين كتاب الله تعالى علاقة توافق ، وتكامل ، لا علاقة تضاد وتناف ، لأن مصدرها واحد ، وهو الله تعالى ، ومن أوجه هذه العلاقة :

1-السنة النبوية تُخصص عام القرآن الكريم:

المرد بالتخصيص العام في اصطلاح الأصوليين : هو تبين أن مراد الشارع من العام -ابتداء- بعض أفرادها لا جميعها(3)
مثال ذلك :

قال الله تعالى: "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثُ مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ". (النساء 11):

(رواه الترمذي في سننه ، كتاب العلم عن رسول الله ، باب ما جاء بالأخذ بالسنة واجتناب البدع ، رقم (2677) وقال : حديث حسن 1 45/5

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب النكاح ، باب الترغيب في النكاح ، رقم (4776) 2.1949/5
(خلاف ، عبد الوهاب ، علم أصول الفقه ، مكتبة الدعوة ، القاهرة ، ط8 ، ص 181 ، 3182

فآآآة الكريمة عامة في أن كل ولد يرث ولده ، وكل مولود يرث والده ، فجاءت السنة المطهرة النبوية الشريفة فخصصت هذا العموم وأنه ليس كل ولد يرث والده ، وليس كل مولود يرث والده ، فخصصت هذا الحكم بأن المراد ذلك مع اتفاق الدين بين الوالدين والمولودين ، وأما إذا اختلف الدين فإنه مانع من التوارث ، واستقر العمل على ما وردت به السنة في ذلك .
 فعن أسامة بن زيد قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " لا يرث الكافر ولا الكافر المسلم" (1)
 وقال الله تعالى : " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم" (المائدة:38)
 فهذا العموم الذي في الآفة يوجب القطع على كل سارق بسرقة كثرت أو قلت خصصته السنة النبوية المطهرة ، حيث دلت أن المراد به بعض السراق ، لأكل سارق ، وهو من سرق نصاباً ، وهو من بلغت سرقة في القيمة ربع دينار فصاعداً ، وأما من لم تبلغ قيمة سرقة هذا القدر ، فلا قطع فيه .

فعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " تُقَطَّعُ يَدُ سَارِقٍ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا" (2)
 ولما ذكرناه نظائر كثيرة في الكتاب والسنة اقتصرنا منها على ما أوردناه. قال الإمام الشافعي : " ولولا الاستدلال بالسنة، وحُكْمُنَا بالظاهر قطعنا من لزمه اسم سرقة، وضرينا مائة كلٍّ من زنى، خرا نيبا، وأعطينا أرحام، وخَمَسْنَا السَّلْبَ، لأنه من المَغْنَمِ مع ما سواه من الغنيمة (3).

2- السنة النبوية تقييد مطلق القرآن الكريم:

مثال ذلك :

قوله تعالى : " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" (المائدة :38)

فآآة الكريمة ورد فيها الأمر بقطع يد السارق مطلقاً غير مقيد بقيد ، فهل تقطع اليمنى ، أم اليسرى ، وما قدر المقطوع ، وقد أجمع العلماء على أن المراد باليمنى إن كانت موجودة، والقدر المقطوع من أصول الأصابع إلى الرسغين .
 قال الآمدي : إذا ورد مطلق ومقيد ، ولم يختلف حكمهما فلا يخلوا إما أن يتحد سببهما أو لا يتحد ، فإن اتحد سببهما ، فإما أن يكون اللفظ دالاً على إثباتهما أو نفيهما ، فإن كل الأول كما قال في الظهار " أعتقوا رقبة " ثم قال : " أعتقوا رقبة مسلمة " فلا يعرف خلافاً في حمل المطلق على المقيد ههنا ، وإنما كان كذلك ؛ لأن من عمل بالمقيد فقد وفى بالعمل بدلالة المطلق ، ومن عمل بالمطلق لم يف بالعمل بدلالة المقيد " (4)

3- السنة النبوية تبين مجمل القرآن الكريم:

قال تعالى " وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" (النحل:44)

والمراد ببيان السنة للقرآن إما بيان تقرير ، وهو أن تكون السنة موافقة لما جاء في القرآن ومؤكدة له .
 وإما بيان تفسير ، وهذا هو الأغلب ، ومنه بيان المجمل بتفصيله .

(أخرجه البخاري في الحج والمغازي والفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم ، رقم (6383) ، 2484/6 . ومسلم في 1 الفرائض ، رقم (1614) 3/ 1233.

(أخرجه البخاري في كتاب الحدود ، باب قول الله تعالى : والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ، رقم (6407) ، 2492/6 . ومسلم في 2 صحيحه ، كتاب الحدود ، باب حد السرقة ونصابها، رقم (1684) ، 1312/3

(الشافعي ، أبو عبد الله محمد بن إدريس ، الرسالة ، تحقيق : أحمد شاكر ، مكتب الجلبى ، مصر ، ط1 ، 1358 هـ ، ص: 72-373
 (الأمدي ، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد الثعلبي ، الأحكام في أصول الأحكام ، تحقيق : عبد الرزاق عفيفي ، 4 المكتب الإسلامي ، بيروت ، 6/3

مثال ذلك : ورد في القرآن الكريم أمر الله بالصلاة ، وتكرر ذلك الأمر كثيراً ، إلا أنه ورد مجملاً ، فالله - عز وجل - لم يبين عدد الصلوات المطلوبة في اليوم والليلة ، ولا عدد ركعات كل صلاة ، ولا كيفية الصلاة ، ولا ما يقال فيها ، إلى غير ذلك ، والذي يبين كل ذلك هو النبي - صلى الله عليه وسلم - بسنته العلمية والقولية .

وقال صلى الله عليه وسلم : " صلوا كما رأيتموني أصلي " . (1)

وورد الأمر بإيتاء الزكاة ، لكن لم يبين القرآن الكريم قدر الزكاة ، ولا المال الذي يجب ورود الأمر بإيتاء الزكاة ، لكن لم يبين القرآن الكريم قدر الزكاة ، ولا المال الذي يجب فيه الزكاة ، فقام النبي - صلى الله عليه وسلم - ببيان كل ذلك بياناً شافياً وكذلك بالنسبة للحج ، بينه النبي - صلى الله عليه وسلم - بسنته العملية الفعلية ، والقولية ،

روى الخطيب البغدادي : " أن عمران بن حصين رضي الله عنه كان جالسا ومعه أصحابه ، فقال رجل من القوم: لا تحدثونا إلا بالقرآن ، فقال له: اذنه ، (أي: اقترب مني) ، فدنا ، فقال: رأيت لو وكلت أنت وأصحابك إلى القرآن ، أكنت تجد فيه صلاة الظهر أربعاً ، وصلاة العصر أربعاً ، والمغرب ثلاثاً ، تقرأ في اثنتين؟! رأيت

لو وكلت أنت وأصحابك إلى القرآن ، أكنت تجد الطواف بالبيت سبعا ، والطواف بالصفاء والمرورة؟! ثم قال: أي قوم (أي: يا قوم) خنوا عتاً ، فإنكم والله إلا تفعلوا لتضلنَّ " (2) .

4- السنة النبوية تفسر القرآن الكريم:

مثال ذلك قوله تعالى " الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ " (الأنعام: 82)

فهم الصحابة من الظلم عمومته ، فيشمل ذلك أنواع المعاصي كلها ، كبيرها وصغيرها ، وأن من يقع في معصية كبيرة كانت أم صغيرة ، فليس بمهتد ولا آمن ، فشق ذلك عليهم ، فبين لهم النبي - صلى الله عليه وسلم - أن المراد بالظلم في الآية أعظم أنواع الظلم ، وهو الشرك .

فعن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - قال " لما نزلت : (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) قال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: أينما لم يظلم نفسه؟ فأنزل الله (إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) . (3)

5- السنة النبوية تستقل ببعض الأحكام التي ليس لها ذكر في القرآن الكريم:

ومعنى استقلال السنة بالتشريع أنها تُعد دليل الحكم وأمرته ، لا أن الرسول هو المُشَرِّع من غير إذن الله سبحانه ، فصاحب التشريع هو الله سواء كان دليل الحكم هو القرآن أو الحديث الشريف . (4)

مثال ذلك :

* تحريم الجمع بين المرأة وعمتها ، وبين المرأة وخالتها في نكاح واحد ، فهذا مما استقلت به السنة ، وليس له ذكر في القرآن الكريم .

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب مواقيت الصلاة ، باب الأذان للمسافر إذا كانوا في جماعة ، رقم (605) 1226/1)
 (الخطيب البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت ، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية ، تحقيق: أبي إسحاق الدمياطي ، مكتبة ابن عباس : مصر ، 2002م ، 83/1)
 (أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الإيمان ، باب ظلم دون ظلم ، (32) ، 3 21/1)
 (المطعني ، عبد العظيم ، الشبهات الثلاثون المثارة لإنكار السنة النبوية ، مكتبة وهبة : القاهرة ، ط1 ، 1420هـ ، ص : 179-181)
 بتصرف .

* فالقرآن الكريم حرم بسبب المصاهرة أم الزوجة إن عقد على ابنتها ، و بنت الزوجة إن دخل بأمرها ، وزوجة الأبن الصلي ، والجمع بين الأختين في نكاح واحد .

فألحقت السنة المطهرة بذلك الجمع بين المرأة وعمتها ، وبين المرأة وخالتها في نكاح واحد .
فعن جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - قال : " نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تُنْكَحَ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتَيْهَا أَوْ خَالَاتَيْهَا" (1)

وتحريم أكل الحمر الأهلية ، وكل ذي ناب من السباع ، وكل ذي مخلب من الطير ، وتشريع زكاة الفطر ، إلى غير ذلك مما استقلت به السنة المطهرة بحكمه .

المبحث الثاني : الرد على الشبهات والمفاهيم الخاطئة حول حُجَّةِ السنة ومصادرها .

أولاً : الزعم أنَّ الدين مكتمل بالقرآن دون السنة .

يدعي مُنكرو السنة أن القرآن وحده يكفي المسلمين في كل ما يحتاجون إليه ، ولا حاجة لهم في السنة ، ويعتبرونها زيادة في الدين وليس تمنه ، ومن ثمَّ يرون أن السنة لا تُعتمد كمصدر ثانٍ في التشريع الإسلامي؛ إذ إن الدين قد اكتمل بالقرآن وحده دون السنة ، ويستدلون عل ذلك بالآني:

1. أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يصرح بأن السنة هي المصدر الثاني للتشريع .

2. قول الله سبحانه : " الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ " (المائدة: ٣) ، وأن هذه الآية نزلت في أواخر حياة النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن للسنة وجود يومها - حسب زعمهم - فقد جُمعت بعد ذلك ، ولو كان الدين وكماله متوقفاً عليها ، لما نزلت هذه الآية .

3. أن القرآن الكريم جاء بكل شيء قال تعالى : " مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ " (الأنعام : 38) فلا حاجة إلى السنة على زعمهم .

وجوه إبطال الشبهة:

(١) لقد تواترت آيات القرآن الصريحة في الدعوة إلى التمسك بالسنة والحض على الاعتصام بها ، وأكد النبي صلى الله عليه وسلم في كثير من أحاديثه أن الهدى في اتباع سنته ، فأمر بالأخذ بها وحذر من مخالفتها ، فكيف يدعون أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصرح بأن السنة هي المصدر الثاني للتشريع؟! وهل عموا عن الأحاديث المتعددة التي تأمر باتباع السنة وتوجب ذلك وتؤثم من خالفها ، بل إن النبي صلى الله عليه وسلم يصرح بأنه أعطي السنة وحيّاً كما أعطي القرآن تماماً فقد روى المُقدِّمُ بْنُ مَعْدٍ يَكْرِبُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ « أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبَعَانٌ عَلَى أَرِيكِتِهِ يَقُولُ عَلَيْنَا بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ خَلَالٍ فَأَجْلُوهُ وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ... " (2) فقولته صلى الله عليه وسلم : " أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ" معناه أنه أوتي الكتاب وحيّاً وأوتي مثله من البيان ، أي : أذن له أن يبين ما في الكتاب فيعم ويخص ، وأن يزيد عليه فيشرع ما ليس في الكتاب له ذكر فيكون ذلك في وجوب الحكم ولزوم العمل به كظاهر المتلو من القرآن . (3)

(أخرجه البخاري : كتاب النكاح ، باب لا تنكح المرأة على عمتها ، رقم (4819) ، 11965/5)
(صحيح : رواه أبو داود في سننه ، كتاب السنة ، باب في لزوم السنة ، رقم(4604)200/4 وصححه الألباني2
(العظيم أبادي ، أبو الطيب محمد شمس الحق ، عون المعبود شرح سنن أبي داود ، تحقيق : عبد الرحمن محمد عثمان ، المكتبة 3
السلفية ، المدينة المنورة ، ط2 ، 1388هـ ، 232/12

٢) السنة النبوية كانت موجودة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ كانت هي الطريقة العملية والتطبيق المجسد لتعاليم الدين، وقد بثها صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته خشية التآثم بكتمان العلم، كما أن عدم كتابتها لا يعني عدم وجودها؛ إذ لا يلزم من نفي الكتابة نفي المكتوب، هذا فضلاً عن أن الكتابة ليس من لوازم الحجية، لا سيما وقد حلَّ محلها ما هو أقوى منها، وهو الحفظ الواعي عند الصحابة بعد التلقي المباشر من النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن ظواهر وجود السنة :

. حرص الصحابة على تعلم العلم والعمل جميعاً ، وفي ذلك يقول أبو عبد الرحمن السلمي : " حدثنا من كان يقرئنا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: أنهم كانوا يقترون من رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر آيات فلا يأخذوا في العشر الأخرى حتى يعلموا ما في هذه من العلم والعمل ، قالوا ، فعلمنا العلم والعمل " (1) ومعنى هذا أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كان همهم الأكبر أن يتلقوا العلم النظري متمثلاً في القرآن الكريم مشفوعاً به التطبيق العملي من الرسول صلى الله عليه وسلم ، ذلك أن أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وتوجيهاته وأفعاله إنما هي بمثابة التطبيق والتنفيذ لآيات وأحكام القرآن الكريم، فكان أصحابه صلى الله عليه وسلم يحرصون على تلقي الأمرين جميعاً.

. مفارقة الأهل والوطن من أجل سماع الحديث من النبي صلى الله عليه وسلم. وتلقي العلم عنه:

لقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يقيمون عند النبي. ثم يعودون بعد ذلك إلى أهلهم وذوهم يعلمونهم ما تعلموه ويفقهونهم بما فقهوه. فعن مالك بن الحويرث قال: أَتَيْتَنَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَنَحْنُ شَبِيَّةٌ مُتَقَارِبُونَ ، فَأَقَمْنَا عِنْدَهُ عِشْرِينَ يَوْمًا وَلَيْلَةً ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَحِيمًا رَفِيقًا ، فَلَمَّا ظَنَّ أَنَّا قَدِ اشْتَهَيْنَا أَهْلَنَا أَوْ قَدِ اشْتَقْنَا سَأَلَنَا عَمَّنْ تَرَكْنَا بَعْدَنَا فَأَخْبَرْنَاهُ قَالَ « ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِكُمْ فَأَقِيمُوا فِيهِمْ وَعَلِّمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ - وَذَكَرَ أَسْيَاءَ أَحْفَظُهَا أَوْ لَا أَحْفَظُهَا - وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي ، فَإِذَا خَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَلْيُؤَدِّنْ لَكُمْ أَحَدَكُمْ وَلْيُؤَمِّمِكُمْ أَكْبَرَكُمْ » (2) هكذا يأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم أن يقيموا عند أهلهم؛ ليعلموهم ما تعلموه، ولينقلوا إليهم ما شاهدوه من أحوال النبي صلى الله عليه وسلم وعبادته، وأن تكون صلواتهم كصلاته.

. التناوب في طلب العلم وسماع الحديث:

لقد كان لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما يشغلهم -كغيرهم- من الأعمال والمهن والتجارات، بحثاً عن القوت الحلال لهم ولمن يعولونهم من الأهل والولد، وعلى الرغم من ذلك كان حرصهم شديداً على حضور مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم لسماع حديثه، فكان الواحد منهم يتناوب مع صاحبه في حضور مجلس الرسول صلى الله عليه وسلم فيبلغه ما فاتته بحفظه وليعمل به .

فعن عمر بن الخطاب قال: إِنِّي كُنْتُ وَجَارًا لِي مِنَ الْأَنْصَارِ فِي بَنِي أُمَيَّةَ بْنِ زَيْدٍ ، وَهِيَ مِنْ عَوَالِي الْمَدِينَةِ ، وَكُنَّا نَتَنَاوَبُ النُّزُولَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَيَنْزِلُ يَوْمًا وَأَنْزَلَ يَوْمًا ، فَإِذَا نَزَلَتْ جِئْتُهُ مِنْ خَيْرِ ذَلِكَ الْيَوْمِ مِنَ الْأَمْرِ وَغَيْرِهِ ، وَإِذَا نَزَلَ فَعَلَّ مِثْلَهُ " (3).

. تجشم المتاعب والمشاق في سبيل سماع الحديث وجمعه:

(حسن ، أخرجه الإمام أحمد في مسنده ، رقم (23529) وحكم عليه الأرنؤوظ بأنه حسن ، 1410/5)
(روه البخاري في صحيحه ، كتاب الأذان ، باب الأذان للمسافرين إذا كانوا جماعة والإقامة ، رقم (605) ، 2226/1)
(روه البخاري في صحيحه ، كتاب العلم ، باب التناوب في العلم ، رقم (89) ، 346/1)

یدل عل ذلك ما ذكره الخطیب البغدادي من حدیث عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت لرجل من الأنصار: هلّم فلنسال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنهم اليوم كثير. قال: واعجباً لك يا ابن عباس! أترى الناس يفتقرون إليك وفي الناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من فيهم؟ قال: فترك ذلك، وأقبلت أنا أسأل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحديث، فإن كان ليبلغني الحديث عن الرجل، فأتي بابه وهو قائل، فأتوسد ردائي على بابه تسفي الريح علي من التراب، فيخرج، فيقول: يا ابن عم رسول الله! ما جاء بك؟ ألا أرسلت إلي فأتيتك؟ فأقول: أنا أحق أن آتيتك، فأسأله عن الحديث قال: فعاش ذلك الرجل الأنصاري حتى رأني وقد اجتمع الناس حولي يسألوني، فيقول: هذا الفتى كان أعقل مني"⁽¹⁾.

إن هذا الموقف من عبد الله بن عباس رضي الله عنهما لرسم لنا صورة دقيقة عما كان يتجشّمه أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم

من المتاعب والمشاق في جمع حدیث نبیهم وسماعه وتحريره.

.الحرص على مذاكرة ما يسمعونه من حدیث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

لقد بزغ من حرص الصحابة الكرام صلى الله عليه وسلم على حدیث نبیهم صلى الله عليه وسلم أن كانوا يتدارسونه ويتذكرونه فيما بينهم؛ وذلك ليحفظوه ويفقهوه، فعن عائشة رضي الله عنها: كَانَتْ لَا تَسْمَعُ شَيْئًا لَا تَعْرِفُهُ إِلَّا رَاجَعَتْ فِيهِ حَتَّى تَعْرِفَهُ.⁽²⁾

(3) أن القرآن لم يتضمن تفصيلاً لكل أمور الشريعة كالعبادات من صلاة وصيام وحج... إلخ، وإنما جاء مجملاً لكل شيء، وترك التفصيل للسنة النبوية، وهذا دليل قاطع على وجود السنة وصدورها عن النبي صلى الله عليه وسلم وأنها مصدر ثانٍ للتشريع.

(4) الآية التي استشهدوا بها لا تنفي حجية السنة، بل تؤكدتها:

فالدين في قوله تعالى: "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ" (المائدة: 3) المقصود به القرآن والسنة؛ إذ هما الوحي الذي بُني عليه الدين، وليس المقصود به القرآن فقط، والدليل على ذلك أن الوحي القرآني لم يتوقف عند نزول هذه الآية، وإنما نزلت بعدها آيات أخر تضمن تشريعات ذات أهمية كآية الربا، ولو افترضنا أن هذه الآية آخر ما نزل وأن معنى الدين هو القرآن فليس في ذلك نفي لحجية السنة بل هي دليل أكد على حجيتها؛ إذ هي بيان للقرآن ولاكمال للدين بدون بيان.

ولقد بينا في المبحث الأول علاقة القرآن بالسنة في كونها مفصلة للكتاب وشارحة له، ومخصصة لعمومه ومقيدة لمطلقه.

ولقد كانت عناية الأمة الإسلامية برواية الحديث النبوي وحفظه تهدف إلى صيانة هذا التراث العظيم من التحريف والتبديل فيه؛ فحاز حدیث النبي. من الوقاية والمحافظة ما لم يكن قط لحدیث نبي من الأنبياء، فقد نقل لنا الرواة أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم في الأمور كلها؛ العظيمة واليسيرة، بل في الجزئيات التي قد يُتوهم أنها ليست موضع اهتمام، فنقلوا تفاصيل أحواله صلى

(الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب، مؤسسة 1 الرسالة، بيروت، ط 2، 1414هـ، 1/235-236.

(رواه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب من سمع شيئاً فراجع حتى يعرفه، رقم (103)، 1/251

الله عليه وسلم في طعامه وشرابه، ويقظته ونومه، وقيامه وقعوده، حتى لشعر من يتبع كتب السنة أنها ما تركت شيئا صدر عنه صلى الله عليه وسلم إلا روته ونقلته (1).

وإن الإنسان بعد ذلك لتأخذه الدهشة والعجب من منكري السنة، كيف يطعنون في حجيتها؟! أليس الذي أخبرنا بالقرآن هو صاحب السنة، الصادق المصدوق الذي لا ينطق عن الهوى؟! أليس رواية القرآن هم رواة السنة من خير القرون وخيرة الأجيال؟! فلماذا يقبل منكرو السنة رواية الصحابة والتابعين للقرآن ولم يقبلوها في السنة،؟! أليست الطريق التي وصلنا القرآن والسنة منها طريقا واحدا؟! ألم يكن منهجهم في الحفظ والنسب والرواية واحدا.

إن الذين يطعنون في السنة إنما يطعنون في أخص خصوصيات هذه الأمة وهو الإسناد الذي ميز الله به أمة الإسلام وألهمها إياه - ولم يكن في أمة من قبل - لحفظ كتابه وسنة نبيه.

إن الذين يطعنون في السنة إنما يطعنون في القرآن ويكذبونه ويخالفون أوامره؛ لأن القرآن أمر باتباع الرسول صلى الله عليه وسلم وطاعته ونهى عن مخالفته وعصيان أمره، وحث على التمسك بالسنة والاعتصام بها، فكيف يدعون أنهم يؤمنون به وهم يخالفونه؟! قال تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا " (النساء: 59).

قال "ابن القيم" تعيقاً على هذه الآية: "فأمر الله عز وجل بطاعته، وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم، وأعاد الفعل إعلاما بأن طاعة الرسول تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقاً، سواء كان ما أمر به في الكتاب، أو لم يكن فيه، فإنه أوتي الكتاب ومثله معه، ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالاً، بل حذف الفعل، وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول، إيدانا بأنهم إنما يطاعون تبعاً لطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته، ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول فلا سمع له ولا طاعة (2).

ونص سبحانه على نفي الإيمان ممن لم يُحَكِّم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يقوله ويقضي به فقال تعالى: " قُلْ لَا وَرَثَةَ لِي يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا " (النساء: 65) ومعلوم أن هذا الذي قضى به صلى الله عليه وسلم لم يكن تنفيذاً لآية موجودة في القرآن، وإنما كان يحكم من عنده هو صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك فقد أعلن القرآن أن الإنسان لا يعد—أياً كان - مؤمناً بالله إلا إن قبل حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم وخضع له، ثم لم يجد أي حرج تجاهه. (3)

ومن ثم فالآية تدل دلالة واضحة على أن السنة هي المصدر الثاني للتشريع في الإسلام بعد القرآن الكريم الذي يمثل المصدر الأول له، ولا يمكن لدين الله أن يكتمل، ولا لشريعته أن تتم إلا بالأخذ بسنة النبي صلى الله عليه وسلم جنباً إلى جنب مع القرآن الكريم.

وبعد... فإذا يصغ منكر السنة بهذه الحجج القرآنية التي إن قبلها رجع إلى السنة فبطل قوله، وإن لم يرجع، خالف القرآن بزعمه أن الدين أكتمل به دون السنة.

(ابن الصلاح ، تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن ، علوم الحديث ، تحقيق : د. نور الدين عتر ، المكتبة العلمية : بيروت ، 1401 هـ ، 1 ص : 12

محمد عبد السلام إبراهيم ، (: ابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ، أعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق 2 دار الكتب العلمية - بيروت ، ط1 ، 1411 هـ ، 48/1

(البوطي ، محمد سعيد رمضان " هل القرآن يغني عن السنة " ، مقال منشور بموقع : موسوعة الإعجاز العلمي للقرآن والسنة . 3.

الشبهة الثانية

الزعم أن الله تكفل بحفظ القرآن دون السنة .

يزعم بعض الطاعين أن الله تعالى تكفل بحفظ القرآن، ولم يتكفل بحفظ السنة، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: " إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" (الحجر:9). قائلين: إن في الآية حصرًا يدل على أن السنة لم تدخل في دائرة الحفظ، لقصره على القرآن فقط، فهو المقصود بالذكر في الآية دون غيره. وعليه فإنهم يرون أن السنة لم يكن لها حظ من الحفظ وأنها تعرضت للضياع والتحريف.

وجوه إبطال الشبهة .

أولاً: الذكر في الآية بمعنى الرسالة أو الشريعة الإسلامية التي هي القرآن والسنة معاً .

مما لا شك فيه أن منشأ هذه الشبهة جاء من كلمة (الذكر)، الواردة في قول الله تعالى: " إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" (الحجر:9) . ، حيث اقتصر فهم الطاعين في حجية السنة المطهرة على أن المراد بكلمة (الذكر) في الآية هو القرآن الكريم فقط.

فإذا رجعنا إلى الكتب المتخصصة نجدها تعدد معاني الذكر التي وردت في القرآن، فقد وردت كلمة "الذكر"

في القرآن اثنين وخمسين مرة، ولها معان كثيرة؛ فهي تأتي بمعنى القرآن، وبمعنى الرسالة والشريعة، وبمعنى الحفظ، وبمعنى السنة، وبمعنى التذكرة، وبمعنى الشرف، وبمعنى العبادة... الخ(1).

وقال الفيروز آبادي: "ذكر الله الذكر في القرآن على عشرين وجهاً، وفيها النكر بمعنى رسالة الرسول"(2).

وفي ذلك يقول ابن حزم: "ولا خلاف بين أحد من أهل اللغة والشريعة في أن كل وحي نزل من عند الله عز وجل فهو ذكر منزل، فالوحي كله محفوظ بحفظ الله عز وجل له بيقين، وكل ما تكفل الله بحفظه؛ فمضمون ألا يضع منه، وألا يُحرّف منه شيء أبداً تحريفاً لا يأتي البيان بطلانه... فوجب أن الدين الذي أتانا به محمد صلى الله عليه وسلم محفوظ بتولي الله عز وجل حفظه .

ثم يرد على من زعم أن حفظ الذكر مقتصر على القرآن وحده قائلاً: هذه دعوى كاذبة مجردة من البرهان وتخصيص للذكر بلا دليل... فالذكر اسم واقع على كل ما أنزل الله على نبيه صلى الله عليه وسلم؛ من قرآن أو من سنةٍ وحيّ يبين بها القرآن، وأيضاً فإن الله عز وجل يقول: " وَالزُّبُرُ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" (النحل: 44) فصح أنه صلى الله عليه وسلم مأمور ببيان القرآن للناس، فإذا كان بيانه صلى الله عليه وسلم غير محفوظ ولا مضمون سلامته مما ليس منه فقد بطل الانتفاع بنص القرآن فبطلت أكثر الشرائع المفترضة علينا فيه. (3)

ومما يدل أيضاً على أن الله عز وجل قد تكفل بحفظ الشريعة كلها: كتابها وسنتها :

1. قوله تعالى: " يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنِيرَ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ" (التوبة: 32)

(عبد الباقي ، محمد فواد ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الحديث : القاهرة ، 1422 هـ ، ص: 335-336
مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب ، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ، مكتبة الإيمان : القاهرة) الفيروز آبادي ، 2
ط1 ، 1421 هـ ، 4/3
(ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ، الأحكام في أصول الأحكام ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت 3
118-117/1 ،

قال الإمام ابن جریر الطبري في تفسير قوله تعالى (نوره) : " يريدون لبيطلوا الحق الذي بعث الله به محمدا صلى الله عليه وسلم بأفواههم يعني يقولهم إنه ساحر وما جاء به سحر والله متم نوره يقول الله معلن الحق ومظهر دينه وناصر محمداً عليه الصلاة والسلام على من عاداه فذلك إتمام نوره وعنى بالنور في هذا الموضوع الإسلام " (1)

2. قوله تعالى : " إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَتَاتِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (19) " (القيامة : 17-19) فهذا نص صريح يدل على أن الله عزو جل قد تكفل بحفظ السنة لأنه تكفل ببيان القرآن في قوله : " ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ " فالسنة النبوية على هذا منزلة من عند الله (بوحى غير متلو). وفي هذه الآيات السابقة _آيات سورة القيامة_ دليل على أن الله تكفل بحفظ السنة، كما تكفل بحفظ القرآن.

3. قوله تعالى : " الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا " (المائدة : 3) وقال سبحانه : " إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ " (آل عمران : 19)

قال ابن حزم الظاهري : فتقول لمن جَوَزَ أن يكون ما أمر الله به نبيه من بيان شريعة الإسلام لنا غير محفوظ، وأنه يجوز فيه التبديل، وأن يختلط بالكذب الموضوع اختلاطاً لا يتميز أبداً: أخبرونا عن إكمال الله عز وجل لنا ديننا، ورضاه الإسلام لنا ديناً، ومنعه تعالى من قبول كل دين حاشا الإسلام. أكل ذلك باق علينا ولنا إلى يوم القيامة؟ أم إنما كان للصحابة رضي الله عنهم، فقط؟ أم لا للصحابة ولا لنا؟ ولا بد من أحد هذه الوجوه... فإذا كانت الإجابة بالضرورة: كل ذلك باقٍ لنا وعلينا إلى يوم القيامة، صح أن شرائع الإسلام كلها كاملة، والنعمة بذلك علينا تامة... وهذا برهان ضروري وقاطع على أن كل ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين، وفي بيان ما يلزمنا محفوظ لا يختلط به أبداً ما لم يكن منه (2).

4. وقد دلت السنة النبوية على أن الله تعالى تكفل بحفظ سنة نبيه صلى الله عليه وسلم كحديث : « أَوْصِيَكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ عَبْدًا حَبِشِيًّا فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلافاً كَثِيراً فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمُهَدِّبِينَ الرَّاشِدِينَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَصُوا عَلَيْهَا بِالتَّوَّاجِدِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَالَّةٌ ». (3)

وقوله صلى الله عليه وسلم : " إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنِ لَنْ تَصْلُوا بَعْدَهُمَا : كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْخَوْضَ " (4)

ففي هذه الأحاديث وغيرها يخير النبي صلى الله عليه وسلم أن له سنة مطهرة تركها لأمته، وحثهم على التمسك بها، والعص عليها بالتواجذ، ففي اتباعها الهداية، وفي تركها الغواية، فلو كانت سنته المطهرة غير محفوظة، أو يمكن أن يلحقها التحريف أو التبديل، فلا يتميز صحيحها من سقيمها - ما طالب أمته بالتمسك بها من بعده، فيكون قوله مخالفاً للواقع، وهذا محال في حقه.

ثانياً : قيض الله عزو جل لحفظ السنة رجالاً أفنوا أعمارهم ، وبذلوا النفس والنفس من أجل الدفاع والدود عن حياضها . لقد نالت أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم من الاهتمام والعناية ما لم تتله أقوال أي عظيم من العظماء، ولا بطل من الأبطال، ولا رئيس من الرؤساء، ولا ملك من الملوك، ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم في واقع الأمر ليس إنساناً عادياً ولا

(الطبري ، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي ، جامع البيان عن تأويل أي القرآن ، تحقيق : بشار عواد معروف ، 1 مؤسسه الرسالة ، بيروت ، 88/28

(ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، 1 / 122-123

(صحيح : أخرجه أبو داود في سننه ، كتاب السنة ، باب في لزوم السنة ، رقم 4607 / 200/4 وصححه الألباني 3.

(صحيح : رواه الحاكم في مستدركه ، رقم 319 / 172/1 وصححه الألباني 4

قائدا يشبه في أخلاقه وصفاته الإنسانية أحداً، وقد أدرك هذه الحقيقة أصحابه وتابعوهم، والمسلمون من بعدهم، فعكفوا على نقل، وتدوين وحفظ، وتطبيق كل ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول، أو فعل، أو تقرير، حتى الحركات والسكنات، فقد نقلت حياته بكل تفاصيلها، في عباداته، ومعاملاته، في سلمه وحره، وفي نومه ويقظته، وفي أدق الأمور مما نعهده من الخصوصيات الشخصية، بصورة لم تحظ بها سيرة أحد غيره من البشر(1).

ونمثل لهذا الحفظ بنموذج من نماذج حرص الصحابة ومن بعدهم وأهل الحديث على تلقي السنة ونقلها:

فقد أورد البخاري في كتاب العلم، باب الخروج في طلب العلم، قال: "ورحل جابر بن عبد الله مسيرة شهر إلى عبد الله بن أنيس في حديث واحد... قال ابن حجر: وفي حديث جابر دليل على طلب علو الإسناد؛ لأنه بلغه الحديث عن عبد الله بن أنيس فلم يقنعه حتى رحل فأخذه عنه بلا واسطة... وأخرج الخطيب عن أبي العالية قال: كنا نسمع عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نرضى حتى خرجنا إليهم فسمعنا منهم، وقيل لأحمد: رجل يطلب العلم يلزم رجلاً عنده علم كثير، أو يرحل؟ قال: يرحل يكتب عن علماء الأمصار فيشافه الناس ويتعلم منهم". (2)

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كَانَ أَخْوَانِ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَانَ أَخَذَهُمَا يَأْتِي النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْآخِرُ يَحْتَرِفُ فَشَكَا الْمُحْتَرِفُ أَخَاهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «لَعَلَّكَ تُرَزِّقُ بِهِ». (3)

هذا، وإن من أجل مظاهر عناية الله تعالى بالسنة أن الصحابة يتذكرونها فيما بينهم، فقد كانت عادة الصحابة رضوان الله عليهم استذكار أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم أفراداً أو جماعات.

ودليل ذلك قول أبي هريرة رضي الله عنه: "جَزَأْتُ اللَّيْلَ ثَلَاثَةَ أَجْزَاءٍ: ثُلُثًا أُصَلِّي، وَثُلُثًا أَنَامُ، وَثُلُثًا أَذْكُرُ فِيهِ حَدِيثَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ". (4)

بالإضافة إلى ما سبق، فإن الصحابة كانوا يوصون التابعين بمذاكرة الحديث، فعن أنس بن مالك قال: كنا نكون عند النبي صلى الله عليه وسلم، فنسمع منه الحديث، فإذا قمنا تذاكرناه فيما بيننا حتى نحفظه، ومن ذلك ما نقل عن عطاء عن ابن عباس أنه قال: "إذا سمعتم مني حديثاً فتذكروه بينكم". (5)

هكذا كان ديدن الصحابة في تذكور الأحاديث فيما بينهم، والتواصي بذلك، واستمر الوضع على هذا النهج في عهد التابعين. (6)

وحمل مشعل الحفاظ على السنة المطهرة بعد الصحابة والتابعين -جهازة العلماء من ذوي الصدق والتحرى، فبينوا صحتها وضعفها والموضوع منها بدراسة أسانيد الرواة ومتونهم، وتركوا لنا مصنفات مكنت العلماء فيما بعد إلى يوم القيامة من معرفة صحة ما يُنسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم. (7)

(الشربيني ، عماد السيد محمد إسماعيل ، السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام مناقشتها والرد عليها ، دار الكتب المصرية ، 1 القاهرة ، 1422هـ ، ط1 ، 1/ 214-215

(ابن حجر ، الحافظ أحمد بن علي العسقلاني ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، تحقيق : محمد بن الجميل ، مكتبة الصفا للنشر ، 2 القاهرة ، ط1 ، 1442هـ ، 1/ 210

(صحيح ، رواه الترمذي في سننه ، كتاب الزهد ، باب ما جاء في الزهد في الدنيا ، رقم (2345) ، وقال : حسن صحيح ، 4/ 574 ، 3 وصححه الألباني.

(الخطيب البغدادي ، الجامع لأخلاق الراوي وأداب السامع ، 2/ 399 ، 4 المصدر السابق 1/ 5364

(الغرسي ، محمد صالح ، السنة النبوية حجبة وتدويناً ، مؤسسة الريان ، بيروت ، ط1 ، 1422هـ ، ص: 38 . 6

(الشنقيطي ، أحمد بن محمود ، خبر الواحد وحججه ، مكتبة الملك فهد الوطنية ، المدينة المنورة ، ط2 ، 1422 هـ ، ص: 7172

وهذا يورث اليقين في أن الله عز وجل حفظ كتابه وستة نبيه، وأنه صلى الله عليه وسلم كما أرسل محمداً صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، فإنه أيضاً قد حفظ أصول دينه، لتظل الحجة قائمة على الخلق إلى يوم القيامة. (1) الشبهة الرابعة: دعوى قصر طاعة النبي صلى الله عليه وسلم على ما بلغ من القرآن دون السنة. يدعي بعض منكري السنة قصر طاعة النبي صلى الله عليه وسلم على ما بلغ من القرآن دون السنة، وأن مهمة النبي صلى الله عليه وسلم تنحصر في تبليغ القرآن فقط دون السنة، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: " إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ " (الشورى: ٤٨)، وقوله: " وَمَا عَلَيَّ الرَّسُولُ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ " (النور: 54) إذ يقولون: إن الآيتين كلتيهما تفيدان حصر الله عز وجل مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم في تبليغ القرآن الكريم فقط، دون السنة، وأن الله يقول في كتابه: " وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ: (الزمر: ٥٥)، فأمر باتباع الأحسن، والقرآن أحسن من السنة، مما يلزم منه القول بعدم حجية السنة في وجود القرآن.

وجوه إبطال الشبهة:

أولاً. التبليغ لا يكون بالقرآن وحده ولا يتحقق إلا بالسنة مع القرآن:

إذا كانت وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم هي التبليغ، فإن هذا التبليغ يقتضي البيان والتفصيل والتوضيح، وهذا ما قامت به السنة النبوية؛ إضافة إلى تشريع أحكام لم ينص عليها القرآن، وهناك شواهد قرآنية كثيرة تؤكد ذلك، وتبين في وضوح وجلاء أن دور رسول الله صلى الله عليه وسلم في رسالته ليس قاصراً على بلاغ القرآن الكريم فقط، وإنما بيان هذا الكتاب الكريم، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور، وتركيتهم، والحكم بينهم في كل شأن من شئون حياتهم، وما من سبيل إلى كل ذلك إلا بالسنة المطهرة، ومن هذه الشواهد:

1. قوله تعالى: " يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ " (المائدة: 67) والبلاغ الذي أمر الله به رسوله صلى الله عليه وسلم هو بلاغ عام وشامل، لكل ما تحتاج إليه البشرية في عاجلها وآجلها، ودنياها وآخرتها، وقد وصل إلينا هذا البلاغ في وحين أحدهما: متلو، وهو القرآن. وثانيها: غير متلو، وهو السنة المطهرة، ولا شك أن السنة النبوية هي وحي غير متلو فقد قال تعالى: " وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى " (النجم: 43)

2. ومنها قوله عز وجل: " وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ " (النحل: 44) والتبيين هنا غير " التبليغ " الذي هو الوظيفة الأولى للنبي صلى الله عليه وسلم.

فالتبليغ "تأدية النص كما أنزل، دون تغيير على الإطلاق، وهو مسئولية المبلغ، و"التبيين" هو إيضاح وتفسير وكشف لمراد الله عز وجل من خطابه لعباده، كي يتسنى لهم إدراكه وتطبيقه والعمل به.

3. إن الآيتين اللتين استدلوا بهما، تفيدان أن مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم هي تبليغ الناس الرسالة المتمثلة في الكتاب والسنة، ومؤداهما نفي الإكراه على الاعتقاد، أو على الإيمان.

والمعنى المراد يتمثل في أن يدعو النبي صلى الله عليه وسلم المشركين إلى طاعة ربهم، وامتنال أمره من قبل أن يأتي يوم العذاب، وهو يوم القيامة، فإن أعرضوا عن هذه الدعوة، ولم يستجيبوا لها، فما عليك أيها الرسول إلا أن تبليغهم الرسالة فقط دون

إكراه لهم على الإيمان، فمن آمن منهم فله الجنة، ومن كفر فما أرسلناك عليهم حافظاً لأعمالهم حتى تحاسبهم عليها، وإنما مهمتك هي إبلاغهم فقط (1).

وبذلك فلا علاقة بين هذه الآية، وبين حصر مهمته صلى الله عليه وسلم في بلاغ القرآن فقط دون السنة، كما يزعمون، وإنما المقصود منها هو حصر مهمته صلى الله عليه وسلم في تبليغ الرسالة إلى الناس، دون النظر في مدى إيمانهم أو كفرهم. قال ابن عاشور في تفسير بداية الآية " فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ " (الشورى : 48): "تدل على نفي التبعية عن النبي صلى الله عليه وسلم من إعراضهم ، وأن الإعراض هو الإعراض عن دعوته، فاستفيد أنه بلغ الدعوة، ولولا ذلك ما أثبت لهم الإعراض". (2)

وأما الآية الثانية وهي قوله تعالى : " وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ " (النور:54) قال الإمام الطبري في تفسيرها : "وما على الرسول إلا البلاغ المبين وغير واجب على من أرسله الله إلى قوم برسالة إلا أن يبلغهم رسالته بلاغاً يبين لهم ذلك البلاغ عما أراد الله به ، فليس على محمد أيها الناس إلا أداء رسالة الله إليكم وعليكم الطاعة وإن أطعتموه لحظوظ أنفسكم تصيبون وإن عصيتموه بأنفسكم فتوبقون" (3)

وبذلك يتضح لنا أن فهم الآيتين السابقتين على أنهما يدلان على قصر رسالة النبي صلى الله عليه وسلم على تبليغ القرآن فقط دون السنة إنما هو فهم باطل مغالط، وهما في حقيقتها توضحان دور السنة النبوية في حياة المسلمين، ودور النبي صلى الله عليه وسلم في التشريع الذي أمره الله عز وجل أن يوضحه ويبينه للناس، وأمرهم أن يطيعوه في كل ما يأتي به . ثانياً : المقصود باتباع الأحسن القرآن والسنة كليهما .

وأما استدلالهم بقوله تعالى : " وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ " (الزمر:55) وأن المقصود القرآن فقط لأنه أحسن من السنة فهذا أيضاً فهم سقيم لمعنى الآية.

قال الإمام الطبري في تفسيره للآية : واتبعوا أيها الناس ما أمركم به ربكم في تنزيله واجتنبوا ما نهاكم فيه عنه وذلك هو أحسن ما أنزل إلينا من ربنا. (4)

فالمقصود بالأحسن : هو ما أمر الله به في كتابه ، وقد أمر سبحانه في كتابه باتباع الرسول فقال عز وجل : " وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا " (الحشر :7) فثبت أن السنة داخلية في معنى الأحسن، وتعبير القرآن بالأحسن لا ليميز القرآن عن السنة وإنما ليميز بين ما أنزل الله سبحانه على نبيه من قرآن وسنة مبينة له ، وبين ما أنزله سبحانه على أنبيائه السابقين من كتب كالنوراة والإنجيل والزبور ، خاصة وأن القرآن والسنة في مرتبة واحدة من حيث وجوب الاتباع لأنهما وحي خرج من مشكاة واحدة .

الشبهة الخامسة : دعوى الاحتكام إلى القرآن دون السنة عند الاختلاف .

يدعي بعض المغرضين أن الاحتكام عند الاختلاف يكون للقرآن فحسب دون السنة، ويستدلون على ذلك بقوله سبحانه : " وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ " (الشورى:10) ، بالإضافة إلى أنهم يفرقون بين الاختلاف في هذه الآية، والتنازع في

(القرطبي ، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ، دار عالم الكتب ، الرياض،1424هـ، 147/16،
(ابن عاشور ، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ، التحرير والتنوير ، ابن عاشور ، 2133/25
(الطبري ، جامع البيان ، 3158/18
(المصدر السابق 417/24

قوله سبحانه : " فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ " (النساء :59) زاعمين أن الرجوع عند الاختلاف يكون إلى الله وحده (القرآن الكريم)، أما التنازع فالرجوع فيه إلى الله ورسوله، أي: "القرآن والسنة".

رامين من وراء ذلك إلى التهورين من شأن السنة وقصرها على أمور دون أمور.

وجها ابطال الشبهة :

1. إن لفظي " التنازع " ، " الاختلاف " بمعنى واحد ، وهذا ما أكدته الآيات حين أوجبت الاحتكام للقرآن والسنة على حدّ سواء :

لقد حاول بعض منكري السنة إيهام الناس، بوجود اختلاف في المعنى بين لفظ "اختلفتم" ، وبين لفظ "تنازعتم" ، وهذا كلام مجانب للصواب؛ فإن اللفظين متفقان في المعنى، حيث يقال: (تنازع) القوم: أي اختلفوا، ويقال(تنازعوا) في الشيء: أي اختلفوا فيه(1).

ويقول الراغب الأصفهاني في كتابه "مفردات القرآن" -موضحاً معنى الاختلاف: "الاختلاف والمخالفة أن يأخذ كل واحد طريقاً غير طريق الآخر في حاله أو قوله"(2).

أي من غير تنازع ولا شقاق، كما يدل عليه تمام كلامه: "ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع، استعير ذلك للمنازعة والمجادلة، قال عز وجل : " فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ " (مريم :37) ، " وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ" (هود : 118) .

ومع أن الاختلاف في أصل اللغة لا يحمل معنى المنازعة والمُشاققة، إلا أنه يحصل من واقع الناس ونفوسهم، وصدورهم التي تضيق عن مخالفة غيرهم لهم، فيكون هذا الاختلاف سبباً في المنازعة، فالاختلاف أعم من التنازع، والثاني درجة من درجاته وصورة من صورته ناتجة عنه وهي أهد وأقوى منه، وقد جاء القرآن الكريم في بعض الآيات على هذا المعنى الحاصل الناتج (3).

وقال الطاهر ابن عاشور: التنازع هو شدة الاختلاف، وهو تفاعل من النزاع، أي: الأخذ (4).

وقال القرطبي في تفسير قوله تعالى : " وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ " (الشورى:10) " أي وما خالفكم فيه الكفار من أهل الكتاب، والمشركين من أمر الدين، فقولوا لهم حكمه إلى الله لا إليكم، وقد حكم أن الدين هو الإسلام لا غيره"(5)، فيبين بطلان زعمهم ، فقد بين أن الاختلاف هنا اختلاف بين المؤمنين وأهل الكتاب، وفي هذه الحالة يكون الحكم لله ولدينه الإسلام، وإذا قلنا الإسلام لزم أن ينصرف الذهن لما يشتمل عليه من كتاب وسنة مرتبتين ببعضهما .

وقال الحافظ ابن كثير: " هذا أمر من الله عز وجل بأن كل شيء تنازع فيه الناس من أصول الدين وفروعه، أن يُرد التنازع في ذلك إلى الكتاب والسنة، كما قال: " وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ " (الشورى:10) فما حكم به الكتاب والسنة، وشهدا له بالصحة فهو الحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال"(6)؟!

واستناداً إلى ما سبق فإنه لا وجه للتفريق بين المراد من الآيتين؛ إذ المراد منهما: وجوب الاحتكام إلى كتاب الله عز وجل وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم عند الاختلاف أو التنازع على حد سواء.

(مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ، ، القاهرة ، ط3 ، مادة : نزاع ، 1950/2)
(الراغب الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد ، المفردات في غريب القرآن ، تحقيق : محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، بيروت 2 ص :156 ،

(عوامة ، محمد ، أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين ، دار النيسر ، السعودية ، ط3 ، 1428 هـ ، ص: 3.11

(ابن عاشور ، التحرير والتنوير ، 499/5

(القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، 57/16

(ابن كثير ، إسماعيل ، تفسير القرآن العظيم ، دار طيبة للنشر ، الرياض ، ط2 ، 1420هـ ، 6245/2

ومن ناحية أخرى فإن في استدلال هؤلاء في دعواهم بالآيتين سالفتي الذكر وما استنبطوه منهما ما يشهد عليهم لا لهم؛ فقد قصرُوا التحاكم إلى السنة بجانب القرآن حال التنازع ، وحججوا الاحتكام إليها حال الاختلاف

وبالرجوع إلى علاقة اللفظين ببعضهما في اللغة نقف على تلك المفارقة ومؤداها أن الاختلاف أعم من النزاع، وأن هذا الأخير إنما هو ذروة الاختلاف؛ وإذا استقر في أذهاننا هذا نتساءل ألم يكن من المنطق أن يسقر الاحتكام للسنة – إن كان ثمة اقتضار على حال الاختلاف لا النزاع؟! وألم يكن من المعقول أيضاً – إن جاريناهم – أن يكون الفصل في النزاعات الكبرى لا الخلافات الهينة للقرآن والسنة؟! الخلافات الهينة للقرآن والسنة؟! الخلافات الهينة للقرآن والسنة!؟

ولما كان الأمر كذلك علم بهذا أن الآيتين شاهدتان على خلاف ما ادعوه، فهما شاهدتان عليهم لا لهم؛ فإذا كانت السنة مشاركة للقرآن في الاحتكام حال التنازع – وهو أعقد من الخلاف وأصعب – كان الاحتكام إليها حال الاختلاف أولى وأحرى.

2. لما دلّ القرآن على حُجِّية السنة كان العمل بها عملاً بالقرآن .

لقد نص القرآن على وجوب العمل بالسنة، فكان العمل بها عملاً بالقرآن؛ إذ هو الذي نص على ذلك، وألزمنا به، وعليه نستطيع القول بعدم صحة الاستدلال بالآيتين على رفض السنة، بل إن التأمل فيهما يظهر أنهما يقويان الاحتجاج بالسنة كما ذكرنا آنفاً.

فمنكر السنة لا يمكنه العمل بالقرآن؛ لأن الآيات التي تنص على أن بيان القرآن موكول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمكنه العمل بها إلا بامتنال السنة، ولا يمكنه العمل بما جاء في القرآن مجملاً ، لأنه يحتاج إلى بيان ، وبيانه في السنة بيان، وبيانه في السنة، فكيف تمتثلون الأمر بالصلاة مثلاً إذا أنكرتم السنة؟! وكيف تحكمون فيما بينكم حال الاختلاف أو التنازع، إذا أنكرتم السنة؟! إذا أنكرتم السنة!؟

قال الأوزاعي في قوله تعالى : " وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ " (النحل :89) فقال : أي بالسنة. (1)

وإذا عرفنا أن الكتاب مجمل والسنة مفصلة له، وأن السنة لم تعد مقاصد التشريع القرآني، كما أن إرجاع كل ما في السنة من الأحكام التفصيلية، يكون إلى الأحكام الإجمالية في القرآن الكريم، تأكدنا أن السنة بيان للقرآن". (2) ولقد اجمع العلماء على التسوية بين الكتاب والسنة الصحيحة في الحُجِّية.

ومن ذلك أن الخطيب البغدادي قد عنون في كتابه "الكفاية". لهذا الموضوع بقوله: "ما جاء في التسوية بين حكم كتاب الله تعالى، وحكم سنة رسوله صلى الله عليه وسلم في وجوب العمل ولزوم التكليف". (3) يشير إلى أن القرآن والسنة في مرتبة واحدة، من حيث الاعتبار والاحتجاج بها على الأحكام. (4)

واتفاقاً مع هذا، فلو فرضنا جدلاً أن الاختلاف غير التنازع، وأنها أمرنا أن نرجع في حال الاختلاف إلى القرآن فقط، فإن الرجوع إلى السنة بمثابة الرجوع إلى القرآن ، وعلى هذا تبطل هذه الشبهة بالعقل والنقل .

الشبهة الخامسة : الزعم بأن تسوية السنة بالقرآن في قوة الإلزام تأليه للرسول صلى الله عليه وسلم.

(عبد الهادي ، عبد المهدي عبد القادر، السنة النبوية : مكاتبتها ، عوامل بقائها ، تدوينها ، دار النصر ، القاهرة ، 1989م ،ص:149 (المرجع السابق ، ص :250) الخطيب البغدادي ، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية ، 359/1 (أبو زرد ، علاء الدين رجب دفاع عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، دار الصابوني ، القاهرة ، ط1 ، 1428هـ ، ص:427)

يزعم البعض أن تسوية السنة بالقرآن في قوة الإلزام يُعدُّ تأليهاً للرسول صلى الله عليه وسلم وإهداراً لخصوصيته البشرية، بوصفه مبلغاً للوحي وشارحاً له. زاعمين أن الإمام الشافعي وحده دون أئمة المسلمين هو من وَّحد بين وحي السنة ووحى القرآن، وجعلهما على درجة واحدة من حيث قوة الإلزام، وهذا—على حد زعمهم— لا يستقيم له .

وجوه ابطال الشبهة :

1. الله عز وجل هو الذي وَّحد بين السنة والقرآن في قوة الإلزام والاتباع .

لقد أوجب الله عز وجل العمل بالسنة المطهرة حيث جاءت آيات كثيرة تأمر بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم واتباعه في كل ما يأمر به وينهى عنه، بعد طاعة الله عز وجل مباشرة دون فاصل بينهما قال تعالى : " قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ " (آل عمران : 32) . يقول الحافظ ابن كثير: "هذه الآية الكريمة حاكمة على كل من ادعى محبة الله وليس هو على الطريقة المحمدية فإنه كاذب في دعواه حتى يتبع الشرع المحمدي ، والدين النبوي في جميع أقواله وأفعاله وأحواله... وقوله تعالى في نهاية الآية " فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ " يدلُّ على أن مخالفته صلى الله عليه وسلم في الطريقة كفر، والله لا يجب من اتصف بذلك، وإن ادعى وزعم في نفسه أنه يجب الله ، ويتقرب إليه، حتى يتابع الرسول— النبي الأمي — خاتم الرسل ورسول الله إلى جميع الثقلين "الجن و الإنس" الذي لو كان الأنبياء بل المرسلون، بل أولو العزم منهم في زمانه ما وسعهم إلا اتباعه والدخول في طاعته واتباع شريعته" (1).

ومما يؤكد أن طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم لازمة الاتباع كطاعة الله سبحانه سواء بسواء، قوله تعالى: " مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا " (النساء: 80)

فيخبر الله سبحانه هنا عن عبده ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم بأنه من أطاعه فقد أطاع الله، ومن عصاه فقد عصى الله، وما ذاك إلا لأنه كما وصفه ربه: " وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ " (النجم: 43) (2).

قال صاحب تفسير المنار، ما مفاده: هذه الآية تدل على أن الله تعالى هو الذي يطلع لذاته؛ لأنه رب الناس، وإلههم، وملكهم وهم عبيده المغمورون بنعمه، وأن رسله إنما تجب طاعتهم فيما يبلغونه عنه من حيث إنهم رسله لا لذاتهم، كما هو الحال في الحاكم الذي تجب طاعته في تنفيذ شريعة المملكة وقوانينها، وهو ما يعبرون عنه بالأوامر الرسمية، ولا تجب طاعته فيما عدا ذلك (3).

وقال تعالى : " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا " (النساء: 59) قال عطاء: " إلى الله " : إلى كتابه، وإلى الرسول: " إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم" (4).

ويعلق ابن القيم – على هذه الآية – قائلاً: "فأمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلماً بأن طاعة الرسول تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقاً، سواء كان ما أمر به في الكتاب، أو لم يكن فيه، فإنه أوتي الكتاب ومثله معه، ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالاً، بل حذف الفعل، وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول، إيداناً

(ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم 1/242)

(المصدر السابق 7/2340)

(رضا ، محمد رشيد ، تفسير المنار ، دار المعرفة ، بيروت ، ط2 ، 1393هـ ، 5/276-3277)

دار ابن الجوزي ، أبي الأشبال الزهيري ، : (ابن عبد البر ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد ، جامع بيان العلم وفضله ، تحقيق 4/765-1/1414هـ ، ط1 ، المملكة العربية السعودية ، 1414هـ ، 1/765)

بأنهم إنها يطاعون تبعاً لطاعة الرسول، فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته، ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول، فلا سمع له

ولا طاعة (1).

ومن ثم نقول: إذا كانت هذه هي منزلة السنة، فإن أمر تسويتها بالقرآن في قوة الإلزام والاتباع لا مناص منه، لا سيما وأن الذي أمر بهذا هو الله سبحانه في العديد من آيات الذكر الحكيم – كما ذكرنا ذلك آنفاً –

2. إن الادعاء بأن الإمام الشافعي وحده دون أئمة المسلمين من الصحابة والتابعين هو الذي وحد بين السنة والقرآن في قوة الإلزام والاتباع، وهذا افتراء على علماء المسلمين وأئمتهم؛ إذ ليس هذا كلام الشافعي وحده، بل إجماع الأمة سلفاً وخلفاً، أئمة وجمهوراً، والمسلمون في ذلك ليسوا إلا منفذين لأمر الله عز وجل باتباع السنة، وعدم الحيد عنها، مهتدين بهدي السلف الصالح في تقديسهم لأقوال النبي صلى الله عليه وسلم وامتثالهم لها كما أمرهم القرآن.

3. طاعة الرسول طاعة لله:

إن من أعظم نعم الله عز وجل على البشرية أن أرسل إليها أنبياء ورسلاً؛ لإخراجها من ظلمات الجهل والضلال إلى نور العلم والهدى، لذا كان حرياً بهم أن يطيعوا أنبياء الله ورسله كي يهتدوا إلى الطريق السقيم، وهذه الطاعة مرهونة بكونهم رسل الله عز وجل قال تعالى: " وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ " (النساء: 64) فإن قوله " بِإِذْنِ اللَّهِ " جاءت للاحتراز؛ إذ الطاعة في الحقيقة لله تعالى، وهذا قيد من قيود القرآن المحكمة الذاهبة بظنون من يظنون أن الرسول يطاع لذاته بلا شرط ولا قيد، وإنما يطاع بأمره تعالى وإرادته (2).

ومن ثم، فإن كان الرسل جميعاً تجب طاعتهم فيما يبلغونه عن الله عز وجل وليس لذاتهم، فإن النتيجة التي توصل إليها مشيرو الشبهة لا تصح عقلاً؛ لأنها تؤدي إلى تأليه جميع الرسل السابقين عليهم السلام.

ومما يؤكد هذا أن الله عز وجل قد أرسل الأنبياء والرسل جميعاً للدعوة إلى توحيده سبحانه ونبذ كل ما يُعبد من دونه، وهذا التوحيد الذي جاءت به الرسل، إنما يتضمن إثبات الألوهية لله وحده، بأن يشهد أن لا إله إلا الله؛ لا يُعبد إلا إياه، ولا يُتوكل إلا عليه، ولا يوالى إلا له، ولا يُعادي إلا فيه، ولا يُعمل إلا لأجله(3)، وقد ذكر الله تعالى هذه الدعوة صراحة في كتابه المجيد على السنة جميع أنبيائه ورسله، من ذلك قول الله تعالى: " لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ " (الأعراف: 59) وقوله عز وجل: " وَإِلَى عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ " (الأعراف: 65) ومنها قوله تعالى: " وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ " (الأعراف: 73)

ومن ثم، فإن هؤلاء الأنبياء والرسل لم ينزلهم الله من السماء من السماء، بل أرسلهم الله سبحانه من بني جلدتهم، كي يحسوا بإحساسهم، ويعانوا تجاربهم، ويدركوا آلامهم وآمالهم؛ لأنهم في النهاية بشر مثلهم، يرتادون بهم الطريق إلى الله، بوحى من الله وعون منه على وعناء الطريق(4).

وعليه، فإن كون الأنبياء والرسل بشراً يقتضي أن يتصفوا بالصفات التي لا تنفك البشرية عنها، وهي الطعام، والشراب، والنكاح، والنوم، قال تعالى: " وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ " (الأنبياء: 8) وقال تعالى: " وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا

(ابن القيم ، أعلام الموقعين عن رب العالمين 148/1)
(محمد رشيد رضا ، تفسير المنار ، 2233-232/5)
(بن عبد الوهاب ، عبد الرحمن بن حسن بن محمد ، فتح المجيد شرح كتاب التوحيد ، تحقيق : عبد القادر الأرناؤوط ، مكتبة 3 المعارف ، المغرب ، 1419هـ ، ص: 18 .)
(الأشقر ، عمر سليمان ، العقيدة في ضوء الكتاب والسنة (الرسائل والرسالات) ، دار النفائس ، الأردن ، 1426هـ ، ص: 466)

رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ" (الرعد : 38) وهم كذلك يموتون كما يموت البشر ، قال تعالى : " وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ" (آل عمران : 144)

وبعد هذا البيان للقصد من إرسال الرسل والأنبياء هل يحق لمدع أن يدعي أن في التسوية بين طاعة الرسول، وطاعة الله تأليهاً للرسول صلى الله عليه وسلم هذا بالإضافة لما ذكرناه قبل ذلك من أن طاعة أي رسول، هي طاعة لله في الحقيقة، وليس طاعة ذاتية له؛ لأنه عندما يُطاع، فإنما يطاع لكونه نبياً أو رسولاً من قبل الله عز وجل ، هذا مع العلم أن الرسل جميعاً هم حملة رسالة واحدة، ودعاة دين واحد، ومرسلهم واحد، فهم وحدة، يبشر المتقدم منهم بالمتأخر، ويصدق المتأخر المتقدم. كما أشار إلى ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : " وَالْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَلَّاتِ ، أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى ، وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ " (1)

قال الحافظ ابن حجر: أي أن أصل دينهم واحد، وهو التوحيد وإن اختلفت فروع الشرائع" (2) .

ومما يزيد الأمر وضوحاً أن القرآن بين أن النبي صلى الله عليه وسلم ما هو إلا رسول مبلغ عن ربه قال تعالى: " وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ" (آل عمران : 144) وقال تعالى : " قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ" (الكهف : 110)

فالقرآن الذي أوجب طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحرّم مخالفته أكد أنه بشر وعلى هذا تكون طاعته صلى الله عليه وسلم هي طاعة لأمر الله الذي بلغه عن ربه وليست طاعة للنبي صلى الله عليه وسلم ذاته ، لذلك نهى عن أي شيء يؤدي إلى المغالاة فيه ، فأنكر على من قال له " ما شاء الله وشئت" فقال : " جعلتني لله عدلاً؟ بل ما شاء الله وحده " (3) وقال صلى الله عليه وسلم : " « لَا تُطْرُونِي كَمَا أَطْرَتِ النَّصَارَى ابْنَ مَرْيَمَ ، فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُهُ ، فَقُولُوا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ » (4)

فهل بعد ذلك يكون العمل بالسنة وجعلها في منزلة القرآن من حيث قوة الإلزام وطاعة النبي صلى الله عليه وسلم فيما بلغ عن ربه هل يُعد هذا تأليهاً للنبي صلى الله عليه وسلم لأن طاعته مساوية لطاعة الله سبحانه في الوجوب!؟

الشبهة السادسة : إنكار استقلال السنة بالتشريع .

مضمون الشبهة :

ينكر البعض استقلال السنة النبوية بالتشريع فيما سكت عنه القرآن؛ بحجة أن ذلك يقدر في القرآن، زاعمين أن وظيفة

السنة تقتصر على التفسير والبيان فقط، ولا تعداهما إلى التشريع الذي هو حق إلهي محض. ويستدلون على ذلك بما يأتي :

. أن الحكم والأمر والنهي والتشريع لله سبحانه فقط، قال تعالى : " إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ " (الأنعام : 57)

. قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إني لا أحرم إلا ما حرم الله في كتابه "

. ويضيفون إلى ذلك أن السنة خالفت القرآن في كثير من الأحكام التي شرعتها -مما يُعد انتهاكاً للقرآن بالنقص - وذلك

في نحو:

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب أحاديث الأنبياء ، باب قوله تعالى : "واذكر في الكتاب مريم" ، رقم (3259) 1270/3 والعلات هم 1 الضرائر ، وأولاد العلات هم الأخوة من الأب وأمها شتى .

(ابن حجر ، فتح الباري ، 6/2564

(صحيح : أخرجه أحمد في مسنده ، رقم (2561) 193/4 وصححه الشيخ أحمد شاكر 3.

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب أحاديث الأنبياء ، باب واذكر في الكتاب مريم ، رقم (3261) 1271/3 ومعنى (لا تطروني) : أي 4 لا تمدحوني بالباطل .

حرم القرآن الجمع بين الأخنتين فقط، ثم قال الله تعالى : " وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ " فخالفت السنة، وحرمت زواج المرأة على عمتها وخالتها.

وأن القرآن حرم الأم والأخت من الرضاع فقط، وأحل ما عداهن، فخالفت السنة ذلك وقالت: "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب"

وأن السنة حرمت لبس الذهب والحريز للرجال، وفي ذلك مخالفة للقرآن الكريم إذ يقول الله عز وجل : " قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ " (الأعراف: 32)

ويتساءلون: كيف نأخذ بتشريعات السنة مع وجود التشريع الإلهي المتمثل في القرآن؟؛ رامين من وراء ذلك إلى الطعن في الأحكام التي استقلت السنة بتشريعاتها لإنكار حجيتها.

وجوه ابطال الشبهة :

1. إن وظيفة السنة لا تقتصر على بيان ما في القرآن وشرحه فقط، إنما قررت تشريعات جديدة لم يذكرها القرآن، فهي حين تنص على تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها وغير ذلك، إنما تأتي بتشريع جديد، ولو اقتصر دور السنة على بيان ما في القرآن فقط دون إضافة، لنافى ذلك مع حكمة الله تعالى القادر على إنزال القرآن واضحاً مفصلاً، لا يحتاج إلى سنة تبينه أو تشرحه، وإن المتأمل في الكتب الفقهية على تنوعها، يجدها تعتمد في مبتدئها ومنتهها على السنة النبوية، ولو فرغنا كتب الفقه من الحديث، لما بقي عندنا فقه يذكر، وفي تقرير هذه الحقيقة يقول د. القرضاوي: "والحق الذي لا مرأى فيه، أن جُل الأحكام التي يدور عليها الفقه في شتى المذاهب المعتمدة، قد ثبت بالسنة، ومن طالع كتب الفقه تبين له ذلك بكل جلاء، ولو حذفنا السنن وما تفرع عليها، واستنبط منها من تراثنا الفقهي ما بقي عندنا فقه ذكر"(1).

ثم ذكر أن السنة ثلاثة أقسام الثالث منها قسم دل على حكم سكت القرآن عنه فلم يُنفه ولم يُثبت ثم قال :

وهذا القسم لا يعارض القرآن بوجه ما، كما قال ابن القيم رحمه الله وإنما هو تشريع مبتدأ من النبي صلى الله عليه وسلم تجب طاعته فيه، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديماً لها على كتاب الله، بل امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يطاع في هذا القسم لم يكن لطاقته معنى، ولسقطت طاعته المختصة به، وإنه إذا لم تجب طاعته إلا فيما وافق القرآن لا فيما زاد عليه كذلك، لم يكن له طاعة خاصة تختص به، ولا معنى لقوله عز وجل : " مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ " (النساء : 80) (2)

وبناء على ما سبق يتضح أن ما ادعاه البعض من اختصاص القرآن بالتشريع دون السنة كلام لا تركيه الأدلة الشرعية، بل تدحضه وتفنده.

2. قوله تعالى : " إِنْ أُلْحَمْتُ إِلَّا لِلَّهِ " (الأنعام : 57) أي في تأخير العذاب وتأجيله للكافرين وليس في الأمور الشرعية:

إن الاستدلال بهذه الآية على عدم صلاحية السنة للتشريع استدلال باطل؛ إذ إن سياق الآيات التي وردت فيها يوضح أنها تتحدث عن شيء آخر غير ما زعموا.

قال القرطبي في تفسير الآية : " أي ما الحكم إلا لله في تأخر العذاب وتأجيله " (3).

(القرضاوي ، يوسف ، المدخل لدراسة السنة النبوية ، مكتبة وهبة ، مصر ، ط5 ، 2004م ، ص: 45-146

(المرجع السابق ص: 69-271

(القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، 3439/6

ويقول الشيخ الشعراوي رحمه الله : "إن الحكم لله وحده، فإن شاء أن ينزل عذاباً ويعجل به في الدنيا كما أنزل على بعض الأقسام من قبل فلا راد له، وإن شاء أن يؤخر العذاب إلى أجل أو إلى الآخرة فلا مُعقب عليه"(1).

فالحكم المقصود في الآية هو الحكم على هؤلاء الكافرين بالعذاب في الدنيا أو تأجيله إلى الآخرة، ولا علاقة لها بأن التشريع لله عز وجل دون رسوله صلى الله عليه وسلم وكيف يقتصر التشريع على القرآن دون السنة، وقد أمرنا الله سبحانه بالرجوع إلى حكم النبي صلى الله عليه وسلم في مثل قوله تعالى : " فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ" (النساء: 65) كما أمر بالنزول لحكم الله ورسوله حال التنازع كما في قوله تعالى : " فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ" (النساء : 59).

وفي هذا السياق يجدر بنا أن نعرض لموقف الصحابة حيال العمل بالسنة ليزيد الأمر وضوحاً، فقد روي عن أي جحيقة قال: قَالَ قُلْتُ لِعَلِيِّ هَلْ عِنْدَكُمْ كِتَابٌ قَالَ لَا ، إِلَّا كِتَابُ اللَّهِ ، أَوْ فَهَمُّ أُعْطِيَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ ، أَوْ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ.. إلخ" (2) ، والصحيفة إنما هي مدونة أحاديث في الأحكام، كتبها على رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يلجأ إليها عندما تنزل به النوازل الفقهية.

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: اتَّخَذَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ فَاتَّخَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَ مِنْ ذَهَبٍ ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « إِنِّي اتَّخَذْتُ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ » . فَنَبَذَهُ وَقَالَ: « إِنِّي لَنْ أَلْبَسَهُ أَبَدًا » . فَنَبَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ (3).

فانظر كيف تأسى الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم في الفعل والترك دون أن يسألوا عن العلة. ولا مانع عقلاً من وقوع استقلال السنة بالتشريع ما دام رسول الله صلى الله عليه وسلم معصوماً، والله أن يأمر رسوله صلى الله عليه وسلم بتبليغ أحكامه على الناس من أي طريق، سواء كان بالكتاب أم كان بغيره، وما دام جائز عقلاً، وقد وقع فعلاً باتفاق الجميع، فلماذا لا نقول به(4)؟

3 الحديث المُستدل به منقطع، والمنقطع ضعيف لا يصلح الاستدلال به:

إن الحديث المستدل به : " أَنِّي لَا أَحِلُّ إِلَّا مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ ، وَلَا أَحَرِّمُ إِلَّا مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ". قال عنه السيوطي أخرجه الشافعي والبيهقي من طريق طاووس، وقال الشافعي: وهذا حديث منقطع (5).

هذا وإن سلمنا—جدلاً—بصحة هذا الحديث فإن الإمام البيهقي يوجهه توجيهاً سليماً على افراض صحته فيقول: إن صحت هذه فإنما أراد فيما أوحى الله، ثم إن ما أوحى إليه نوعان: أحدهما وحي يتلى، والآخر وحي لا يتلى(6).

ومما تجدر ملاحظته في هذا الصدد أن الإمام البيهقي رحمه الله فسر الكتاب بما هو أعم من القرآن الكريم، وقد أطلق لفظ الكتاب بهذا المعنى العام في حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال لوالد الزاني بامرأة الرجل الذي صالحه على

(الشعراوي ، محمد متولي ، تفسير الشعراوي الخواطر ، مطابع أخبار اليوم ، مصر ، 1366/6

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب العلم ، باب العلم ، رقم (111) 253/1

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب الاقتداء بأفعال النبي صلى الله عليه وسلم ، رقم (6868) 3 2661/6،

(السباعي ، مصطفى بن حسني ، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، المكتب الإسلامي ، دمشق ، ط3 ، 1402 هـ ، ص: 4347

(السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة ، السيوطي ، الجامعة الإسلامية ، المدينة 5

المنورة ، ط3، 1399 هـ ، ص: 27

(السيوطي ، مفتاح الجنة ، ص: 627

الغنم والخدام: " « لأَقْضِينَ بَيْنَكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ ، أَمَّا الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ فَرُدُّ عَلَيْكَ ، وَعَلَى ابْنِكَ جُلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ ، وَأَمَّا أَنْتَ يَا أَنْبَسُ - لِرَجُلٍ - فَأَعُدْ عَلَى امْرَأَةٍ هَذَا فَارْجُمُهَا » فَعَدَا عَلَيْهَا أَنْبَسٌ فَرَجَمَهَا. (1)

وفي هذا المعنى يقول ابن حزم في تعليقه على هذا الحديث: "وهذا حديث مرسل إلا أن معناه صحح، لأنه. إنما أخين في هذا الخبر بأنه لم يقل شيئاً من عند نفسه بغير وحي من الله تعالى به إليه، وأحال بذلك على قول الله عز وجل في كتابه: " وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى " (النجم : 3 4) فنص كتاب الله تعالى يقضي بأن كل ما قاله صلى الله عليه وسلم فهو عن الله تعالى"(2).

ومن ثم فلا مانع من إجراء الكتاب على ما هو دون القرآن وهي السنة، فإن ما يحرمه أو يحله الرسول صلى الله عليه وسلم مما ليس في القرآن هو من كتاب الله، الذي أمرنا بطاعته، ونهينا عن مخالفته،

4. القرآن والسنة مصدرهما واحد ، وكلاهما متمم للآخر ولا تعارض بينهما .

فلا تعارض بين ما ورد في القرآن وما جاء في السنة من أحكام فقهية حتى ولو أوردت السنة أحكاماً لم يذكرها القرآن، وليس في ذلك اتهام للقرآن بالنقص؛ لأن القرآن وحي والسنة وحي، وكلاهما منزل من عند الله عز وجل، وقد دل على ذلك أكثر من آية في كتاب الله منها قوله عز وجل: " وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ" (النساء: 113) ، وقوله عز وجل: " آيَاتِ اللَّهِ هُزُورًا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ" (البقرة: 231) .

فإنه عز وجل قد فرّق بين الكتاب والحكمة بالعطف المقضي للمغادرة، وأفرد الضمير العائد عليهما ليدل على وحدة مصدرهما.

ومما اتخذوه ذريعة للقول بوقع الخلاف بين الكتاب والسنة، قولهم: إن الحديث جاء: «لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِيهَا ، وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِيهَا » (3)، وأنه " يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ " (4)، والله تعالى لما ذكر تلك المحرمات لم يذكر من الرضاع إلا الأم، والأخت، ومن الجمع إلا الجمع بين الأختين.

الجواب عن هذا كله بأن ذلك من باب تخصيص العموم الذي لا تعارض فيه (5).

وعن قولهم في التعارض بين الحديث الذي يحرم على الرجال لبس الذهب والحريير(6) مع قول الله تعالى: " قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ" (الأعراف: 32) فذلك أيضاً من باب التخصيص الذي لا تعارض فيه؛ إذ إن الآية جاءت بخطاب عام والسنة قامت بتخصيصه.

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الحدود ، باب الاعتراف بالزنا ، رقم (2549) ، 959/2 ، ومسلم في صحيحه ، كتاب الحدود ، باب 1 من اعترف على نفسه بالزنا ، رقم (1697) ، 1324/3)

(ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، 2212/1)

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب النكاح ، باب لا تنكح المرأة على عمتها ، رقم (4820) 1965/5 ، ومسلم في صحيحه ، كتاب 3 النكاح ، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح ، رقم (1408) 1028/2)

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الشهادة ، باب الشهادة على الأنساب ، رقم (2502) 4935/2)

(دراز ، محمد عبد الله ، الميزان بين السنة والبدعة ، دار القلم ، الكويت ، ط3 ، 2010م ، ص: 5.156)

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب اللباس ، باب خواتيم الذهب ، رقم (5525) عن النِّزَاءِ بِنِّ عَازِبٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - يَقُولُ : 6 نَهَانَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ سَبْعِ نَهْيٍ عَنْ خَاتِمِ الذَّهَبِ - أَوْ قَالَ خَلْقَةَ الذَّهَبِ - وَعَنْ الْحَرِيرِ ، وَالْإِسْتَبْرَقِ ، وَالذَّبِيحِ ، وَالْمَيْبَرَةِ الْحُمْرَاءِ ، وَالْقَسِيِّ ، وَأَنْيَةِ الْفِضَّةِ ، وَأَمَرْنَا بِسَبْعِ بَعَادَةِ الْمَرِيضِ ، وَاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ ، وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ ، وَرَدِّ السَّلَامِ ، وَإِجَابَةِ الدَّاعِي ، وَإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ ، وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ . 2202/5 .

ورواه مسلم في صحيحه ، كتاب اللباس والزينة ، باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة ، رقم (2066) 1635/3

وعليه يتضح أنه لا تعارض بين القرآن والسنة في شيء، وأن هذا التعارض إنما هو تعارض مزعوم لا يوجد إلا في عقول مُدَّعيه؛ لأن كلا من القرآن والسنة متمم للآخر .

الشبهة السابعة : الزعم أن السنة النبوية تتضمن أخباراً تنفي حجيتها .

مضمون الشبهة:

يزعم البعض أن السنة النبوية قد نقلت أخباراً تدل على عدم حجيتها، مستدلين على ذلك بعدد من الأحاديث، وهي:

1. " إِنَّ الْحَدِيثَ سَيَفْشُو عَنِّي ، فَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي يُؤَافِقُ الْقُرْآنَ فَهُوَ عَنِّي ، وَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي يُخَالِفُ الْقُرْآنَ فَلَيْسَ عَنِّي " .

2. إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِّي حَدِيثًا تَعْرِفُونَهُ وَلَا تُنْكِرُونَهُ فُلْتُهُ أَوْ لَمْ أَقُلْهُ فَصَدَّقُوا ، فَإِنِّي أَقُولُ مَا يُعْرَفُ وَلَا يُنْكِرُ ، فَإِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِّي حَدِيثًا تُنْكِرُونَهُ وَلَا تَعْرِفُونَهُ فَلَا تُصَدِّقُونَهُ ، فَإِنِّي لَا أَقُولُ مَا يُنْكِرُ وَلَا يُعْرَفُ " .

3. " إِنِّي وَاللَّهِ لَا يُمَسِّكُ النَّاسُ عَلَيَّ بِشَيْءٍ ، إِنِّي لَا أَحِلُّ إِلَّا مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ ، وَلَا أُحْرِمُ إِلَّا مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ " .

4. روي أن بعض الصحابة رضي الله عنهم سأل النبي صلى الله عليه وسلم : هل يجب الوضوء من القيء؟ فأجاب النبي صلى الله عليه وسلم : " لو كان فريضة لوجدته في القرآن . ويتساءلون: ألا تنفي هذه الأحاديث حُجبة السنة ؟

وجوه إبطال الشبهة :

إن المتأمل في الأحاديث التي ساقها هؤلاء الطاعنون دليلاً على صحة دعواهم يجد أن جميعها أحاديث شديدة الضعف، واهية الإسناد، منكرة المتن ، وهذا تفصيلها :

١ . الحديث الأول الذي نصه " " إِنَّ الْحَدِيثَ سَيَفْشُو عَنِّي ، فَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي يُؤَافِقُ الْقُرْآنَ فَهُوَ عَنِّي ، وَمَا أَتَاكُمْ عَنِّي يُخَالِفُ الْقُرْآنَ فَلَيْسَ عَنِّي " (1)

قال عنه الشافعي : " ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صَغُرُ وَلَا كَبُرُ ، وإنما هي رواية منقطعة عن رجل مجهول، ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء " (2)

وقال الإمام أحمد: " هذه الرواية منقطعة كما قال الشافعي " (3).

وقد علّق الأستاذ أحمد شاکر في تحقيقه لكتاب الرسالة على هذا الحديث فقال: هذا المعنى لم يرد فيه حديث صحيح ولا حسن، بل وردت فيه ألفاظ كثيرة، كلها موضوعة أو بالغة الغاية في الضعف، حتى لا يصلح شيء منها للاحتجاج أو الاستشهاد" (4).

هذا وقد ضعف الإمام الألباني هذا الحديث في السلسلة الضعيفة، وقال " وهذا سند ضعيف وفيه علة:

الأولى: الوضين بن عطاء فإنه سيء الحفظ.

الثانية: فنادة بن الفضيل، قال الحافظ في " التقريب": "مقبول"، يعني عند المتابعة.

(رواه البيهقي في معرفة السنن والآثار ، باب الحجّة في تثبيت خبر الواحد ، 9/1 . وأخرجه ابن المقرئ في معجمه ، باب ترجمة 1 علي رضي الله عنه ، 239/3)
 (الرسالة ، الشافعي ، ص: 2225)
 (البيهقي في معرفة السنن والآثار ، باب الحجّة في تثبيت خبر الواحد ، 39/1)
 (الشافعي ، الرسالة ، ، ص: 4224)

الثالثة: أبو حاضر هذا أورده الذهبي في "الميزان" ثم الحافظ في "اللسان" في باب الكنى ولم يسمياه، وقالوا: عن الوضين بن عطاء: "مجهول".

الرابعة: الزبير بن محمد الرهاوي، فإنني لم أجد له ترجمة" (1).

٢ . وأما حديث: " إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِّي حَدِيثًا تَعْرِفُونَهُ وَلَا تُنْكِرُونَهُ قُلْتُمْ أَوْ لَمْ أَقُلْهُ فَصَدَّقُوا ، فَإِنِّي أَقُولُ مَا يُعْرَفُ وَلَا يُنْكَرُ ، فَإِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِّي حَدِيثًا تُنْكِرُونَهُ وَلَا تَعْرِفُونَهُ فَلَا تُصَدِّقُونَهُ ، فَإِنِّي لَا أَقُولُ مَا يُنْكَرُ وَلَا يُعْرَفُ " (2) .

هذا الحديث مداره على يَحْيَى بْنُ آدَمَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذُئْبٍ عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبَرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .

قال البيهقي: "قال ابن خزيمة: في صحة هذا الحديث مقال؛ لأننا لم نر في شرق الأرض ولا غربها أحداً يعرف خبر ابن أبي ذئب من غير يحيى بن آدم، ولا رأيت أحداً من علماء الحديث، يثبت هذا عن أبي هريرة". وقال الإمام البيهقي أيضاً: "وهو مختلف فيه على يحيى بن آدم في إسناده ومنتها اختلافاً كبيراً، يوجب الاضطراب، منهم من يذكر أبا هريرة، ومنهم من لا يذكره ويرسل الحديث" (3)

ولقد أعلَّ البخاري هذا الحديث بالإرسال حيث ذكر أن ابن طهمان رواه عن ابن أبي عن سعيد المقبري عن النبي صلى الله عليه وسلم رسلاً، وذكر أن يحيى بن آدم رواه وزاد أبا هريرة في السند، واعتبره وهماً من يحيى بن آدم(4).

وقال أبو حاتم: "هذا حديث منكر، الثقات لا يعرفونه" (5)

وضعفه الألباني هذا الحديث في السلسلة الضعيفة .(6)

وقد أخرج العلامة أبو محمد ابن حزم طرف هذا الحديث، وأبان علة كل طريق وكلها لا تخرج عن وجود كذاب ساقط كأشعث بن بزار، أو ضعيف كالعزمي، أو كذاب مشهور كعبد الله بن سعيد، وأبان أن في متن هذا الحديث جواز نسبة الكذب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه حكى عنه أنه قال: لم أقله فأنا قلته. فكيف يقول ما لم يقله" (7)؟

وعليه يتضح بالدليل الجلي والبرهان القوي أن هذا الحديث باطل متناً، هالك سنداً، لا يستدل به على شيء.

٣ . أما قولهم في الحديث الثالث: " إِنِّي وَاللَّهِ لَا يُمَسِّكُ النَّاسُ عَلَيَّ بِشَيْءٍ ، إِنِّي لَا أَحِلُّ إِلَّا مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ ، وَلَا أُحَرِّمُ إِلَّا مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ " (8) .

قال الشافعي: "هذا منقطع" (9) . وقال ابن حزم: "وهذا مرسل؛ أي: منقطع" (10).

(الألباني ، محمد ناصر الدين ، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة ، مكتبة المعارف ، الرياض ، ط2 ، 1420هـ ، 209/3

(أخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار ، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوله: " إذا حدثتكم عني 2 .." ، رقم (6068) ، 347/15. وأخرجه الدارقطني في سننه ، كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري ، رقم (18) ، 208/4

(السيوطي ، مفتاح الجنة ، ص: 324

(البخاري ، محمد بن إسماعيل ، التاريخ الكبير ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، 4474/3

(المزني ، يوسف بن الزكي بن عبد الرحمن ، تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، الحافظ المزني ، تحقيق : د. بشار عواد معروف ، 5 مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط 5 ، 1415هـ ، 111/2

(الألباني ، السلسلة الضعيفة ، 6205/3

(ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، 7212/1

(أخرجه الشافعي في مسنده ، كتاب استقبال القبلة في الصلاة ، رقم (116) ، 129/1 . والبيهقي في معرفة السنن والآثار ، كتاب 8

الصلاة ، باب صلاة المريض ، رقم (1155) ، 360/3

(السيوطي ، مفتاح الجنة ، ص: 927

(ابن حزم ، الإحكام ، 10212/1

فظهر أن علة هذا الحديث الانقطاع .

والحديث أصلاً ليس فيه دلالة على عدم حجية السنة، فإنه ليس المراد من الكتاب القرآن، بل المراد به ما أوحى إليه، وما أوحى إليه نوعان؛ أحدهما: وحي يتلى، والآخر: وحي لا يتلى.

وقد ورد في السنة النبوية استعمال الكتاب في عموم ما أنزل عليه، فقد روي في صحيح البخاري ومسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأبي الزاني بامرأة الرجل الذي صالحه على الغنم والخادم: «لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ، أَمَا الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ فَرْدٌ عَلَيْكَ، وَعَلَى ابْنِكَ جُلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبٌ عَامٍ، وَأَمَا أَنْتَ يَا أُتَيْسُ - لِرَجُلٍ - فَأَعُدْ عَلَى امْرَأَةٍ هَذَا فَارْجُمَهَا». فَقَدَا عَلَيْهَا أُتَيْسٌ فَرَجَمَهَا. (1)

فقد جعل حكم الرجم والتغريب في كتاب الله، فدل ذلك على أنه أراد به ما أنزل مطلقاً (2).

وعليه، فلا يصح الاستدلال بهذا الحديث في نفي حجية السنة.

4 . وأما الحديث الرابع: وهو الخبر الخاص بسؤال الصحابي عن الوضوء من القيء، فقد روى الدارقطني سبب ورود هذا الحديث عن ثوبان، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - صَائِمًا فِي غَيْرِ رَمَضَانَ، فَأَصَابَهُ عَمٌّ أَذَاهُ، فَتَقَيَّأَ فَقَاءَ، فَدَعَانِي بِوَضُوءٍ فَتَوَضَّأْتُ، ثُمَّ أَفْطَرْتُ. فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَرِيضَةُ الْوَضُوءِ مِنَ الْقَيْءِ؟ قَالَ: "لَوْ كَانَ فَرِيضَةً لَوَجَدْتُهُ فِي الْقُرْآنِ" قَالَ: ثُمَّ صَامَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الْعَدَا، فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: "هَذَا مَكَانٌ إِفْطَارِي أَمْسِ". (3)

قال الدارقطني: لَمْ يَرَوْهُ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ غَيْرَ عُتْبَةَ بْنِ السَّكَنِ، وَهُوَ مُنْكَرُ الْحَدِيثِ. (4)

وقال الحافظ ابن حجر في لسان الميزان: عتبة بن السكن عن الأوزاعي، قال الدارقطني: متروك الحديث.

وقال ابن حبان في "الثقات": يخطئ ويخالف، روى عنه موسى بن سهل الرملي، وقال البزار: روى عن الأوزاعي أحاديث لم يتابع عليها، ثم قال: وقال البيهقي: عتبة بن السكن واه منسوب إلى الوضع. (5)

هذا من ناحية الإسناد، أما عن محل الطعن في المتن فهو قوله: لَوْ كَانَ فَرِيضَةً لَوَجَدْتُهُ فِي الْقُرْآنِ " فهذا غير مسلم لأن هناك أحكاماً كثيرة لم يرد تفصيلها في القرآن كعدد ركعات الصلوات، ومقادير الزكاة وغيرها، ومع ذلك أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالعمل بها وأوجبه على المسلمين.

ونخلص مما سبق أن هذه الأحاديث التي استدلت بها هؤلاء المنكرون لحجية السنة؛ شديدة الضعف، منكرة المتن، واهية الأسانيد، لا تنهض بأن تكون دليلاً لنفي حجية السنة. ثم إذا كان هدف هؤلاء هو نفي حجية السنة، فلماذا احتجوا على صحة أقوالهم بأحاديث هي من السنة النبوية التي يبغون سقوط حجيتها، ألا يُعد ذلك تناقضاً؟ وقد غفلوا عن أن استدلالهم هذا يُعد إقراراً ضمناً منهم بحجية السنة.

الشبهة الثامنة: نفي وجود المتواتر في السنة.

مضمون الشبهة:

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الحدود ، باب الاعتراف بالزنا ، رقم (6440) ، 12502/6)

ومسلم في صحيحه ، كتاب الحدود ، باب من اعترف على نفسه بالزنا ، رقم (1697) ، 1324/3)

(عبد الغني ، الرد على من ينكر حجية السنة ، ص: 2496)

(أخرجه الدارقطني في سننه ، كتاب الطهارة ، باب في الوضوء من الخارج من البدن ، رقم (41) ، 3159/1)

(المصدر السابق ، 4159/1)

(الوادعي ، مقبل بن هادي ، تراجم رجال الدارقطني في سننه الذين لم يترجم لهم في التقريب ولا في رجال الحاكم ، دار الآثار ، 5)

صنعاء ، 1420هـ ، ط1 ، 159 /1

ينفي بعض المشككين وجود المتواتر في السنة؛ زاعمين أنه محال عقلاً وواقعاً، ويستدلون على ذلك بأن اختلاف الناس في الأمزجة، والطبع، والآراء، والأغراض، وقصد الصدق والكذب، يحول دون اتفاقهم على الإخبار بشيء ما، ولو سلمنا وقوع هذا الاتفاق، فما العدد الذي يجب أن يتفق ليتحقق التواتر؟ كما أن كل فرد يجوز عليه الكذب بتقدير انفراده كما يجوز عليه الصدق، فلو امتنع عليه الكذب حالة الاجتماع مع غيره لانقلب الجائر ممتنعاً، وهذا محال، وعلى فرض وجود المتواتر في السنة فإنه من الندرة بمكان إذ لا يزيد عن سبعة عشر حديثاً بل لم ينكر له العلماء إلا مثلاً واحداً وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"⁽¹⁾. فأين ذلك من ملايين الأحاديث الواردة في السنة مما يؤكد على أن السنة كلها أحاديث آحاد، قاصدين من وراء ذلك التشكيك في حجية السنة لفقدانها التواتر.

وجوه ابطال الشبهة :

1. الواقع المحسوس لا يستبعد اتفاق الكثير من الناس على الإخبار بكثير من الأشياء مع اختلاف طبائعهم وأمزجتهم . إن اختلاف الناس في أمزجتهم وطباعهم وأغراضهم أمر لا ينكره صاحب عقل، ولكن الاستدلال بذلك على حتمية عدم اتفاق هؤلاء المختلفين على الإخبار بشيء ما - هو ما ينكره العقل، ويطله الواقع المحسوس؛ فإنه "لا خلاف في أن الأخبار المتواترة تفع كثيراً في حياة الناس اليومية، ففي كل يوم نسمع عن حادثة تقع في ناحية من النواحي النائية، أو نسمع بتصريح يصدر عن مسئول في بلد من البلاد فتطير به وكالات الأنباء وتذيعه جميع الإذاعات في أنحاء العالم فينتشر الخير بين الناس، ويعلم به القريب والبعيد على السواء، ثم لا يكذب من أحد فيحصل به العلم الجازم عند سامعيه، بصحة الخبر ونسبته إلى قائله"⁽²⁾. واستناداً إلى ما سبق نقول: "إن الحديث المتواتر في السنة له وجود كثير، يؤيد ذلك أنه يوجد بالفعل أحاديث متواترة كثيرة في كتب الحديث المشهور، مثل الكتب الستة والمسانيد وغيرها، وهذه الكتب قد انتشرت، واشتهرت بين أهل العلم وقطعوا بصحة نسبتها إلى أصحابها الذين صنفوها، وكثيراً ما تجتمع هذه الكتب، وتتفق على تخريج أحاديث قد تعددت طرقها في كل طبقات روايتها تعدداً يحيل العقل تواطؤهم على الكذب عادة أو صدوره منهم اتفاقاً، وقد انتهت إلى قول من أقوال الرسول أو فعل من أفعاله، أو بيان حالة من حالاته"⁽³⁾.

وأما عن قضية العدد الذي يحصل به التواتر فقد "اختلف العلماء في تحديد العدد الذي يحصل به التواتر، والصحيح الذي ذهب إليه الجمهور أن العدد الذي يتحقق به التواتر غير مقيد بعدد معين؛ لأنه يتعذر ضبط عدد يحصل به التواتر، ولا يحصل غيره، وإنما المراد أن يكون الرواة، في كل طبقة جمعاً يستحيل تواطؤهم على الكذب، أو وقوعه منهم اتفاقاً، بدون تحديد لعدد هذا الجمع، فالضابط عندهم: عدد يقع معه اليقين، فإذا حصل اليقين مع عدد ما فقد تم " (4) 2. إن العقل يقضي أنه لا يلزم أن يكون الثابت للواحد ثابتاً بالضرورة للمجموع المنظم إليه هذا الواحد.

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب العلم ، باب إثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم ، رقم (107) ، 1/52
ورواه مسلم في صحيحه ، المقدمة ، باب تغليظ الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، رقم (3) ، 10/1
(الشريبي ، السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام ، 2 / 26
(المصدر السابق ، 2 / 37
(إبراهيم ، أحمد حسين محمد ، من جهود الأمة في حفظ السنة ، ص: 4166

فالعقل، فيرفض أن تتهم جماعة علم صدقها بالكذب؛ لمجرد أن أحد أفرادها كذوب، وبالمقابل يرفض أيضاً أن تمدح جماعة علم كذبها بالصدق، لمجرد أن أحد أفرادها صدوق، وإنما يكون الحكم على المجمع لا على كل واحد من أفرادها. (1)
3. السنة مليئة بالتواتر .

لا شك أن ادعاءهم قلة الأحاديث المتواترة في السنة، إما هو جهل منهم بمصطلح التواتر أو هو مكابرة وعناد منهم؛ ذلك أن التواتر في السنة قسمان:

الأول: التواتر اللفظي: وهو الذي يُروى بلفظه ومعناه، أي: يتفق رواته على كل لفظ من ألفاظه عند روايته، بحيث لا يحصل منهم اختلاف بتغيير لفظ بمرادفه، ولا تقديم بعض الألفاظ على بعض.

الثاني: التواتر المعنوي: وهو ما روي من طرق متعددة بألفاظ مختلفة، إلا أنها اتفقت في إفادة شيء واحد؛ وذلك مثل الأخبار التي نقلت شجاعة علي — مثلاً — فإنها نقلت وقائع مختلفة لكنها اتفقت في معنى واحد، وهو الشجاعة، ومثاله في الحديث: أحاديث رفع اليدين في الدعاء، لكنها في وقائع مختلفة، فكل واقعة منها لم تتواتر، لكن القدر المشترك بينها، وهو الرفع عند الدعاء تواتر باعتبار المجموع.

أما عن كثرة التواتر اللفظي فبلغت عند بعض العلماء مائة وعشرة أحاديث، وزاد بعضهم على هذا العدد. هذا عن التواتر اللفظي، أما عن التواتر المعنوي فهناك كم هائل من الأحاديث المتواترة معنوياً، على أن بعض العلماء يجعل من أمارات التواتر تلقي الأمة للحديث بالرضا والقبول، وبهذا يدخل في التواتر جميع ما رواه الإمامان البخاري وسلم في صحيحهما؛ لأن إجماع الأمة على قبولهما قائم منذ وضعها، وإلى يوم الناس هذا (2).

وإن من العلماء من جزم بوجود التواتر بكثرة، كالحافظ جلال الدين السيوطي الذي ألف كتاباً أسماه "الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة" ثم لخصه في كتاب سماه "قطف الأزهار"، وأورد فيها أحاديث كثيرة متواترة.

وبناء على هذا، فإن الأحاديث المتواترة سواء باللفظ، أو بالمعنى كثيرة العدد، وليست سبعة عشر حديثاً، أو حديثاً واحداً كما زعموا .

الشبهة التاسعة: إنكار الاحتجاج بخبر الآحاد .
يدعي بعض المتوهمين أن أخبار الآحاد لا يُحتج بها في الدين، زاعمين أنها تفيد الظن لا اليقين وقد ذم الله سبحانه الظن كما في قوله: " إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ" (النجم: 28)

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: « إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ » (3)
ويستدلون على ذلك: بموقف النبي صلى الله عليه وسلم من خبر ذي اليمين (4)، حيث لم يقبله صلى الله عليه وسلم حتى وافقه عليه الباقر، وكنا نوقف الصحابة الكرام رضوان الله عليهم في قبول خبر الواحد، ومن ذلك: توقف أبي بكر الصديق

(أبو شهبة ، محمد ، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث ، دار الفكر العربي ، بيروت ، ص: 1200)
(عامر ، عبد اللطيف ، علوم السنة وعلوم الحديث ، دراسة تاريخية حديثية أصولية ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط 1 ، 1421هـ ، ص: 2
52

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب النكاح ، باب لا يخطب علي خطبة أخيه ، رقم (4849) ، 31976/5)
(وهو حديث أبي هريرة أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْصَرَفَ مِنْ اثْنَتَيْنِ فَقَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ أَقْصَرَتِ الصَّلَاةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَمْ 4 نَسِيتَ فَقَالَ « أَصَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ » . فَقَالَ النَّاسُ نَعَمْ . فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ آخَرَيْنِ ، ثُمَّ سَلَّمَ ، ثُمَّ كَبَّرَ ، ثُمَّ سَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ . رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الجماعة والإمامة ، باب هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس؟ ، رقم 252/1 ، (682)

رضي الله عنه في قبول خبر المغيرة بن شعبة في ميراث الجدة حتى تابعه محمد بن مسلمة (1)، وتوقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قبول خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان، حتى تابعه أبو سعيد الخدري (2).

وجوه ابطال الشبهة

1. الفرق بين الظن المذموم ومصطلح الظنية عند الفقهاء والمحدثين:

إن المقصود بالظن الوارد في الآية الكريمة والحديث الشريف، غير الظن الذي وصف به خبر الآحاد على لسان أئمة المسلمين من الفقهاء والمحدثين والأصوليين.

فالمقصود بالظن الوارد في الآية هو ترك الحق الثابت قطعاً واتباع الظن الذي لا دليل عليه، والذي لا يدفع شيئاً من هذا الحق الثابت إذ الآية تتحدث عن ادعاء الكفار أن الملائكة إناث، وأنهم بنات الله، وأن الله تعالى اصطفى البنات على البنين، فهذا إنكار من الله سبحانه على المشركين في تسميتهم الملائكة تسمية الأنثى، وجعلهم بنات الله، قال تعالى: " إِنَّ الدِّينَ لَا يُؤْتُونَ بِالْآخِرَةِ لِيُسْئَلُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى (27) وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا " (النجم: 27، 28) ؛ ولهذا قال تعالى " وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ " أي: ليس لهم علم صحيح يصدق ما قالوه، بل هو كذب وزور وافتراء، وكفر شنيع، لهذا فإن ظنهم هذا لا يجدي شيئاً ولا يقوم أبداً مقام الحق". (3)

أما الظن الوارد في الحديث فإن المراد منه النهي عن ظن السوء، والمحرم من الظن ما يستمر صاحبه عليه، ويستقر في قلبه، دون ما يعرض في القلب ولا يسقر، فإن هذا لا يكلف به.

قال الحافظ ابن حجر في تفسير الظن الوارد في الحديث: "الذي لا يُستند إلى أصل ويدخل فيه ظن السوء بالمسلم". (4)

هذا عن المقصود بالظن في الآية الكريمة والحديث الذي استدل به هؤلاء المدعون، أما عن حقيقة الظن المنسوب لأخبار الآحاد فهو الظن الممدوح الذي يكفي حصوله في امتثال الأمر واجتناب النهي، ويؤكد ذلك أقوال أهل اللغة في تحديد المعنى الدقيق لكلمة الظن حيث أوضحوا أنه يدور حول إدراك الطرف الراجح حتى قارب اليقين.

قال في لسان العرب: الظن: شك ويقين إلا أنه ليس بيقين عيان، إنما هو يقين تدبر. (5)

ويقول الفيروز أبادي: "الظن: التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم... وقد يوضع موضع العلم". (6)

ويقول ابن سيده: "الظن هو شك ويقين، إلا أنه ليس بيقين عيان إنما هو يقين تدبر، فأما يقين العيان فلا يقال له إلا

علم" (7)

وواضح من تلك التعريفات لأهل اللغة أن الظن ليس شكاً وإنما هو ترجح أحد الطرفين، وعليه فحينما يقول أحد العلماء: إن خبر الواحد يفيد الظن، فمعناه أنه يترجح عنده ما حكاه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. فإذا انضاف إلى قرائن أخرى ارتقى

(رواه مالك في الموطأ ، كتاب الفرائض ، باب ميراث الجدة ، رقم (1076) ، 1513/2)
(رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الآداب ، باب الاستئذان ، رقم (2154) ، 21696/3)
(ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، 3352/7)
(ابن حجر ، فتح الباري ، 45/12)
(ابن منظور ، لسان العرب ، مادة (ظنن) ، 5272 /13)
(الفيروز أبادي ، القاموس المحيط ، مادة (ظن) ، 61566/1)
(ابن سيده ، المحكم ، مادة (ظنن) ، 7)

الظن إلى العلم، فإذا ثبت ضبط الراوي وعدالته ارتقى إلى العلم، وإذا تلقته الأمة بالقبول فهذا يفيد العلم، وإذا قبله علماء الحديث فهذا يفيد العلم، ومن ثم فلا خلاف بين القائلين بإفادة خبر الآحاد العلم، والقائلين بإفادته الظن إلا في شعرة دقيقة (وهو خلاف لفظي) ومع ذلك فهم جميعاً متفقون على حُجية خبر الآحاد، ووجوب العمل به (1).

ونخلص مما سبق إلى أن الظن الوارد في الآية الكريمة والحديث الشريف المستدل بهما هو من الظن المذموم، أما ما عناه علماء الحديث في وصف حديث الآحاد فهو الظن المحمود (أي إدراك الطرف الراجح) وهو يختلف عن الشك كما أكد ذلك علماء اللغة .

2. اختلاط المفاهيم .

ينقسم الحديث من حيث عدد رواته إلى: متواتر وآحاد.

فالتواتر: ما رواه جمع تحيل العادة تواطؤهم على الكذب أو صدوره منهم اتفاقاً من غير قصد، ويستمر

ذلك من أوله إلى آخره ويكون مرجعه إلى الحس من مشاهد أو مسموع أو نحوهما (2).

والآحاد أو خبر الواحد: هو ما لم تجتمع فيه شروط التواتر، فيشمل ما رواه واحد في طبقة أو في جميع الطبقات، وما رواه اثنان، وما رواه ثلاثة فصاعداً، ما لم يصل إلى عدد التواتر. وينقسم إلى:

مشهور: وهو ما رواه ثلاثة فصاعداً— في كل طبقة — ولم يصل إلى حد التواتر.

عزيز: ما لا يرويه أقل من اثنين في جميع الطبقات وقد يزيد في بعض طبقاته على الاثنين.

غريب: هو ما ينفرد بروايته راو واحد إما في كل طبقة من طبقات السند أو في بعضها. (3)

ومن هذا يتضح أن خبر الآحاد ليس كما يفهمه الناس أنه هو الخبر الذي انفرد به راو واحد؛ إذ هذا قسم من أقسامه الثلاثة لذلك كانت أخبار الآحاد هي القسم الأكبر في السنة النبوية؛ لأن المتواتر وخاصة اللفظي قليل، بالنسبة إلى مجموع ما روي فيها، وفي هذا يقول د. يوسف القرضاوي: "على أن كنا ممن يتناولون هذا الأمر - يعني إنكار حجية خبر الواحد - لا يدركون معنى حديث الآحاد ويحسون أنه الذي رواه واحد فقط، وهذا خطأ فالمراد بحديث الآحاد ما لم يبلغ درجة التواتر وقد يرويه اثنان أو ثلاثة أو أربعة أو أكثر من الصحابة وأضعافهم من التابعين" (4).

ويشترط العلماء لقبول خبر الآحاد العدالة والضبط، وأن يكون الراوي قد سمع الحديث عن يرويه عنه بأن يكون اللقاء بينهما ثابتاً، وألا يكون في متن الحديث شذوذ بالآ لا يكون مخالفاً للمقرر الثابت عند أهل الحديث، أو ما عُلم من الدين بالضرورة، أو مخالفاً للقطعي من القرآن. (5)

وهكذا احتاط العلماء في قبول خبر الواحد، فاشتروا له الشروط الكافية، ووضعوا لروايه الصفات اللازمة التي تجمع بين الثقة في الدين والصدق في الحديث.

(عبد القادر، عبد المهدي، المدخل إلى السنة النبوية، ص: 1315

(أبو شهبة، الوسيط، ص: 2196

(المرجع السابق، ص: 205-209. وانظر: الطحان، محمود، تيسير مصطلح الحديث، مكتبة المعارف، الرياض، ص: 20-24

(القرضاوي، يوسف، جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1425هـ، ص: 463

(أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، 2006م، ص: 5105

وإن هذه المقاييس الدقيقة، والشروط القوية المحكمة التي وضعها علماء الحديث، والتي لا تعرف الدنيا مثيلاً لها، تدفع كل محاولة يحاول أعداء السنة إلصاقها بالحديث النبوي.

وبهذه الشروط يتضح معنى قول العلماء: إن حديث الآحاد يفيد العلم الظني الراجح ومعنى قولهم: إن الأمة تلتقته بالقبول ولذا وجب العمل به إن لم يعارضه معارض.

3. أدلة حجية خبر الآحاد .

خبر الآحاد حجة في العقيدة والفروع على السواء ولم يفرق أحد من العلماء في ذلك بين الأصول والفروع كما سيتضح في الأدلة الآتية :

أ. من القرآن:

قوله تعالى : " وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ

وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ" (التوبة : 122)

والطائفة من الشيء جزء منه، فهي تطلق على الرجل الواحد فما فوقه (1).

وقوله تعالى : " وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ" (يس : 20) ففي هذه الآية يثبت المولى

سبحانه أنه يقبل خبر الواحد في تبليغ أمور العقيدة، ومنها اتباع المرسلين، وما يأتون به من الأمر بعبادة الله وحده الذي فطرهم وإليه يرجعون.

وقوله تعالى : " مُبِينٍ (12) وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ (13) إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا

فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَهُكُم مُّرْسَلُونَ" (يس : 14.13)

قال الشافعي بعد نكره هذه الآية: "فظاهر الحجج عليهم بائنين، ثم ثالث، وكذا أقام الحجة على الأمم بواحد، وليس

الزيادة في التأكيد مانعة أن تقوم الحجة بالواحد، إذ أعطاه ما يبين به الخلق غير البينين (2).

وفي هذه الآية دليل قوي على أن أخبار الآحاد يؤخذ بها، سواء كان راويها واحداً أو اثنين أو ثلاثة، وهو ما دون المتواتر،

ولو كانت غير مقبولة كما يزعمون لما اعتمد الله تعالى عليها في تبليغ الدعوة لهذه القرية.

ب. من السنة : وأما السنة النبوية فقد دلّ كثير من أخبارها على اعتبار خير الآحاد وحجيتها، فقد روى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

عَمْرٍو قَالَ بَيْنَا النَّاسُ بِقُبَاءٍ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ إِذْ جَاءَهُمْ آتٍ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَنْزَلَ عَلَيْهِ اللَّيْلَةَ قُرْآنًا ، وَقَدْ

أَمَرَ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْكُفَّةَ فَاسْتَقْبَلُوهَا ، وَكَانَتْ وُجُوهُهُمْ إِلَى الشَّامِ ، فَاسْتَدَارُوا إِلَى الْكُفَّةِ. (3) فتجد في هذا الحديث أن صحابة رسول

الله صلى الله عليه وسلم قد قبلوا خيراً عظيماً من واحد؛ لعلمهم بجواز الأخذ بخبر الواحد إذا توافرت فيه شروط نقل الخبر.

ومنها ما أخرجه البخاري بسنده عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمُعَاذِ بْنِ

جَبَلٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ: « إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ ، فَإِذَا جِئْتَهُمْ فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ

اللَّهِ ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ

فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ فَتَرُدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ ،

(ابن منظور ، لسان العرب ، مادة (طوف)، 1226/9

(الشافعي ، محمد بن إدريس ، الرسالة ، ص: 2437

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الصلاة ، باب ما جاء في القبلة ، رقم (395) ، 3157/1

وَأَتَى دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ ، فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ « (1) فالحدیث صریح فی الدعوة إلى العقيدة، وأحكام الشريعة، وهذا الحدیث آحاد فلماذا لم يعترض أهل اليمن علی معاذ رضي الله عنه ، ويقولون لا نصدقك ولا نعمل بقولك حتى تأتينا بمن يشهد معك؟! وكيف يتسنى للنبي صلى الله عليه وسلم أن يرسل فرداً واحداً، ويرضى ذلك إلا إذا كان خير الواحد حجة؟!

وأخرج الإمام البخاري رحمه الله في صحيحه بسنده عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قَالَ كُنْتُ أُسْقَى أَبَا عُبَيْدَةَ وَأَبَا طَلْحَةَ وَأَبِي بَن كَعْبٍ مِنْ فَصِيخِ زَهْوٍ وَتَمْرٍ فَجَاءَهُمْ آتٍ فَقَالَ إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ . فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ: قُمْ يَا أَنَسُ فَأَهْرِقْهَا . فَأَهْرِقْتُهَا " (2). "وهؤلاء في العلم والمكان من النبي صلى الله عليه وسلم وتقدم صحبته بالموضع الذي لا ينكره عالم. وقد كان الشراب عندهم حلالاً يشربونه فجاءهم آت وأخبرهم بتحريم الخمر فأمر أبو طلحة وهو مالك الجرار بكسر الجرار ولم يقل هو ولا هم ولا واحد منهم: نحن على تحليلها حتى نلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قريه منا أو يأتينا خبر عامة، وذلك أنهم لا يهرفون حلالاً إهراقه سرف وليسوا من أهله. والحال في أنهم لا يدعون إخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فعوا ولا يدع لوكان ما قبلوا من خير الواحد ليس لهم أن ينهاهم عن قبوله" (3)

ج . ومن العقل:

إن العقل والمنطق السليمين المجردين من الهوى والزيغ ليقبلان خبر الآحاد الذي ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم دون اشتراط حد التواتر فيه، فمن المستحيل أن يسير الرسول صلى الله عليه وسلم في كل أحيانه مع مجموعة من الصحابة لا يقل عددهم عن التواتر المعروف، ولا يتركونه في حله وترحاله، وفي نومه ويقظته، وذلك ليقبوا لنا سنته صلى الله عليه وسلم حتى تكون كلها متواترة لا آحاداً.

ولذلك كان الصحابة يتناوبون المعجىء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن يخبر الشاهد الغائب، وربما يسمع الحدیث من النبي صلى الله عليه وسلم جمع من أصحابه، ولكن لا يُبلغه إلا واحد منهم إذ لم تأت مناسبة لأحدهم أن يذكره إلا لهذا الفرد بعينه.

كما أننا لوقلنا: إن الأحكام لا تثبت بخير الواحد- كما يزعمون - لاختلف المسلمون فيما يجب عليهم من أحكام فمن سع منه صلى الله عليه وسلم حكماً لزمه، أما من لم يسمعه فإنه لا يلزمه إذا كان آحاداً مما يجعل الصحابة والناس من بعدهم مختلفين في أحكام دينهم (4) .

وقد كانت زوجته رضي الله عنهن يروين عنه ما يحدث في حجراتهن من أموره صلى الله عليه وسلم كل منهن على حدة، ويستحيل أن يرويهن من الصحابة، وهذه الأمور هل نتركها لأن راويها واحد؟! إن هذا ما لا يقبله العقل السليم.

ونخلص من ذلك إلى أن خبر الآحاد ثابت بالقرآن والسنة وإجماع الأمة والعقل السليم، والعمل قائم عليه في الأصول والفروع على حد سواء.

4. توقف النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم في قبول خبر الواحد كان زيادة في الثبوت والتحوط ولم يكن رداً لحجته .

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الزكاة ، باب أخذ الصدقة من الأغنياء ، رقم (1425) ، 1544/2 ،
(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب أخبار الآحاد ، باب ما جاء في إجازة الخبر الواحد الصدوق ، رقم (6826) ، 22649/6 ،
(الشافعي ، الرسالة ، ص: 402-3403
(عبد الهادي ، المدخل إلى السنة النبوية ، ص: 4291)

إن توقفه صلى الله عليه وسلم في قبول خبر الواحد لم يكن مطرداً، وإنما كان نادراً، بدليل أن السنة النبوية لم تذكر لنا إلا خيراً واحداً توقف فيه النبي صلى الله عليه وسلم وهو خير ذي اليدين.

وقد كان توقفه الله عليه وسلم في قبول خبر ذي اليدين هذا ليس رداً، أو إنكاراً له، وإنما لانفراده رضي الله عنه بسؤال النبي الله عليه وسلم عندما قال: "أقصرت الصلاة يا رسول الله أم نسيت؟ فقال الله عليه وسلم أصدق ذو اليدين؟ فقال الناس: نعم، فقام رسول الله . فصل ركعتين آخرين ثم سلم ، ومن ثمَّ فهذا يدل على أن توقف النبي الله عليه وسلم في قبول خبر ذي اليدين كان زيادة في التذكر؛ إذ إن انفراده دون باقي الصحابة بتذكير النبي الله عليه وسلم في البداية قد يُفهم منه أن الوهم وقع منه وحده، والصواب في هذا أن لا يؤخذ بكلام واحد في مقابل المجموع حتى يتابعوه، إذن لم يكن رداً لحجية خبر الواحد كما توهم المشتبهون.

وعلى هذا نستطيع أن نفسر توقف أبي بكر الصديق رضي الله عنه في قبول خبر المغيرة بن شعبة في ميراث الجدة، فإن الناظر في هذا الخبر يدرك أن أبا بكر رضي الله عنه لم يتوقف في قبوله إلا للمزيد من الثبوت والتحوط، وليس طعناً في عدالة المغيرة بن شعبة رضي الله عنه باعتباره راوياً فرداً أو رداً لحجية خبر الواحد في الفروع، مع العلم أن توقف أبي بكر رضي الله عنه في قبول خبر الواحد لم يكن منه مطرداً ، بل كان نادراً .(1)

ومن ذلك أيضاً: "توقفه في قبول خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان، فإن أبا موسى قد أخيره بذلك الحديث عقب إنكاره عليه رجوعه بعد الثلاث، وتوعده، فأراد عمر رضي الله عنه الثبوت خشية أن يكون دافع بذلك عن نفسه (2). يدل على ذلك قوله : "فأحببت أن أتثبت". وفي رواية: "ولكن أحببت أن أستثبت" (3) وفي رواية أخرى: "أما إنني لم أتهمك، ولكن خشيت أن يتقوّل الناس على رسول الله الله عليه وسلم" (4)

ونخلص من ذلك إلى أن توقف النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم من بعده في قبول خبر الواحد، كان زيادة في الثبوت والاستيثاق، ولم يكن رداً لخبر الواحد أو إنكاراً لحجيته في الفروع، أو طعناً في صحابي بعينه؛ إذ الصحابة كلهم عدول بنص القرآن والسنة، وهذا التوقف لم يكن مطرداً بدليل اعتباره صلى الله عليه وسلم بحجية خبر الواحد في الأصول فضلاً عن الفرع .

الشبهة العاشرة: الزعم بأن الصحابة خالفوا السنة .

يزعم بعض المُشكّكين أن الصحابة رضي الله عنهم خالفوا السنة، ويستدلون على ذلك بأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد غير جنس الدية ومقدارها الذي كانت عليه في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كما جعلها على أهل الديوان بدلاً من عاقلة الجاني، وأنه عندما فتح بلاد العراق عنوة لم يقسمها بين الفاتحين كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم في أرض خيبر، وكذلك غير مقدار حد شرب الخمر؛ إذ جعل الحد ثمانين، في حين أن السنة تنص على أربعين.

وأما عثمان رضي الله عنه فقد أمر بتعريف الإبل الضالة ثم بيعها، على الرغم من أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن

النقاطها.

(الشريبي ، السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام ، 2/132)

(الشافعي ، الرسالة ، ص: 2433)

(رواه البخاري في الأدب المفرد ، كتاب الاستئذان ، باب إذا سلم الرجل على الرجل في بيته ، رقم (1073) ، 368/1 وصححه الألباني 3

(رواه أبو داود في سننه ، كتاب الأدب ، باب كم مرة يسلم الرجل في الاستئذان ؟ رقم (5184) ، 4/4347

ويتساءلون: أليست مخالفة الصحابة للسنة دليلاً على عدم حجيتها؟! وإذا كانت السنة غير ملازمة للصحابة - وهم أعلم الناس بها - فلم نلزم أنفسنا بها؟! وجوه إبطال الشبهة :

1. الصحابة الكرام هم أقدر الناس على فهم النص النبوي وتطبيق روحه وتحقيق مقصوده . إن من حسن الفقه للسنة النبوية النظر في أسباب ورود الأحاديث، وظروفها وعلل أحكامها، وهل هي علل خاصة، منصوص عليها في الحديث أم مستنبطة منها، أم مفهومة من الحثيات المصاحبة لها فالناظر المتعمق، يجد أن من الحديث ما بني على رعاية ظروف زمنية خاصة ليحقق مصلحة معتبرة، أو يدرأ مفسدة معينة، أو يعالج مشكلة قائمة، في ذلك الوقت. ومعنى هذا أن الحكم الذي يحمله الحديث قد يبدو عاماً ودائماً، ولكنه عند التأمل فيه نجده مبني على علة، يزول بزوالها، ويبقى ببقائها.

وإذا سلمنا بهذه القواعد الأصولية في فهم النصوص الشرعية، فإنه لا يخفى على أي مدرك أن هذا يحتاج في تطبيقه إلى فقه عميق، ونظر دقيق، ودراسة مستوعبة للنصوص، وإدراك بصير لمقاصد الشريعة وحقيقة الدين، مع شجاعة أدبية، وقوة نفسية للصدع بالحق، وإن خالف ما ألفه الناس وتوارثوه (1).

ثم إننا نجد - بما لا يدع مجالاً للشك - أن أجدر الناس للقيام بهذه المهمة هم الصحابة الكرام، ومن تبعهم بإحسان، وذلك لأن الصحابة الكرام قد فهموا الأحاديث النبوية في ضوء أسبابها وملابساتها ومقاصدها، وعايروا الوحي وهو ينزل بين ظهرانيهم، ورأوه يتمثل واقعاً عملياً بين أيديهم، ومن استقرأ ما أثر عن فقهاء الصحابة رضوان الله عليهم؛ ونظر إلى فقههم، وتأمله بعمق - تبين له أنهم كانوا ينظرون إلى ما وراء الأحكام من علل ومصالح، وما تحمله من الأوامر والنواهي من حكم ومقاصد، فإذا أفتوا في مسألة، أو حكموا في قضية، لم تغب عن بالهم مقاصد الشريعة وأهدافها، ولم يهدروا هذه المقاصد الكلية في غمرة الحماسة للنصوص الجزئية، ولا العكس، بل ربطوا الجزئيات بالكليات، والفروع بالأصول، والأحكام بالمقاصد، بعيداً عن الحرفية والجمود (2).

ولا يقدر هذا بأية حال من الأحوال في حجة السنة حيث "إن التمسك بحرفية السنة أحياناً لا يكون تنفيذاً لروح السنة ومقصودها، بل يكون مضاداً لها، وإن كان ظاهرها التمسك بها" (3).

ومما يؤكد ذلك أيضاً وبعضه أن النبي صلى الله عليه وسلم أقر من ترك ظاهر الحديث عملاً بمقصده؛ ومن ذلك حديث "لا يُصلين أحدُ العصر إلا في بني قريظة" (4).

فقد فهمه بعض الصحابة على ظاهره فأحروا صلاة العصر حتى دخلوا على بني قريظة عملاً بظاهر الحديث، وقد فهم الباقون مراد النص ومقصد النبي صلى الله عليه وسلم ألا وهو الإسراع في الخروج إلى بني قريظة، فما أذن لصلاة العصر، حتى صلوا العصر في وقته وحينه، وأقر النبي صلى الله عليه وسلم كلا الفريقين.

(القرضاوي ، كيف نتعامل مع السنة النبوية ، ص: 1145
(القرضاوي ، يوسف ، دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية ، دار الشروق ، مصر ، ط1 ، 1427 هـ ، ص: 79
(القرضاوي ، كيف نتعامل مع السنة ، ص: 3155
(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب صلاة الخوف ، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء ، رقم (904) ، 1/ 4321

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه أنه ما عرف التاريخ أناساً اهتموا بسنة نبيهم، كاهتمام الصحابة بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يُتهمون بإهمالها؟

ذلك أنه من أفرى الفرى أن يُتهم الصحابة الكرام بإهمال السنة، أو حتى مجرد عدم العناية بها، لقد كان الصحابة رضوان الله عليهم، يلتزمون حدود أمره ونهيه ويهتدون به صلى الله عليه وسلم في كل أعماله وعباداته ومعاملاته إلا ما علموا منه أنه خاصته صلى الله عليه وسلم

وقد يبغ من اقتدائهم به أنهم كانوا يفعلون ما يفعل، ويتكفون ما يتكفون، من غير أن يعلموا لذلك سبباً، أو يسألوه عن علته أو حكمته.

بل كان من أمرهم أن الصحابي كان يقطع المسافات الشاسعة ليسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مسألة نازلة، أو حكم شرعي، ثم يرجع لا يلوي على شيء.

وكذلك كان من عاداتهم رضي الله عنهم أن يسألوا زوجات النبي صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بشئون الرجل مع زوجته لعلمهن بذلك. كما كانت النساء تذهبن إلى زوجات النبي صلى الله عليه وسلم ليسألنهن عن أمور دينهن، وأحياناً يسألن رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه ما بشأن السؤال عنه من أمورهن، فإذا كان هناك ما يمنع النبي صلى الله عليه وسلم من التصريح للمرأة بالحكم الشرعي أمر إحدى زوجاته أن تفهمها إياه كما في حديث عائشة رضي الله عنها في كيفية التطهر من الحيض(1).

وبهذا يسقط أي اتهام للصحابة الكرام، بأنهم أهملوا السنة الشريفة أو خالفوها، بل على العكس لقد بلغوا الغاية في العناية والاهتمام بها .

2. الدية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وفي عهد عمر رضي الله عنه .

مما لا شك فيه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قدر الدية تقديراً معيناً، لكن هذا التقدير-من حيث الأصناف التي أخذها في الدية - كان راجعاً إلى ظروف البيئة التي عاش فيها صلى الله عليه وسلم ومن هذا المنطلق نريد أن نفرق بين قضيتين متغايرتين؛ لأن الخلط بينهما قد أدى إلى بعض اللبس، وهما:

١ . أن الدية قيمة النفس، وقد حدد لها الرسول صلى الله عليه وسلم مقداراً معيناً لا يزداد عليه ولا يتقص عنه، وقد اتفق الفقهاء على أن المسلمين جميعاً، في عصورهم المختلفة، ملزمون بهذا المقدار المعين الذي فرضه الرسول صلى الله عليه وسلم وأن هذا المقدار الثابت بالنص غير موكول إلى اجتهاد الرأي؛ لأن قيمة الإنسان لا تتغير من بيئة لأخرى، وإنما هي ثابتة بحكم التساوي الأصلي في النفوس التي خلقها الله جميعاً من نفس واحدة.

٢ . الأصناف والعروض المالية التي تؤخذ من كل بيئة مقابلاً مادياً لما فرضه الرسول صلى الله عليه وسلم، فمن العلوم أن قيمة العروض والماليات تتغير بتغير الظروف، وأن توفر بعض الأصناف التي كانت موجودة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ، قد لا يكون متحققاً بعده في بيئة ما، فقد كانت الإبل مناط التعامل الشائع بين العرب في عصر الرسالة؛ لكثرتها وشيوعها فيهم، فإذا وجدنا بعد ذلك في بيئة لا تتوفر فيها الإبل، فلا بأس من أن نأخذ قيمتها مما يتيسر من الأصناف الأخرى غير الإبل.

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الحيض ، باب ذلك المرأة نفسها إذا تطهرت من الحيض ، رقم (308) ، 1119/1

فإذا كانت قيمة المائة من الإبل في عصر الرسالة تساوي ألف دينار في بيئة ما، فيمكننا أن نأخذها نقداً بدل الإبل، كما يمكننا أن نأخذ هذه القيمة نفسها من أي شيء آخر يتيسر للناس، فنحن ملتزمون بما يساوي المقدار الذي حدده الرسول صلى الله عليه وسلم دون أن نلتزم في أخذه بصنف أو أصناف معينة، وهذا الفرق بين القضيتين.

ولنا في فعل الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه ما يؤيدنا من عهده، أو ليس قد أخذ الجزية ديناراً، أو ما يعادله من الثياب؟ ففكرة المعادل المادي المتيسر في البيئة كانت مما راعاه الرسول نفسه (1).

وعلى هذا، فليس لمن أتى من العلماء بعد عمر أن يلتزم ويلزم الناس بتقديرات عمر رضي الله عنه للدية من الذهب والفضة، بالرغم من اختلاف ظروفهم المالية عن عصر عمر رضي الله عنه وما يتبع هذا الاختلاف من تفرق قيمة الذهب والفضة وغيرهما من العروض، وإنما يحب عليهم أن يقدروا قيمة المائة من الإبل بالغة ما بلغت في عهدهم، كما قال الشافعي، وتُدفع بعد ذلك من أصناف المعاملات المتيسرة لهم دون تحديد .

فإذا ثبت لنا ما سبق وجب أن نقرر: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد طبق سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم تطبيقاً دقيقاً ولم يخالفها.

وأما جعل عمر رضي الله عنه الدية على أهل الديوان بدلاً من عاقلة الجاني، فيجيب عنه ابن تيمية في فتاواه، إذ يقول: "النبى صلى الله عليه وسلم قضى بالدية على العاقلة، وهم الذين ينصرون الرجل ويعينونه، وكانت العاقلة على عهده هم عصيته، فلما كان في زمن عمر رضي الله عنه جعلها على أهل الديوان، ولهذا اختلف فيها الفقهاء، فيقال: أصل ذلك أن العاقلة، هم محدودون بالشرع، أو هم س ينصره ويعينه من غير تعيين. فمن قال بالأول لم يعدل عن الأقارب؛ فإنهم العاقلة على عهده، ومن قال بالثاني جعل العاقلة في كل زمان ومكان من ينصر الرجل ويعينه في ذلك الزمان والمكان، فلما كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم إنما ينصره ويعينه أقاربه، كانوا هم العاقلة؛ إذ لم يكن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ديوان ولا عطاء.

فلما وضع عمر الديوان كان معلوماً أن جند كل مدينة ينصر بعضه بعضاً، ويعين بعضه بعضاً، وإن لم يكونوا أقارب، فكانوا هم العاقلة، وهذا أصح القولين، وأنها تختلف باختلاف الأحوال، وإلا فرجل قد سكن بالمغرب، وهناك من ينصره ويعينه كيف تكون عاقلته من بالمشرق في مملكة أخرى (أي من عصيته) ولعل أخباره قد انقطعت عنهم؟! والميراث يمكن حفظه للغائب، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في المرأة القتالة أن عقلها على عصبتها وأن ميراثها لزوجها وبنيتها، فالوارث غير العاقلة" (2).

فابن تيمية رحمه الله يبين أن ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان للمصلحة العامة، لا سيما وأن الأحوال قد اختلفت على ما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا فضلاً عن أن الأمر ليس فيه مخالفة لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأن الحكم مناط بوصف معين، هو مناط تحمل الدية، وهو أن يكون من يتحملها من العاقلة، أي من ينصر الجاني، وهؤلاء ينتقلون من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان.

3. فعل النبي صلى الله عليه وسلم في خير يدل على الجواز وليس الوجوب.

لم يقل واحد من العلماء السابقين أن عدم تقسيم عمر رضي الله عنه أرض العراق فيه مخالفة لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك لأن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم في خير - أي تقسيمها - لا يدل على الوجوب، ولو لم يفعل عمر رضي

(بلتاجي، محمد ، منهج عمر بن الخطاب في التشريع ، دار السلام ، القاهرة ، ط2 ، 1424هـ ، ص: 191-1192)
(ابن تيمية ، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ، مجموع فتاوى ابن تيمية ، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، مجمع 2 الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة ، ط1 ، 1424هـ ، ص: 256/19)

الله عنه مثله لقليل: إنه خالف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . والذي عليه جمهور العلماء أن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم في خيبر يدل على جواز ما فعله، والأدلة على ذلك ما يأتي:

أ . أن الأصل في أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم العادية - أي التي ليست قربات-الإباحة أو الجواز، ولا ينصرف الفعل إلى الوجوب إلا إذا اقترن بدليل آخر يدل على ذلك. وقد انعدم هذا الدليل في تقسيم الرسول صلى الله عليه وسلم لخيبر، بل وجد من الأدلة ما يعزز إفادة فعله صلى الله عليه وسلم الإباحة أو الجواز.

ب. أن النبي صلى الله عليه وسلم فتح خيبر عنوة، وقسم أرضها، وفتح مكة عنوة، ولم يقسم أرضها، فدل ذلك على جواز الأمرين: القسمة وعدم القسمة. (1)

وبناءً على ما انتهينا إليه، يذهب أكثر العلماء إلى أن الإمام مخير في الأرض التي تفتح عنوة تخير مصلحة، أي أنه يفعل فيها ما هو أصلح للمسلمين من قسمها أو حبسها، فإن رأى قسمتها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر فعل، وإن رأى أن يجعلها فيناً للمسلمين فعل كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم حيث فتح مكة عنوة ولم يقسمها بين الفاتحين. (2)

وبهذا يتضح جلياً أن سيدنا عمر لم يخالف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما كان له، وحاشاه ذلك وهو المتبع، المقتفي أثره صلى الله عليه وسلم في كل صغيرة وكبيرة، وما فعله كان فقهاً وجمعاً بين مجموع أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتمشياً مع روح النصوص ومقاصدها.

4. لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه شرع عقوبة شرب الخمر حداً معلوماً، لذلك استند عمر رضي الله عنه إلى مصدر تشريعي معتبر وهو القياس .

لقد حرمت الخمر بنص القرآن الكريم، لكننا لا نجد في القرآن الكريم عقوبة محددة لشاربها، ووجد في السنة النبوية ما يأتي :

. أخرج البخاري بسنده عن أنس بن مالك "أن النبي صلى الله عليه وسلم ضربَ في الخمرِ بالجريدِ والنَّعَالِ ، وَجَلَدَ أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ. (3)

. وأخرج البخاري بسنده عن السائب بن يزيد قال: كُنَّا نُؤْتَى بِالشَّارِبِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِمْرَةَ أَبِي بَكْرٍ وَصَدْرًا مِنْ خِلاَفَةِ عُمَرَ ، فَتَقَوْمُ إِلَيْهِ بِأَيْدِينَا وَنِعَالِنَا وَأَرْدِيَّتِنَا ، حَتَّى كَانَ آخِرُ إِمْرَةِ عُمَرَ ، فَجَلَدَ أَرْبَعِينَ ، حَتَّى إِذَا عَتَوْا وَفَسَقُوا جَلَدَ ثَمَانِينَ. (4)

. وأخرج مسلم بسنده عن أنس: أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَلَدَ فِي الخَمْرِ بِالْجَرِيدِ وَالنَّعَالِ ثُمَّ جَلَدَ أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ وَدَنَا النَّاسُ مِنَ الرَّيْفِ وَالْقُرَى قَالَ مَا تَرَوْنَ فِي جَلْدِ الخَمْرِ فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ أَرَى أَنَّ تَجْعَلُهَا كَأَخْفِ الخُدُودِ قَالَ فَجَلَدَ عُمَرُ ثَمَانِينَ. (5)

. وأخرج مسلم بسنده عن شعبة قال: سمعت قتادة يحدث عن أنس بن مالك: "أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى برجلٍ قَدْ شَرِبَ الخَمْرَ فَجَلَدَهُ بِجَرِيدَتَيْنِ نَحْوَ أَرْبَعِينَ. (1)

(عبد الكريم ، فتحي ، السنة تشريع لازم دائم ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1985 ، ص:1106)

(المصدر السابق ، ص:2116)

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الحدود ، باب ما جاء في ضرب شارب الخمر ، رقم (6391) ، 32487/6)

(رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الحدود ، باب الضرب بالجريد والنعال ، رقم (6397) ، 42488/6)

(رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الحدود ، باب حد الخمر ، رقم (1706) ، 51331/3)

ومن خلال هذه الروايات نستطع القول:

إن لشارب الخمر عقوبة هي الضرب والجلد - هذا ما تجمع عليه كل الروايات - لكن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يحدد مقدار الضربات أو الجلدات في كل الحالات، فكان يأمر بالضرب، فيقوم بذلك الحاضرون من الصحابة: بعضهم يضرب بيده، أو بنعله، أو بتوبه، أو بالجريد في حالات أخرى، ولم يثبت على سبيل القطع أن الرسول صلى الله عليه وسلم حدد مقداراً معياف في كل الحالات، كما أنه لم يحدد لهم بم يضربون وإنما هو أمر عام مقصود به مطلق العقوبة والردع.

قال الشوكاني: "ولم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم مقدار معين، بل جلد تارة بالجريد وتارة بالنعال، وتارة بهما مع الثياب، وتارة بالأيدي والنعال، والمنقول في ذلك من المقادير إنما هو بطريق التخمين، ولهذا قال أنس: نحو أربعين" (2). ومما سبق نقول لهؤلاء المشككين: إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يخالف السنة النبوية؛ لأن السنة لم يرد فيها أصلاً نص يقطع بتحديد مقدار العقوبة، فإذا ثبت هذا وجب أن نقرر أن فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه سنة يعمل بها، لا سيما وأنه قد استند في اجتهاده إلى مصدر أصيل ومعتبر من مصادر التشريع الإسلامي، وذلك حفاظاً على المصلحة العامة.

5. نظرة عثمان بن عفان رضي الله عنه في شأن ضالة الإبل إلى علل النصوص وملابساتها.

إن المنهج الذي طبقه سيدنا عثمان رضي الله عنه يدل على مرونة الشريعة الإسلامية، وصلاحيها لكل زمان ومكان، عندما ذهب إلى تعريف الإبل الضالة، ثم بيعها، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها، ثم تغير الحال قليلاً بعد عثمان رضي الله عنه في عهد سيدنا علي رضي الله عنه إذ وافقه في جواز التقاط الإبل حفظاً لصاحبها، ولكنه رأى أنه قد يكون في بيعها وإعطاء ثمنها إن جاء صاحبها ضرر به؛ لأن الثمن لا يغني غناها بذواتها، ومن رأى التقاطها والإنفاق عليها س بيت المال، حتى إذا جاء ربها أعطيت له. وعليه، فإن ما فعله سيدنا عثمان وعلي رضي الله عنهما لم يكن مخالفةً منهما للنص النبوي، بل نظر إلى مقصوده، فحيث تغيرت أخلاق الناس، ودبّ فيهم فساد الذم، وامتدت أيدي بعضهم إلى الحرام، كان ترك الضوال من الإبل والبقر إضاعة لها، وتفويتاً لها على صاحبها، وهو ما لم يقصده النبي صلواته عليه وسلم قطعاً حين نهى عن التقاطها، فكان درء هذه المفسدة متعيناً. (3)

وبهذا يتبين لنا أن ما فعله سيدنا عثمان رضي الله عنه في شأن ضوال الإبل، من حيث تعريفها وبيعها، ثم إذا ظهر صاحبها يأخذ ثمنها، لم يكن مخالفاً لسنة النبي صلى الله عليه وسلم وإنما هو النظر للواقع الذي تنزل عليه الأحكام، والنظر إلى مقاصد النصوص وعللها.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة المتواضعة نخلص إلى أهم النتائج والتوصيات الآتية:

أولاً: نتائج الدراسة:

1. بثلي الإسلام بطائفة أنكرت الاحتجاج بالسنة، فوقف لهم العلماء بالمرصاد ففندوا أقوالهم وأظهروا بطلانها.

2. أمر الله سبحانه في كتابه الكريم باتباع سنة النبي صلى الله عليه وسلم وحثّ على التمسك والأخذ بها.

(رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الحدود ، باب حد الخمر ، رقم (1706) ، 11330/3)
(الشوكاني ، محمد بن علي ، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ، تحقيق : عبد المنعم إبراهيم ، مكتبة نزار مصطفى الباز ، مكة المكرمة 2
ط ، 1 ، 1421 هـ ، 3630/8)
(بلتاجي ، منهج عمر بن الخطاب في التشريع ، ص: 3383)

Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu Bildirileri

3. العلاقة بين السنة النبوية وبين كتاب الله سبحانه علاقة توافق وتكامل لأن مصدرها واحد وهو الله سبحانه.
 4. من أبرز أوجه العلاقة بين السنة والقرآن الكريم أنّ السنة تخصص عام القرآن ، وتُبين مُجمله ، وتُفسره ، وتستقلّ ببعض الأحكام .
 5. السنة النبوية هي الطريقة العملية والتطبيق المُجسد لتعاليم الدين ، وقد حرص الصحابة رضوان الله عليهم على سماع الحديث ، والرّحلة وتحمل المشاق لأجله ، والتناوب في سماعه .
 6. تكفّل الله تعالى بحفظ الشريعة كلها كتابها وسنتها وقبض رجالاً لحفظ السنة أفنوا أعمارهم لأجل الدفاع ، والدّود عن حياضها .
 7. مهمة النبي صلى الله عليه وسلم تبليغ الرسالة المتمثلة في الكتاب والسنة معاً .
 8. يجب الاحتكام إلى كتاب الله عز وجل وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم عند الاختلاف أو التنازع على حدٍ سواء .
 9. القرآن الكريم والسنة النبوية في منزلة واحدة من الالتزام والاتباع ، وقد ذكر ذلك الله سبحانه في القرآن الكريم .
 10. وظيفة السنة النبوية لا تقتصر على البيان والشرح ، وإنما قررت تشريعات جديدة لم يذكرها القرآن الكريم .
 11. كل حديث ينفي حجية السنة هو حديث شديد الضعف لا تقوم به حجة .
 12. يوجد الحديث المتواتر في السنة بكثرة وقد دوّن في الكتب الستة والمسانيد وغيرها ، واشتهرت بين أهل العلم .
 13. خبر الآحاد حُجة في العقيدة والفروع على السواء ، ولم يُفرق أحد من العلماء في ذلك ، والأدلة على حجيتها كثيرة .
 14. الصحابة الكرام أقدّر الناس على فهم النصوص النبوية وتحقيق المقصود منها وأكثر الناس تمسكاً بالسنة واقتداءً بنبيهم صلى الله عليه وسلم .
- ثانياً : توصيات الدراسة :
1. تكييف الحملات الوعظية في وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية لبيان أهمية السنة النبوية ، والتأكيد على حُجيتها.
 2. استخدام مبدأ الحوار من ذوي الاختصاص مع الفئة المشككة بحجية السنة النبوية لإقناعهم بتغيير فكرهم ورجوعهم إلى الصواب .
 3. إقامة مؤتمرات عالمية تهدف إلى بيان أهمية السنة النبوية في التشريع الإسلامي والرد على شبهات المشككين في حجيتها .
 4. تخصيص مادة للتدريس في كليات الشريعة بعنوان " مكانة السنة في الإسلام " .
- وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

فهرس المصادر والمراجع

1. أحمد ، ابن حنبل الشيباني ، مسند الإمام أحمد بن حنبل ، (القاهرة : مؤسسة قرطبة) .
2. الأشقر ، عمر سليمان ، العقيدة في ضوء الكتاب والسنة (الرسائل والرسالات) ، دار النفائس ، الأردن ، 1426هـ .

3. الألباني ، محمد ناصر الدين ، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة ، مكتبة المعرف ، الرياض ، ط2 ، 1420هـ.
4. الآمدي ، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد الثعلبي ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق : عبد الرزاق عفيفي ، المكتب الإسلامي ، بيروت
5. البخاري ، محمد بن إسماعيل ، صحيح البخاري ، تحقيق : مصطفى ديب البغا ، دار ابن كثير ، بيروت ، 1407 هـ ، ط3 .
6. بلتاجي، محمد ، منهج عمر بن الخطاب في التشريع ، دار السلام ، القاهرة ، ط2 ، 1424هـ.
7. البوطي ، محمد سعيد رمضان " هل القرآن يغني عن السنة " ، مقال منشور بموقع : موسوعة الإعجاز العلمي للقرآن والسنة .
8. البيهقي ، حمد بن الحسين بن علي بن موسى ، أبو بكر ، معرفة السنن والآثار ، تحقيق : عبد المعطي أمين قلعجي ، دار قتيبة ، بيروت ، ط1 ، 1412 هـ .
9. الترمذي ، محمد بن عيسى، سنن الترمذي ،تحقيق :أحمد محمد شاكر وآخرون ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت.
10. التفتازاني ، سعد الدين مسعود ، شرح التلويح على التوضيح ، مكتبة صبيح ، مصر .
11. ابن تيمية ، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ، مجموع فتاوى ابن تيمية ، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة ، ط1، 1424هـ.
12. الحاكم ، محمد بن عبد الله النيسابوري ، المستدرک علی الصحیحین ، تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1411 هـ .
13. ابن حجر ، الحافظ أحمد بن علي العسقلاني ، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، تحقيق : محمد بن الجميل ، مكتبة الصفا للنشر ، القاهرة ، ط1 ، 1442هـ .
14. ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت .
15. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤ هـ .
16. الخطيب البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت ، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية ، تحقيق: أبي إسحاق الدمياطي ، مكتبة ابن عباس : مصر ، 2002م .
17. خلاف ، عبد الوهاب ، علم أصول الفقه ، مكتبة الدعوة ، القاهرة ، ط8 .
18. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان ، سنن الدارقطني ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط وآخرون ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 1424هـ .
19. أبو داود ، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت.

20. دراز ، محمد عبد الله ، الميزان بين السنة والبدعة ، دار القلم ، الكويت ، ط3 ، 2010م .
21. الراغب الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد ، المفردات في غريب القرآن ، تحقيق : محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، بيروت .
22. رضا ، محمد رشيد ، تفسير المنار ، دار المعرفة ، بيروت ، ط2 ، 1393هـ .
23. أبو زرد ، علاء الدين رجب دفاع عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، دار الصابوني ، القاهرة ، ط1 ، 1428هـ .
24. أبو زهرة ، محمد ، أصول الفقه ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 2006م .
25. السباعي ، مصطفى بن حسني ، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، المكتب الإسلامي ، دمشق ، ط3 ، 1402هـ .
26. ابن سيده ، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي ، المحكم والمحيط الأعظم ، تحقيق : عبد الحميد هندواي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1421هـ .
27. السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر ، مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة ، السيوطي ، الجامعة الإسلامية ، المدينة المنورة ، ط3 ، 1399هـ .
28. الشافعي ، أبو عبد الله محمد بن إدريس ، الرسالة ، تحقيق : أحمد شاكر ، مكتب الجلي ، مصر ، ط1 ، 1358هـ .
29. الشافعي ، أبو عبد الله محمد بن إدريس ، مسند الشافعي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1370هـ .
30. الشربيني ، عماد السيد محمد إسماعيل ، السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام مناقشتها والرد عليها ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، 1422هـ ، ط1 .
31. الشعراوي ، محمد متولي ، تفسير الشعراوي الخواطر ، مطابع أخبار اليوم ، مصر .
32. الشنقيطي ، أحمد بن محمود ، خبر الواحد وحجته ، مكتبة الملك فهد الوطنية ، المدينة المنورة ، ط2 ، 1422هـ .
33. أبو شهبة ، محمد بن محمد بن سويلم ، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث ، دار الفكر العربي ، بيروت .
34. الشوكاني ، محمد بن علي ، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ، تحقيق : عبد المنعم إبراهيم ، مكتبة نزار مصطفى الباز ، مكة المكرمة ، ط1 ، 1421هـ .
35. ابن الصلاح ، تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن ، علوم الحديث ، تحقيق : د. نور الدين عتر ، المكتبة العلمية : بيروت ، 1401هـ .
36. الطبري ، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تحقيق : بشار عواد معروف ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
37. الطحان ، محمود ، تيسير مصطلح الحديث ، مكتبة المعارف ، الرياض ، ط8 ، 1407هـ .

38. الطحاوي ، جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة ، شرح مشكل الآثار ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 1415هـ .
39. ابن عاشور ، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ، التحرير والتنوير ، ابن عاشور .
40. عامر ، عبد اللطيف ، علوم السنة وعلوم الحديث ، دراسة تاريخية حداثية أصولية ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط1 ، 1421هـ .
41. عبد الباقي ، محمد فؤاد ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الحديث : القاهرة ، 1422هـ .
- دار أبي الأشبال الزهيري ، :42. ابن عبد البر ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد ، جامع بيان العلم وفضله ، تحقيق ابن الجوزي ، المملكة العربية السعودية ، ط1 ، 1414هـ .
43. عبد القادر ، عبد المهدي ، المدخل إلى السنة النبوية ، مكتبة المدينة ، القاهرة .
44. عبد الكريم ، فتحي ، السنة تشريع لازم دائم ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1985 .
45. عبد الهادي ، عبد المهدي عبد القادر ، دفع الشبهات عن السنة ، دار الايمان للطبع والنشر والتوزيع ، القاهرة 2006 .
46. عبد الهادي ، عبد المهدي عبد القادر ، السنة النبوية : مكانتها ، عوامل بقائها ، تدوينها ، دار النصر ، القاهرة ، 1989م .
47. ابن عبد الوهاب ، عبد الرحمن بن حسن بن محمد ، فتح المجيد شرح كتاب التوحيد ، تحقيق : عبد القادر الأرنؤوط ، مكتبة المعارف ، المغرب ، 1419هـ .
48. العظيم أبادي ، أبو الطيب محمد شمس الحق ، عون المعبود شرح سنن أبي داود ، تحقيق : عبد الرحمن محمد عثمان ، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة ، ط2 ، 1388هـ .
49. عوامة ، محمد ، أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين ، محمد عوامة ، دار اليُسر ، السعودية ، ط3 ، 1428 هـ .
50. الغرسي ، محمد صالح ، السنة النبوية حجية وتدويناً ، مؤسسة الريان ، بيروت ، ط1 ، 1422هـ .
51. القرطبي ، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ، دار عالم الكتب ، الرياض ، 1424هـ .
52. القرضاوي ، يوسف ، جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط2 ، 1425هـ .
53. القرضاوي ، يوسف ، دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية ، دار الشروق ، مصر ، ط1 ، 1427هـ .
54. القرضاوي ، يوسف ، المدخل لدراسة السنة النبوية ، مكتبة وهبة ، مصر ، ط5 ، 2004م .
- محمد : 55. ابن القيم ، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ، أعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق عبد السلام إبراهيم ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط1 ، 1411هـ .

- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب ، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ، مكتبة 56 الفيروز أبادي ، الإيمان : القاهرة ، ط1 ، 1421هـ .
57. الفيروز أبادي ، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط8 ، 1426هـ .
58. ابن كثير ، إسماعيل ، تفسير القرآن العظيم ، دار طيبة للنشر ، الرياض ، ط2 ، 1420هـ .
59. ابن ماجه ، محمد بن يزيد القزويني ، سنن ابن ماجه ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، بيروت ، دار الفكر .
60. مالك ، ابن أنس بن مالك الأصبحي ، الموطأ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1988م .
61. مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ، ، القاهرة ، ط3 .
62. المزني ، يوسف بن الزكي بن عبد الرحمن ، تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، الحافظ المزني ، تحقيق : د. بشار عواد معروف ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط5 ، 1415هـ .
63. مسلم ، ابن الحجاج النيسابوري ، صحيح مسلم ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث ، بيروت .
64. المطعني ، عبد العظيم ، الشبهات الثلاثون المثارة لإنكار السنة النبوية ، مكتبة وهبة : القاهرة ، ط1 ، 1420هـ .
65. ابن المقري أبو بكر محمد بن إبراهيم بن علي بن عاصم بن زاذان الأصبهاني الخازن ، معجم ابن المقري ، تحقيق : عادل بن سعيد ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ط1 ، 1419هـ .
66. ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ، لسان العرب ، دار المعارف ، بيروت ، 1390هـ .
76. الوادعي ، مقبل بن هادي ، تراجم رجال الدارقطني في سننه الذين لم يترجم لهم في التقريب ولا في رجال الحاكم ، دار الآثار ، صنعاء ، 1420هـ ، ط1 .

İSLÂM ve BATI

Batı Medyasında İslam ve Hz. Muhammed (sav) Tasavvuru

*Fikret KARAMAN**

Özet

Bugün İslam coğrafyasının kalbi niteliğinde olan Ortadoğu'da, izahı zor olaylarla karşı karşıyayız. Bu ürpertici görüntüleri, rahmet ve barış dini olan İslamiyet'le özdeşleştirmek mümkün değildir. Bölgede problemler, zincir halkaları gibi uzayıp gitmektedir. Olup biten olaylara baktığımızda İslam dininde yeri olmayan, yanlış ve şaşırtıcı bir tablo ile karşılaşmaktayız. Bu tuhaf, garip ve ürpertici gelişmeler karşısında İslam âleminin tutum, davranış ve açıklamaları ise yeterli değildir. Ne yazık ki her geçen gün, İslam dünyasının hareket kabiliyeti ve alanı daralmaktadır. Batı ve dünyanın uç noktalarında bulunan devletler, bölgede daha etkin bir rol oynamaktadırlar. İslam ülkelerinin kendi aralarındaki ihtilaf ve çekişmelerinden yararlanan bu güçler, bölgenin demografik ve etnik yapısına göre, yeni haritalar çizmek dâhil birçok seçeneği masaya koymuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Batı, Doğu, Din, İslam, Hıristiyanlık, Barış

The Perception Of Islam And Hz Mohammad In Western Media

Abstract

Nowadays, we are faced with very difficult events in the Middle East, which is the heart of Islamic geography. It is not possible to identify these creepy images with Islam, which is the religion of mercy and peace. Problems in the region go on and on like chain rings. When we look at events that are happening, we are confronted with a false and surprising picture that is not in the Islamic religion. In the face of these strange and creepy developments, the attitude, behavior and explanations of the Islamic world are not enough. Unfortunately, every day, the mobility and space of the Islamic world is narrowing. The states in the Western and the extreme points of the world play a more active role in the region. These forces, benefiting from the conflicts and conflicts among

*Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı. "fkaraman23@yahoo.com"

the Islamic countries themselves, have put many options into action, including drawing new maps according to the demographic and ethnicity of the region.

Key words: West, East, Religion, Islam, Christianity, Peace

Giriş

Bugün İslam coğrafyasının kalbi niteliğinde olan Ortadoğu'da, izahı zor olaylarla karşı karşıyayız. Bu ürpertici görüntüleri, rahmet ve barış dini olan İslamiyet'le özdeşleştirmek mümkün değildir. Bölgede problemler, zincir halkaları gibi uzayıp gitmektedir. Olup biten olaylara baktığımızda İslam dininde yeri olmayan, yanlış ve şaşırtıcı bir tablo ile karşılaşmaktayız. Bu tuhaf, garip ve ürpertici gelişmeler karşısında İslam âleminin tutum, davranış ve açıklamaları ise yeterli değildir. Ne yazık ki her geçen gün, İslam dünyasının hareket kabiliyeti ve alanı daralmaktadır. Batı ve dünyanın uç noktalarında bulunan devletler, bölgede daha etkin bir rol oynamaktadırlar. İslam ülkelerinin kendi aralarındaki ihtilaf ve çekişmelerinden yararlanan bu güçler, bölgenin demografik ve etnik yapısına göre, yeni haritalar çizmek dâhil birçok seçeneği masaya koymuşlardır. Batı 19. Asrın başından itibaren uzaklara müdahale etmenin adını “*Yeni Dünya Düzeni*” olarak açıklamaktadır. 21. asrın başında ise başka ülkelerin topraklarında bulunmanın adını da “*Barış ve Huzur*” koymuşlardır.

Batı Hindistan, Afrika ve sömürgeleştirdiği diğer ülkelere, görünürde yardımcı olmak gibi masumane bir mazeretle gitmiştir. Asıl amaçları, makine egemenliğini daha uzaklara taşımaktır. Varsa o bölgelerin petrollerini yer altı madenlerini ve deniz limanlarını keşfedip ülkelere katma değer sağlamaktır. Ucuz işçilik elde etmek ve kendilerine yeni pazar alanları açmaktır. Doğal olarak bütün bu maddi ve dünyevi kazançları elde ettikten sonra onların inanç, örf ve adetlerini de kendilerine benzetmektir. Bunu başarmak ve gerçekleştirmek için kendilerine her şey serbest ve mubah olmalıdır. Bu gerçeği bir Afrika yerlisi şöyle dile getirmiştir: “Batılılar Afrika'ya geldiklerinde, onların elinde İncil bizim elimizde topraklarımız vardı. Şimdi bizim elimizde İncil onların elinde topraklarımız var.”¹ Aradan iki asır geçti. Hala o devletler, kabile ve sömürge olarak Batı'nın arka bahçesi gibi varlık içinde yokluk yaşamaya devam etmektedirler. Batı ise kendine yeni alanlar için, meşruiyet zemini hazırlamaya devam etmektedir. Tıpkı ABD'nin 2000 yıllarından itibaren Irak'ın iç olaylarını gerekçe göstererek Batı ülkeleriyle birlikte oluşturdukları koalisyon güçleriyle on beş yıldan beri bölgede kalmaları gibi. Yine bu süre içinde barış ve insan hakları adına Libya'yı bir daha toparlanamayacak şekilde darmadağın edilerek aşiret devleti

¹ Şaban Ali Düzgün, Müslüman İmajı “Batı'daki İslam İmajını Oluşturan Temel Etkenler”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s.259.

haline getirilmiştir. Şimdi ise aynı oyun, Suriye üzerinde daha derin ve genişletilerek oynanmaktadır.

Bu hızlı gelişmeler karşısında İslam dünyası artık zaman kaybetmeden olup bitenleri mercek altına almak zorundadır. Aksi halde her geçen gün batı kamuoyu, İslam dini ve onun temel değerleri hakkında ilmi gerçeklerle örtüşmeyen istismarlara devam edecektir. Bu çalışmada; tarihi süreçte yaşanan Doğu, Batı ilişkileriyle ilgili geriye doğru bir yolculuk yapılarak İslam ve Hıristiyan dinlerine mensup iki toplumun birbirlerine yaklaşımları ve tavırları üzerinde durulacaktır. Bu arada, son çeyrek yüzyılda batıda Salman Rüşdü'nün tahrik amaçlı yazdığı “Şeytan Ayetleri”, Danimarka karikatürleri, ABD ikiz kuleleri ve Fransa Charlie Hebdo gazetesinin maksatlı yayınlarının tepkilerine yer verilecektir. Özellikle son yıllarda Avrupa ülkelerinde ve basın yayın organlarında genelde İslam dini özel de ise Hz. Muhammed tasavvuru ile ilgili yayınlanan resimler hakkında batı ülkelerinin lehte ve aleyhteki düşünceleri irdelenecektir. Yine söz konusu olayların uzantısı olarak Danimarka, ABD, Fransa, Almanya ve İngiltere gibi batının öncü devletleri konumundaki ülkelerin oluşturmak istedikleri “İslam imajı” hakkındaki isnat ve iftiralara dikkat çekilecektir.

Batı ve İslam Algısı

Batı düşüncesinde doğu denince İslam dini ve mensupları Müslümanlar akla gelmektedir. Bu nedenle tarih boyunca batı dünyası Doğu'ya, İslam dinine ve Hz. Muhammed (sav)'e ön yargılı yaklaşmıştır. Bu ön yargılı tutumu nedeniyle bilimsel kaynaklara itibar etmemiş, duygusal ve yüzeysel bir zemin üzerinden seyretmiştir. Örneğin Batı İslam dışındaki Buda, Hinduzim ve Şintoizm gibi orta doğu dinlerinin menşei, içeriği ve mensupları hakkında hiç eleştirileri olmamıştır. Halen yaşayan diğer dünya dinlerini de, ne geçmişte ne bugün problem olarak görmemiştir. Fakat İslam dini söz konusu olunca şartlar değişmiştir. İslam dinine karşı, Kur'an'ının içeriğine ve Hz. Muhammed'(sav)'in nübüvvetine karşı şüpheli sorgulayıcı ve inkârcı bir üslupla yaklaşmıştır.¹

İngiliz sömürgeciliğini övdüğü için ilk Nobel ödülünü alan şair Rudyard Kipling (1865-1936) bir şiirinde şöyle diyor: “*Batı batıdır/ doğu doğudur. Bu ikili hiçbir zaman bir araya gelmeyecektir. Ta ki yer ve gök, Tanrı'nın büyük hüküm kürsüsünde hazır bulunana kadar.*” Bu örnekten yola çıkarak Batı'nın Doğu'yu ve İslâm dünyasını “öteki” olarak görmesi şeklindeki düşüncesini, İslâm'ın ilk yıllarına kadar götürmek mümkündür.² Nitekim VII. Yüzyılda Şam'da yaşayan Ortadoğu Hristiyanlarından St. John, Hz. Peygamber (sav) için “*sahte peygamber*” ifadesini kullanmıştır. Aynı düşüncenin uzantısı olarak 2000 yılında Amerikalı Evangelist Jerri

¹ Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, (Tercüme, M. Said Mutlu) İrfan Yayınevi, İstanbul, 1972, s.154.

² İbrahim Kalın, İslam ve Batı, İSAM, İstanbul, 2008, 13.

Fahwel ise, Hz. Peygamber (sav) 'in “*terörist*” olduğunu söylemiştir.¹ Aslında Batı'nın, bu iki tarih arasında geçen sürede, İslam dini hakkındaki düşüncesi çok değişmemiştir. Sadece dönemlere göre renk tonları ve kullandığı argümanlar farklı olmuştur.

Batı topraklarında yetişen misyonerler, yazarlar basın mensupları Hz. Peygamber (sav)'ı cahil, çok evlilik, savaş taraftarı, şiddet ve terörle ilişkilendirecek kadar taşkınlıklarda bulunmuşlardır. Kur'an'ı Kerimin de Peygamber tarafından yazıldığını iddia etmişlerdir. Bu ve daha benzeri aşırılıklar, iftiralar hız kesilmeksizin son yıllarda ifade özgürlüğü ve siyaset zemininde tahrik amaçlı artarak devam etmektedir. Dünya barışını zedeleyen bu gelişmelere batı, ya sesiz kalmakta veya zımnen meşru saymaktadır. İslam ülkelerinde ise, ne yazık ki bu taşkınlıklara bilim, düşünce ve siyaset alanında dur diyecek bir kamuoyu henüz oluşmamıştır.² İslam dünyası, diplomasi ve siyasi arenada olması gereken bir seviyeye henüz ulaşamadığı bir gerçektir. Son yarım asırdan bu yana İslam ülkelerindeki bu boşluğun mevcudiyeti. Batı âleminin iştahını iyice kabartmıştır.

Bugün dünyada 1,7 Milyar civarında Müslüman yaşamaktadır. Bunların %73 kadarı bağımsız devlet halinde varlığını sürdürmektedir. Geriye kalan %27 kadarı ise buldukları ülkelerin yönetimine ya azınlık veya o ülkenin vatandaşı konumundadır. Artık 21. Asırda insan unsurunun yaşadığı her yerde, Müslümanlar da aynı toplumla iç içedir.³ Buldukları ülkelerde azınlık statüsünde olsalar bile evrensel insan hakları bağlamında bu kitlenin inanç değerlerine saygılı davranmak insani ve hukuki bir zorunluluktur. Oysaki son çeyrek yüzyılda Avrupa'da 10 Milyondan fazla Müslüman yaşamasına rağmen batı medyası Hz. Muhammed (sav) başta olmak üzere İslami değerlere, sembollere, hakaretlerde bulunarak adeta şiddet, terör ve kargaşa ortamına davetiye çıkarmaktadır.

Batı'nın İslam imajı hakkında bilgi sahibi olmak için, öncelikle bu dünyanın İslam âlemine bakışını bilmek gerekir. Buna göre Batı, İslam imajını oluşturmak amacıyla belirleyici bazı faktörleri birlikte harekete geçirmektedir. Bu belli başlı faktörlerle; medya organları, akademisyenler, uzmanlar, gözlemciler, araştırma kurumları, lobi şirketleri, film yapımcıları, edebiyat insanları, siyasetçiler gibi güçlü ve yaygın bir ağ örmektedir. Böylesine karmaşık bir ağın oluşturduğu imajlar, bir müddet sonra “*yalan*” yahut “*kasıtlı*” olmanın ötesinde bir gerçeğe dönüşmektedir. Artık insanlar kendilerine sunulan imajlara çoktan inanmaya başlamışlardır. Sonuçta Batı bu imaj bulutları üzerinden Müslümanların iç işlerine müdahale etme gibi bir meşruiyet zeminini hazırlamıştır. Fransa'daki bir görevim esnasında kendisini ziyaret edip bir röportaj yaptığımız filozof Rouge Garoudi, Batı'dan bakılınca doğu nasıl görünüyor?

¹ İbrahim Kalın, a.g.e. s.14.

² Şaban Ali Düzgün, Müslüman İmajı “Batı'daki İslam İmajını Oluşturan Temel Etkenler”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s.259.

³ Fikret Karaman, İslami İnanç Değerleri ve Çağdaş Dini Akımlar, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2015, s.59.

Şeklindeki bir sorumuza şöyle cevap vermiştir. “Batı Medyası doğruya daima şaşkınlıkla bakmış ve gerçekleri çarpıtmıştır. Zira Batı, İslam denince üç görüntü üzerine yoğunlaşmaktadır. Bunlar; Kurban bayramında kesilen kurbanları bahane ederek televizyonlarda oluk gibi kan akıtmayı, Afganistan’ın dağlarında gezen Taliban’ın görüntülerini ve İran’ın idama mahkûm ettiği suçluların darağacını ekranlara yansıtmasıdır.

Deneyimler göstermiştir ki Avrupa’nın Müslümanlarla ilgili “öteki” algısı hem ortaçağda hem modern dönemde devam etmiştir. Katolik kilisesinin dışında kurtuluşun olmadığına inanan Hıristiyanlar İslâm’ı daima bir hasım olarak görmüştür. Haçlı seferleriyle birlikte Hz. Muhammed (sav) hakkında aşırı taşkınlıklarda bulunmuşlardır. Papa II. Urban 1095 yılında Fransa’nın Le Puy şehrinde Avrupa’yı, kutsal toprakları Müslümanlardan almak için savaşılmaya teşvik etmiştir. Kudüs’ün içinde bulunduğu kutsal toprakların, Hıristiyanlar ait olduğunu, Hz. İsa’nın burada doğduğunu belirterek bu bölgelerin de Hıristiyan idaresine geçmesini istemiştir.¹

İslam’da Peygamberlik İnancı

İslam dini peygamberlik inancını, imanın temel şartlarından biri olarak kabul etmiştir. Bu nedenle Kur’an, birkaç yerde Allah’a ve ayırım yapılmaksızın bütün peygamberlere iman etmeyi emretmiştir: “*Şu halde Allah’a ve Peygamberlerine iman edin*”² Bu ayet Yahudileri ve Hıristiyanları ikaz ederek Allah’ın birliğini kabul etmeye ve onun gönderdiği peygamberlerin tamamına inanmaya davet etmektedir. Fakat ne var ki Yahudiler ve Hıristiyanlar sadece sözde kendi peygamberlerine inanmışlar diğer peygamberleri inkâr etmişlerdir.³ Oysaki İslam dini, peygamberler arasında bir ayırım yapmadan hepsine iman etmeyi emretmiştir. Hz. İsa ve Hz. Musa ehl-i kitabı, tevhit inancına davet ettikleri halde, bunlar sonradan sapmışlardır. Öte taraftan son Peygamber Hz. Muhammed (sav) ‘ın sağlam ve aydınlatıcı açıklamalarını da kabul etmemişlerdir.⁴

Yüce Allah ilk insanın yaratılışından itibaren Hz. Muhammed (sav)’e kadar gelip geçmiş her topluma bir peygamber göndermiştir. Bu husus Kur’an’da şöyle açıklanmıştır: “*Hiçbir millet yoktur ki içlerinden bir uyarıcı gelip geçmemiş olsun.*”⁵ “*Andolsun ki biz her ümmete, “Allah’a kulluk edin, sahte tanrılardan uzak durun” diye bir elçi gönderdik. Onlardan kimini Allah doğru yola iletti, kimileri de sapıtılmayı hak ettiler. Yeryüzünü dolaşın da hak dini yalanlayanların akibetinin ne olduğunu görün.*”⁶

¹ İbrahim Kalın, a.g.e. 65.

² Nisa, 4/171.

³ Fahrüddin Razi, et-Tefsiru’l Kebîr, Darü’l Kütübü’l İlmiyye, Beyrut, 1990, c. 11/92.

⁴ Ali Özek vd, Kur’an-ı Kerim Ve Açıklamalı Meali, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s.104.

⁵ Fatır, 35/24.

⁶ Nahl, 16/ 36.

Bu ayetlerde açıkça ifade edildiği üzere Yüce Allah her topluma peygamber göndermiştir. Kur'an'ı Kerim ve hadisler bu hususu teyid etmektedir. Buna göre nübüvvet misyon olarak, kendisine vahyolunanı tebliğ etmek üzere Allah tarafından insanlara gönderilen nebinin vasfıdır. Aynı şekilde Risâlet de bu gaye doğrultusunda Allah'ın insanlara gönderdiği resulün niteliğidir.¹ Dolayısıyla Risâlet ve nübüvvet eş anlamlı kelimelerdir.² Risâlet vasfı bazen de müstakil bir kitap ve yeni bir şeriat sahibi olan peygamberler için tahsis edilmiştir. Buna göre Risâlet, nübüvvetten daha özel bir anlam içermektedir.³ Nübüvvetin ispatı, hem aklen hem gönderilen peygamberlerden sudur eden mucizelerle sabit olmuştur.

Nübüvvetin varlığı aklen de mümkündür. Zira Cenâb-ı Hakk'ın varlığı zorunludur. O, görünen, var olan her şeyi kemâline, kıvamına erdirip ona devam, beka bahşeden ve iyiliği bol olan zattır. O halde Cenabı Hakk'ın canlı türlerinden üstün kılınan seçkin bir insana ihsanda bulunup ona insanların saadetini ve güzel akıbeti⁴ sağlayan bazı hükümler vahyetmesi,⁵ mümkün olan bir husustur. Allah'ın insanlara, bütün hâllerini tanzim edip dünyada mutluluğa ermelerine, ahirette de güzel bir sonuca ulaşmalarına vesile olan dinî hakikatleri, kendilerinden olan bazı seçkin zatlara vahyedilmesi ve bu şekilde onları nübüvvetle görevlendirmesi akıl ve âdet bakımından son derece doğaldır. Zira din duygusu, insanî içgüdünün zorunlu bir gereğidir. Dindarlık düşüncesi, insanların fitrî hayal tablolarından silinemez. Bundan dolayıdır ki insanlık tarihinin hiçbir dönemi Tanrı düşüncesinden kopuk olmamıştır. Ancak insanlar, yüce tanrının şanı hakkında yanılığa düşüp zaman zaman putlara tapmışlardır. İşte Peygamberler, bu yanılığarı düzeltmek için gönderilmesilerdir.⁶

Nübüvveti destekleyen diğer bir delil de onların mucizeleridir. Çünkü her peygamberin mucizesi çağdaşlarınca bilinen ve yaygın olan olaylar türünden olmuştur. Hz. Musa zamanında sihir, Hz. Davut zamanında musiki, Hz. İsa zamanında tıp ve Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) zamanında hikmet ve belagat üzerinden meydana gelmiştir.⁷ Bu bağlamda ehl-i sünnet'e göre nübüvvetin hükmü, Allah tarafından kullarına verilen bir lütuf ve rahmettir. Zira insanların nefisleri ancak peygamberlerin

¹- Abdullatif Harputî, Tenkihu'l Kelam Fî Akaidi Ehli'l İslam, (Tercüme ve sadeleştirme; Fikret Karaman), Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 210.

²- Hadis imamlarından İbn Hibban'ın Ebu Zer (ra)'den rivayet ettiği bir hadiste nebilerin sayısının yüz yirmi dört bin, resullerin sayısının da Bedir savaşına katılan Sahabenin sayısı gibi üç yüz on üç olduğunu bildirmiştir.

³- Abdullatif Harputî, a.g.e. s. 199.

⁴- Abdullatif Harputî, a.g.e s. 200

⁵- İlham, Allah'ın, kullarının kalplerine feyz yoluyla bazı hüküm ve haberleri yerleştirmesidir. Vahiy ise Allah'ın peygamberlere emir, nehiy ve hükümlerini melek, rüya ve ilham gibi vasıtalarla haber vermesidir.

⁶- Son dönem filozofları, insanların dine ihtiyaç hissetmelerini; gıdaya olan ihtiyacı hissetmeleri gibi zarurî ve fitrî olduğunu açıklayarak nübüvvetin ve peygamberlerin gönderilmesinin akıl ve âdet bakımından, vacip ve zarurî olduğunu itiraf etmişlerdir.

⁷- Mu'tezileye göre, eşyanın hüsün ve kubhünde belirleyici olan şeriat değil akıldır.

gönderilmesiyle mümkün olan ilâhî marifet sayesinde olgunlaşır ve fitrî istidatları ölçüsünde herkes, ideal ahlâk ile süslenir. Böylece kulların dinî ve dünyevî bütün durumları iyiliğe kavuşur. Netice itibariyle nübüvvet, Cenâb-ı Hakk'ın dilediğine bahşettiği ilâhî bir hikmet,¹ lütuf, ihsan ve rahmettir. “(Allah), kendi içlerinden birini resûl yapmakla, mü'minlere büyük bir lütuf ve inâyette bulunmuştur.”², “... Fakat Allah rahmetini dilediğine seçip ihsan eder. Allah büyük lütuf sahibidir.”³Görüldüğü üzere bu ayette belirtildiği gibi nübüvvet, Cenâb-ı Hakk'ın dilediğine bahşettiği ilahî hikmettir. “... O, hikmeti dilediğine verir.”⁴

Yukarda yapılan açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Peygamberlik İslam'ın temel şartlarından biridir. Allah insanlardan dilediğini peygamber olarak seçip görevlendirmiş ve ona hikmeti vermiştir. Hikmet Kur'an'ı anlamak ve bilmektir.⁵ Ayrıca peygamberlik görevi verilen kişi beşer olmakla beraber, tebliğ, sıdk, emanet, ismet ve fetanet gibi bazı sıfatlara da sahiptir. Allah'ın kendilerine bu vasıfları verdiği peygamberler, hata işlemezler. Kendilerine verilen ilahi emaneti ümmetlerine ulaştırmakla görevlidirler. Bir gün merhum, Necip Fazıl Kısakürek vapurla Kadıköy'e geçerken, yanına birisi yaklaşır: “Üstad”, Peygamberlere ne diye gerek duyuldu? Biz yolumuzu bulabilirdik” demişti. Bunun üzerine Necip Fazıl, okuduğu kitaptan başını kaldırmadan: O zaman sen ne diye vapura bindin ki? Cevabını vermiş. Yüzerek karşıya geçebilirdin!”⁶

Batı ve Peygamberlik Tasavvuru

Batı Hıristiyanlık dinini, İsevî bir din olarak kabul etmiştir. Çünkü dinin merkezinde Hz. İsa vardır. Zira Hz. İsa, Hıristiyanlar için sadece bir peygamber değil, o aynı zamanda Tanrı'nın oğlu, kelimesi ve tecessüm etmiş halidir. Bu yüzden Hristiyan teolojisinde din ile dinin kurucusu aynı ontolojik öneme sahiptir. Bu bakış açısını İslâm'a yönelten Hıristiyanlar, İslâm'ı bir Muhammedilik” olarak görmüşlerdir. Hristiyanlıkta Hz. İsa'ya verilen rolün İslam'da da Hz. Muhammed'e verileceği varsayımından hareket etmişlerdir. Oysa bu İslam dini açısından mümkün değildir. Çünkü Hz. Muhammed (sav)'e hiçbir zaman herhangi bir ülûhiyet sıfatı verilmedi.

Hıristiyanlar için, Kur'an'ın Hz. İsa'ya ve Hz. Meryem'e yaptığı atıflar şaşırtıcı olmuştur. Çünkü İslam Hz. İsa'yı tanrının oğlu değil elçisi olarak kabul etmiştir. Doğumu mucizevî bir şekilde gerçekleştiği doğrudur. Fakat ne Hz. İsa ne de Hz.

¹- Nübüvvetin elde edilmesinde halvet, riyazet ve çok ibadet yapmak gibi sebeplere tevessül etmenin veya bizzat peygamberlerin kesb ve isteklerde bulunmalarının bir rolü yoktur. Çünkü nübüvvet, kesbî değil vehbidir ve tamamen ilâhî bir lütuftur. “...Allah peygamberliği kime vereceğini pekiyi bilir...”(En'am, 6/124) mealindeki ayet de, nübüvvetin vehbî olduğuna açıkça delâlet etmektedir.

² Al-i İmrân, 3/164.

³ Bakara, 2/10, 5.

⁴ Bakara, 2/269.

⁵ Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, Yeni ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, c.1/468

⁶ Cengiz Erşahin, Hayata Yön veren 2000 Söz, Tutku Yayınları, Ankara, 2012, s.100.

Meryem ilahi özelliklere sahip değildir. İslam inancına göre Hz. İsa büyük peygamberlerden biridir. Ona bu şekilde iman eder ve saygı duyarlar. Yine Kur'an'a göre Hz. İsa çarmıhta ölmemiş, Allah'ın katına yükseltilmiştir. Onun yerine çarmıhta bir başkası ölmüştür. Hz. Meryem, İncil'de bir defa, Kur'an'da ise, birkaç defa zikredilmiştir. Nitekim Kur'an'ın 19. suresi de, Meryem ismini taşımaktadır.¹

İslam ve Batı Dünyası

Hz. Peygamber (sav) Medine'ye hicret ettiklerinde, yerleşik halkın arasında Yahudiler ve Hıristiyanlar vardı. İlk yıllardan itibaren bu iki dinin mensupları, Hz. Muhammed (sav)'in nübüvvetini ilan ettiğini ve son din olarak İslâm'ı tebliğ ettiğini duymuşlardı.² Medine'nin etrafında Yahudiler çoğunlukta idi. Hıristiyanlar da kısmen Medine ve çevresinde bulunmakla beraber çoğunluğu doğu ve kuzey Arabistan bölgelerinde yaşıyorlardı. Kur'an'ın Ehl-i Kitap olarak tanımladığı bu toplumların bir kısmı, Hz. Peygamber (sav) döneminde bireysel ve bazen de küçük gruplar halinde Müslüman olmuşlardı. Fakat önemli bir kesimi kendi dinleri üzerinde kalmayı tercih etmiş ve İslam dini hakkındaki yanlış inançlarında ısrar etmişlerdir. Doğu Hıristiyanların bu tutumu zamanla batıya da yansımıştır. Böylece doğu ve batı Hıristiyanları tarih boyunca İslam'ın barış, huzur, güven ve güler yüzünü kabul etmemişlerdir. Orta çağdan itibaren bunların Hz. Muhammed (sav) hakkındaki algıları aynı çizgi üzerinde devam etmiş ve onu peygamber olarak kabul etmemişlerdir. Katolik Kilisesi İslamiyet diye bir dinin ortaya çıktığını ilk kez, Medine'ye gelen Hıristiyan tüccarlar vasıtasıyla öğrenmiştir. Kilisenin bu habere ilk tepkisi, "İslam'ın Hıristiyanlıktan bir tür sapma" olduğu şeklinde olmuştur. Bu tarihten itibaren Hıristiyan din adamları ve yetkilileri, Hz. Muhammed (sav)'in nübüvvetine en ağır sözlerle karşı çıkmışlardır. Bu itibarla müsteşriklerin, yazarların, felsefecilerin ve düşünürlerin de İslam'a yaklaşım tarzları çoğunlukla ön yargılı olmuştur. Batılıların genelde İslamiyet özelde Hz. Muhammed (sav) hakkındaki algıları değişmemiştir. Bu eylemlerini yazılı ve sözlü yayınlarına da yansıtılmışlardır.³ Şimdi yeri gelmişken son çeyrek yüzyılda batıda meydana gelen Salman Rüşdi olayı, Karikatür krizi, ABD ikiz kule çılgınlığı ve en son Paris'te bir derginin Hz. Peygamber hakkındaki çirkin yayını ile bunların doğu ve batı üzerindeki yankılarını biraz daha açmaya çalışalım.

Salman Rüşdi Olayı

Salman Rüşdü 1988 yılında yazdığı "Şeytan Ayetleri" (The Satanic Verses) Romanında Hz. Muhammed (sav)'e ve onun ashabına ağır ithamlarda bulunmuştur. Bu olay bir bakıma batının Hz. Muhammed Hakkındaki algının bir kez daha dışı vurumu olarak yorumlanabilir. Salman'ın roman şeklinde yazdığı kitabını, tamamen bilinçli bir iftira, tahrik ve tahkir niyetiyle hazırlamıştır. Asıl amacı batı medyasını İslam'a karşı

¹ İbrahim Kalın, a.g.e, s. 55.

² Safiyyürrahman el- MUBarek Furî, er- Rahiku'l Mahtum, Mektebetü, Cidde.

³ Karikatür Krizi Raporu, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2006, s. 8 vd.

tahrik etmek buna karşılık Avrupa’da yaşayan Müslüman azınlık başta olmak üzere bütün dünya Müslümanlarını rencide etmek ve var olan gerginliği tırmandırmaktır.¹ İddiaya göre, Kur’an-ı Kerim Hz. Muhammed (sav)’e bir adı vahiy meleği diğer adı şeytan olan Cebrail tarafından getirilmiştir. Ayrıca o dönemde Hz. Muhammed (sav) tebliğ esnasında Müşriklerin direnciyle karşılaşmıştı. Bunun üzerine Lat, Menat ve Uzza gibi büyük putları da birer Tanrı olarak kabul etmek istemişti. Ancak önde gelen sahabenin direnmesi üzerine en azından onları Tanrı’ının kızları olarak kabul etmek üzere vahiy için Cebrail’e gittiği belirtilmektedir. Salman bu düşüncesiyle İslam’ın ortaya çıktığını tasvir ederek söz konusu hezeyanları modern dünyaya taşımak istemiştir.²

Söz konusu kitabın yayınlanması, İslam dünyasının büyük tepkilerine neden olmuştur. Buna karşılık doğuda, batıda birçok makale ve kitap yazıldı, televizyon programları yapıldı. Siyasi ve diplomatik gerginliklere neden oldu. Özellikle 14.04.1989 tarihinde İran’da Ayetullah Humeyni’nin Salman Rüşdi ve kitabı yayınlayanlar hakkında ölüm fetvası vermesiyle mesele çok daha girift bir hal almıştır. Bu arada batı dünyası da ölüm fetvası üzerine boş durmamış birçok yazar ve medya kuruluşları düşünce özgürlüğünü bahane ederek Salman Rüşdi’ye sahip çıkmışlardır. Nitekim daha sonra ortaya çıkan karikatür krizi de aynı kurumlar tarafından ifade özgürlüğü şemsiyesi altında savunulmuştur.³

Salman Rüşdi’inin bu iftiracı ve kışkırtıcı tavrına karşı, Alman kökenli araştırmacı Bayan Anna Maria Schimmel (1922-2003) batı medyasını etkileyecek açıklamalar yapmıştır. İslam’ın hoşgörülü ve güler yüzünü anlatmıştır. Katıldığı bir televizyon programında; “Salman Rüşdi’nin haysiyetsiz bir şekilde milyonlarca Müslümanın dini duygularını rencide ettiğini buna karşılık onların tepkilerine saygı duyulması gerektiğini” belirtmiştir. Schimmel bu cesur ve başarılı açıklamalarından dolayı uzun süre Batı kamuoyunda tartışılmış ve çok sert eleştirilere muhatap olmuştur. Almanya Cumhurbaşkanlığı tarafından Schimmel’in gerek İslamiyet gerekse diğer akademik çalışmaları takdirle karşılanmış ve ödüle layık görülmüştür. Bazı çevreler bu ödülün verilmemesi için bir kampanya başlatmışlarsa da sonuçta Alman Cumhurbaşkanı Herzog kararını değiştirmemiş ve hak ettiği ödülü kendisine vermiştir.⁴

İslâm’a Yönelik Eleştiriler

Az önce ifade edildiği üzere Batı, İslam dininin doğuşunu kendi teolojik anlayışına uygun görmemiştir. Hal böyle olunca İslam dininin bu kadar mensubunun olması da kabul edilemezdi. Bundan dolayı devam eden inkâr ve tenkit

¹ İbrahim Kalın, İslam ve Batı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2007, s.149.

² Salman Rürshdie, The Satanic Verses, Viking Press, London, 1988, s.91-125.

³ Karikatür Krizi Raporu, s. 31.

⁴ Nimetullah Akın, Anna Maria Schimmel, Doğu ile Batı Arasında Bir Aşk Hikayesi, İslamiyat Dergisi, Eki Bülten, Ankara, 2003, c.6, Sayı:1.

politikasını, İslam'ı tebliğ eden Hz. Muhammed (sav) üzerinde yoğunlaştırmıştır. Hiç bitmeyen bu eleştirilerin sebeplerini şöyle açıklamak mümkündür:

a) Batı dünyası kendi kutsalları ve teolojik anlayışları içerisinde İslam dinine uygun bir yer bulamamıştır. Bu dinin vahye dayandığını ve Allah tarafından gönderildiğini kabul etmemişlerdir. Onlara göre İslam, Hıristiyanlığın Tanrı'sına rağmen ortaya çıkan bir dindir.

b) Batı İslam'ın, Hz. Muhammed (sav) tarafından oluşturulduğunu ileri sürmüştür. Buna göre Kur'an'ı da Hz. Peygamber kendisi yazmıştır.

c) İslam'a yönelik saldırıların Hz. Muhammed (sav) üzerinden yapılmasının bir sebebi de, Kur'an'ın Yahudiler ve Hıristiyanlar hakkındaki ayetleridir. Çünkü Kur'an'ın ehli kitap olarak vasıflandırdığı Hıristiyanlar, bu hükümlerin Hz. Peygamber (sav) tarafından konulduğunu iddia etmektedirler.

d) Batılılar daha da ileri giderek, Hz. Muhammed (sav) ile ilgili yalancı, sihirbaz, şehvet, şiddet ve menfaatin düşkün gibi çirkin sıfatlarla iftiralarda bulunmuşlardır.

e) Son yarım asırdan bu yana İslam'ın değerlerine açıktan haksızlık yapılmasına rağmen Müslümanlar her coğrafyada varlıklarını¹ sürdürmektedirler. Bugün batı, gündeme gelen göç ve iltica hareketleriyle birlikte Müslüman nüfusunu potansiyel suçlu görmüştür.

f) Batı dünyasında insanlar, kendi dinleriyle mutlu olamamaktadırlar. Kazanç ve paylaşım belli merkezlerde birikmektedir. Bu nedenle İslam'ı kabul edenlerin sayısında artışlar olunca İslam dinine yönelme hareketi, batılıları endişelendirmiştir.²

Karikatür Krizi

Hatırlanacağı üzere; 30 Eylül 2005 tarihinde, Danimarka'da yayınlanan Jyllands-Posten adlı gazetenin Hz. Muhammed ile ilgili hakaret içeren karikatürleri yayınlaması doğu ve batı arasında bir gerginliğe neden olmuştur. Daha sonra krize dönüşen bu olay, dünya çapında yayılmış ve küresel bir problem halini almıştır. Özellikle kamuoyunun lehte ve aleyhteki tartışmalarıyla birlikte din, siyaset, akademik ve diplomatik çevreler başta olmak üzere birçok alanda yeni sesler yükselmiştir.

Jyllands-Posten gazetesinin kültür editörü, fikir ve basın özgürlüğüne destek vermek için, 40 karikatürcüye başvurarak, Hz. Muhammed (sav)'i kendi anlayışlarına göre çizip gazeteye göndermelerini istemiştir. Kendilerine mektup gönderilen ve iki tanesi kendi gazetesinin karikatürcüsü olan kırk karikatürcüden sadece on iki kişi olumlu cevap vererek çizdikleri karikatürleri göndermiştir. Gazete bunları

¹ Ömer Faruk Harman, Üçüncü 1000'e Giderken İslam, "Dinlerarası Diyalog çalışmaları ve Misyonerlik Faaliyetleri" Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, s.295.

² Karikatür Krizi Raporu, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2006, s. 35.

“Muhammed’in yüzleri” başlığı ile yayınlamıştır. Karikatürlerin yayınlanmasından sonra, gazeteye Danimarka içinden ve dışından elektronik posta ile yüzlerce eleştiri ve protesto gelmiştir. Danimarka başbakanı Rasmussen, önceleri bu karikatürleri “*ifade özgürlüğü*” çerçevesinde değerlendirmiş ve hükümetin olaya müdahalesinin söz konusu olmadığını açıklamıştır. Diğer yandan Danimarka’daki 11 Müslüman ülkenin büyükelçilikleri karikatürlerin İslam’a ve Müslümanlara hakaret içerdiğini; bunun dinlere ve uluslararası ilişkiler açısından son derece tehlikeli olduğunu ve konuyu görüşmek üzere başbakan Rasmussen’den randevu istemişlerdir. İnsani ve diplomatik teamüllere uygun olan bu talep başbakan tarafından olumlu karşılanmamıştır. Karşılıklı ilişkiler ışığında başvuru bir dizi girişime rağmen Danimarka hükümeti geri adım atmamıştır.

Buna karşılık İslam Ülkeleri Kültürel İşbirliği Teşkilatı(ISESCO), 27 Aralık 2005 tarihinde aldığı bir kararla karikatürler nedeniyle 51 üye ülkenin Danimarka ile iktisadi ve siyasi işbirliğini kesmesi talebinde bulunacağını beyan etmişti. Diğer taraftan açılan davalarda da Danimarkalı yargı organları hükümetin tutumuna destek vermiştir. Nihayet 2006 yılına gelindiğinde bir takım Müslüman dernekler, dünya çapında geziler düzenleyerek olaya karşı tepkilerini sürdürmüşler ve geniş kitlelere yayılan bir düzeyde Danimarka ürünlerine boykot etmişlerdir. Yine karikatürler Norveç’te ve bazı Avrupa ülkelerinde tekrar basılmış ve Orta Doğu ülkelerinde Danimarka bayrakları yakılmıştır. Hatta Büyükelçilikler kundaklanmıştır.

Başlangıçta özür dilemeyen Danimarka başbakanı ilerleyen zaman diliminde olayın ciddiyetinin farkına varmış ve dünya Müslümanlarını rencide etmek niyetinde olmadıklarını anlatmaya çalışmıştır. Ancak bu açıklama bile İslam ülkelerinde her geçen gün büyüyen kitlesel protestoların hızını ve şiddetini kesmemiştir. İslam ülkelerinde Danimarka mallarına karşı uygulanan boykotlardan dolayı ekonomik anlamda zarara uğrayan şirketler, gazeteye ve hükümete baskı uygulamaya başladılar. Sonuçta dünyaya yayılan bu hadise nedeniyle “ 16 Şubat 2006 tarihinde Avrupa Parlamentosu basın özgürlüğünün korunması gereken Avrupa değerlerinin merkezinde yer aldığını, basın özgürlüğünün diğer dinler ve halklara saygıyı da içerdiğini beyan eden ortak bir karar aldı. Alınan kararda Danimarka büyükelçiliklerine yapılan saldırıların kınandığı ve aşırılığa karşı Avrupa Birliği’nin Danimarka’nın yanında yer aldığı bildirilmiştir.” Karikatürler çerçevesinde gelişen tartışmalar Mart 2006 tarihine kadar uzayıp gitmiş ve beraberinde birçok soruyu da gündeme getirmiştir. Aradan geçen bu süre içinde bütün AB ülkelerinin devlet yetkilileri, kilise temsilcileri, akademisyenler ve basın yayın organları karikatür krizinin lehinde ve aleyhinde çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır. Şimdi bunlardan bir bölümünü örnekler halinde verelim:¹

Hollanda ve Tutumu:

¹ Karikatür Krizi Raporu, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2006, s. 35.

Danimarka Karikatür Krizinde, Hollanda kamuoyunda eleştiriler olduğu gibi olayı ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirenler de olmuştur. Ancak bir karşılaştırma yapıldığında krize destek verenlerin daha çoğunlukta olduğu görülmüştür. Karikatürlerin yayınlanmasını tasvip edenlerin görüşlerine bakıldığında genel olarak basın ve düşünce özgürlüğünü savunmuşlardır. Bunlara göre özgür bir toplumda dinler, tartışılabileceği gibi karikatürize de edilebilir. Müslümanların bundan rahatsız olmamaları gerekir. Herkes özgür bir siyasi sistem içinde yaşamının sonuçlarına razı olmalıdır. Dolayısıyla Danimarka'nın baskı sonucu geri adım atmasının yanlış olacağı, ticari kaygıların özgürlüğe engel olamayacağını açıklamışlardır.¹

Dönemin Hollanda Başbakanı Jan Peter Balkenende, Danimarka'da yayınlanan ve İslam dünyasını rahatsız eden karikatürler konusunda, ülkedeki Müslümanların soğukkanlılıklarını korumalarından mutluluk duyduğunu ifade ettikten sonra şunları söylemiştir: “Farklılıklarımız en değerli hazinelerimizdir. Ama bunu da abartmamak gerekir. Farklı konuştuğumuz konulara tahammül edilmelidir. Gerekirse barışçı olmak koşulu ile protesto da edilebilir. Daha ileri gitmek gerekiyorsa bu kez çözüm yeri mahkeme olmalıdır.”²

Teoloji Profesörü Wasif A. R. Shadid, barışçı protestoların olabileceğine işarette şöyle diyor. “Basın ve ifade hürriyeti laik bir toplumda ne kadar kutsalsa, dini metinler, ritüeller ve şahsiyetler de o dinin mensupları tarafından kutsal olarak algılanır. “ Shadid daha sonra Batı medyasının “kendilerini etkileyebilecek konularda oldukça hassas davrandığı ancak 11 Eylül'den sonra İslam hakkında pervasızlaştığı” tespitinde bulunuyor. Şiddet içeren protestoların Batı'daki basmakalıp Müslüman imajını beslediğini ve Batı medyasının gösterilen bu imajı beslemek için ön plana çıkardığını iddia ederek boykot ve barışçıl protestoların önemine dikkat çekmiştir.³

Aynı dönemde Hollanda medyasında aşırı ve tahrik edici yayınlar da olmuştur. Türkiye karşıtlığı ile bilinen Hollanda Milletvekili Geert Wilders, bir küstahlık yaparak Web Sayfasına Danimarka'da yayınlanan 12 karikatürü aynen koymuştur. Bu haberin duyulmasından kısa bir süre sonra Web sayfası çökmüştür. Olay bununla da kalmamış daha büyük tepkiler gösterilmiştir. Sonuçta adı geçen milletvekili bir süre gizlenmek zorunda kalmıştır.⁴

Almanya'nın Tutumu:

Almanya'nın dini, siyasi, akademik ve basın- yayın kuruluşlarının karikatür konusundaki tutumu; hem Avrupa Birliği hem bu ülkede yaşayan 4 milyon Müslüman açısından önem arz etmektedir. Almanya Hz. Muhammed (sav)'in karikatürlerinin yayınlanması üzerine farklı görüşler ortaya koymuştur. Bir kısmı basın ve ifade

¹ Karikatür Krizi Raporu, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2006, s. 39.

² Karikatür krizi raporu, s40.

³ Karikatür Krizi Raporu, s. 44.

⁴Karikatür Krizi, s.45.

özgürlüğünü ön plana çıkarırken bir kısmı da dini cemaatlere, inançlara ve geleneklere saygılı davranılması gerektiğini belirtmiştir. Bazıları bu tür dini duyguları aşağılayan, rencide eden yayınları çirkin ve saygısız bir hareket olarak kınamışlardır. Buna karşılık bazı İslam ülkelerinde meydana gelen şiddet olaylarını da ağır bir şekilde eleştirmişlerdir.¹

Alman Yeşiller Partisi Başkanı Claudia Roth şu açıklamada bulunmuştur: “Düşünce ve basın özgürlüğü dışlanamaz ve korunması gerekir. Bununla birlikte dünya dinlerinden birinin kurucusunun Usame bin Ladin gibi terörist gösterilmesi de, çirkin ve kabul edilmez bir davranıştır. Çünkü bir dinin ya da inancın, kurucusunun aşağılanması o din veya inanca mensup tüm insanları da aşağılamak olduğunu belirtmiştir.” Roth daha sonra Danimarka yönetimini ve basını şöyle tenkit etmiştir. “Danimarka peynirinin satılmasının düşünce özgürlüğünden daha üstün geldiğini, bu nedenle Danimarka yöneticileri ve medyası, basın ve düşünce özgürlüğünü savunurken samimi olmadıklarını açıklamıştır.”²

Almanya Başbakanı Merkel ise; “karikatürlerin yayınlanmasının kabul edilemez olduğunu, buna karşılık Müslümanların yapmış olduğu protesto gösterilerini anlayışla karşıladığını, fakat gösteriler esnasında şiddet Hareketlerine kesinlikle hoş bakmadığını, insanların duygularının yaralanmış olabileceğini ancak bunun şiddet için bir neden olamayacağını” belirtmiştir.³

Papalık ve Barış Konseyi Başkanı Kardinal Martino ise, Müslüman dünyasını karikatür krizinde savunmuş ve meydana gelen öfkeyi “*dini bir hassasiyet*” olarak değerlendirmiştir. “Zengin ve kalkınmış ülkelerde bir küstahlığın geliştiği ve diğer kültürlerle karşı bir saygının kalmadığı, ucuz bir derginin başkalarının kültürüne saldıran bir karikatür çizmesinin bir küstahlık olduğu tartışmanın açık bir şekilde suiistimal edildiğini düşünmektedir. Kardinal Yahudi ve İslam kültüründe Allah’ın resmedilmesinin yasak olduğunu ve İslamiyet’te Hz. Muhammed (sav)’in resmedilmesinin yasak olduğunu bildiğini”⁴ ifade etmiştir.

Alman yazar ve Hür üniversitesi onursal doktoru Günther Grass da karikatürlerin yayınlanmasını eleştirmiştir. Bu hareketin bilerek ve planlanarak yapılmış bir kışkırtma olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu yayınları yapanlar Allah ve Hz. Muhammed (sav)’in resmedilmesinin İslam’da yasak olduğunu bildiklerini açıklamıştır. Buna rağmen söz konusu gazetenin aşırı sağcı, yabancı düşmanlığı yaptığı ve şiddet olaylarını körüklediği herkes tarafından bilinmektedir.⁵

Fransa’nın Tutumu:

¹ Karikatür Krizi Raporu, s. 49.

² Marian Lau, “Geschmacklos”, Die Welt, 02.02.2006.

³ Karikatür Krizi Raporu, s. 50.

⁴ Paul Badde, Die Welt, “Im Westen erwacht eine Arroganz” 13.02. 2006.

⁵ Karikatür Krizi Raporu, s. 54.

Fransa basını da 30 Eylül 2005 tarihinde Danimarka'da gerilime sebep olan karikatürleri bir müddet izlemiş ve 3-4 ay sonra gazetelerinde yer vermişlerdir. France Soire gazetesi, "hiçbir dini dogma kendini demokratik ve laik topluma kabul ettiremez." İfadelerine yer verdikten sonra 01 Şubat 2006 günü karikatürleri yayınlamıştır.

Charlie Hebdo, haftalık bir mizah ve hiciv gazetesidir. Karikatürlerin tamamını 08 Şubat 2006 tarihinde yayınlamıştır. Yayın direktörü Philippe Val, "dayanışma ve prensip" gereği karikatürleri yayınladıklarını bildirmiştir. Oysaki daha önce normal traji 100.000 olan bu gazete karikatürlerle trajini 700 000'e çıkarmıştır. Bu da gösteriyor ki gazete ekonomik yönden önüne çıkan bir fırsatı değerlendirmek istemiştir.

Fransa'nın önde gelen gazetelerinden biri olan Le Monde da, olaydan bir müddet sonra karikatürlerden iki tanesini yayınlamıştır. Aslında bu gazete Fransa'nın en eski ve çok okunan gazetelerden biridir. Buna rağmen tarafsızlığını koruyamamış ve iki karikatürü yayınlamak safını belirlemiştir. Le Canard Enchaîné haftanın Çarşamba günleri çıkan bir hiciv gazetesidir. 8 Şubat 2006 tarihinde karikatürlerin bir bölümünü mühürlenmiş olarak yayınlamıştır. Altında da "özgürlüğe saygı için mücadele ve peygamber için altı ölü" ifadesini yazmışlardır. ¹

Fransa Cumhurbaşkanı Jacques Chirac; tartışma konusu karikatürlerin Fransa basınında yer almasını tasvip etmemiş ve bakanlar konseyinde, "Tehlikeli bir şekilde öfkeleri körüklemeye yol açacak her türlü provokasyonu kınıyorum" diyerek tepki göstermiştir. Chirac ayrıca Fransa İslam Konseyi başkanı Dalil Boubakeur'i kabul etmiş ve ifade özgürlüğü ile inançlara saygı arasındaki dengenin korunması gerektiğine dikkat çekmiştir. Fransa Ulusal Cephe Partisi başkanı ve ırkçılığı savunan Le Pen, ister Hıristiyan ister Yahudi ister Müslüman olsun inananlara karşı, kendi inançlarına saygı esprisi içinde hareket edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Fransız akademisyenlerinden Türkiye, İran ve İslam dünyası uzmanı Oliver ROY Le Monde gazetesinde yayınlanan "Öfkenin Jeopolitiği" başlıklı makalesinde şu hususlara değinmiştir: "Yaşanılan karikatür krizinin özgürlükçü Batı ve buna karşı olan İslam medeniyeti arasında bir çatışma şeklinde sunulması doğru değildir. Böyle bir iddia ve eylem cahilane bir davranış olur. Olaylara gösterilen tepkilerin demokratik olup olmamasından hareketle, Avrupa Müslümanları ile Ortadoğu Müslümanlarının konumuna dikkat edilmelidir. Çünkü Avrupa Müslümanları aynı zamanda Avrupa vatandaşlarıdır. Avrupa'nın son üç yılda Ortadoğu politikasını değiştirmesi karşısında bir hesaplaşma ve şiddet zeminine hizmet etmektedir."²

İngiltere'nin Tutumu:

¹ Karikatür Krizi Raporu, s. 58.

² Karikatür Krizi Raporu, s. 69.

Karikatür olayı İngiliz görsel ve yazılı yayın organlarında da yer almıştır. BBC1 ve Channel 4'te haberlerin sunumunda karikatürlerin gösterilmesi üzerine Müslümanlardan tepki almışlardır. Ancak sözü edilen haber kaynaklarının amaçları izleyicileri, doğru bilgilendirmek olduğunu ifade etmişlerdir. Genelde İngiliz toplumu olayı ifade özgürlüğünü savunma hakkı ile ötekinin inancına saygı arasındaki ilişkinin felsefi ve pratik temelleri üzerinden tartışmıştır.

Başbakan Tony Blair ve Dış İşleri Bakanı Jack Straw, karikatürlerin yayınlanmasını kabul edilemez olduğunu beyan ederek kamuoyunu teskin etmek için; "ifade özgürlüğü vardır ve biz buna saygılı olmak zorundayız. Ancak ifade özgürlüğü kullanılırken hakaret etmek veya tahrik etmek gerekmez. Karikatürlerin yeniden yayınlanması ise gereksizdir. Başlangıçtan itibaren bu iş yanlış yapılmıştır." Şeklinde konuşmuşlardır. İngiltere Hümanist Partisi de bir basın bildirisi yayınlayarak, olayı tasvip etmediğini, Müslümanların kutsallarına dokunulduğu için Müslümanların üzüldüğünü belirtmişlerdir.¹

Karikatürlerin İçeriği:

Karikatürlerin içeriği kin, nefret, rencide edici çizgi ve yazılardan oluşmaktadır. İncelendiğinde anlaşılacağı üzere bunlar kasıtlı ve tahrik amaçlı hazırlanmıştır. Özellikle Hz. Muhammed (sav)'ı ve Müslümanları küçük düşüren, şiddet ve terörü çağrıştıran görüntüler söz konusudur. Toplam 12 adet olan karikatürlerin ortak paydası İslam karşıtı olan kişilere sipariş verilerek hazırlanmış olmasıdır. Olayın ifade özgürlüğünden çok ideolojik, dinin kutsallarını hafife alan ve rencide edici bir görüntü söz konusudur. Birinci karikatür, Hz. İsa, Hz. Muhammed, Buda, bir Hint gurusu, bir hippy, Danimarkalı bir iş kadını ve bir gazeteciyi karakolda, cam bölmeli "suçlu teşhis odası" nda yan yana çizilen resimler içermektedir. Bir diğer karikatürde cennette bulutlar arasında bir "imam" var. Karşısında da hala dumanı tüten canlı bombalar duruyor. İmam "durun burada huri kalmadı" diye bağıyor. Bir başka karikatürde ise Hz. Muhammed (sav) iki tarafında çarşafına bürünmüş kadınların arasında görülüyor. Bazı çizimlerde de Hz. Peygamber kara sakallı, çatık kaşlı ve şiddet yanlısı olarak gösterilmiştir.² Kısacası olaya hangi cepheden bakarsanız bakınız tam bir istihza, inkâr ve küfür işaretlerini taşıdığı anlaşılmaktadır.

Vatikan'ın Tutumu:

Vatikan, Batı medyasında Hz. Muhammed (sav)'in karikatürlerinin yayınlanmasını ve buna karşılık İslam ülkelerinde gösterilen şiddet hareketlerini kınamış ve konu ile ilgili on beş maddelik resmi bir bildiri yayınlamıştır. Bu bildiri de; "İnsan hakları sözleşmesinde güvence altına alınan düşünce ve ifade özgürlüğü inananların dini hislerine saldırmayı içermez. Bu ilke bütün dinler için geçerlidir. Buna

¹ Karikatür Krizi Raporu, s. 69.

² Karikatür Krizi Raporu, s. 167-169.

karşılık şiddet içeren olaylara da müsamaha edilmemelidir. Bu tür olaylarda nihai sözü hükümetler söylemelidir. Sonuç olarak karikatürlerin yayınlanması ne kadar yanlış ise aynı şekilde karikatürlere tepki olarak gösterilen, şiddet içeren protestolar da esef vericidir. Saldırı şeklinde gösterilen reaksiyon bütün gerçek dinlerin ruhunu zedelemektedir”¹ şeklinde bazı görüşlere yer verilmiştir.

Dünya Kiliseler Birliği:

Dünya Kiliseler Birliği Başkanı Samuel Kobia, Hz Peygamber(sav) ile ilgili olarak yayınlanan tartışmalı karikatürlerin ardından yükselen ateşi söndürmek için Hıristiyanlarla Müslümanların beraber çalışması gerektiğini vurgulamıştır. Şiddet içeren tepkilerin uzun sürmesi ve bu eylemin ifade özgürlüğünün bir parçası olarak görme arzusu, ateşe benzin dökmeye benzer. Bu olayda semavi dinlerin mensupları toleransı ön plana çıkarma ve diğeri hakkında bilgi alma sorumluluğunu da ön plana çıkarmaktadır. İfade özgürlüğü temel insan haklarından olmakla beraber, bu hak insanların değerlerini ve izzeti nefislerini aşağılamada kullanıldığında, bu hakkın dayandığı temelleri yerle bir etmektedir.”²

ABD 11 Eylül saldırıları:

Amerika Birleşik Devletleri'nde, 11 Eylül 2001 tarihinde iki farklı hedefe intihar saldırısı düzenlemiştir. Dünya olağanüstü yankı yapan bu olay, bir müddet sonra El-Kaide'ye bağlı kişiler tarafından işlendiği açıklanmıştır. Saldırıda 19 hava korsanı ve 2.996 kişi hayatını kaybetmiş ve 10 milyar dolar maddi hasar meydana gelmiştir. Hatırlanacağı üzere 11 Eylül günü, Amerika Birleşik Devletleri'nde iç sefer gerçekleştiren dört yolcu uçağı, 19 kişi tarafından kaçırılmış, New York'ta bulunan Dünya Ticaret Merkezi'nin kuzey ve güney kulelerine çarpmıştı. İki saat içinde 110 katlı her iki bina ile Dünya Ticaret Merkezi'nin de arasında bulunduğu yapılar yıkılmıştır. Bazıları da hasar görmüştür. Kaçırılan üçüncü bir uçak ise, Amerika Birleşik Devletleri Savunma Bakanlığı karargâhı Pentagon'a çarptırılmıştır. Saldırı sonucunda binanın batı cephesinin bir kısmı yıkılmıştır. Kaçırılan dördüncü uçak da, yolcuların müdahaleleri sonrasında Pensilvanya eyaleti, Shanksville yakınlarına düşmüştü.

FBI tarafından yürütülen araştırma neticesinde saldırıları gerçekleştiren kişilerin, Usame bin Ladin'in liderliğindeki el-Kaide ile bağlantılı olduğu belirlenmiştir. Saldırıdan birkaç gün sonra yaptığı açıklamayla eylemin sorumluluğunu reddeden bin Ladin, 2004 yılında yayınladığı videoyla birlikte saldırıların sorumluluğunu kabul etti. Olay sonrasında Amerika Birleşik Devletleri tarafından Terörizmle mücadele adı verilen bir kampanya başlatılmış, bir süre sonra, bin Ladin'in yaşadığı ve Taliban'ın koruması altında el-Kaide'nin etkin olarak faaliyet gösterdiği Afganistan'a karşı, birçok

¹ Karikatür Krizi Raporu, s. 152.

² Karikatür Krizi Raporu, s. 153.

ülkenin de desteklediği savaşa girişilmiştir. Usame bin Ladin ise Mayıs 2011'de Amerika Birleşik Devletleri kuvvetleri tarafından düzenlenen bir operasyonla Pakistan'da öldürülmüştür.

Charlie Hebdo Saldırısı:

Charlie Hebdo, haftalık bir hiciv gazetesidir. Dini ve kutsal değerleri hafife almayı, din büyüklerinin resim ve karikatürlerini çizmeyi adeta meslek haline getirmiştir. Birkaç kez ekonomik kriz nedeniyle kapanma tehlikesiyle karşı karşıya gelmiştir. Ancak her defasında aykırı yayınlarla satışını yükselterek ekonomik durumunu düzeltmiştir. Nitekim 7 Ocak 2015 tarihinden önce gazete yine maddi yönden kapanma noktasına gelmiştir. Bu konuya dair resmî açıklama olmamakla birlikte derginin krizden kurtarılması için bir çalışma başlatılmıştır. İslam'ı eleştiren ve Hz Muhammed'i resmeden çizimler yayınlandığında konu ile ilgili tepkilerin ve tehditlerin artacağı hesaplanmıştır. ADB CIA'in emekli temsilcisi Michael J. Morell de, saldırının asıl sebebinin " Hz. Muhammed'e hicivli yaklaşan bir medya organizasyonu olduğunu" söylemiştir. Gerçekten plan, beklendiği gibi gelişmiş ve bu saldırıyı fırsata dönüştüren *Charlie Hebdo* gazetesi bir hafta boyunca satış miktarını yüz binden beş milyona çıkarmasını başarmıştır.

Diğer taraftan bu tahrik sonucu, 7 Ocak 2015 tarihinde saat 11.30 da Paris merkezinde meydana gelen olayda, isimleri Said ve Cherif Kouachi olduğu ifade edilen iki kardeş *Charlie Hebdo*'nun Paris'teki ofisine bir saldırı düzenlemişlerdir. Bu silahlı saldırıda 11 kişi hayatını kaybetmiş, 11 kişi yaralanmıştır. Daha sonra Île-de-France' da 5 kişinin ölümü ve 11 kişinin yaralanmasıyla sonuçlanan ikinci bir saldırı meydana gelmiştir. Saldırıyı yapan silahlı kişiler kendilerini El kaide örgütünün Yemen koluna ait olduklarını söylemişlerdir.

Kutsalı Anlamak ve Ona Saygı Duymak:

Bütün dinlerde, kutsala karşı bir saygı ve sevgi anlayışı bulunmaktadır. Modern dünyada kutsallığın etkisini kaybettiği söylene de, pratikte görülen olaylar bu tezi desteklememektedir. Halen dünyada, en yoğun nüfus kitleleri kutsala bağlılığını ifade etmektedir. Bu anlayış, sosyal hayatımıza güç katan bir değer olarak devam etmektedir. Çağımızda kutlanan dini, milli bayramlar, anmalar, sosyolojik ve psikolojik açıdan bu hususu doğrulamaktadır.

İslâm dini açısından "*Kuddüs veya Kutsiyet*" Allah'ın bir ismidir. İslam bilginleri bu ismin; "*her türlü eksiklikten, kusurdan münezzeh ve mübarek olmak, temiz olmak* " manasına geldiğini açıklamışlardır.¹ Gazali de kutsiyeti; "*Duyumun algılayabileceği, hayalin canlandıracağı, zihnin tasavvur edeceği, düşüncenin şekillendireceği veya gönülde doğabilecek her türlü nitelikten münezzeh olan ilahi bir*

¹ İsmail Karagöz, Esmâ-i Hüsnâ, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, s.137.

*kudret*¹ şeklinde tanımlamıştır. Yaklaşık elli devletin üzerinde anlaştığı “İnsan Hakları Evrensel Beyanname” nin 18. Maddesinde ise kutsala ve onun kaynağı olan değerlere atıfta bulunularak “*din ve ibadet hürriyeti*” teminat altına alınmıştır.² Yine dince kutsal sayılan değerleri korumak amacıyla birçok ülkenin anayasasında veya kanun metinlerinde benzer hükümler yer almıştır. Genel anlamda insanların algılamalarına bakıldığında; bazı mekânların, zamanların, varlıkların veya nesnelere saygının ve kutsal kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Nitekim Kur’an-ı Kerim’de de; bir takım mekânların kutsiyetine ve önemine dikkat çekilmiştir. İnsanlara bir rahmet ve hidayet olarak gönderilen peygamberlerin hayatları ve faaliyetlerinin cereyan ettiği yerler; diğerlerine göre daha fazla tanınmış ve anlamlı hale gelmiştir. Buna örnek olarak onların, doğum ve vefatlarının gerçekleştiği yerler, vahyin nazil olduğu mekânlar, savaş ve benzeri olağan üstü olayların yaşandığı bölgeler ile hicret ettikleri coğrafyalar gösterilebilir. Bu cümleden olarak Allah; Hz. İbrahim ve Hz. İsmail’den Kâbe’yi inşa etmelerini ve temellerini yükseltmelerini istemiştir. Daha sonra bu kutsal yerin ve çevresinin, tavaf yapacaklar ve namaz kılacaklar için temiz tutulmasını emretmiştir. Çünkü burası, ziyaretçiler için bir huzur, güven ve emniyet yeri olduğu belirtilmiştir.³

Başka bir ayette de insanlar için kurulan ilk ibadet evinin, bu şehirde âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kâbe olduğu, orada apaçık deliller ve makam-ı İbrahim’in bulunduğu hatırlatılmaktadır.⁴ Diğer taraftan insanlar hac ibadeti maksadıyla buldukları Arafat’tan ayrılırken Meş’ar-i Haramda (Müzdelife’de) daha kuvvetli bir şekilde Allah’ı anmaları gerektiğine işaret edilmiştir. Yine Hz. Muhammed (sav)’ın İsra ve Mi’rac mucizesini hatırlatan ayette de; hem Mekke’deki Mescid-i Haram’dan söz edilmekte hem de Kudüs’te bulunan Mescid-i Aksa’nın çevresinin çeşitli nimet ve hikmetlerle bereketli kılındığı bildirilmektedir. Benzer bir olay da Hz. Musa (a.s.) için anlatılmaktadır. Zira Hz. Musa; ayak kabalarını çıkararak mukaddes bir vadi olarak nitelenen “*Tuva*”ya davet edilmiştir.⁵ Diğer Peygamberler için de yaşadıkları mekânlarla ilgili benzer örnekler gösterilebilir.

Yeryüzünde Allah’ın anılmasına ve O’na ibadet edilmesine vesile olan manastır, kilise, havra ve mescitlerin de önemine dikkat çekilmiştir. Hal böyle olunca bunların korunmasına yardımcı olmak ve içlerinde ibadet edilmesini sağlamak Allah’ın dinine yardımcı olmakla eş değer kabul edilmiştir.⁶ Sevgili, peygamberimiz (sav) da şu üç mescidi ziyaret için yolculuk yapılmasını tavsiye etmişlerdir. Bunlar; “Mescidu’l

¹ İmam Gazâlî İhyâü Ulumi’-d-din, (Terc. Ahmed Serdaroğlu) BedirYayınları İstanbul, 1975, c.4/768.

² Aslan Gündüz, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, “İnsan Hakları” Maddesi, İstanbul, 2000, c. 22/323.

³ Bakara; 2/125-127.

⁴ Al-i İmran; 3/96-97.

⁵ Ta-Ha, 20/12.

⁶ Hac, 22/40.

Haram, Mescidu'n-Nebevi ve Mescidu'l- Aksa"dır. ¹ Mekke ile Medine'nin faziletine, kutsiyetine işaret eden başka ayet ve hadisler de vardır. Kudüs de; semavi dinlerce kutsal sayılan ve zengin hatıraları bağrında taşıyan bir şehirdir. Tarih boyunca bölgede meydana gelen olaylar, bu hususu doğrulamaktadır.

Bazen kutsal bir zaman, insanlar için bir barış, huzur ve buluşma anı olabilir. İslâm'da cuma, kandil, bayram ve ramazan ayına gösterilen saygı ve nezaket bunun en güzel ifadesidir. Diğer taraftan karşılıklı hoş görü ile her insan kendi kutsalını önceleyebilir. Bundan kimse rahatsız olmamalıdır. Merhum Mehmet Akif Ersoy eğitim için Avrupa'ya giden bir gencin karşılaştığı bir olayı şöyle anlatmaktadır: Bu genç Avrupa'ya yeni gelmiş, gurbet hayatına alışmaya çalışmaktadır. Ev bulamadığı için, otelde ikamet etmektedir. Bir gece odasında yalnızlığın verdiği hüznü ve sıkıntıyı hafifletmek için yanındaki sazın tellerine hafifçe dokunur. Durumu fark eden bir otel görevlisi hemen odaya gelerek, bu gecenin Hristiyanlar için kutsal bir gece olduğunu belirtmiş ve sükûneti bozan davranışlardan uzak durması gerektiğini ifade etmiştir.

Dinlerce kutsal sayılan varlıkların başında Tanrı inancı gelmektedir. Bu aynı zamanda kaynağı tabiatüstü sayılan varlığa teslim olma ve bağlanma halidir. Zira mümin; ihlas suresinde açıklandığı gibi Allah'ın varlığına, birliğine, her şeyi yarattığına ve her şeye gücü yettiğine inanır: *“De ki: O Allah bir ve tektir.” Allah Sameddir. (Her şey O'na muhtaçtır. O, kimseye muhtaç değildir.) O'ndan çocuk olmamıştır. (Kimsenin babası değildir.) Kendisi de doğmamıştır. (kimsenin çocuğu değildir.)”* ² Diğer bir ayette ise O'nun varlığı, birliği, kutsallığı ve her şeyden münezzeh oluşu şöyle ifade edilmektedir: *“O kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayan Allah'tır. O, mülkün gerçek sahibi, kutsal (her eksiklikten uzak), barış ve esenliğin kaynağı, güvenlik veren, gözetip koruyan, mutlak güç sahibi, düzeltip ıslah eden, dilediğini yapturan ve büyüklükte eşsiz olan Allah'tır.”* ³

İslam'da, Allah'tan sonra en çok sevgi ve saygıya konu olan Hz. Peygamber (sav) dır. Nitekim Yüce Allah kendisini sevmenin ön şartı olarak Hz. Peygamber (sav)'e tabi olmamız gerektiğine işaret etmektedir. *“ De ki: Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi, sevsin ve günahlarınızı bağışlasın...” “De ki: Allah'a ve Peygambere itaat edin” Eğer yüz çevirirlerse şüphe yok ki Allah inkar edenleri sevmez.”* ⁴ Aslında Hz. Peygamber (sav) da; kendisine olan sevginin gönüllere yerleşmesini istemiştir: *“Hiçbiriniz, ben ona babasından da, evladından da, bütün insanlardan da sevgili olmadıkça tam anlamıyla iman etmiş olmaz.”* ⁵Gerçekten tarih ve kültürümüz; Hz. Peygamber (sav)a duyulan sevgi, saygı ve hoş görüyle yoğrulmuştur. Çünkü o, âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir

¹ Buhari; 21/2.

² İhlas, 112/1-3.

³ Haşr; 59/ 23.

⁴ Al-i İmran; 3/31-32.

⁵ Buhari; İman, 8.

Milletimizin Topkapı sarayında bulunan mukaddes emanetlere gösterdiği saygıyı bir batının anlaması mümkün değildir. Yavuz Sultan Selim 25 Temmuz 1518 tarihinde Mısır seferinden zaferle dönerken, beraberinde bir kısmı Hz. Muhammed (sav)’a, diğerleri de bazı sahabeye ait olduğu bilinen paha biçilmez emanetleri İstanbul’a getirmiştir. Kültür anlayışımızda, “*Mukaddes emanetler*” olarak bilinen bu emanetler şunlardır. “Hırka-i saadet, Uhud savaşında kırılan dişinin parçası, Nakş-i Kadem-i Şerif (taş üzerindeki ayak izi), Lihye-i Saadet, Name-i Saadet, teyemmüm taşı, Sancağı Şerif, Kur’an-ı kerimler, Hz. Fatıma’nın seccadesi, Kâbe’nin anahtar ve kilitleri, altınoluk, Hacer-i Esved muhafazalıkları ve kılıçlar gibi kıymetli eşyalardır. Yavuz bunları; aynı gece evine bile uğramadan uygun bir mekân olan Topkapı sarayı “*Hırka-i Saadet dairesine*” koymayı kararlaştırmıştır.¹ Söz konusu emanetlere olan saygı ve sorumluluktan dolayı aynı geceden itibaren Kur’an okunmasına başlanmış ve bu teamül hiç ara verilmeksizin 406 yıl boyunca gece ve gündüz devam etmiştir. Daha sonra Osmanlı hükümdarları başta olmak üzere bütün sorumlular ve halk bu kutsal emanetlerin bakımını yapmış, korumuş ve büyük saygı duymuşlardır. Aynı saygı ve ziyaret coşkusu asırlar boyunca devam etmektedir. Sultan Birinci Ahmed’in, Hz. Peygamber(sav)’ın “Nakş-i Kadem-i Şerif”i için mavi zemin üzerine altın ile yazdığı şu kıt’a ile çalışmamızı tamamlayalım.

“Nola tacım gibi başımda götürsem daim,
Kademi resmini ol Hazreti Şah-ı Resulün
Güli gülzarı nübüvvet o kadem sahibidir
Ahmeda durma yüzün sür kademe o gülün.”²

Sonuç

Yukardaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Batı dünyasının tarih boyunca İslâm hakkındaki düşüncesi sorunlu, endişeli ve ön yargılı olmuştur. Medine’de İslâm’ın çevre kabile ve devletlere yayıldığı bölgelerde, Yahudiler ve Hıristiyanlar vardı. Bu iki dinin mensubu kendi peygamberleri Hz. Musa ve Hz. İsa’ya iman etmekle beraber onlara gelen vahyin mahsulü olan kitapları koruyamamışlardır. Bunlar başlangıçta Hz. Muhammed (sav)’ın peygamberliğini merakla izlemişlerdi. Bir kısmı Hz. Peygamberin ve onun tebliğ ettiği İslâm dininin ilahî bir din olduğuna inanmıştır. Fakat çoğunlukla asırlardan beri devam eden kendi dinlerinden vaz geçmek gibi bir karar alamamışlardır. Bu itibarla bölgedeki bazı Yahudiler ve Hıristiyanların Müslümanlara karşı direnç göstermişlerdi.

¹ Mustafa Müftüoğlu, Yalan Söyleyen Tarih Utansın, Çile Yayınları, İstanbul, 1976, c. 4/27.

² Mustafa Müftüoğlu, a.g.e. 4/28.

Yahudiler Hz. Peygamber (sav)'e ve İslam dinine daha mesafeli durmuşlardır. Bu yeni Peygamber ve onun getirdiği dini kabul edecek gibi değillerdi. Hıristiyanlardan da en azından bir kısmı İslâm'ın yeni bir din olmadığını belki Hıristiyanlığın içinden bir mezhep olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu düşünce Medine ve çevresindeki ehl-i kitap ile insanlık tarihine geçmiştir. Aslında aynı düşüncenin ve inancın modern dönemlere kadar devam ettiğini söylemek mümkündür. Yaklaşım tarzı ve metotlar değişmekle beraber bugün koyu Katolik Hıristiyanlığı benimseyen Avrupa hala İslâm dini hakkındaki endişelerini korumaktadır.

Batı İslâm dinini, dünyevileşme sürecini tamamlamamış bir din olarak kabul etmektedir. Bu anlayış, dinin tamamen sosyal hayattan uzaklaştırılmış olduğu anlamına gelir. Batı düşüncesinde Protestanlık ve Hıristiyanlık tamamen dünyevileşmiştir. Oysaki İslam değişmezlik fikrini benimseyen ve gelişmelere karşı direnen bir din değildir. İslam bilginleri bunu 12-16. asırlar arasında çok iyi değerlendirmişlerdir. Bu tarihler arasında İslâm dünyası bilim, sanat ve düşüncede altın bir çağ yaşamıştı. Yeni buluşlar ve eserler bunun en güzel kanıtıdır. Batı bu dönemde İslâm âlemini ilgi ve hayretle müşahede etmiş hatta İslam'ın bilim, kültür ve Medeniyetinden yararlanmıştı.

Kaynaklar

- Abdullatif Harputî, Tenkihu'l Kelam Fî Akaidi Ehli'l İslam, (Tercüme ve sadeleştirme; Fikret Karaman), Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016.
- Akın Nimetullah, Anna Maria Schimmel, Doğu ile Batı Arasında Bir Aşk Hikayesi, İslamiyat Dergisi, Eki Bülten, Ankara, 2003, c.6, Sayı,1.
- Ateş Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, Yeni ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988.
- Buhari, Muhammed bin İsmail, Sahih-i Buhari, Darü İhyâü't-Turasü'Arabi, Beyrut.
- Erşahin Cengiz, Hayata Yön veren 2000 Söz, Tutku Yayınları, Ankara, 2012.
- Düzgün Şaban Ali, Müslüman İmajı “Batı’daki İslam İmajını Oluşturan Temel Etkenler”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
- Fahrüddin Razi, et-Tefsiru'l Kebîr, Darü'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Gündüz Aslan, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, “İnsan Hakları” Maddesi, İstanbul, 2000.
- Harman Ömer Faruk, Üçüncü 1000'e Girerken İslam, “Dinler arası Diyalog çalışmaları ve
- İmam Gazâlî İhyâü Ulumi'd-din, (Terc. Ahmed Serdaroğlu) Bedir Yayınevi İstanbul, 1975.
- Misyonerlik Faaliyetleri” Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Kalın İbrahim, İslam ve Batı, İSAM, İstanbul, 2008.
- Karaman Fikret, İslami İnanç Değerleri ve Çağdaş Dini Akımlar, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2015.
- Karagöz İsmail, Esmâ-i Hüsna, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007.
- Karikatür Krizi Raporu, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2006.
- Müftüoğlu Mustafa, Yalan Söyleyen Tarih Utansın, Çile Yayınları, İstanbul, 1976.
- Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, (Tercüme, M. Said Mutlu) İrfan Yayınevi, İstanbul, 1972.
- Özek Ali vd, Kur'an-ı Kerim Ve Açıklamalı Meali, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- Safiyürrahman el- MUBarek Furî, er- Rahiku'l Mahtum, Mektebetü, Cidde.
- Salman Rürshdie, The Satanic Verses, Viking Press, London, 1988.

Televizyonun Ailedeki İslam Algısına Etkisi

Celil ABUZAR*

Her toplumun kendine özgü temel değerleri vardır o toplumu ayakta tutan... Toplum o değerler üzerinden varlığını sürdürür. Bizim de toplumsal kurucu öğelerimizden birisi, belki en önemlisi aile yapımızdır. Planlı bütün saldırılara rağmen bizi hala diri tutan yapımızdır aile... Aile bizim son kalemiz... Son sığınağımız. O nedenle özenle üzerinde durmamız gerekiyor. Günümüzde de aile yapımıza dönük tehditler artarak devam etmektedir. En büyük tehdit de kitle iletişim araçlarından, özelde de televizyondan gelmektedir. Bu anlamda televizyonun topluma, aileye getirisigötürüsü açısından sorgulanması kaçınılmazdır.

Avlin Toffler'in dünyanın büyüsunü bozan üç dalga olarak isimlendirdiği; “sanayi devrimi, teknolojik devrim ve bilişim çağı”,¹ gündelik yaşamımızın şekillenmesinde önemli etkilere sahiptir. Bundan sonra artık, dünya eski dünya değildir ve geleneksel-yerel yaşamlar, örf-adet ve inanışlar toplumsal yaşamdaki yerlerini bir bir yeni anlayışlara ve kabullere terk edecektir.

Burada şunu belirtmekte yarar vardır: Elbette ki, bir teknoloji düşmanlığı yapmayacağız. Ancak, gündelik yaşamımızı kolaylaştıran ve onlardan kesinlikle vazgeçemeyeceğimiz modern dünyanın bu mucizevi verilerinin; kazandırdıkları ile beraber bizden göturdükleri üzerine bir sorgulama yapmak da gerekir diye düşünüyörüz.

Teknolojik çağın batı toplumlarına yaşattığı dejenerasyonu daha 20. yüzyılın başlarında dile getiren kimi aydınlar, dönüşü olmayan bir yola girildiğine işaret etmekteydiler. Mesela; Dean Phyllis, “İlk Sanayi İnkılabı” adlı eserinde şöyle demektedir:

“Böylece sanayi devrimiyle ingiltere kar istedi, karı elde etti. Her şey kara dönüktü. Şehirler karlı pisliklerine, karlı kenar mahallelerine, karlı dumanlarına, karlı düzensizliklerine, karlı cehaletlerine ve karlı ümitsizliklerine kavuştular. Çünkü, yeni şehir, insanın görünüm ve alışkanlıklarını modernleştiren etkinlikler olan güzelliği, mutluluğu, eğlenceyi, eğitimi, dini bulabileceği bir yuva olmak yerine renk, hava ve sevinçten yoksun; erkek, kadın ve çocukların çalışıp, yiyip uyuduğu çıplak ve terk edilmiş bir yerdi. Yeni

* Doç. Dr. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Zeki Arslantürk, M. Tayfun Amman, Sosyoloji, Kavramlar, Süreçler, Kurumlar, Teoriler, Çamlıca Yay. İstanbul, 2008, s. 405.

fabrikalar ve yeni bacalar, piramidler gibi insanın gücünden çok köleleşmesini ifade ediyor ve onlarla böylesine övünen toplumun üzerine büyük kara gölgeler bırakıyordu.”¹

Bu bağlamda; biz de, modern-teknolojik çağın en önemli harikalarından biri olan televizyonun ailenin dini-manevi yaşamı üzerindeki etkilerini ele almaya çalışacağız. Bir iletişim aracı olarak gündelik toplumsal hayatın vazgeçilmezleri arasında yerini alan televizyon; gerek iletişimdeki hızı ve gerekse etki alanının büyüklüğü düşünüldüğünde önemle üzerinde durulması gereken bir unsurdur.

Televizyon, bugün dünyayı bir köy haline getirmiş, ulusal ve uluslararası iletişimin temel aracı olmuştur. Bu nedenle, bilinçli kullanıldığında yetişkinlerin ve çocukların ahlaki ve kültürel yapılarını olumlu yönde etkileyebilecek bir potansiyele sahiptir. Ancak, tüm bunların yanında başta ülkemiz olmak üzere bir çok ülkede televizyonun yol açtığı dejenerasyon ve ahlaki çöküntü, dikkat çekici hale gelmiştir. Aile hayatını, televizyonun evlerde yerini almadan önce ve aldıktan sonra diye ikiye ayırmak belki de abartı olmaz.

Televizyonun üzerinde durulması gereken en önemli yönlerinden biri; onun “kültür taşıyıcısı” olmasıdır. Neil Postman; “bir teknolojinin kendine göre toplumsal değişim programıyla donanmış olduğunu fark etmemek, teknolojinin tarafsız olduğunu iddia etmek, teknolojinin daima kültürün dostu olduğunu sanmak gerçekten düpedüz saflık olur” der. İşte, bu çerçevede televizyon, toplumda bir yandan geleneksel kültürlerde değişikliklere neden olurken, bir yandan da teknolojiyi sunan hakim güçlerin ürettiği medya kültürünün egemen bir kültür haline gelmesinde önemli bir rol üstlenmiştir.

Bu yeni kültürün adı; popüler kültürdür. Televizyon başta olmak üzere, kitle iletişim araçlarının hızla yayılmasıyla her yerde ve herkes için hazır olan bu kültür,² sınır tanımayan “kargo kültürüne” veya dayatılan hakim bir dünya kültürüne dönüşebilmektedir. Bu nedenle televizyon, toplumu değiştirme-dönüştürme projelerinin en etkili aracı haline gelebilmekte ve kültür sömürgecilerinin iştahını kabartmaktadır. Bugün, televizyon aracılığı ile yayılan popüler kültür, bir yandan geleneksel kültürü unuttururken, diğer yandan toplumları “kültürsüzleştirme” görevi yapabilmektedir. Sanayileşmiş toplumların ürettiği tüketim kültürünü evrensellik adına güncelleştirerek yaygın tek doğru, tek gerçek olarak dayatıyor.

Bu bağlamda, televizyonun etkisi ilk önce ailede başlamakta ve oradan bütün topluma yayılmaktadır. Belirtmiş olduğumuz bu dayatılan popüler tüketim kültürünün taşıyıcısı olarak ortaya çıkan programlarda, sinema, dizi ve reklamlarda; kimi zaman

¹ Vejdî Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum*, Düşünce Kitabevi Yay. İstanbul, 2009, s. 44

² Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: Osman Akinhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 2009, s. 591.

ahlaki değerlere saldırıya yer verilebilmekte, kimi zaman kutsal değerler olumsuz örneklerle gündeme getirilebilmekte, kimi zaman da ilk bakışta anlaşılamayan yöntemlerle din, aile, vatan sevgisi gibi değerler yıpratılabilmektedir. Olumlu ya da olumsuz anlamda model kişilikler sunularak toplumun bilinç altyapısı etkilenmektedir.

Mesela; bizim toplumumuzda; dinimiz açısından en kutsal kişilik olan “Hoca tiplmesi”ni biz; “İnek Şaban”ın, “Züğürt Ağa”nın, “Vurun Kahpeye” gibi sinema film ve dizilerinin “sahtekar, üçkağıtçı hoca tiplmeleri”nden öğrendik ve öğreniyoruz. Bilinç altyapımıza bir ideolojinin ürünü olarak bunlar yerleştirildi. Yine aynı şekilde, dindar insan tiplmeleri, “hacı tiplmeleri” bu tür olumsuz örneklerle sunulabilmektedir.

Dolayısıyla; yapılan bir araştırmaya göre; Ülkemizde ortalama olarak akşam vakitlerini günde dört buçuk saat televizyon başında geçiren ailelerimiz, yığınla bu tür olumsuz kültür dayatmaları ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Bunun örnekleri oldukça yoğundur. Reyting değeri yüksek olan ve özellikle çocukların, gençlerin izlediği bir dizilerde rastladığım bir sahneyi sizlerle bu anlamda paylaşmak istiyorum:

“Mahallede mahallenin on on beş yaşlarındaki çocukları “Hacı Bakkal’ın” dükkanı önünde, sokakta futbol oynamaktadır. Ve Hacı Bakkal, arada bir dükkanın önüne çıkıp çocuklara hışımla bakmaktadır ve hacı bakkalın kostümü “özenle!” en itici ve en korkunç halde hazırlanmıştır. Bu ara çocuklardan biri bir şut çeker ve top Hacı Bakkal’ın bakkalından içeri girer. Ortalığı bir sessizlik kaplar, herkes korkuyla ne olacağını beklemektedir. Biraz sonra Hacı Bakkal bir elinde top ve bir elinde de kocaman bir bıçakla kapıda öfkeden burnundan soluyarak belirir. Çocuklara sert bir bakış atarak, “ben size demedim mi burada top oynanmayacak” diye bağırır. Sonra da topu kesip çocukların üzerine atar. Peşinden de; “tuh ben camiye gidecektim, sizin yüzünüzden namazım geçecek” der. Ve sonuçta bir iki dakikalık sahne ile neredeyse İslami bütün değerler yerle bir edilir.”

Şimdi sorarım sizlere; bu sahneyi izleyen çocukların zihninde din ile ilgili, Müslüman hacı tipolojisi ile ilgili, hac, cami, namaz ile ilgili nasıl bir algı oluşur?

Yine başka bir örnek: “Reytingi yüksek bir hastahane dizisi. Hastahaneye acil bir kalp krizi vakası gelir. Hastanın acil olarak ameliyata alınması gerekmektedir. Ama bir sorun bulunmaktadır. Hasta bir bayandır ve aile yine kostümleriyle “özenle hazırlanmış!” bir muhafazakar aile tiplmesidir. Sakallı, ceketli ve eli tespikli adam, bütün ısrarlara rağmen hastaya müdahale edilmesine “dinimizce haramdır” diyerek engel olmaktadır. Çünkü hastahane bayan kalp doktoru olmadığından erkek doktor ameliyata girecektir. Adama, “bayan doktor buluncaya kadar eşin ölür” denmekte ama adam “ölürse ölsün, dinimizce caiz değildir” diyerek direnmektedir.”

Şimdi soralım, acaba bu sahneyi izleyen insanlarımızın kafasında nasıl bir müslüman imajı oluşur? Cevabı gayet açık değil mi? Gerici, yobaz, itici ve ne kadar olumsuz ifade varsa hepsi... Ama az bir dini eğitimi olan herkes bilir ki, doktor; erkek

veya kadın fark etmez, en mahrem yerlere bile ihtiyaç olduğunda bakabilir. Siz istediğiniz kadar bunu söyleyin. Bir sahne ile “müslüman aile imajı” yerle bir edilmiştir bir kere...

Bu gün maalesef, birçok ailede gündelik yaşamı televizyon dizileri belirlemektedir. Ailelerimiz dizilerin tehdidi altında. Bize aile dizileri, okul dizileri, çocuk serileri diye dayatılan birçok programda bizi biz yapan örf-adetlerimiz, inanç değerlerimiz sinsice yerle bir edilmektedir.

Bu anlamda, neredeyse yayına giren her bir dizi aile yapımıza atılan bir bomba gibidir. İçerikten yoksun, manasız, argo ifadelerin bolca kullanıldığı, alabildiğine şiddet içeren, içi boşaltılmış ve hayvani dürtülere indirgenmiş “aşk” hikayeleri ile evlilik dışı beraberliklerin kutsandığı, çok ekstren örneklerin normalmiş gibi sunulduğu televole kültürünün dayatıldığı, aldatmanın, gayri meşru çocuk sahibi olmanın sıradanlaştırıldığı bir popüler kültürle karşı karşıyayız. Bununla yüzleşmemiz kaçınılmazdır. Müslüman Türk aileleri her gün bu yapay, popüler kültürün, tüketim kültürünün sunumlarını pasif ve edilgen bir biçimde almaktadır. Aile sohbetleri, aile misafirlikleri, birlikte dizi izleme seanslarına dönüşebilmekte, televizyon karşısında iki üç saat birlikte oturulup da hiç konuşulmadığı zamanlar olabilmektedir.

Elbette, görünürde yaşamı kolaylaştırıcı bir araç olarak televizyon gelecekte ortaya çıkabilecek ekran bağımlısı, anti sosyal, reel yaşam ve doğadan uzak, okumaktan hoşlanmayan bireylerin yetişmesinin ana faktörü olarak, başlangıçta oldukça masum bir araç olarak evlerimizde ve sürekli açık olarak bulunmaktadır. Bir tuşun ucundaki sanal dünya, insanı gerçeklikten, sosyallikten alıp uzaklaştırarak kendine katmakta ve bir süre sonra tutsak almaktadır. Bu tutsaklık bile bile, isteye isteye gönül rızası ile gerçekleşmektedir.

Şu hususu yeniden belirtmekte yarar vardır: Teknoloji gündelik yaşamımızı kolaylaştıran hayatımızın vazgeçilmez bir parçasıdır. Burada bir teknoloji düşmanlığı yapmıyoruz. Ancak, teknolojinin yerinde ve doğru kullanımı sorgulanmalıdır. Bugün; televizyon örneğinde belirttiğimiz gibi; televizyon aile yapımızda büyük bir delik açmıştır ve bu delik her geçen gün özellikle internet aracılığıyla hızla büyümektedir. Modern toplumun anne-babası, televizyon denen hapisliğin bilincinde olarak, çocuk sahibi dahi olmadan önce, bu olgu üzerinde düşünmeli, bilgilenmelidir.

Sonuç ve Öneriler

Son tahlilde; modern topluma geçişle birlikte yükselen yaşam standartları, insanı doğadan kopararak, beton mezarlara dönüşen kentlerde büyük oranda televizyon kutusuna hapsedmiştir. Burada herkese, devlete, ailelere, sivil toplum örgütlerine, dini kurumlara büyük görevler düşmektedir. Televizyonu eve sokmamak, ya da kapatmak çözüm değildir. Çözüm, gerekli koruyucu kanunları çıkarmak, kontrol mekanizmasını

çalıştırmak, aileleri, bireyleri, çocukları bilinçlendirmek ve olumsuz örneklere medeni ölçülerde tepki vermektir. İnsanların okuma alışkanlığını kazanması, düşünme, yargılama, tartışma, sorgulama yetisine kavuşmasıdır çözüm... Ve en önemlisi de alternatifleri üretebilmektir belki de...

Sentetik Korkudan Terörize Edilmiş Gerçek Kıtal Ayetlerine: İslamofobi ve Medeniyet Problemi

*İbrahim Hakkı İMAMOĞLU**

ABSTRACT

Islamophobia is a two-sided fact: the problematic relationship of the West with the other and its failure and the pushing of Muslims out of the history and the loss of their civilization. At the crossroad of these problematic themes emerges Islamophobia. While in the recent 150 years of modernity the Western mind has been present as founding actors the Muslim thought has decelerated and failed to maintain its superior comprehension. Islamophobia, a political paranoia of the founders of the historicity we experience, is portrayed as an outfit of violence which Muslims are accused of wearing.

The Western imagination of Muslims as cruel individuals with explosive belts as a result of their slanderous equation of Islam with terror may be seen as an implication of their desire to create global areas for occupation and colonialism. The military and technological strength of the West provokes the others with less power to resort to some obligations. Consequently, the West regards Islam as its enemy and it strives to mould public opinion according to understanding of Islam. Therefore Muslims' reaction disrupts the settings of the Western perception of them.

Key Words: Islamophobia, Islam, Jihad, a Political Paranoia, Tafsir, Quran

Özet

İslamofobi iki yönlü bir gerçekliktir. Batı dünyasının 'ötekiyle' olan problemlili ilişkisi ve başarısızlığı; Müslümanların tarihin 'dışına' itilmeleri ve medeniyeti kaybetmeleri. Bu iki problemlili alan kesişme noktasında 'islamofobi' ortaya çıkar. Son 150 yılda -modernite döneminde- batı akliyatı yaşadığımız tarihselliğin kurucu aktörleri olarak var iken, eşzamanlı olarak islam akli durmuş ve kurucu/üst fikrini kaybetmiştir. İslamofobi yaşadığımız tarihselliğin kurucularının suni ve politik bir korkusu iken, üst fikrini kaybetmiş Müslümanlara giydirilen şiddet elbisesi gibidir.

Bugün İslam terörle eşleştirilerek her Müslümanın belinde bir bombayla masumları öldürebilir imajlaması batının bir tezaadı gibi görünse de küresel işgal ve sömürge sahası oluşturma olarak değerlendirilebilir. Batının askeri ve teknolojik gücü kendisi gibi olmayanlara bazı mecburiyetler bırakmaktadır. Bu yönüyle islam batının

*Yrd. Doç. Dr., Karabük Üni. İlahiyat Fak. Öğrt. Üyesi.

kendisi için ürettiği bir düşmanı olması hasebiyle bir kamuoyu oluşturma çabasıdır. Dolayısıyla Müslümanların kendileriyle ilgili algı ayarlarını bozan bir geri dönüşü de vardır. Böylesine tarihten uzaklaştırılmış Müslüman aklın özgüvensizliğiyle karşılık bulan sosyo politik birçok örneğiyle beslenen islam -terör çok yönlü bir problem olarak karşımıza çıkar.

Anahtar kelimeler: İslamofobi, Cihat, Politik korku, Tefsir, Kurân

Kavramsal Çerçeve

Her kavramın temsil ettiği bir zihin dünyası vardır. Kavramlar düşünülürken temsil ettikleri ‘şeyin’ tarihinden ve zihin dünyasından beslenir. Başka bir ifadeyle dünyanın realitesini ifade etmekten daha ziyade geldiği toplumun önceliklerini ve ilgilerini ifade eder.¹ Kavramlar pür gerçekliği ifade etmekten öte kullanıldığı toplumun anlam yüklemesiyle ifade ettiği “şeyin” ismidir. Bu yönüyle toplumun değerlerini kültürlerini dünya görüşünü inançlarını kavramlarda bulabiliriz.² Semantik açıdan bu durum islamofobi kavramı için de geçerlidir. islamofobinin ortaya çıktığı unsurlarıyla ve anlam derinliğiyle anlaşılması mümkündür.

İslamofobi, “islam” ve “phoby”³ kelimelerinin biraraya getirilmesiyle oluşturulmuş bir kavramdır. Kısaca Türkçe karşılığı islam ve Müslüman korkusu olarak tercüme edilebilecek bu kelimenin kavramsal olarak kullanımı ilk olarak ne zaman kullanıldığı tartışmalı olsa da 11 Eylül ikiz kulelere saldırı düzenlenmesiyle anlam evrenimizde yerini almıştır. 11 Eylül saldırıları -her ne kadar yaparı belli olmasa da- yeni bir sosyo-politik dönemin milat noktası olmuştur. Yeni politik dengelerle yeni kavramlar eşleştirilmiş ve yeni düşmanın isimlendirilmesi olarak bu kavram belirgin olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavram batının aklının yeni düşmanlara nasıl bir tavır alacağını göstergesi olmuştur. Tarihsel periyotta sürekli *öteki* olan İslam yeni dönemde yeniden tanımlanmıştır. Bu tanımlamaya göre *gerek teolojik ve gerek sosyolojik terör üreten bir din olan İslam’a karşı batının -dolayısıyla tüm insanlığın!- kazanımlarını korumak gerekir*. İslamofobi bu zihinsel refleksin kavramsal ifadesidir. Dolayısıyla islamofobi islam terörün karşısında konumlandırılmıştır.

İslamofobi batının oluşturduğu sosyo-politik bir savunma biçimidir. Bu kavramın semantik alanında “Müslümanlardan nefret, kin, düşmanlık” “Müslümanlardan hoşlanmama, bir arada bulunmama” gibi anlamlar bulunmaktadır. Yine yakınsak anlam ilişkisinde “anti semitizm” “aşırı-sağ ve ırkçılık” ve “anti-

¹ F. R. Palmer, *Semantik*, Kitabiyat, Ank. 2001, s. 35.

² Hasan Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kurana Uygulanması*, Kurav Yay., Bursa 2007, s. 41.

³ Phoby kelimesi Yunan mitolojisindeki “dehşet tanrısı” anlamına “phobos” tanrısına dayanmaktadır. Belli bir nesnenin, durumun veya etkinliğin yarattığı ve kişinin kendisi tarafından da yersiz veya aşırı kabul edilen usdışı, yoğun, inatçı bir korku. (Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim Sanat Yay., Ank. 2000, s. 304.)

İslamizm” gibi kavramlar bulunmaktadır.¹ Bu savunmanın karşılığının kendisini yukarıda biçimlendirdiği biraz evrimci bir tarihle insanlığın ulaştığı en büyük değerler bütününe korumak olduğunu görürüz.

İslamofobinin Tarihsel Arka Planı

Batının düşünce dünyasında *İslam* Orient/doğulu karmaşık kavramıyla karşılık bulur. Batı aklının İslam’a yaklaşımları oryantalistik/orientalism bakışla geliştirilmiştir. İslam batının zorunlu olarak karşısında/zıddında bulunandır. Bu zorunlu karşıtlığın bilinmezliği ve karmaşıklığıyla İslam anlaşılmaya çalışılmıştır.

İslamofobi kökleri çok eskiye dayanan oryantalistik korkuların bir tezahürüdür. Başka bir anlatımla sosyolojik ve politik bir yönü olduğu kadar tarihi bir yönü vardır. Hıristiyanlığın ilk defa kendi coğrafyasında İslam’la karşılaşması Batı Avrupa kıyılarında “Endülüs” tecrübesi, Doğuda “Haçlı” seferleriyle olmuştur. Endülüs tecrübesi ortaçağını yaşayan Avrupalılara felsefi, ilmi, kültürel, sosyal alanlarda çok öğretici olmuştur. İspanya’daki Müslümanların 600 yıllık varlığı 1492 en son Benî Ahmer Devleti’nin tarafların antlaşmalarıyla İspanya kralına teslim olmasıyla sona ermiştir. Gırnata şehrinin teslim olmasından sonra “Müslüman kafirlere” verilen sözün geçerli olmadığı söylenerek şehir yağmalanmıştır. Kütüphanelerdeki 500 bin kitap yakılmış, erkekler öldürülmüş kadınlar ve çocuklar esir pazarlarında satılmıştır.²

Daha sonra kurulan engizisyon mahkemelerinde “morisko” olarak adlandırılan Müslümanların ibadet etmeleri, Müslüman isimleri kullanmaları yasaklanmış; eğer yakalanan olursa işkenceyle öldürülmüştür.³

Diğer taraftan Haçlı seferleri Müslüman dünyasıyla diğer bir karşılaşmadır. Batının kutsal Kudüs’ü fethetme iddiasıyla yapılan haçlı seferlerinin birisi hariç diğerleri başarıya ulaşmamıştır. Yenilgilerin ardından yapılan Büyük seferlerin gerçekleşebilmesi için dönemin papaları tarafından yapılan propagandalarda Müslümanlar insan dışı varlıklar olarak gösterilmiş ve olumsuz algı Hıristiyanlığın bilinçaltına yerleşmiştir. *Haçlı seferlerinin en yoğun zamanlarında 200’ü aşkın savaş destanları kaleme alınmış, tüm Avrupa’da papazlar tarafından okunan ve halkı savaşa çağırın bu destanlarda Müslümanlar; Gaddar, barbar, zalim ahlaksız ve kötü insanlar olarak gösterilmiştir.*⁴

Batı dünyasının kolektif bilinçaltındaki olumsuz “Müslüman algısı”, tarihi süreç içinde olagelmıştır. Örneğin Avrupa medeniyetinde Hz. Muhammed kilisenin yüzyıllar boyunca ortaya koyduğu fikirlere başkaldırmış bir şahsiyettir. Klasik Hıristiyan

¹M. A. Kirman, *İslamofobinin Kökenleri*, Journal Islamic Research 2010, s. 22.

²İbrahim Halil Er, *Cennet Doğuda Bir Yerdedir*, Elips Yay., Ank. 2006, s. 48.

³M. Özdemir, *Endülüs Müslümanları I*, TDV Yay., Ank. 1994, s. 113.

⁴Bekir Karlığa, *Din ve Medeniyet*, Mahya yay., İst. t.y., s. 178.

düşüncesi Hz. Muhammed Hıristiyanlığı öğrenmek için rahiplerin yanına gitmiş fakat öğrenememiş bir hıristiyandır.

Rönesans/aydınlanma dönemi edebiyatında Dante *İlahi Komedya*'sında Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi cehennemde bozguncuların alıkonulduğu sekizinci katına yerleştirmiştir. Yine Martin Luther İslam'ı ve Hz. Muhammed'i kötölemiş ve Hıristiyan âlemi için bir tehdit olduğunu söylemiştir. -Yaşadığı dönemde batının gözünde Müslümanlığı temsil eden başat imaj Türkler olmasında dolayı söylediği ağır sözler zaman zaman birbirine karışmaktadır.- *“Kur’ân uzun süre Latinceye çevrilmedi, böylece Muhammed uzun zaman Hıristiyanlığa büyük zarar verdi. Muhammed Hıristiyan inancına düşmandır. Artık Hıristiyanlar gerçeği bileceklerdir. Muhammed’in kitabına, Kur’ân inanan Türklere insan bile denemez. Tanrı kötülüklerden dolayı bize karşı kötü şeyler düşünmektedir. Tanrının öfkesi bizim üzerimize Türkleri kırbaç olarak kullanıyor. Türkler Tanrının kırbağı ve Hıristiyanlığın günahlarının cezasıdır. Eğer Türkler ceza vermeyecek olursa, tanrı bizzat kendisi bize ceza verecektir. O sebeple Hıristiyalar hem türke karşı savaşmalı hem de günahlarına tövbe etmelidir. Fakat Papa nasıl Deccal’in kendisi ise, Türk de gerçek şeytandır. Muhammed yalancı bir ruha sahip olduğundan ve şeytan da Kur’ân’ıyla ruhları öldürdüğünden onun da yola koyulup kılıcını alarak bedenleri öldürmek için saldırması gerekiyordu ve böylece Türk inancı vaazlarla ve mucizelerle değil bilakis kılıç ve katliamla ilerledi.¹Burada Müslümanların askeri, sosyal, kültürel ve ilmi açıdan dünyanın merkezinde olmaları ve Avrupa'nın ortalarına kadar ilerlemeleri motivasyonunu belirtmek gerekir.²*

Yaşanan bu islamofobik korkuyu tarihi süreçte Batının sömürü serüveniyle birlikte düşünmek gerekir. Avrupa ve ABD'nin küresel güç olmalarının bir motivasyonu, kapitalist sistemin gereği olarak çok üretmek ve bunları üretemeyenlere satmasıdır. Üretilen için ham madde ve üretilmiş için bir Pazar kapitalizm için gereklidir. Global güç olmak aslında bugününün tarihselliğinde bu demektir. Dünyadaki güç dengeleri şuan için güçlünün güçsüzü askeri ve ekonomik pasif pazara dönüştürme denklemine tezahür etmektedir. Hammadde ve enerji sahaları üzerinde yaşanan çatışmaların sebebi yenedünya sisteminin varlığını devam ettirme çabasıdır. Enerji sahaları üzerinde olmayan coğrafyalarda yaşanan savaşlara kayıtsız kalınarak devamına göz yumulmaktadır. Yaşanan savaşların önemli bir kısmı Afrika'da ve İslam coğrafyasında olmaktadır. Yapılan savaşlar insan ve hakları için değil kirli emeller için yapılmaktadır. Bu durum insanlığın hafızasında bir cinnet halidir. Buradan şu sonuca ulaşmak mümkündür. Bu toplumlar arası durum İslamofobi'nin beslendiği bir acımasız çatışma halini almaktadır. Aktörleri açısından İslamofobi İslam(î) bir tepki değil, çatışmaların ve savaşların doğurduğu şiddet sarmalında kalmışlığın bir tepkisidir.

¹ S. Çınar, *Martin Luther ve Luterah Kiliseleri*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ank. 2004, s. 100.

²İbrahim H. İmamoğlu, *Günümüz Dünya Sorunları (İnançsal Sorunlar)*, Pagem Akademi, 2016 Ank., s. 440.

İslam'dan korkmayı tetikleyecek (İslamofobi) saldırıların hepsinde kendi coğrafyalarında şiddete maruz kalmış insanların olduğu görülecektir. Şiddetin olduğu her yerde kendi türünden bir tepki olması kaçınılmaz bir gerçektir. Bu yönüyle islamofobiyi Avrupa'nın ve Amerika'nın "beyaz adamı" üretmiştir.

Güncel Sosyo-Politik Durumun Yansıması Olarak İslamofobi

İslamofobiyi, batı aklının politik bir aynası olarak görmek gerekir. Soğuk savaş döneminde öteki "kominizim" iken 1990'lı yıllarda -komünizmin yıkılmasıyla birlikte- İslam olmuştur. İnsanlığın modernite tecrübesinden bu yana son 150-200 yıldan bu yana tarih dışı bırakılan Müslümanlar iki kutuplu kaldıracın batının diğer tarafında yer almıştır. Said Edward "islam, batının zorunlu olarak ötekisidir." demişti. Tarih boyunca batının bilinçaltında düşman olan islam, selefî yorumuyla birlikte diğer kutup olarak konumlandırılmıştır.¹ İslam terörizm tarihten uzaklaştırılan islam aklının öteki olabilme yeteneği kabiliyeti yok iken mecburen sahaya itilmesinin bir ifadesidir. Yaşadığımız tarihselliğin kurucuları tarafından yetersiz bir öteki, manipüle edilmesi açısından bir kolaylıktır. İstedığı gibi üzerinden imajlayabileceği ve mesaj verebileceği bir öteki olarak karşımıza çıkar, islam. Ne demek istediğim ABD dışişleri bakanlığının yayınladığı terörist örgütlerin listesi olmuştur.

1980 yılında ABD'de dışişleri bakanlığının yayınladığı terör listesinde hiçbir dini grup yokken 1994 yılında 49 terörist grubun 16'sı dini kökenlidir. Bu liste batının bir düşman olarak İslam'ı terörle birlikte seçtiğinin bir göstergesidir. 1979-1989 yılları arasında Afganistan'da komünizme karşı savaşan mücahitler "kutsal savaşın cihatçıları" olarak ABD tarafından ilan edilmiş ve desteklenmişti.²

Batının -kendi demokrasilerine karşı olduğu ileri sürülen tehditler farklı renklere büründürülerek sunmakta olan- korku rengi kırmızı yeşil veya sarı olarak değişmektedir.³ 1990'lara kadar batının korku rengi kırmızı yani kominizimdir. Sonrasında yeşile yani islam-terörizmine dönüşmüştür. Bu yönüyle 11 Eylül saldırısı artık rengin değişme eşiği olarak etmek gerekir. Bu saldırılar üzerine dönemin ABD başkanı George W. Bush'un "artık yeni bir haçlı savaşına başlıyoruz. Terörizme karşı bu haçlı savaşı bir zaman alacaktır."⁴ demesi ABD için korkunun renginin değiştiğinin ve kutsal savaşın habercisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu korku bilerek üretilmiş

¹Çift kutupluluk hâdis olan için iltizam bizatihi zorunludur. Çünkü eşyada her şey zıddıyla kaimdir. Bunun tek istisnası kadiri mutlak olan allah'tır.

²İngmar Karlsson, *İslam ve Avrupa*, cem yay., İst. 2004,s. 51.

³Karlsson, *İslam ve Avrupa*, s. 36.

⁴İlk açıklama yapıldığında bunun bir dil sürçmesi olduğu ileri sürülmüş ve bir anlam verilememiştir. Fakat sonraki süreç bu sözün temsil ettiği aklın bir kanaati olduğunu ve çok bilinçli söylenmiş bir söz olduğunu ortaya koymuştur. <http://www.hurriyet.com.tr/bushtan-haclı-seferi-yakistirmasi-16285> (8.9. 2016)

olarak, kitleleri yönlendirmek ve büyük kitlesel öfke patlamalarıyla “ötekine” karşı bir olmayı motive etmek üzere karşımıza çıkar.

Yaşadığımız tarihselliğin kurucu değerlerinin bir başka coğrafyası olan Avrupa’da yukarıda çizilmeye çalışılan resimden pek farklı bir sonuç yoktur. Avrupa yine kendi korkularının esiri olarak bir zihin tutulması yaşamaktadır. Almanya’da yapılan bir araştırmaya göre İslam’ı bir din olarak değil, ötekine yaşam hakkı vermeyen bir “izm” olarak görenlerin oranı $\frac{3}{4}$ ’tür. Yani her dört kişiden üçü İslam’ı olumsuzlayarak Avrupa’nın değerleriyle örtüşmediğini ifade etmişlerdir. Kendilerini sol partili olarak tanıtanların %40’ının İslam’a karşı düşüncede oldukları ortaya çıkmış, Yahudilik, Budizm, Hinduizm gibi dinlere daha pozitif olduklarını ifade ederlerken, İslam’a karşı aynı hoşgörüyü beslemediklerini söylemişlerdir.¹

İslamofobinin bir güncel dinamiği Avrupa içinde azınlık olarak bulunan Müslüman nüfustur. Demografik yapının hızla değişmesi islamofobiyi tetikleyen bir unsurdur. 2005 yılı itibarıyla Müslüman olmayan nüfus %3,5 oranında azalmıştır. 2015 itibarıyla Avrupa kıtasında Müslüman nüfusu 50 milyon üzerindedir. Yani bu durum İskandinav Protestanlardan daha fazla olduğu anlamına gelmektedir. Avrupa kıtasında Fransa ve İngiltere başta olmak üzere kadın başına çocuk sayısı 1’in altındadır. Müslümanların doğurganlıkları diğerlerine göre 3 kat daha fazladır. 2050 yılında Avrupa kıtasının 3’te 1’i Müslüman olması öngörülmektedir. Bu sayısal değerler batıyı keskinleştirmekte ve islamofobiyi bir başka yönden korkuyla bütünleştirmektedir. Böylesine demografik yapıyı değiştirecek agresiflikte artan bir “öteki” korkuyu da beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte bu kütlenin ekonomik siyasal kültürel olarak etkisini artırması batı için islam korkusunu daha da artırmaktadır.

Almanya 1933 büyük ekonomik krizinden etkilenmiş ve yaklaşık 6 milyon Alman’ı işsiz bırakmıştır. Erkekler Alman sokaklarında incinmiş ve hırpalanmış bir halde dolaşırken Adolf Hitler şansölye olarak gücü ele aldığı anda muazzam bir Nazi hareketini ortaya çıkarmıştır. Almanya’nın üzerine çöken bu keder için Yahudileri kullanmıştır. Almanya’nın büyük savaşı – I. Dünya savaşı- Yahudiler yüzünden kaybettiklerini söylemiş, yapılan Versailles Anlaşmasıyla birlikte ortaya çıkan hiper enflasyonun Almanya’nın işini bitirmek için Yahudiler tarafından planladı propagandasını yaymıştır. Bunun oluşturduğu psikolojik ortamda otobüslerde restoranlarda trenlerde banklarda Yahudiler kendileri için ayrılmış yerlerde oturmalıydılar. 1935 yılında Nurnberg Kanunları kabul edilince Almanya’da yaşayan

¹www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-01/islamfeindlichkeit-bertelsmann-studie-hintergruende&ved=0ahUKEwje-rXr7arPAhWEuBOKHaSZC14QFggfMAE&usq=AFOjCNFEm_5h99NR9CL8g8kBhD5MRnIkeQ(8. 9. 2016)

*Yahudiler vatandaş olma haklarını kaybettiler. 2. Dünya savaşında da Nazi rejimi 6 milyon Yahudi'yi sistematik olarak yok ettiler.*¹

*Buna benzer bir hikaye de 2000'li yıllarda yaşanan finansal krizde yaşanmıştır. ABD'de emlak kredi sisteminin çökmesiyle Amerika hükümeti borç batağındaki bankaları kurtardı. Korkunç miktarlarda borç -yaklaşık 1 trilyon doların- ABD ekonomisini derinden sarstı. 2009'da işsizlik oranı 10,1'e çıktı. Böyle bir zeminde yaşanan toplumsal marjinalleşme ve kutuplaşma ülkedeki Müslümanların düşman ilan edilmesiyle sonuçlandı. Toplumsal endişe politik bir malzeme olarak kullanıldı. 2010 yılında yapılan bir ankette ABD'de yaşayanların sadece %37'lik kısmı Müslümanlar hakkında olumlu kanaat bildirdi. Ülkedeki Müslüman terörist algı giderek daha da güçlendirildi.*²

İslamofobi batının tarih boyunca getirdiği korkularından gerek korkanın tutumu açısından gerekse korkulan şey açısından farklılık göstermektedir. Modern dönemlere kadar islam korkusu tek yönlüdür. Karşıda bir “düşmanla” ilgili içerideki kamuoyuna menfi propaganda yapılırken, modern zamanların islamofobik tutumları çok yönlüdür. İslam'la ve Müslümanlarla kendi coğrafyasında mücadele edilerek, islam terörize edilmiş islam terör imajlamasıyla, gerek içeride gerekse dışarıda bir korku olarak pompalanmıştır. İslamofobi -Müslümanlarla birlikte İslam'ın bir şiddet dini olduğu algısı- Batı'nın iç kamuoyunda kendini koruma refleksini harekete geçirmek; dünyada dış kamuoyunda uluslararası ilişkilerde aşağılamak için kullanılmaktadır. Bu uluslararası dengeler açısından BM'de “5'in dünyadan büyük olmasıyla” ilgili durumdur. Dünyadaki nüfusun 1/3'ü Müslüman olmasına rağmen tek temsilcisinin olmaması büyük bir problemdir. Tarihin içinde olan ve şuan tarihselliğimizin kurucu akli, dünyayı gelişmiş, geri kalmış ve gelişmekte olan ülkeler olarak yarı kast sistemine benzer kategorize etmekte ve ekonomik, tüketim alışkanlığı, üretim ve teknoloji olarak kendini en üste konumlandırmaktadır. Bu global kast sisteminde beklenen herkesin kendi liginde kalması ama daima en üsteki Avrupa'ya ve ABD'ye hayranlıkla bakmasıdır. Afrika sömürülmüş bir kıtadır öyle kalmalıdır. Afrika ülkesinde ileri demokrasi, bilişim sektöründe, sanayide büyük bir atılım, ekonomik verilerin iyi olması ezber bozan bir durumdur ve hayali bile kabili mümkün değildir. Bu ezberi bozma ihtimali olan tek bir gerçeklik vardır. O da islam... islam hala dünyada adaletsizliğe, haksızlığa, zulme karşı durma potansiyeli olan tek gerçekliktir. Bu yönüyle İslam'ın manipüle edilmesi son derece önemlidir. İslamofobinin düşünülmesi gereken bir yönü de budur. Boko Haram, DAESH, el-Kaide vb. terör gruplar İslam'ın ve Müslümanların insanlık vicdanına dair söz söyleme gücünü kırmaya matuf bir tarafı vardır.

İslamofobinin neye karşılık geldiğini bulabilmek için terör kavramıyla birlikte düşünülmesi gerekir. Birçok terör olayında kendilerini Müslüman olarak tanıtanlar yer

¹ Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, DİB Yay., Ank. 2015, s. 37.

² Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, s. 40.

almaktadır. Terör ve İslam o kadar birbirine yakın hale gelmiştir ki, iki parçalı bir bütün gibidir. Müslümanların zihin dünyalarında terörün beslendiği veya imajlandığı zihinsel kısa devrelerin olduğu bir gerçektir. Savaş ayetlerin yorumlanması bu kısa devrelerden birisidir. Bu sorun alanının merkezinde Kur’ân’daki ayetleri ve kavramları yorumlanma yanlışlığı vardır. “Cihat” ve “savaş” kavramlarını aynı anlam düzeyine indirgenerek İslam’ın savaş dini olduğu gibi bir sonuca ulaşılmaktadır. Oysa cihat kavramı en yalın anlamıyla “gayret etmek, çabalamaktır.” Terim olarak “İslam’ın öğrenilip, yaşanmaya çalışılması, doğruyu anlatıp, yanlıştan sakın(dır)maktır.” Bu tanımlama¹ bir kenara bırakıldığında *cihat eşittir savaş* türünden indirgemeci bir anlayış ortaya çıkmaktadır.

Muhammed Âbid el-Câbirî’nin: “Herkes kendi kültürünü sırtında taşır” ifadesinden hareketle insan içinde bulunduğu unsurlarla kendini var eder. Geçmiş, eğitimi, sosyal ve dini durumuna göre tepkiler verir. Eylemlerinde ve kararlarında varoluşundaki bu unsurlardan beslenir. Terörist ve terör arasında böyle sosyo-psikolojik bir ilişki söz konusuysen din sadece masum insanlar öldürülürken kullanılan tanrının boyasıdır. Temel motivasyon olan din, terör söyleminin ve eylemlerinin kutsal boyayla boyanması ve taraftarların koşulsuz teslim olmasıdır. Eğer bir insan terörize olmuşsa varoluşundaki sosyal, din, kültür unsurlarını kullanır. İslam’ın yerine başka bir din olsaydı, bu dinin argümanlarını kullanarak terör eylemini yine de gerçekleştirecektir. Önemli olan insanın şiddet sarmalından ve terörden uzak tutulmasıdır.

Bu anlamıyla DAEŞ² ve diğer terör örgütlerinin İslam’la görüntü dışında hiçbir ilgisi yoktur. Lokal politik hesaplaşmalar için İslam’ın ve Kur’ân’ın kullanıldığı bir örgütlenme çeşididir. Uluslararası güç dengelerinin bölgesel bir etki alanı oluşturması için ortaya çıkardığı bir yapıdır. Medeniliğin ve bir arada yaşama hukukunun olmadığı kendisinden olmayı “*tekfir etmek/dinden çıkmış saymak*” bir tür İslam’ın “*cahiliye dönemine*” ait bir anlayış olarak kabul etmek gerekir. Bu anlayış Kur’ân’la çarpık iletişimin bir sonucu olarak anlamak gerekir.

Bu türlü İslam’ın selefîye anlayışından türemiş şiddetin kendi coğrafyasında ötekiyle yaşam tecrübeyi olmayan bölgelerde yayıldığını görmek gerekir. İdeolojik İslam ve oluştuğu coğrafya birbirinden ayrılamaz bir bütündür. Bu bağlamda Osmanlı dönemi ilk milliyetçilik hareketleri merkezden uzak yerlerde ortaya çıktığı gibi, klasik modern dönemde bir düşünce reaksiyonu ve siyasi isyan hareketi bugün ideolojik bir İslam hareketi olarak evrimleşmiştir. Dünyada birçok bölgede yaşanan Selefî

¹ Hz. Peygamberin hadisi “Mücahid nefsiyle cihad edendir” bu bağlamda değerlendirilmesi gereken bir hadistir.

² ABD’de yapılan bir çalışmaya göre 2014 verilerine göre terör saldırıları geçen yıllara göre %35; bu saldırılarda ölenleri sayısı %81 artış göstermiştir. DAESH’e 90 ülkeden 16 bin savaşçının gelmesiyle, örgüte katılım büyük bir artış göstermiştir.

hareketler¹ bir arada yaşamının kültürünün olmadığı “ötekiyle” iletişim kurulamadığı coğrafyalarda çıkmıştır. İslam terör eşleşmesinin tüm örgütlerinin -el-Kaide, DAESH, Boko Haram- hem kültür olarak kapalı hem de coğrafik olarak dünyadan tecrit edilmiş topraklardan türemiştir.

Oysa İslam kendini medeniyetle ifade eder. Medeniyet İslam'ı anlamada bir üst fıkıhı/akıldır. İslam'ın temel ilkeleri yapılan bir binaya, yola, beşeri münasebetlere, güzel ahlaka, bilgiye ve estetiğe dönüşüyorsa bir İslam Medeniyetinden söz edilebilir. İslam bir “sulh/barış” dinidir. Kur'an, haksız yere bir cana kıymayı, tüm insanlığı öldürmekle eş sayar.² Bugün İslam dünyasının en büyük eksikliği bu üst fıkıhın/medeniyetin olmamasıdır. Medeniyet d-y-n kökünden gelir ve din, şehir anlamında Medine ve medeniyet aynı kökten gelen kavramlardır. Medeniyetin özünde din vardır. Bu yönüyle İslam medeniyetinin kökünde vahiy vardır. Kur'an'ın kendi döneminde insani sahasında ürettiği her şeye Kur'an kendinden bir şeyler katar. Bu dönüşüm sürecinde her ne kadar Kuran'ın ayetleri bir metin olarak yoksa da amaç ve ruh olarak hep vahiy vardır. İnsan-eşya, insan- aşkın varlık, insan- insan irtibatında nasıl ve nedenselliğini Kur'an'ın kurduğu üst fıkıhla tefsir edilir. Medeniyet Kur'an'ın en rafine tefsiridir. Nazil olduğu dönemden bugüne kadar Müslümanların tüm yapıp ettikleri ortaya koydukları -esasata dair- değerler Kur'an'ın ilkelerinin kendi tarihselliğinde bir forma kavuşmasıdır. Bir yönüyle aynı paydada buluşan insanlara ortak değerler verir. Bu bağlamda cihat -eğer düşmanla savaşmaksa- gaza anlayışıyla karşılık bulmaktadır. Gaza anlayışını en iyi anlatan, Çanakkale'de verilen savaştır. Düşmanın bile saygısını kazanmış bir muamele ve tutumlar bütünüdür. Bununla ilgili birçok savaş hikayesi herkesin malumudur.

Kıtal Ayetleri (Ayatu's-Suyuf)

Kıtal ayetlerini birkaç anlam çerçevesiyle birlikte incelemek gerekir. Ayetlerin sure içindeki metin bütünlüğü içinde değerlendirmek, ayetlerin sure bütünlüğü içinde değerlendirmek, ayetleri kuran bütünlüğü içinde değerlendirmek, ayetleri İslam'ın bütünlüğü içinde değerlendirmek. Bu bağlamlar Kur'an'ın bir metin olarak doğru anlaşılmasının sağlaması gibidir.

¹Selef(iyye) tarihini üç döneme ayırmak mümkündür. İlk dönem icmal devri. Bu dönem islamin yeni karşılaştığı kadim bilgilere karşı koyma dönemi. İkinci dönem sistematize olduğu oldu tasil dönemi. İbn-i Teymiyye ile başlayan selefi düşüncenin sistematize olduğu dönem. Üçüncü dönem, sosyolojik selefilik. İslam akliyatının Moderniteyle ilk hesaplaşmaya başladığı ve özgüven parçalanması yaşadığı dönem. Bu dönem Selefî hakaretinden kasıt, islamin elde ettiği 1400 yıllık büyük kültür ve medeniyet birikimini, islamin anlaşılmasındaki bir “engel” olarak görüp, vahyin kendisini inşa ettiği ortamı coğrafyayı, zaman ve mekan boyutların yeniden yaşama olarak tanımlamak mümkündür. İslamın asıl kaynaklarıyla kendi otantikliği içerisinde yeniden vahye ve sünnete dönmeyi projelendiren zihin dünyasının adı olarak görmek mümkündür.

(bkz. http://www.akademikortadogu.com/belge/ortadogu14makale/birol_akgun_gokhan_bozbas.pdf (10.09. 2016)

² Mâide Suresi 5/32

Kıtal ayetleri İslam'ın iman müdafaası ve sabır dönemi olarak kabul edebileceğimiz Mekke döneminde değil, muamelat hukuk gibi kurumsal konuların işlendiği Medine dönemine karşılık gelir. Bu dönemde “ötekinin” daha net ayrıştığı Mekkeli müşrikler ve Medineli Yahudilere karşı fiili olarak savaşa “savaşa/kıtale” izninin verildiği ayetlere denir. Bakara suresi 190.-193. ayetler, Tevbe suresi 5.- 36. ayetleri klasik kaynaklarda aynı grupta değerlendirilmiştir. Ayetlerin tümü Hudeybiye musalahasından sonraki gelişen olaylara karşılık gelir. Bu olaylar ve birbirini takip eden ayetler kendi anlam ilişkisinin dışına çıkmaya izin vermemektedir. Yukarıda bahsettiğimiz Kur'an'ı anlamada doğru anlamayı gerektiren bağlamlar açısından baktığımızda ayetlerin Hudeybeyi musahalası sonrası nasıl bir tutum içinde olunması gerekir sorusuna ilişkin esbab-ı nüzulü olan Tevbe suresinin bir parçasıdır. Tevbe suresi 5. ayet özelinde ayetin öncesi Haram aylar çıktığında gibi şart cümlesi söz konusudur. Başlangıç kısmı bu ayetteki “bulduğunuz yerde öldürün” kısmını bağlar ve ayetin mutlak olarak ele alınmasını engeller. Sure bütünlüğü içinde değerlendirdiğimizde Tevbe suresinin ilk on beş ayet ismini de aldığı konu üzerine nazil olmuş ayetlerin ifade ettiği vakıanın, olay-vahiy ilişkisi çerçevesinde bir parçası durumundadır. Ayetlerin inmesine sebep olan olayla ilgili birçok hem vahiy ortamını ifade eden rivayetler, hem de sebebi nüzul rivayetleri söz konusudur. Kur'an'ın bütünlüğü içinde Tevbe suresi 5. Ayetiyle birlikte düşünmemizi gerektirecek ayetler vardır. İlgili sonraki ayetlere bakıldığında “müşrikler sizinle komşuluk yapmak isterse, onlara izin verin.” mealinde ayet de kıtalin mutlak olarak değerlendirilmesine bir bariyerdir. İslam'ın bütünlüğü içindeki ilkeleri bu ayetin yine yanlış anlaşılmasına engeldir.

Kur'an'ın kendini inşa ettiği dönem -başka bir ifadeyle fiziğini oluşturduğu dönemde- en önemli önceliği nazil olduğu olay ve olguları “hukuk” altına almak olmuştur. Mekke'de ve Medine'de kendi döneminde kadın erkek ilişkilerinde, aile içi tutumlarında, boşanma, nikah, cihat vd. birçok alanlarda ilkesel hukuk uygulamaları getirmiştir. Dolayısıyla Kur'an bir alana müdahale ettiğinde birinci hedef kitle nezdinde- Hz. Peygamber ve ashabına- *de facto* bir probleme çözümü hukuk çerçevesinde üretmiştir.¹ Kuran'ı kendi tarihiyle birlikte okuduğumuzda kendini zaman, mekân, olay ve tarih gibi tarihsel boyutlarıyla inşa etmiştir. Bu inşa sürecindeki en önemli unsur hukuktur. Bu cihat için de geçerli olan bir üst değerdir. Cahili dönemdeki savaş ve düşmana yapılan muameleyi vahiy reddetmiştir.² Kıtal ayetlerinin getirdiği esas savaş

¹ Örneğin 4 kadınla evlenilmesi ayeti cahiliye döneminde 4'ten fazla kadınla evlenmenin yasaklanmasına karşılık gelir. Nisa suresi 3. Ayet, dört kadınla nikâhlanma konusundaki en üst sınırı belirler ve zimnen “poligamik bir evlilikte daha fazla evlenemezsiniz” buyurur. (Aysel Zeynep Tozduman, *İslam'da Kadın Hakları*, Seha Neşriyat, İst. 1991, s. 23; Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyete Kadın*, Ankara Okulu, Ank. 2016, s. 40.)

² Bedevi örfte kazanılan savaşta karşı tarafın ölümlerine cesetlerine her türlü muamele ve işkence meşu ve olağandı. Bunun en tipik örneği Hendek Savaşı sonrası Ebu Süfya'nın kızı Hint Hz. Hamza'nın cesedini savaş meydanında Vahşi'ye açtırmış ve ciğerini çıkarttırıp dişlemiştir. Yine aynı savaşta intikam

hukukudur. Tefsir kaynaklarında kıtal ayetlerinin altında birçok Savaş hukukuyla ilgili birçok rivayet mervidir. Bu hadislerde düşman tarafında masumlara zarar verilmemesi, ürünlerinin yakılmaması, din adamlarının öldürülmemesi gibi savaş hukukuyla ilgili birçok ilke belirtilmiştir.¹

Cihat savaşmak gibi konuları içeren ayetlere bakıldığında iki unsura müdahale edildiği görülecektir. Cihadı amaç olarak ulvileştirmek cihadın asabiyet, kabilecilik vb. amaçlar için değil en ulvi olan Allah rızası/îlâ-i kelimetullah için yapmak ve savaşı zulmün zıddı olarak konumlanan hukuk içinde yapmaktır. Bütün savaşla ilgili ayetleri okuduğumuzda bu iki unsurun inşa edildiğini görürüz.

Bir başka yönden kıtal ayetlerinin tefsirleri incelendiğinde iki tarafı olduğu görülecektir.

1. Ayetlerin tarihsel boyutta olayların akışının incelendiği esbab-ı nüzul rivayetleri çerçevesi;

2. Ayetlerin kendi tarihselliğinden çıkarılıp bugüne “mutlaklaştırarak” taşındığı çerçevesi.

Bakara Suresi’ndeki 190-193. ayetlerle Tevbe Suresi 5. ayetleri Taberi’den (v.310) rivayetle Medine’de ilk nazil olan savaş ayetleridir.² Medine’deki Müslümanların birincil düşmanları olan Mekkeli müşriklere karşı savaşa izin veren ilk ayetlerdir. Kıtal ayetlerini kendi tarihinde okuduğumuzda bu ayetler Hudeybiye musalahasıyla birlikte nazil olmuştur. Hac için gelen rasulullah ve ashap Hudeybiye’de kurbanlarını kesmişler ve geri dönmüşler, ertesi sene kaza umresine niyet edip yola çıktıklarında Kureyş’in bir kötülük yapmasından ve onları Mescid-i Haram’a sokmamalarından korkmuşlardır. Buna rağmen haram aylarda ve mescidi haram civarında savaşmaktan imtina etmişlerdir. Hemen arkasından ayet nazil olmuştur.³ Bakara suresi 190. ayetine sebebi nüzülü bu çerçevededir. Bir başka ifadeyle bu ayetin kendi tarihi -vakıa – vahiy ilişkisi- Hudeybiye anlaşmasıyla başlayan ve gelişen süreçtir. Daha sonraki süreçte Tevbe suresi 5. ve 36. ayetle birlikte Mescid-i Haram’ın çevresinde savaşmak yasaklanmıştır. Bu yasakla birlikte Kur’an’ın birinci hedefi olan

duygularıyla Müslüman şehitlerin cesetlerine her türlü eziyeti göstermişlerdir. Cahili kadınları çeşitli uzuvları kopararak onlardan kolyeler yaptıkları siyer kaynaklarından mervidir.

¹Bkz. Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn-i Kesîr, Daru’l-Taybe, t.y., y.y., c. I, s. 524; Müslim, Kitabu’l-Cihâd ve’s-Sîr, h. No. 1731.

² Bu konuda Mekkeli Müşriklerle savaşa izin veren ilk ayetin Hacc Suresi 39 olduğuna dair Hz. Ebu Bekir’den bir rivayet de bulunmaktadır. Kendileriyle savaşan müşriklerle savaşmayı savaşmayanlarla savaşmamayı, dolayısıyla bu ayelerin savunma halini ifade ettiğini, atak duruma Tevbe suresi 5. Ayetle birlikte başladığını ifade eder rivayetler de söz konusudur. (Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmiu’l-Beyân an Tevîl-i Ayi’l-Kurân, Mektebe İbn-i Teymiye, Kâhire yy, III/562; İbn-i Kesir, et-Tefsîr, c. I, s. 524.)

³ Ebu İshâk Ahmet es-Salebî, el-Keşf ve’l-Beyân, Daru Turasil Arabî, Beyrut 2002, II/88.

ashabın Mekkeli Müşriklere karşı nasıl davranması gerektiği bildirilmiş ve nihayete erdirilmiştir.

Kıtal ayetlerine bakıldığında şiddet yanlısı/bedevi Müslümanların litarel okumayla birlikte “İslam’ın dışındaki herkesin öldürülmesi” gibi sığ ve bir o kadar tehlikeli sonuçlara götürdüğü görülecektir. Dolayısıyla ayetlerin kendini inşa ettiği fiziğini -olay zaman mekânı- yok saymak ayetlerin bugün doğru okunması ve “muradullahı” doğru anlamak açısından önemlidir. Buradan şu noktaya gelmek gerekir: Kendi anlam bağlamından kopartılan ayetler her türlü anlam anarşizmine açık hale gelir.

Selefiye ve oluşturmaya çalıştığı şiddet iklimiyle şiddet üreten Kuran okuması birbiriyle örtüşmektedir. Selefi yorum ayetleri tüm tarihsel bağlamlarından soyutlayarak lafzı hiçbir yoruma açmamak anlamına gelir. Bu yorum kıtal ayetlerini tarih üstü okumalarıyla literal bir mutlaklaştırmaya götürdüğünü ifade etmek gerekir. Hangi selefilik tartışmasına girmeksizin selefiyenin teolojik boyutu, İslam aklının moderniteyle hesaplaşması ve beraberinde getirdiği özgüven, coğrafya ve bilinç parçalanması neticesinde ortaya çıkmıştır. İslam klasik dönemde/modernite öncesinde kendinden zuhur eden problemler ve çözümleriyle ilgilenirken modernite döneminde sürekli dışarıdan gelen problemlere cevap aramıştır. Bu bağlamda asla dönüş ve tecdit iddiasıyla başlamış daha sonra evrimleşerek şu anda kıtal ayetlerini -şiddet kuşatmasında olan İslam coğrafyasında- sığ politik hedeflerine ulaşmak için malzeme olarak kullanmaktadır.

Sonuç

İslam-terör bir endüstridir. Terörizm global sistemin ürettiği bir durumdur ve iç dış emperyalist hesaplar için de bitmesini istememektedir. Dinsel görülen birçok terörist eylemin arkasında politik, sosyolojik, ekonomik saikler bulunmaktadır.

İslamofobi, bugünün tarihselliğinin kurucu aklının ürettiği sentetik bir korkudur. Bu korkunun, batının zorunlu olarak karşısında yer alan İslam dünyası için “bir kelebek etkisi” yaptığını söylemek gerekir. Bu etki sosyo-politik, sosyo-kültürel bağlamlarda İslam’ın terörize edilmesi ve İslam terörün imajlanması şeklinde kendini gösterir. Ama en büyük etki İslam fobinin sosyo-teolojik İslam akliyatında karşılık bulmasıdır. İnsanlığa adalet, zulme karşı durma gibi değerler vermişken İslamın kendi coğrafyasının din adına zulüm, kan, göz yaşı ve cinayetler üretmesi -her ne kadar politika, uluslararası ilişkiler, sömürü tarihi bağlamında sebepler barındırsa da- İslam’ın zihinsel kısa devre yapmasıdır.

İslam akliyatının karanlık bir dönemden geçtiğini ve -bu dönemde vahyin kolektif akılla yapılmış tefsiri olan- medeniyet inşa edememe problemi yaşadığını görmek elzemdir. Karşılaşılan bu sistematik hata “ötekiyle” olan ilişkilerde, kıtal ayetlerini yorumlamada, vahyin ruhunu anlamada karşımıza çıkmaktadır. Tüm bunlara

öldürücü bir nefes üfleyen İslam'ın selefi yorumu, bugünün tarihselliğinde İslam'ın sığ ve şiddete en yakın yorumudur. Bu bedevi/çöl anlayış tam olarak islam medeniyetinin karşısında durmaktadır. Bugün Kur'an'ın anlaşılmasında bir sorun yaşandığı muhakkaktır. Ancak bu yanlış anlama iddia edildiği gibi Müslüman aklının yetersizliğinden değil, Kur'an'ın en rafine yorumu olan medeniyetin yeniden kurulmasına imkân verilememesinden kaynaklanmaktadır.

Kaynakça

- BUDAK, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim Sanat Yay., Ank. 2000.
- ÇINAR, S., *Martin Luther ve Luterah Kiliseleri*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ank. 2004.
- ER, İbrahim Halil, *Cennet Doğuda Bir Yeredir*, Elips Yay., Ank. 2006.
- İMAMOĞLU, İbrahim H., *Günümüz Dünya Sorunları (İnançsal Sorunlar)*, Pagem Akademi, 2016 Ank.
- KARLIĞA, Bekir, *Din ve Medeniyet*, Mahya yay., İst. t.y.,
- KARLSSON, İngmar, *İslam ve Avrupa*, cem yay., İst. 2004.
- KİRMAN, M. A., *İslam fobinin Kökenleri*, Jurnal İslami Research 2010, s. 22.
- LEAN, Nathan, *İslamofobi Endüstrisi*, DİB Yay., Ank. 2015.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin İbn-i Haccâc, *Sahih-i Müslim*, Dâru Taybe, Riyad 2006.
- ÖZDEMİR, Mehmet, *Endülüs Müslümanları I*, TDV Yay., Ank. 1994.
- ÖZTÜRK, Mustafa, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu, Ank. 2016.
- PALMER, F.R. *Semantik*, Kitabiyat, Ank. 2001.
- es-SALEBÎ, Ebu İshâk Ahmet, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Daru Turasil Arabî, Beyrut 2002.
- et-TABERÎ, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Tevîl-i Ayi'l-Kurân*, Mektebe İbn-i Teymiye, Kâhire yy.
- TOZDUMAN, Aysel Zeynep, *İslam'da Kadın Hakları*, Seha Neşriyat, İst. 1991.
- YILMAZ, Hasan, *Semantik Analiz Yönteminin Kurana Uygulanması*, Kurav Yay., Bursa 2007.
- <http://www.hurriyet.com.tr/bushtan-hacli-seferi-yakistirmasi-16285> (8.9. 2016)
- www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-01/islamfeindlichkeit-bertelsmann-studie-hintergruende&ved=0ahUKEwje-rXr7arPAhWEuBQKHsZC14QFggfMAE&usq=AFQjCNFEm_5h99NR9CL8g8kBhD5MRnIkeQ (08. 09. 2016)

(العلمانية): مفاهيم خاطئة في الكتابات العربية المعاصرة ورقة مقدمة

د.التجاني محمد الأمين زايد أحمد*

Abstract

This is a brief introduction -that we consider a novel approach- to the study of secularism. The research is based on the importance of elucidating the concept behind the term in its Western birthplace, as well as the history of its entry to the Arabic nomenclature and the conditions of its spread in the Islamic World. It purports moreover to reveal the cultural and religious identity and goals of the Arab Christian elite that propagated the term.

The paper overviews the efforts of the prominent Muslim figures (e.g. Jamaluddin Al-Afghani), who realized the new doctrine more than a century ago. Those figures understood objectives of the Secularism and clarified it to the Arabic-speaking public, as it was understood in the West and contrary to what was propagated by the Arab Christian elite contemporary to Al-Afghani.

The paper includes also the latest criticism of Secularism produced in the West, through discussing the terms "Fascist Secularism" and "Post-Secularism."

مستخلص

هذا مدخل مختصر -ونحسبه جديدا- لدراسة العلمانية يستند إلى ضرورة استجلاء مفهوم المصطلح في محضنه الغربي وتاريخ دخوله في القاموس العربي وظروف انتشاره في عالمنا الإسلامي وكشف أهداف وهوية النخبة العربية النصرانية التي أشاعته. وذكر جهود أهم الرموز الإسلامية (جمال الدين الأفغاني) التي انتبعت للمذهب الجديد -منذ قرن ونيف- وفهمت مرامييه وفسرت حقيقته لعامة الناطقين بالعربية على الوجه الذي فهمه به الغرب وخلافا للخطة الانتهازية التي اشاعته بها النخبة العربية المعاصرة للأفغاني. كما تتضمن الورقة آخر نقد للعلمانية انتجه الغرب من خلال مصطلحي العلمانية الفاشية Fascist Secularism و"ما بعد العلمانية"-Post-Secularism

الكلمات المفتاحية:

"الزمانية" -التغريب - النسبية - الدهرية - ما بعد العلمانية

المقدمة

* استاذ مساعد، شعبة الفلسفة جامعة الخرطوم tmazal@hotmail.com

مادام هنالك خلط مفاهيمي يسود ساحتنا الثقافية حول مفهوم (علمانية) جراء الطبيعة الأيديولوجية للموضوع، فلا بد من استجلاء ذلك الغموض بدقة أكاديمية تتوخى أعلى درجات الموضوعية. ومادام مصطلح "علمانية" أضحى هو المقابل لـ "سكيولرزم" Secularism الإنجليزية فلا بد من معرفة مفهوم الغرب لـ "سكيولرزم". ومادام المصطلح أو المذهب غريب فلا بد من معرفة ظروف دخوله إلى نسيج اللغة والثقافة العربية الإسلامية ومعرفة ما صاحب تلك العملية -عملية النقل- من ملاحظات؟ ومادام يسعى الغرب حاليا لتجاوز العلمانية إلى (ما بعد-العلمانية post-modernism)، فلا بد أن نعرف ما قدمه الغرب من نقد للعلمانية ومعرفة ملامح (ما بعد العلمانية). ومادام هذا الموضوع فلسفيا ومعقدا ومركبا وأضحى حيويا ونقوم بتدريسه لطلابنا بالجامعات من خلفيات أكاديمية متنوعة فلا بد من تيسيره دون خلل بمضمونه.

تهدف هذه الدراسة إلى وضع حلول لتلك الفروض، وتستخدم في ذلك منهجا تاريخيا تحليليا نقديا وتصنف موضوع هذه الدراسة ضمن موضوعات الفلسفة الحديثة Modern Philosophy⁽¹⁾. تقترح هذه الدراسة موضوعها، مادة تدرس في هذا الشأن.

المصطلح في المنظور الغربي

- المصطلح بالانجليزية Secularism ويُنطق "سكيولرزم". نقل بطريقة خاطئة -كما سنرى- إلى "العلمانية".
- السبب المباشر لنشأة السكيولرزم في أوروبا (ما بعد القرون الوسطى) هو التجربة الدينية التي عاشتها أوروبا لألف عام بقيادة رجال الدين أو ما يُعرف بـ "الإكلورس"، حيث انتهت هذه التجربة بسيطرة الكنيسة على مؤسسة الدولة والفلسفة والعلم والفن تحت ظل نظرية العكلورس.
- نتج عن هذه السيطرة الدينية حركة (لا دينية)، قادتها الفلسفة الحديثة التي امتدت في القرنين 17 و18
- هذه الحركة (اللا دينية) قديمة وتم البدء في تطبيق برنامجها في أوروبا منذ 4 قرون، إلا أن المصطلح الانجليزي المتداول "سكيولرزم" والذي اختير ليُعبّر عن الظاهرة في اللغة الانجليزية تم نحتة حديثا بواسطة "اللا أدري"⁽²⁾ ج جاكوب هولويوك.

تلخيص ما ورد عن "سكيولرزم" في المراجع الغربية:

(1) لقد قدمت أطروحة ماجستير حول الخلفية الفلسفية للعلمانية قدمتها في العام 1996 في شعبة الفلسفة جامعة الخرطوم وقد قام بنشرها مركز التنوير المعرفي في العام 2006، بعنوان: مفهوم العلمانية في الفكر الغربي، مركز التنوير المعرفي-الخرطوم
(2) اللا أدري agnosticism اعتقاد الشخص في لا شيء فيما يتعلق بوجود الله من عدمه. إذا يُجيب عن هذا السؤال بـ (لا أدري) وهو ما يُعرف بمذهب الشك skepticism ويعني استواء الأدلة المتعارضة عند الباحث وهو ضرب من ضروب الكفر في العقيدة الإسلامية.

يمكن تلخيص معنى "سكيولرزم" - كما جاء في دوائر معارف وقواميس إنجليزية - كما يلي⁽¹⁾:

• محاربة الدين Anti-Religion : وقد سُمي هذا النوع بالعلمانية المتطرفة Radical Secularism. تم تطبيقها بواسطة الشيوعية وانتجت النظام الاشتراكي وتساقط نظامها بتفكك الاتحاد السوفيتي 1990، فماعدات موجودة.

• تجاهل الدين Ignoring Religion أو اللادينية Non-Religious: بمعنى "غير مُحتفل بدين" ويسمونها بالعلمانية المعتدلة وهي النموذج الذي بدأ تطبيقه في الدول الغربية قبل 4 قرون وأنتج النظام الرأسمالي بل أنتج الحضارة الغربية الراهنة كما تتجلى لنا قيمها الضاغطة من خلال الاعلام والاقتصاد والسياسة والاخلاق والعلاقات الاجتماعية والفن.. الخ. والعلمانية المعتدلة هي موضوع هذه الدراسة.

• في نظام "سكيولرزم" ينبغي أن يكون النظام التعليمي والتشريعي للدولة لا علاقة له بالدين.

• المعرفة Knowledge والقيم Values نسبيتان في المعنى الفلسفي للسكيولرزم. بمعنى متغيرتان بتغير الزمان والمكان. ترجع جذور هذا المعنى الفلسفي للعلمانية إلى فلسفة السوفسطائيين الذين عاشوا في بلاد اليونان قبل 4 قرون قبل الميلاد. والمقصود بنسبية المعرفة والقيم، استبعاد الوحي مصدرا من مصادر المعرفة أو مصدرا للقيم بأنواعها المختلفة.

• هنالك فرق بين العلمانية secularism باعتبارها أيديولوجية وبين العلمنة secularization باعتبارها عملية تحول مستمر. فعلى العلماني أن يناضل ويجعل من العلمانية حالة تحول مستمر ولا يجعلها تتحول إلى موقف أيديولوجي ثابت. لأن العلمانية في جوهرها تؤمن بالنسبية المطلقة والتغيير. فالعلماني لا يؤمن بنسبية أفكار الآخرين فحسب بل يؤمن كذلك بنسبية أفكاره!

• العلماني - أحيانا - هو الملحد أو اللاأدري، ودوما هو النفعي الباحث عن اللذة الدنيوية وتجنب الألم.

• العلمانية تستند على الميكافلية والهوبزية (هوبز) والداروينية والدوركايمية والفرويدية والنفعية.

(1) تم الرجوع إلى خمسة قواميس وستة موسوعات مختصة في هذا الشأن كما يلي:

1. Adictionary of Arts, Science Literature and General Information V24 New York 1911.
2. Dictionary of Modern sociology, Thomas Ford Hoult
3. Dictionary of Philosophy & Religion, By William L. Reese 1980 New Jersey.
4. Encyclopedia Britannica. V20 - 1768.
5. Encyclopedia of Ethics and Religion, by James Hastngs. Printed by Moeison & Gibb Limited
6. Encyclopedia of Religion, Edited by Professor Vergilius Ferm, New York 1945.
7. Encyclopedia of the Social Sciences, by Edwin Rna.Sellg. V13 New York
8. The Encyclopedia American Volume Xx1v Copyright 1961 Shekago.
9. The New Encyclopedia Britannica, Axicropadia Volume 1x. 1768.
10. The Fontana Dictionary of Modern Thought By Alan Bullock, Oliver Stallgb and Stephen Trombley.
11. Webster's Third, New International Dictionary, U.S.A 1971

- السكيولرزم" تعني الحالة التي يعيش عليها المجتمع الغربي المعاصر. فالعلمانية دعوة لما يسمى بالتغريب Westernization
 - من الناحية اللغوية فإن السكيولرزم (العلمانية) -خلافًا لما هو مُشاع- ليست مشتقة لا من العلم science ولا العالم world لأنها ترجمة لمصطلح اجنبي لا علاقة له بمصطلح علم science. كما لا ينبغي أن يكون مفهوم "عالم" عند العلمانيين الغربيين متطابق مع المعنى العقدي لـ"عالم" عند المسلمين كما سيتضح لاحقًا.
 - كانت هنالك خيارات مناسبة لترجمة "سكيولرزم" خلافًا لـ "علمانية" -كما سنرى- وقد اختار المترجمون الأوائل خيارات عدة لهذا المصطلح مثل: "اللا دينية"، "الديوية"، "الزمنية = الدهرية"، الاباحية، لكن هذه الألفاظ لم تشع ربما لأنها لا تحمل دعاية ايجابية في الثقافة العربية الإسلامية.
- مبتكرو مصطلح سكيولرزم:

إن هذا الإتجاه العام الذي اجتاح المجتمع الأوربي بعد نهاية القرون الوسطى، وكاد الآن ان يشمل الكرة الأرضية بأسرها، لم يكن في الواقع يسمى بمصطلح معين، فاللفظة secularism هي مصطلح قد اختير حديثًا، وبالتحديد في منتصف القرن التاسع عشر ليعبر عن هذا الإتجاه. فمن الأفضل ان نتحدث عن قصة ابتكار هذا المصطلح وعن الشخص الذي اختاره والأشخاص الذين ناصروه.

لقد أوردت معظم دوائر المعارف الأوربية معلومات عن اولئك الذين ابتكروا لفظ سكيولرزم، معبرًا عن ذلك الإتجاه الديني الذي شهدته أوروبا، بيد ان موسوعة الدين والأخلاق Ency. of Ethics and Religion هي التي استطاعت ان تجمع أكبر قدر من المعلومات عن اولئك الأشخاص. تقول الموسوعة اعلاه:

(إن السكيولرزم مدينة owes في اسمها وفي وجودها كعقيدة فلسفية إلى حياة جورج ج هوليوك G j Holyoake الذي ولد في برمنجهام 1817م. نشأ هوليوك نشأة دينية لكن المناخ العام الذي ولد فيه والظروف المختلفة التي احاطت بنشأته ايقظت فيه واحدة من اقوى العقائد السياسية والاجتماعية التي نحن بصدددها، حيث انتصرت بصورة فاصلة عقب اجازة مسودة مشروع الإصلاحات الدستورية في انجلترا في 1832. .. ابتعد جاكوب عن الكنائس بأنواعها المختلفة لأنها في ذلك الوقت فقدت العاطفة الوجدانية من غالبية المفكرين. .. في عام 1841 تخلى تماما عن ايمانه بالله وابدى عدااء مفرطًا للمسيحية... إن إلحاده ضرب من اللادرية agnosticism.... خلال حياته الطويلة ارتبط عاطفيا بصورة أو بأخرى مع المفكرين الذين

اظهروا عداً واضحاً للدعاية المسيحية. ... لقد ربح كثيراً وهو يلفظ انفاسه الأخيرة بالانتصار اللبرالي في الانتخابات العامة بإنجلترا. ... توفي في 1906م⁽¹⁾.

طلبة الحزب السكليورزمي في الغرب الناطق بالانجليزية

تقول موسوعة الدين والأخلاق: "كان هوليك هو القائد الفعلي لمجموعة من زملائه اسهموا جميعاً بتأسيس المذهب⁽²⁾ منهم توماس كوبر Thomas Cooper وشالرس شاوس ويل Charls South Well وويليام كلتون Eilliam Chilton وتوماس بيترسون Thomas Paterson... في عام 1850 التقى هوليك لقاءً فكرياً بكبير قادة الإلحاد المعلن برادلاف Bradlaugh وبعد هذا اللقاء بعام تمت صياغة ونحت المصطلح Secularism بعد تردد كثير امام مصطلحات اخرى اعتقدوا انها ستكون جديرة بالتعبير عن هذه الحركة مثل مصطلح "New theism" الإيمان الجديد " او مصطلح Limitationism " اللامطلق"⁽³⁾.

"ان السكولوزم وكما اراد لها هوليك قصدت ان تفرق بين موقفه المعادي للإيمان والمتجاهل له في آن واحد، وموقف برادلاف وجماعته أصحاب النزعة الإلحادية المعلنه، وعلى الرغم من ان برادلاف وشارلس واط CHARLES WATT وG. W. FOOTE وغيرهم من المعلنين للإلحادهم تطابقت وجهات نظرهم مع السكولوزم واصبحوا اعضاء في هذه الحركة، إلا ان جاكوب لم يكتف بهذا فحسب بل اعلن وألح بشدة على أن الاهداف السياسية والاجتماعية والأخلاقية التي بشرت بها "سكولوزم" ليس ضروريا ان يعمل على انجازها الملحدون فقط، لكن اللبرالي المؤمن بالعلمانية عليه ألا يشير إلى موقفه الإيماني"⁽⁴⁾

على الرغم من محاولة الجمع هذه بين المعلنين للإلحادهم والمخفين لإيمانهم إلا اننا نجد موسوعة الدين والأخلاق تؤكد: "انه تاريخياً فإن السكولوزم تمتزج مع الإلحاد في مجرى واحد"⁽⁵⁾. تقول:

"..وعلى الرغم من (الأدرية) جاكوب إلا انه، ولأسباب سياسية تجاهل تماماً مسألة الإيمان والإلحاد، وقد اشارت الموسوعة في هذا الخصوص إلى ان الموقف الإلحادي المعلن لـ"برادلاف" اكثر اتساقاً من موقف جاكوب "اللامأدري"، ذلك لأن موقف برادلاف تعززه حقيقة ان السكولوزم تكون اكثر حيوية عندما ترتبط بالإلحاد المضاد للدين"

(1) Ency of Ethics and Religion P. 348

(2) او على الاصح ابتكار المصطلح Secularism لأن المذهب حالة موجودة

(3) Ency. of Ethics and Religion P. 348

(4) IBID P. 344

(5) IBID P. 344

"In this matter Bradlaugh acted more consistently than Holyoake, and his action is confirmed by the fact that secularism was most vigorous when linked with anti-religious".¹

إشكاليات المصطلح في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة

مصطلح "العلمانية" مستحدث منحوت ابتدعته وأشاعته نخبة عربية مخصوصة في فترة زمنية مخصوصة وسيأتي الحديث عن الزمن والنخبة تباعاً.

لغةً فإن مصطلح "علمانية" غير "محايد" إذ يحمل في داخله دلالاته الأيدلوجية الشيء الذي جعل جلّ من يتناوله بالبحث يتناوله وهو في حالة انتماء (إما له أو عليه). فدخل المصطلح دائرة الغرض ابتداءً من عنوانه. وقد اختلفت النخبة العربية على معناه حتى بين المثقفين العرب المعتنقين له⁽²⁾. بل حتى بين الإسلاميين الراضين للعلمانية كما سنرى.

عاملان أساسان يقفان خلف غموض واضطراب المصطلح:

الأول - وهو الأهم - (يتمترس) خلف "الزمرة العربية" التي عزّبت ثم أشاعت المصطلح الاجنبي (Secularism) في اللغة الإنجليزية و (laigue أو Secularite) في الفرنسية إلى "علمانية". فالنخبة المبتكرة الناشرة هي التي تتولى وزر هذا الإضراب.

أما المسؤول الثاني فإننا نرجعه إلى أصل المصطلح Secularism نفسه أعني قبل أن يُترجم إلى العربية، إذ طبيعة منشأه داخل محتضنه الأوربي وكذا الظروف التي استتبتته داخل رحم الحضارة الغربية هي سبب آخر لهذا الاضطراب. فالمصطلح في سياقه الغربي ثمرة خلفيات فلسفية متباينة وتجربة دينية خاسرة عاشتها أوربا إبان ما عرف بعصور الظلام.

الإدعاء (أو العامل) الأول:

إننا وبالرجوع إلى القواميس العربية التي عزّبت اللغات الأوربية ذات الأصول اللاتينية، نستطيع وبسهولة أن نحدد متى دخل مصطلح "علمانية" إلى نسيج اللغة العربية؟ ومن هو أول شخص ابتدع ترجمته على تلك الصورة "علمانية"؟ ومن هي تلك النخبة العربية التي بشرت بالمصطلح بعد ابتداعه وأفلحت في إشاعته على الطريقة التي

(1) 344IBID P

(2) فؤاد زكريا *الصحة الإسلامية في الميزان*، ص 35 يقول: (ولكن العجيب في أمر هذه الكلمة الواسعة الانتشار، أن معظم من يستخدمونها لا يستطيعون أن يحددوا لها معنى دقيقاً، بل إن المرء قد يقرؤها ويتداولها في حديثه مرات ومرات، ثم يتساءل بعد ذلك: ولكن ماذا تعني العلمانية بالضبط؟ وقد استمعت بنفسى إلى مثقفين على مستويات عالية يطلبون تحديداً وافياً لهذه الكلمة، بعد أن ضاعت المعاني في أذهانهم وتميّعت)

تریدها داخل الوسط العربي؟ إن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة من الأهمية بمكان، فهذه المواضيع تحيط بالظروف التي أحاطت بالظاهرة ومن ثم شكّلتها إلى حيّز الوجود. فمعرفة الشخص الذي أوجد المصطلح ومكانه وزمانه - أعنى بيئته الاجتماعية وعصره الفكري الذي عاش فيه-عناصر مهمة تزيد من القدرة التحليلية لدارس مصطلح العلمانية.

مشكلة المعنى اللغوي في المصطلح "علمانية":

المصطلح عادة يكتب هكذا "علمانية" بلا تشكيل، وينطق "علمانية" بكسر فسكون وأحياناً "علمانية" بفتح فسكون ولقد أشيع على نحو خاطيء وواسع أن اللفظة في مبنائها ومعناها ذات علاقة وثيقة بالعلم التجريبي Empirical Science بل نجد بعضهم جزم أنها في جذرها اللغوي ترجع إلى "علم"⁽¹⁾.

تاريخ نقل المصطلح إلى العربية:

"أول من استخدم لفظة علمانية بالعربية هو إلياس بقطر واضع المعجم العربي الصادر عام 1828"² ولن تجد لهذه الكلمة أي مرجع قبل بقطر. وظلت الكلمة غير مستخدمة إلا "بعد قرن ونيف من الزمان". وقد عاش إلياس بقطر معظم حياته في فرنسا وكان خبيراً لغوياً للحملة الفرنسية⁽³⁾. ترجم بقطر اللفظة ومتعلقاتها كما يلي⁽⁴⁾:

عالماني، لا يعطياً دنياهتماماً لكلامه ولا هو تباوديني، عالمانية، الذي يعيش في عصره/ابن الجيل/عالماني/عالماني

وبالنظر لآخر كلمة -علماني- من اختيارات بقطر ستجد "علمانية" -برسمها المعاصر- مشروعيتها عند "بقطر" فهو أول من نحتها.

جاء قاموس آخر بعنوان "القواعد الأدبية في اللغتين الفرنسية والعربية" للبناني يوسف يعقوب جيش (طبعة 1890م) ويبدو أنه اعتمد على قاموس بقطر - فنقل ترجمته كما هي⁽⁵⁾.

لكن في العام 1905م صدر قاموس مصري لصاحبه القاضي محمد النجاري بك، وقد اختلف تماماً مع من سبقه، فلم يورد لا علمانية ولا عالمانية، بل أورد ما يلي:

خاصة بالقرن، جيلي، دنيوية، دنيوي، حلّ (أباح)، عيشة دنيوية أو مباحة، دنيويا.

(1) أنظر د. عزيز العظمة/العلمانية من منظور مختلف بيروت 1992، ص 18

(2) الموسوعة الفلسفية العربية ص 914

(3) الجذور التاريخية للصراع بين العلمانية والإسلامية في مصر د. السيد فرج ص 137، ستجد من سماه لويس بقطر بدلاً عن إلياس.

(4) 4 747 - 430 P Arab - Francais - Dictionnaire Bocthor Ellious).

(5) المجلد الأول انظر مادة Seculier باللغة الفرنسية.

واضح أن القاضي النجاري قد أهمل تماماً ترجمة بقطر فذكر أن اللفظة المعنية تجد لها مقابلاً في العربية هو الدينوية أو "الإباحية" أو تلك المفاهيم التي تتعلق بمفهوم "الزمن" أي "الدهر"، وقد لمس النجاري الحقيقة حسبنا نعتقد وكما سنبرهن لاحقاً. ومن المؤكد أن اللفظة ظلت مهملة لأكثر من قرن كما أشرنا، ولم تدخل مرحلة النشر الدعائي كما هو الآن إلا في منتصف القرن العشرين، حيث تم ربطها بمفهوم العلم Science الذي تجله مصادر الثقافة العربية الإسلامية.

إن المقترح (علمانية) ترجمة غير دقيقة - إن لم تكن خاطئة - لكلمة Secularism الإنجليزية المتولدة من اللفظة اللاتينية saeculum أو الفرنسية secularite أو المشتقة من اليونانية laikos. وهكذا ودون التوقف عند دلالة "علمانية" نجد أن الوسط الثقافي العربي قد عُمر منذ نهايات القرن العشرين بقواميس ومقالات لا حصر لها، تستخدم لفظ (علمانية) دون غيرها وخاصة تلك القواميس التي صدرت وما زالت تصدر عن شوام لبنان كما سنرى.

إن الفعل من الكلمة الإنجليزية Secularism هو Secularize تُرجم إلى "يُعلمن" والصفة منه Secular فقد ترجمت إلى "علماني" والعملية نفسها Secularization ترجمت إلى "العلمنة" أما الشخص الذي يؤمن بمذهب ال Secularism فهو Secularist فقد ترجم إلى العلماني.

إن اللفظ العربي "علماني" (بالكسر) من المفترض في القاموس العربي أن يكون منسوباً لـ "علم" الذي يفهمه اللسان العربي المعاصر بمعنى Science في اللغة الإنجليزية، والمذهب الشائع عند اللغويين العرب (قدامى ومحدثين) هو أن يكون منسوب "علم" "علمي"، ولكن ذهب المتأخرون منهم ونسبوا أحياناً على غير القياس، حيث أضافوا ألفاً ونونا حينما نسبوا -على سبيل المثال- "بحراني" إلى "بحر" بدلاً عن "بحري" و"روحاني" إلى "روح" بدلاً عن "روحي" و"جسماني" إلى "جسم" بدلاً عن "جسمي" و"نوراني" إلى "نور" بدلاً عن "نوري" وعليه، يكون النسب سليماً -على غير ما هو شائع في اللغة العربية- أن ننسب "علماني" إلى "علم" ويستفاد من ذلك صفة زائدة على اللفظة هي المبالغة كما ذكر سيبويه في "الكتاب"⁽¹⁾، إذ أن الزيادة في الألف والنون على اسم الجنس تدل على الزيادة في أصل الحقيقة أو المبالغة فيها وعليه فإن النظرة الأولى لمصطلح "علمانية" يجر الشخص شاء أم لم يشأ إلى مفهوم "العلم" على المستوى اللغوي وليس على مستوى الاتفاق الشكلي فحسب. وهو المطلوب عند المؤمنين بالعلمانية الذين يرغبون في نشرها ويجتهدون في الدعاية لها.

من الذين أشاعوا لفظ "علمانية" في الوطن العربي دون غيرها؟

(1) الكتاب لسبويه الجزء الأول طبع بولاق، ص 89

وبالنظر المدقق الي كلمة "علمانية" يتضح لنا - كما سندلل - أن مثقفي الشوام هم الذين روجوا لهذا المصطلح خاصة أن "علمانية" لم تكن الاختيار الوحيد لـ"بقطر" ولكنها صادفت هوى كبيراً لديهم سيما وهم الذين برعوا في ابتداع ألفاظ لم تشع بين أوائل اللغويين العرب، مثل "شخصانية" "عقلانية" من عقل⁽¹⁾، فلماذا لا تكون "علمانية" من "علم"؟ وهكذا فقد التقطوها دون غيرها من الألفاظ العربية التي وردت شارحة للمصطلح الأجنبي وتجاهلوا كذلك قاموس القاضي النجاري الذي تجاهل علمانية.

بهذا فقد حددنا الشخص الذي أوجد المصطلح وزمانه (العصر الذي عاش فيه) ومكانه (الذي عاش فيه)، وإليك المزيد عن النخبة التي أسهمت بقدر كبير في إشاعة المصطلح الخطأ والترويح له.

الهوية الثقافية للنخبة التي نشرت علمانية بين العرب

إذا تساءلنا عن الخلفية الثقافية والهوية الدينية لهذه النخبة فقد أكدت المصادر⁽²⁾ على أنهم مجموعة من المثقفين العرب الذين ارتضوا المسيحية ديناً والحضارة الغربية وقيمها هوية ثقافية. انهم يمثلون مجموعة منتقاة من المسيحيين العرب الذين تلقوا تعليماً عالياً في مدارس الإرساليات التبشيرية التي جاءت مع الاستعمار إلى الوطن العربي، ثم أُتيحت لهم الفرصة فواصلوا تعليمهم العالي داخل أوروبا الغربية، وعاشوا بحواسهم كيف تُشكّل أوروبا الحديثة وكيف تُصنع الحضارة الجديدة، فانصهروا في المجتمع الغربي وشاركوا فيه لأنهم لم يشعروا بغربة -نتيجة لخلفيتهم الدينية المسيحية- داخل هذا الكل الثقافي الشامل الذي يُعرف بالحضارة الغربية.

إن هذا الموقف الذي نقفه من تلك النخبة ولخصناه في الفقرة أعلاه هو ذات الموقف الذي عبّر عنه -و بشيء من التفصيل والإسهاب- كتاب الموسوعة الفلسفية العربية الصادرة عن معهد الإنماء العربي ببلناب وهي ضمن المصادر الأساس لما يسمى بـ"العلمانيين" العرب. إذ جاء فيها بعد أن قسّمت ما أسمّتهم بـ"العلمانيين" المعاصرين- داخل الوطن العربي- إلى مسيحيين ومسلمين واعتبرت أن المسيحيين هم خير من رفع لواء "العلمانية" وبشر بها. تقول الموسوعة:

(... فالعلمانية المسيحية التي قادها رجال فكر مسيحيون قد نشأت ضمن ظروف خاصة وتلبية لحاجات نفسية واجتماعية وسياسية مختلفة. فالفكر المسيحي كان في أحيان كثيرة يشعر بغربته عن هذا المحيط الشامل⁽³⁾،

(1) الدولة والحكم في الإسلام د. حسين فوزي النجار دار الحرية، ص 13

(2) الموسوعة الفلسفية العربية ص 914 (هذه الموسوعة يحررها عرب علمانيون لذا فهي من أهم المراجع).

(3) المقصود بالمحيط الشامل هو محيط الثقافة التي يحكمها الإسلام.

ويرتد إلى البحث عن وطن اصغر يقابل الإمبراطورية العثمانية⁽¹⁾ وذلك تعبيراً عن عدم استطاعة المفكر المسيحي القبول بوطن هويته الإسلام وإيماناً منه بوطن يكون الولاء فيه لا للدين بل للقيم الوطنية والاجتماعية والإنسانية). وعن الخلفية الفكرية لهذه النخبة تساءلت الموسوعة وأجابت:

(.... ما هي الخلفية التي كانت وراء طروحات العلمانيين المسيحيين؟... كان هؤلاء في طليعة الفئات التي استطاعت وقبل سواها من المسلمين تحقيق بعض السبق في تحصيل العلوم، وذلك لأسباب أهمها انتشار التعليم في أوساطهم بفضل المدارس التي أسسها المبشرون والإرساليات الأجنبية، وكان نمط التعليم في هذه المدارس مغايراً لما كان سائداً في المدارس الدينية الإسلامية، إذ دخلت الأساليب الحديثة، وكان تعليم اللغات الفرنسية والإنجليزية حافزاً كبيراً مكن هؤلاء من الإطلاع على الفكر الغربي في مصادره الأصلية، فتمتقت بذلك الصلة بين هؤلاء المفكرين وبين آخر النظريات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي كانت أوروبا مسرحاً لها في تلك الفترات)

(أدت هذه الخلفية إلى توثيق الصلة بين المفكرين المسيحيين والغرب فلم يعد الغرب مخيفاً بالنسبة لهم بقدر ما صار عالمياً يجب الأخذ بقيمه وعلومه، ولم تعد الهجرة إلى الغرب عامل سلب أو اغتراب، كما كانت لقرنائهم من المفكرين المسلمين، بل أصبحت الهجرة حافزاً للتزود بالمزيد من العلوم والفنون).

(كان توجه التيار المسيحي العلماني توجهها اجتماعياً إنسانياً، ولم تكن النظرة إلى التراث نظرة إلى العصور الإسلامية وتطوراتها، بل إلى هذا التراث كحضارة لا تاريخ صنعه الإسلام في كل أبعاده). ويتواصل تشخيص هذا الاتجاه بمزيد من الإسهاب في المقال الذي كتبه جورج كتورة "بعنوان العلمانية في الفكر العربي" متحدثاً عن ذات الاتجاه الذي سماه "العلماني المسيحي":

(فرض هذا الاتجاه العلماني -المسيحي- نظرة تجديدية للمجتمع تركز على مقومات سياسية ومعرفية جديدة فالنظرة الإصلاحية التي رأت التجديد من خلال الدين، أي من حيث تحديثه لفتح باب الاجتهاد مثلاً أو من خلال الإقتداء به اقتداءً تاماً وبعث عصره الذهبي أو كتلك الدعوات السلفية، معظم هذه الدعوات بدت للعلمانيين المسيحيين نظرات حذرة وذلك لسببين: الأول قد لا تعنيهم لأنهم ليسوا مسلمين وبالتالي لا يستطيعون الاسهام من ضمن هذا الإطار، والسبب الآخر لقد رأوا في مثل هذه الدعوات توجهها نحو الماضي أكثر مما هو توجه مستقبلية، وبالتالي لا بد من اختيار بديل، والبديل كان اللحاق بالتقدم الأوربي ولذلك طريق واحد هو

(1) وهذه -فيما نعلم- هي البداية الفكرية لتفكيك الدولة الإسلامية الواحدة وإقامة الدولة القطرية القومية بديلاً عنها.

الطريق الذي سارت عليه أوروبا، لذلك نجد المصدر الفكري لهؤلاء العلمانيين المسيحيين أفكار المتنورين الأوروبيين وعلماء الاجتماع أمثال اوغست كونت، وسينسر وداروين وسواهم)⁽¹⁾

لماذا أشيعت علمانية دون غيرها؟:

لقد ذكرنا سابقاً أن المترجم العربي ترجم "سكيولرزم" الأجنبية إلى "علمانية" دون أن يشير صراحة إلى أنها مصدر "علم science" ولقد أثبتنا كذلك أن مصدر "علمانية" -وفق هذا الرسم- هو الأقرب إلى العلم دون سواه من المصطلحات، والعلم ضد الجهل كما هو معلوم في اللغة العربية. إن المترجم، في تقديرنا، أراد هذا المعنى... أراد أن يقول مخاطباً الضمير واللسان العربي أن عقيدة "السكيولرزم" تطابق لغةً ومفهوماً "العلم" الذي تجلته المصادر الأولى للثقافة الإسلامية. يقول الله: {...قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَاب...}(2) وغيرها من الآيات والأحاديث النبوية والآثار الإسلامية التي ترفع من شأن العلم والعلماء.

والناظر إلى مصطلح science "علم" في قواميس ودوائر معارف اللغة الإنجليزية لا يجد له علاقة لغوية بـ"السكيولرزم"، ونشك أن يوجد باحث لغوي مبتدئ يجهل هذين المصطلحين إلى درجة أن يخلط بينهما. إن هدف المروجين وفق هذا الرسم الاصطلاحي لا تخطئه العين بل إن هذا الاختيار لكلمة "علمانية" نحسب أنه لم يأت مصادفة وإنما تم وفق خطة محسوبة وعناية مدبرة، فقد أريد للمصطلح أن يحمل دعايته الإعلامية في أحشائه، لذلك فقد أرادوا "للعلمانية" أن تكون منسوب "علم" بإضافة ألف ونون، وتركوا حرف "عين" "علمانية" بلا تشكيل لتكون هذه الألف والنون للمبالغة والاستحسان، وإن يكون ترك تشكيل حرف العين من جهة أخرى لمزيد من التضليل والإيهام.

علمانية ليست من العلم ولا العالم:

بعد توالي البحوث المعاصرة، اتضح أن اللفظة ليست لها علاقة لغوية بالعلم، حيث ذهب نفر كبير من الكتاب على أن المصطلح "علمانية" ليس بكسر العين إنما بفتحها، وقالوا أن مصدرها هو "العالم" أي من العلم⁽³⁾، وهؤلاء منهم المتحزبون ضدها وبعض المؤمنين بها. وعلى الرغم من أن "سكيولرزم" في المعاجم الأجنبية تشير ضمن إشارات أخرى إلى معنى "هذا العالم الآني المشاهد" "this world"، وهي على هذا الأساس "ربما قيل"

(1) الموسوعة الفلسفية العربية ص 914

(2) قرآن كريم (39: 9).

(3) على سبيل المثال أ.د. محمد زين الهادي العرمابي: نشأة العلمانية ودخولها إلى المجتمع الإسلامي ص 22 وكذلك: د. القرضاوي في كتابه العلمانية وغيرهما

أنها تقابل المصطلح العربي "عالم"، خاصة حينما يعرفه الجرجاني بأنه -أي العالم-: (عبارة عن كل ما سوى الله من الموجودات)⁽¹⁾، ولكن ما غاب عن الطرفين -كما نظن- أن "عالم" الجرجاني -الذي يعبر بشمول تام عن مفهوم "عالم" في المصادر العلوية للفكر العقائدي الإسلامي- لا يتطابق مع مفهوم "world" عند ثقاة الغربيين العلمانيين. إذ أن "كل ما سوى الله" يتضمن عوالم غيبية (متافيزيقية) كعالم الملائكة والجن والشياطين والجنة والنار الخ. فهذه العوالم الروحية الغيبية لا تدخل ضمن مفهوم عالم عند العلمانيين. أعني ان العالم الذي تهتم به العلمانية وتسعى لتفسيره هو خلاف العالم الذي يشغل بال المسلمين.

البدائل اللغوية الممكنة لعلمانية في اللغة العربية

أولاً: الدنيوية

هنالك مصطلحات عربية أخرى كـ"الدنيا" مثلاً هي الأقرب في دلالتها إلى world ضمن سياق Secularism وهذا هو مدار تحفظنا الآخر على مقابلة "عالم" العربية بـ world الإنجليزية.

لم ينتشر مصطلح "الدنيوية" رغم جدارته. خصوصاً وقد رأينا أن القاضي المصري محمد بك النجاري قد فطن له منذ أكثر من قرن (1905) فقابل "سكيلرزم" بمصطلح "الدنيا" أو الزمنية (الدهر) أو الاباحية أو اللادينية ثم وجدنا لفيفا من مفكري هذه الأمة نحواً نحوه كالعقاد الذي تابعه المعاصر بروفير العطاس لاحقاً وغيرهما فاختاروا الدنيوية⁽²⁾. لكن المفارقة هي انتشار المصطلح "الغامض" "علمانية" مع خطئه.

ماذا عن مصطلح دهرية:

هل في إمكاننا أن نجد مصطلحاً مذهبياً معلوماً داخل ثقافتنا العربية يقابل أو يقارب مصطلح "سكيلرزم" الأجنبي في لغته وبيئته. لقد لاحظت أن كثيراً من الكتاب الذين كتبوا عن تاريخ دخول "علمانية" في نسيج الخطاب الثقافي العربي يجمعون على أن المصطلح لم يكن مستخدماً في الخطاب الثقافي ولا السياسي، ولا الديني، حتى منتصف القرن العشرين، ولم أجد ما يخالف هذا الزعم. لكن نحسب أن جمال الدين الأفغاني 1838-1897 (أحد أهمرواد العمل السياسي الإسلامي) قد استخدم في خطابه الدعوى

مصطلحاً معروفاً عند العرب لا يمكن تجاهله في هذا الشأن

خاصة وان الأفغاني استخدمه في مواجهة من وصفهم بدعاة

(1) التعريفات للجرجاني ص 167
(2) العقاد: الإسلام في القرن العشرين ص 158. العطاس Prolegomena to the Metaphysics of Islam (مقدمة للماورائيات من منظور إسلامي).

التغريب Westernization، ومن جهة أخرى يصفهم بالدهريين.

والتغريب و"الزمنية" هي معاني أصيلة للسكيولرزم كما أشرنا.

يكتب الأفغاني قبل قرن، في "عروته الوثقى" مقالاً بعنوان "الدهريون في الهند" جاء فيه:

(وكتب احمد خان تفسيراً عن القرآن، فحرف الكلم عن مواضعه، وبدل ما انزل الله، وجهر بالدعوة لخلع الأديان كافة، ولكن لا يدعو إلا المسلمين، ونادى: الطبيعة الطبيعة لِيُؤسِّس للناس بأن أوروبا ما تقدّمت في المدنية، وما ارتقت في العلم والصنعة، وما فاقت في القوة والاقتدار، إلا برفض الأديان).

ويصف حال الأمة العثمانية في رسالته (الرد على الدهريين):

"..إنما وهن حالها في الأزمنة المتأخرة بما دبّ في نفوس بعض عظمائها وأمرائها من وساوس "الدهريين"، فإنّ القواد الذين اجترأوا اسم الخيانة في الحرب الأخيرة بينها وبين الروسية كانوا يذهبون "النيتشرين"⁽¹⁾ يعني بالنتشرين الطبيعيين Naturalist أو العلمانيين.

إن الأفغاني يواجه دعاة آمنوا بنظرية الحضارة الغربية في فهم الكون والحياة وذلك منذ نهايات القرن التاسع عشر، بل ويؤمنون كذلك، أن أمتهم لن تبلغ مرحلة الوعي إلا بذات المنهج المتكامل الذي ارتضته أوروبا هادياً لها، ولعلنا لسنا في حاجة إلى الإشارة أن هذا المنهج الثقافي المعرفي الأوربي هو منهج "السكيولرزم". كما أننا في غنى عن القول أن جمال الدين حينما يخاطب أعداءه في داخل أمتهم بـ"الدهريين" إنما يقصد العلمانيين. إذ هل في مقدورنا أن نقابل بين المصطلح العقدي المعروف لدى أمة القرآن "دهرية" والمصطلح الغربي "سكيولرزم" الذي يجد مرجعيته في أمة اليونان؟ وبالتالي يكون الأفغاني هو أول من وضع المصطلح "سكيولرزم" في إطاره العربي الصحيح، بل وأول من استخدمه على مستوى العالم العربي الإسلامي.

إن مصطلح "الدهرية" من اعرق المصطلحات ذات الطبيعة العقديّة فـ"الدهرية" نسبة إلى الدهر وهو الزمان المهلك الذي لا ينتهي⁽²⁾، ومصطلح "دهريين" حينما استخدمه القرآن، قبل الأفغاني، كان يعني به "أولئك الذين لا يؤمنون إلا بالحياة الآنية الحاضرة ويكفرون بالآخرة وملحقاتها". جاء في القرآن {و قالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر⁽³⁾} ويقول الغزالي:

(1) الأفغاني، جمال الدين الاعمال الكاملة، اعده محمد عمارة - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، انظر رسالة: الرد على الدهريين ص163

(2) دائرة المعارف الإسلامية مادة "دهر" ج9.

(3) الآية 23، الجاثية وتكملتها {... وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون}.

(الدهريون وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان، وكذلك يكون أبداً وهؤلاء هم الزنادقة)⁽¹⁾

ويقول عنهم الشهرستاني في الملل والنحل: "انهم معطلة لا اعتقاد لهم بشيء، ولا يؤمنون بالميعاد وينكرون كل ما وراء المحسوس"⁽²⁾، وبهذا يكون الشهرستاني قد جمع بين "اللاأدرية" الحديثة، والإلحاد والمادية. أما الجاحظ في كتابه الحيوان يقول عنهم: "انهم ينكرون الخالق والنبوت، والبعث والثواب والعقاب ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ولا يعرفون خيرا ولا شرا سوى اللذة والمنفعة"⁽³⁾. وهكذا تكلم الجاحظ عن العلمانية حين ربط مفهوم الخير والشر بمفهوم اللذة والألم الماديتان. ويقول المستشرق دي بور: "والقول بالدهر أصبح بمرور الزمان في نظر المسلمين مساويا لإنكار الألوهية والحياة الآخرة أو القول بالمادية مع انكار الخالق والقول بقدم العالم".⁽⁴⁾

وهكذا انك لتصاب بالدهشة حينما تعلم أول أو أقرب معاني السكيولرزم في القواميس الأجنبية تنطوي على معنى الزمان، بل حتى الأكاديميين العرب الذين يعلنون انتماءهم "للسكيولرزم" يثبتون أنها تعني الزمانية دون سواها من المعاني. يقول أحد دعايتها في الوطن العربي: (... لو شئنا الدقة الكاملة نقول أن الترجمة الصحيحة للكلمة هي "الزمانية"⁽⁵⁾). ثم يستنتج -وهو على حق-: "فالعلمانية إذاً ترتبط في اللغات الأجنبية، بالأمر الزمنية، أي بما يحدث في هذا العالم، وعلى هذه الأرض، في مقابل الأمور الروحانية التي تتعلق أساسا بالعالم الآخر"⁽⁶⁾.

إذا لماذا لم تشع ألقاظ مثل الدنيوية والدهرية والاباحية واللاأدرية.. الخ؟ السبب في ذلك يرجع في رأينا إلى أن النخبة التي اختارت "علمانية" مصطلحا مذهبيا لها، هي ذات النخبة التي سيطرت على مؤسسات الدولة الإعلامية والثقافية والتعليمية المالية، عقب خروج المستعمر من بلاد المسلمين. إن هؤلاء أرادوا أن ينتصروا لمذهب "السكيولرزم" الغربي، ذي الجذور الفلسفية-الوثنية المادية. فاستخدموا من اجل هذا الانتصار وسائل شتى. ولا يخفى على فطنة القاريء أن المصطلح المنتقى (علمانية) يحمل دعايته في أحشائه، وأريد له أن يكون ضمن وسائل هذا الانتصار.

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال ص18 بيروت تحقيق محمد جابر بدون تاريخ.

(2) الملل والنحل ص ج 2 طبعة القاهرة 1347.

(3) الجاحظ، الحيوان طبعة القاهرة 1325 هـ - ج 37

(4) الفلسفة الإسلامية دي بور ص153، وانظر كذلك مادة دهرية في دائرة المعارف الإسلامية.

(5) الصحوه الإسلامية في ميزان العقل فصل العلمانية ضرورة حضارية ص45.

(6) السابق. ص45

العلمانية والعلم:

ولعل الذي شجع هذه النخبة على الذهاب إلى هذا المذهب هو أن العلم التجريبي قد ازدهر بالفعل داخل نسيج ثقافة آمنت فعلاً بعقيدة السكيولرزم، وهي الثقافة الأوروبية المعاصرة، وهذه حقيقة لا ينكرها إلا مكابر، فالعلم التجريبي الذي يسعى الآن في تحقيق ما يعرف بالثورة التحكيمية الشاملة للكون هو بلا جدال ثمرة من ثمرات حضارة آمنت بـ"السكيولرزم". ولعل ذلك كذلك هو الذي برر لكثيرين من دعاة "السكيولرزم" العرب -بعد أن على المستوى اللغوي- أن يذهبوا إلى **science** وعلم **secularism** لاحظوا خطأ المقابلة بين "سكيولرزم" أن المصطلح الغربي إن اختلف لغوياً إلا أن مفهومه العام ذي صلة قوية بالعلم ومنهجه. فهذا هو جورج طرابيشي يذهب هذا المذهب فيقول -بعد أن آمن على نفي الصلة اللغوية بين علمانية وعلم: (...). ولكن ليس من قبيل الصدفة أن تذهب الأذهان إلى العلم عند ذكر العلمانية، فما ذلك لتشابه في اللفظ، بل كذلك للصلة المضمونية،¹ (فالعلماني بالإجمال هو من يأخذ بالتصور العلمي للعالم في مقابل التصور الديني).

وعلى ذات النهج يقول فؤاد زكريا: "...إن الضجة التي أثرت حول استخلاص كلمة العلمانية من العالم أو من (2) العلم هي ضجة مبالغ فيها، لأن كلاً من المعنيين لابد أن يؤدي إلى الآخر".

وحتى هذه النتيجة التي خلصوا إليها -و هم يربطون بين المصطلحين على مستوى المفهوم ويفصلون بينهما على مستوى المنطوق- لا نقبلها على إطلاقها، وحتماً في ذلك أن العلم التجريبي المعاصر هو ثمرة للمنهج الاستقرائي الذي قبلته النظرية الفلسفية الكلية التي ندعوها بـ"السكيولرزم" ولكنها فسرت نتائجه ضمن بعدها الأحادي الفلسفي الذي ينكر الآخرة وملحقاتها فضلاً عن ذلك هنالك إفرزات أخرى "للسكيولرزم" في مجالات الحياة، مثل الأدب والفن والقيم بل وحتى الأديان. فالعلمانية دين من الأديان وليس صحيحاً كما زعموا أن السكيولرزمي هو دائماً ذلك الذي يتبع المنهج العلمي في كل شعاب حياته، بل حتى في نظرتة تجاه الكون وقضاياها فالواقع يخبرنا غير ذلك، فقد آمنوا بالداروينية ديناً بلا سند علمي. ومنهم من اخترع له ديناً سماه بالدين الطبيعي Natural Religion إذ أنهم حينما اخترعوا ذلك "الدين الطبيعي"، لم يتبعوا منهجاً علمياً وإنما أحدثوا ذلك لحاجة روحية تطاولت على المنهج الذي زعموا الالتزام به، أو لعله نكايه خاصة بالمسيحية والأديان السماوية على وجه العموم. ونحن حينما نعرف بفضل العلم الطبيعي ونقول أن منجزاته الحاضرة -لا منهجه- استغل في نشر إفرزات الرؤية "السكيولرزمية" العامة، ولا يشك عاقل أن العلمانية أفرزت إفرزات أخرى في مجال

(1) الموسوعة الفلسفية العربية ص 914.

(2) الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، فصل: العلمانية ضرورة حضارية ص 46.

الحياة، بل تبرعت في الاجابة عن قضايا ليس معني بها العلم التجريبي. إذا فالعلمانية أوسع من العلم، إنها تستوعبه ولا يستوعبها⁽¹⁾

ثم من قال أن من يؤمن بدين سليم غير منحرف يرفض منهج العلم الاستقرائي الذي صدرته الحضارة الإسلامية للغرب كما يعترف بهذا علماء الغرب أنفسهم. ولا يعني عجزنا عن استغلال الطبيعة بما يكفي أننا نرفض منهج الاستغلال.

آخر نقد للعلمانية

لم تنجح العلمانية في تحقيق اهدافها المعلنة وهي استبعاد الدين عن حياة الناس وعن تفكيرهم ولم تحقق السعادة للعالم. لذا ظهرت في الغرب الآن الدعوة إلى: ما بعد العلمانية post-Secularism (مصطلح سكة جون كين) ومعناه المباشر "نهاية العلمانية" وليس هنالك نقد أبلغ من هذا. ولعل الناظر الناقد نظر إلى الواقع الذي سادته العلمانية فوجد هتلر وستالين وهيروشيما والنظام العالمي الجديد والعنصرية والفاشية والأبرتاييد وفلسطين.. الخ. كما رأى الشرور متزايدة والظلم واضح والحرب والفقر والجهل والكرهية القائمة على العنصرية مستمرة. كما سيجد القيم وحق الحياة منتهكة والضعيف يستعبده القوي بالقانون(حق الفيتو). واهم من هذا فقد لاحظ الناقد أن الناس—من خلال مسيرة 4قرون— لم يتخلوا عن الأديان سواء صحيحة أو محرقة. بل لن ينجح أحد في انتخابات رئاسة الولايات المتحدة دون دعم ديني من الكنيسة. كما لاحظ وصول أحزاب للسلطة تحمل مسميات دينية مسيحية. وبالنظر إلى كل هذا والمآسي التي شكّلت معضلة الإنسان المعاصر رأى نفر من الغربيين لا بد من البحث عن حلول لا تستبعد الدين وهذا هو مضمون "ما بعد العلمانية".

وأسوأ نقد ساقه الغربيون ضد العلمانية في عالمنا الإسلامي ما أصطلح عليه "غريبا" بالعلمانية الفاشية (Fascist Secularism). والمقصود بـ"العلمانية الفاشية" العلمانية المحمية بالمؤسسة العسكرية حينما ترغب الارادة الشعبية في الثورة عليها. وقد أشاروا إلى تركيا(أتاتورك)مثالا للعلمانية الفاشية الذي عرفه العالم الحديث. وبالنظر إلى حالتنا العربية الراهنة واستغلال الجيش في انهاء ارادة الناخبين الذين لا يرغبون في العلمانية يمكننا أن نضيف مصر وسوريا والجزائر.

توصيات:

- يرى الباحث ضرورة أن يدرس جميع طلاب جامعات البلاد العربية موضوع العلمانية ضمن برنامج البكالوريوس.

(¹)The History of Western Philosophy P13 London 1979

- من خلال تجربة عشرين عاما في تدريس المقررات الثقافية دراسة مقارنة بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي يرى الباحث أن محاور هذا البحث هي المحاور المناسبة للمادة المقررة لتدريس هذا الموضوع. ومن أهم المحاور التي ينبغي أن يلم بها طلاب البكالوريوس وأهم محور أبحاثه هذه الدراسة - كما يرى الباحث - إبراز جهود الأقليات النصرانية في نقل الفكر الغربي عامة والعلماني خاصة إلى البلاد العربية الإسلامية وما زال هذا الجهد مستمرا.
- ينبغي تصحيح المفهوم الخاطيء السائد والذي تكاد تجده في جميع مقررات جامعات البلاد العربية. إذ نجد تلك المقررات قد ارجعت الأصل اللغوي لـ (علمانية) إلى (العالم).
- يوصي الباحث باعتماد كلمة "سكيولوزم" بدلا عن علماني.

المراجع:

1. الافغاني: (جمال الدين) الاعمال الكاملة اعده محمد عمارة المؤسسة المصرية العامة للتأليف بدون تاريخ.
2. الانسان: (مجلة) العدد العاشر السنة الثانية نيسان 1993 لندن. مقال د. عبد الوهاب المسيري عن العلمانية
3. الجاحظ، الحيوان طبعة القاهرة بولاق 1325هـ - ج37
4. الجرجاني: (علي بن محمد السيد الشريف) التعريفات تحقيق عبد المنعم الحقي، دارالرشاد، بدون تاريخ.
1. الشهرستاني: (ابو الفتح محمد بن عبد الكريم) الملل والنحل تحقيق محمد كيلاني ج2 القاهرة 1347هـ
2. العقاد: (عباس محمود) الاسلام في القرن العشرين كتاب الهلال رقم 108 بدون تاريخ
3. العرمابي: (د. محمد زين الهادي) نشأة العلمانية ودخولها المجتمع الاسلامي دار العصمة الرياض ط 1407هـ.
4. الغزالي: (الامام ابو حامد) المنقذ من الضلال تحقيق محمد محمد جابر، بدون تاريخ.

5. القرضاوي، يوسف، الإسلام والعلمانية وجهها لوجه، الناشر: مكتبة وهبة، 1997
1. الموسوعة الفلسفية العربية ج 2 رأس التحرير د.معن زيادة، إصدار معهد الانماء العربي بيروت 1988.
2. النجاري: (محمد النجاري بك)، قاموس فرنسي / عربي مجلد الاول طبعة القاهرة 1905 .
3. النجار: (د.حسين فوزي) الدولة في الاسلام دار الحرية القاهرة ط 1990.
4. جيش: (يوسف يعقوب) القواعد الادبية في اللغتين العربية والفرنسية (قاموس) ط 1890 مصر.
5. جيلسون:(إتين) روح الفلسفة المسيحية، عرض وتعليق د.إمام عبد الفتاح، دار الثقافة القاهرة ط2 1982
6. دائرة المعارف الاسلامية ج9 تأليف أئمة المستشرقين في العالم اصدرها بالعربية احمد الشنتاوي وابراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس، راجعها د.محمد مهدي علاّم بدون تاريخ
7. دي بور:(ت، ج) تاريخ الفلسفة في الاسلام نقله الى العربية وعلق عليه د. محمد عبد الهادي ابو ريدة القاهرة طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1957.
8. ديورانت: (ول دايريل) قصة الحضارة (سلسلة) ت: د.محمد بدران تحت اشراف الادارة العامة للثقافة، جامعة الدول العربية ط3 1973.
9. زكريا:(د.فؤاد) 1-اسبانوزا، دار التنوير ط2 1981، 2
10. زكريا:(د.فؤاد) -الصحوة الاسلامية في ميزان العقل، دار الفكر، القاهرة ط1 1989.
11. سبويه: الكتاب ج1 طبعة بولاق 1317هـ
12. فرج: (د.السيد احمد) الجذور التاريخية للصراع بين العلمانية والاسلام في مصر، دار الوفاء ط 1993.

المراجع الأجنبية

1. Al-Attas, Syed Muhammad Naquib Islam and Secularism (ISTAC) Kulalumpur 1993.

2. Al-attas, mohammad naqib, Prolegomena to the Metaphysics of Islam , Istac, KL 1995
3. A dictionary of Arts, Science Litratue and Genoeral Information V24 New York 1911.
4. Dictionary of Modern sociology, Thomas Ford Hoult
5. Dictionary of Philosophy & Religion, Eastern & Western Thought By Willam L. Reese 1980 New Jersey.
6. Ellious Bocthor Eqyptien - Dictionaire Francais – Arab
7. Encyclopedia Britannica. V20 - 1768.
8. Encyclopedia of Ethics and Religion, by James Hastngs. Printed by Moeison & Gibb Limited
9. Encyclopedia of Religion, Edited by Professor Vergilius Ferm, New York 1945.
10. Encyclopedia of the Social Sciences, by Edwin Rna.Sellg. V13 New York
11. Ency of Ethics and Religion
12. Ency. of Ethics and Religion P. 348.
13. The Encyclopedia American Volume Xx1v Copyright 1961 Shekago.
14. The Fontana Dictionary of Modern Thought By Alan Bullock, Oliver Stallgb and Stephen Trombley.
15. The New Encyclopedia Britannica, Axicropadia Volume 1x. 1768.
16. Webster's Third, New International Dictionary, U.S.A 1971
17. W. H Wright A History of Modern Philosophy, New York 1954

İSLÂM ve CİHAD

Yanlış Anlaşılan Sevimli Bir Kelime: Cihad

Şadi EREN*

Özet

Çevremize baktığımızda, büyük bir faaliyet ve hareketlilik gözümüze çarpar. En seçkin varlık olan insan, bu faaliyet ve hareketliliğin dışında kalmaz. **Cihad**, bu faaliyet ve hareketliliğin Allah yolunda yönlendirilmiş şeklidir. Namaz, oruç farz kılındığı gibi, cihad da farz kılınmıştır. Kur'an-ı Kerim'de ya doğrudan veya işarî olarak cihadı emreden yüzlerce ayetin bulunması, cihadın önemini açıkça isbat eder.

"Cihad" kelimesi, Batı dillerinde genelde "**kutsal savaş**" (**holywar**) şeklinde tercüme edilmiştir. Bu şekilde bir tercüme, İslâmiyeti silah zoruyla yayılan bir din olarak gösterme gayretinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki "cihad" kelimesinin karşılığı "savaş" değildir. Allah yolunda savaşmak da bir tür cihad olmakla beraber; cihad kelimesi, Allah'ın dinini her tarafa ulaştırmak için yapılan her türlü faaliyet ve hareketi içine alır.

Bu çalışmada cihadın manası ve gayesi ele alınacak, ayrıca din adına cihadı yanlış anlayanların bazı yanlışlarına dikkat çekilecek, cihadın asıl mecrasının neler olduğu ayetler ve hadisler ışığında nazara verilecektir.

Anahtar kelimeler: Cihad, emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker, savaş, tebliğ, islamofobi, müsbet hareket,

Cihad Kavramı

İnsan, kelimelerle konuşur, kavramlarla düşünür. Kavramlar, düşünce dünyamızın temel esaslarıdır. Ancak bazı kavramlar iyi bilinmediği zaman çok yanlış anlaşılabilir. İşte bunlardan biri, "cihad" kavramıdır. Ülkemiz dâhilinde ve haricinde cihadı gerçekte olduğundan farklı göstermek için ciddi propagandalar yapılmakta. Bu propagandaların etkisiyle olsa gerek, "cihad" denildiğinde bazılarının hatırına ilk gelen, her kâfiri boğazlamaya hazır, elinde kılıç bir "barbar Müslüman!"

*Prof. Dr. İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

"Cihad" kelimesi, Batı dillerinde genelde "**kutsal savaş**" (holywar) şeklinde tercüme edilmiş.¹ Hâlbuki "cihad" kelimesinin karşılığı "savaş" değildir. Allah yolunda savaşmak da cihada dahil olmakla beraber; cihad kelimesi, "iyiliği teşvik etmek ve kötülüğe engel olmaya çalışmak" gibi Allah yolunda yapılan her türlü faaliyet ve hareketi içine alır. Başka bir ifadeyle cihad, İslâm'ın aksiyon yönüdür, onun hamle gücüdür.

Cihadın Kısımları

İslam'da namaz, oruç farz kılındığı gibi, cihad da farz kılınmıştır. Cihadı başlıca iki kısımda ele alabiliriz:

- 1- Nefisle cihad
- 2- Düşmanla cihad

Hz. Peygamberin Tebuk Seferi dönüşünde ashabına, "**küçük cihaddan büyük cihada döndük**"² demesinden hareketle, nefisle cihada "**cihad-ı ekber**" (büyük cihad) denilmiştir.

Düşmanla cihadın pek çok kısımları vardır. Düşmanlar farklı farklı olduğundan, onlara karşı yapılacak cihad da farklı farklı olmuştur. Mesela,

- 1- Cehalete karşı cihad.
- 2- Fakirliğe karşı cihad.
- 3- İhtilafa karşı cihad.
- 4- Münafıklara karşı cihad.
- 5- Dış düşmanlara karşı cihad.
- 6- İç düşmanlara karşı cihad...

Bediüzzaman, yukarıdaki ilk üçte yer alan düşmanlar ve bunlara karşı yapılacak cihadla ilgili şu ifadeleri kullanır: "**Bizim düşmanımız, 'cehalet, zaruret, ihtilaftır.'** **Bu üç düşmana karşı 'san'at, marifet, ittifak' silahıyla cihad edeceğiz.**"³

"Her illet, zıdd-ı tabiatıyla tedâvi olunur" denir. Cehaletin ilacı bilgi, fakirliğin ilacı sanat, ihtilafın ilacı ittifaktır. Cehaletten kurtulup "bilgi toplumu" olma yolunda gayret sarfetmek, ekonomik yönden güçlü olma uğraşısı vermek ve toplumdaki ihtilaf

¹Mevduđı, Ebu'l Âlâ, **Jihad in Islam**, s.1; Peters, Rudolph, **İslam ve Sömürgecilik**, s. 29; Kister, M.J. "**Land Property and Jihad**", XXXIV, 276; Watt, W. Montgomery, **Islamic Political Thought**, s. 14; Özel, Ahmet, **İslam Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı**, s. 64

²Aclûnî, Muhammed, **Keşfu'l-Hafa**, 1, 424; Râzî, Fahreddin, **Mefatihul-Gayb**, XXIII, 72; Beydavî, Kadı, **Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil**, II, 97

³Nursî, Said, **Divan-ı Harb-i Örfî**, s. 23

(ayrılık) pürüzlerini giderme mücadelesi yapmak, mukaddes bir cihaddır. Hiçbir İslâm toplumu, böyle bir cihaddan müstağni olamaz. Zira bu üçü, hemen her devrin ve hemen her toplumun düşmanıdır.

Dış düşmanlara karşı yapılacak cihad, yeri geldiğinde **"sıcak savaş"** şeklinde olur. Bazan da diplomatik savaş olarak **"soğuk harp"** yapılır. Sıcak savaştan galip çıkıp da, masa başında kaybetmek çok büyük bir faciadır.

İç düşmanlara karşı yapılacak cihad, **manevi bir cihaddır**, Mesela, ülke dâhilinde zararlı fikirler her türlü basın yayın aracılığıyla zihinleri allak bullak ederken, Müslümanlar benzeri imkânlarla bu menfi fikirlerin izlerini ortadan kaldırmak zorundadır. Mesela, **"kanallar savaşında"** müsbet yayın yapan kanalların da olması gerekir.

Cihad-Savaş Farkı

Cihad ve savaş kelimeleri eş anlamlı değildir. Cihad, savaştan daha kapsamlıdır. Allah yolunda yapılan savaş da bir cihad olmakla beraber, her cihad savaş değildir. Kur'an-ı Kerîmde "iki grup arasında meydana gelen silahlı çatışma" anlamında, **"harp"** ve **"kıtal"** kelimeleri ve bunlardan türeyen kelimeler kullanılmıştır.¹

Cihad-savaş farklılığına şu noktalardan bakabiliriz:

1-"Kâfirler ve münafıklarla cihad et!"² ayetinin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber, kâfirlere karşı kılıçla savaşırken, münafıklara kılıç çekmemiştir. Onlara karşı cihadı, "had cezalarını uygulamak, nasihat etmek, onları ikna ve ilzama çalışmak..." şeklinde olmuştur.³

2-"Kâfirlere itaat etme ve 'onunla' büyük bir cihad yap!"⁴ ayetinde de cihad-savaş farkını görmek mümkündür. Zira **onunla** ifadesiyle kastedilen, -pekçok tefsirde ifade edildiği üzere- Kur'an'dır.⁵ Kur'an'la yapılan cihadın, bir savaş değil, ikna veya ilzama yönelik bir mücadele olduğu aşikârdır.⁶

3-Savaşın emredilmediği İslâm'ın Mekke döneminde, cihaddan bahseden ayetler de vardır. Mesela şu iki ayete bakalım:

"Uğrumuzda cihad edenlere, elbette yollarımızı gösteririz..."⁷

¹ Özel, Ahmet, **DİA**, "cihad" md. VII, 528; Bûtî, M. Saîd Ramazan **el-Cihadu'fî'l-İslâm**, s. 19-20

² Tevbe, 73; Tahrîm, 9

³ Râzi, XVI, 135; Beydavî, I, 412; İbnu Kesîr, IV, 119; Yazır, Muhammed Hamdi, **Hak Dîni Kur'an Dili**, IV, 2591

⁴ Furkan, 52

⁵ Beydavî, II, 144; Sabunî, Muhammed Ali, **Saffetu't-Tefasir**, II, 366, Yazır, V, 3601

⁶ Şibay, Halim Sabit, M.E.B. İslam Ans. " **Cihad** " md, III, 164

⁷ Ankebut, 69

"Rabbin, eziyete maruz kaldıktan sonra hicret eden, cihad yapan ve sabredenlerle beraberdir. Rabbin, bu eziyetten sonra onlara Ğafur'dur, Rahîmdir."¹

Bu ayetlerin geçtiği Ankebut ve Nahl sureleri, Mekkî surelerdendir.²

4-Hz. İsa misali, peygamberlerden pekçoğunun fiilen savaşmamış olması dacihad-savaş farkını gösterir.³Şüphesiz her peygamber cihad yapmıştır,ama her peygamber savaşmamıştır.

Cihadın Hükümü

Düşmana karşı yapılacak olan cihad, normal şartlarda **farz-ı kifayedir**. Olağanüstü hallerde ise, **farz-ı aynolur**.⁴Yani ümmetin her ferdinin cihadla meşgul olması zor olduğundan, herkese farz değildir. Ümmet içinden bir topluluğun bu görevi ifa etmesi yeterlidir.

Şu ayet, normal şartlarda cihadın farz-ı kifaye olduğuna delalet eder:

"Mü'minlerin hepsi birden savaşa çıkmaları uygun değildir. Her fırkadan bir grup savaşa gitmeli, onlardan bir kısmı da dini anlamak ve döndüklerinde onları uyarmak için kalmalı. Olur ki, sakınırlar."⁵

Ama herkese farz olmamasını bahane edip, bir kısım insanların cihaddatembellik göstermeleri uygun değildir. Mallarıyla ve canlarıyla cihad edenler, oturanlardan daha üstündür. Dünyevî menfaatlerde aza razı olmayan nefislerin, cihad gibi en mukaddes bir görevde tembellik göstererek az bir sevaba razı olmaları, elbette iyi bir hal sayılamaz.

Cihadın farz-ı kifaye olması, ümmetten bir topluluğun bu göreve yeterli olduğu durumlar için söz konusudur. Belli bir topluluk cihad yükünü kaldıramadığında ise, bütün ümmet bu yükü omuzlamakla mükelleftir.

Cihadın herkese farz olmaması, savaşmak görevinin ordunun üzerinde olmasına benzer. Düşmanla savaşa ordu yeterli geldiğinde, ümmetin diğer fertlerinden bu görev düşer. Fakat yeterli gelmediğinde, -İstiklal Savaşında olduğu gibi- seferberlik ilan edilir ve yedisinden yetmişine herkes sefere katılır; dinini, vatanını, namusunu kurtarır.

Cihada Teşvîk

¹Nahl, 110

²Süyûtî, Celâleddin, **İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an**, I, 28; Butî, s., 21

³Topaloğlu, Bekir, DİA. "**Günümüzde Cihad**" md.VII, 531

⁴Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, **İhtiyar li'Ta'li'i'l-Muhtar**, IV, 117; İbnüRüşd, Muhammed, **Bidayetü'l-MüctehidNihayetü'l- Muktesid**, 1, 380-381

⁵Tevbe, 122

Bariş içinde yaşamak bir ideal olmakla beraber, tarih boyunca bu ideale varılamamıştır. Hz. Âdem'in iki oğluyula başlayan kanlı mücadele, devirler boyu Âdem'in oğullarında devam edegelmiştir. Barişu yakalamak ve devam ettirmek için savaşıa hazır olmak lüzumu, akıl ve tecrübeyle bilinen bir gerçektir. **"Hazır ol cenge, eğer istersen sulh u salah"** vecizesi bunu ifade eder.

Şimdi cihadla ilgili ayet ve hadislerden numune olarak üçer tanesine bakalım:

1- "Yoksa siz, hacılara su dağıtmak ve Mescid-i Haramı (Ka'beyi) onarmak işini, Allah'a ve ahirete inanıp Allah yolunda cihad eden kimsenin işi gibi mi kabul ettiniz? Bunlar Allah katında bir değillerdir."¹

2- "Mü'minlerden -özür sahipleri müstesna- oturanlarla, mallarıyla ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler bir olamaz. Allah, malları ve canlarıyla cihad edenleri, derece bakımından oturanlara üstün kılmıştır..."²

"**Mallarınızla ve canlarınızla**" ifadesi, cihadın iki türüne işaret eder. Bir kısım insan vardır ki, malını Allah yolunda sarfeder. Bir kısmı da vardır ki, hayatını bu yolda feda eder.

"**Allah yolunda**" denilmesi ise, çok mühim bir kayıttır. Allah yolunda olmayan bir mücadele, "cihad" ismine layık değildir. Cihada ruh kazandıran husus, işte burasıdır.³ Allah yolunda olmayan bir mücadele, ulvi gayelerden uzak olur ve menfaat merkezli yapılır.

3- "Ey iman edenler! Can yakıcı bir azabtan sizi kurtaracak bir ticareti size anlatayım mı? Allah ve Rasulüne iman eder ve Allah yolunda mallarınızla ve canlarınızla cihad edersiniz. Bilerseniz, bu sizin için herşeyden daha hayırlıdır. (Bunu yaptığınızda) Allah günahlarınızı bağışlar ve sizi atlarından nehirlere akan cennetlere ve Adn Cennetlerindeki güzel meskenlere koyar. İşte bu, büyük kurtuluştur. Seveceğiniz başka bir şeyi nasib eder: Allah'dan bir zafer ve yakın bir fetih. Mü'minleri müjdele!"⁴

4- Birsahabi gelir, "Cihada denk bir amel var mı ?" diye sorar. Rasulullah, şöyle cevap verir: "Cihada denk bir amel bilmiyorum."⁵

5- "Ümmetimin seyahati, Allah yolunda cihaddır."⁶

Bu hadis, turistik seyahatle, Allah'ın dinini yaymak uğrunda yapılan seyahatin farklılığına dikkat çeker. Şüphesiz, hiçbir ulvi gaye taşımadan sadece beldeleri,

¹Tevbe, 19

²Nisa, 95

³Kutub, 1, 187; Sabunî, **Safvetu't-Tefasir**, 1, 127; Mevdudi, Ebu'l- A'lâ, **Jihad in Islam**, s.,7

⁴Saff, 10 - 13

⁵Buhari, Muhammed İsmail, **Camii's-Sahih**, Cihad, 1

⁶Ebu Davud, **Sünen**, Cihad, 6

harabeleri gezmeye çıkmakla, Allah'ın dinini yaymak için çalışmak aynı değerdedir.

6- "Cennet, kılıçların gölgesindedir."¹

Kılıç, cihada sembol olmuştur. Yeri geldiğinde maddi kılıçla savaşılr. Yeri geldiğinde de, ikna edici delillerle...

Cihadın Gayesi

Her milletin kendine dâimî ilham kaynağı olan mefkûreleri vardır. Bir millet, bunlara ne kadar derinden derine inanırsa, onları gerçekleştirmek gayreti de o kadar büyük olur.² Bir devlet kurmak, milletlerarası arenada söz sahibi olmak, aynı ırkın mensuplarını bir araya toplamak... gibi mefkûreler, bunlardan bazılarıdır.

Kur'an'ı Kerim, bu noktada ehl-i imanla ehl-i küfür arasında şu net ayrımı yapar:

"İman edenler Allah yolunda savaşır. İnkâr edenler ise tağut yolunda..."³

"Tağut" ifadesi Allah yerine ikame edilen her şeyi içine alır.⁴ Şeytan bir tağuttur. Şeytanın yolunda giden Firavun misali despot kişiler birer tağuttur. Terbiye edilmemiş nefisler, birer tağuttur... Kur'an-ı Kerim, **"hevâsını ilah edineni gördün mü...?"** ayetiyle nefsin kötü arzularının putlaştırılmasına işaret eder.⁵

İşte inkârcılar böyle tağutların peşinde gider,şeytana tabi olur, nefsine uyar, kötü kimselerin rehberliğinde mücadele ederler. Onların bu mücadelesi, her türlü ulviyetten mahrum, süflî bir mücadeledir. Bu mücadelenin temelinde "menfaat" duygusu vardır. Kendi hasîs menfaatleri için dünyayı ateşe vermekten asla çekinmezler. Nitekim son ikiyüzyılın savaşlarına bakıldığında, onların bu süflî isteklerini açıkça görmek mümkündür.⁶

Ehl-i küfür,

-Yeryüzünü istila etmek,

-Ganimet elde etmek,

-Sömürgeler, pazarlar, hammadde kaynakları bulmak,

¹ Buhari, Cihad, 22

²Hamidullah, Muhammed, **İslâm'da Devlet İdaresi**, İst. 1963, s. 135

³ Nisa, 76

⁴Beydavî, I, 135

⁵ Furkan, 43 ve Casiye 23

⁶Azzam, Abdurrahman, **Ebedî Risalet**, s.165

-Bir tabakanın, başka bir tabakaya, bir milletin başka bir millete hâkimiyeti... gibi gayeler için savaşır. ¹

Ehl-i iman ise, Allah yolunda savaşır, ulvî değerler uğrunda cihad ederler, rızay-ı İlâhî yolunda gayret gösterirler. Ehl-i imanın mücadelesi, bir fazilet mücadelesidir. Kur'an-ı Kerîm'de, cihad ve kıtal (savaş) lafızlarının geçtiği yerlerde, devamlı "**fi sebilillah**" (Allah yolunda) kaydının bulunması, son derece dikkat çekici bir durumdur. Allah yolunda olmayan bir mücadelenin, bir savaşın Allah katında bir kıymeti yoktur.

Kur'an-ı Kerîm, yapılacak mücadelenin hedef ve gayesini şu şekilde belirler:

"Hiçbir fitne kalmayncaya ve din bütünüyle Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın." ²

Ayette, ehl-i imana iki hedef gösterilmiştir:

1- Fitnenin kökünü kazımak.

2- Allah'ın dinini hâkim kılmak.

"**Fitne**" kelimesi "karışığını almak için, altını ateşe koymak" anlamındadır. ³ Bundan, "mihnet ve belaya sokmak" manasında kullanılmıştır. İnsanları inancından dolayı işkenceye tabi tutmak, ibadetine müdahale etmek, inancı gereği giydiği kıyafete ilişmek, inancından dolayı yurdundan sürüp çıkarmak... gibi durumlar hep birer fitnedir. Kur'an-ı Kerîm'de, "**fitne ölümden beterdir**" denilir. ⁴ "Ölümden daha ağır ne vardır?" dememek gerekir. Zira ölümü temenni ettiren hal, ölümden daha ağırdır. ⁵

"**Hiçbir fitne kalmayncaya kadar**" ehl-i küfürle savaşmak, genel bir dünya barışını hedef olarak gösterir. Her türlü fitneye son vermek, sulh ve sükûneti sağlamak, Müslümanlar için varılması gereken bir hedeftir. Öyle ki, dünyanın uzak bir köşesinde gayr-i müslim bir devlet, bir başka gayr-i müslim devlete zulmetse, Müslüman devletler bu fitneye müdahale etmeli, mazlumlara yardımcı olmalıdır. Doğrudan taraf olmamasına rağmen, 1950- 1953 yılları arasında yapılan Kore Savaşına Türkiye'nin de asker göndermesi, bu bağlamda değerlendirilebilir.

Cihadın bu ulvî gayesine, şu ayet işaret eder:

"Size ne oluyor ki, 'Ya Rabbena, bizi halkı zalim olan şu memleketten çıkar. Bize, tarafından bir sahip gönder. Bize katından bir yardımcı yolla!' diyen mazlum erkek-kadın ve çocuklar için Allah yolunda savaşmıyorsunuz ?" ⁶

¹Kutub, I, 187; Sabunî, **Saffetu't-Tefasir**, I, 127

²Enfal, 39

³İbnuManzur, Ebu'l-Fadl, **Lisanu'l-Arab**, VI, 317

⁴Bakara, 191

⁵Yazır, II, 695

⁶Nisa, 75

"Dinin bütünüyle Allah'ın olması" hedefi ise, beşeri beşere kulluktan kurtarıp, sadece Allah'a kul olmasını temin gayesine yöneliktir.¹

SeyyidKutub, cihadın gayesini, şu üç hürriyeti temin olarak görür:

1-Tebliğ hürriyeti.

2-İnanç hürriyeti

3-İslâmı yaşama hürriyeti.²

Yani, İslâm hür bir ortamda tebliğ edilebilmeli, dini yaşamak isteyen her fert serbestçe yaşayabilmeli, dine girmek isteyenlere engel olunmamalı, kimse dininden dolayı fitneye düşürülmemelive ezaya maruz kalmamalıdır.İşte cihad, bu hürriyetleri sağlamak ve bu hususta ortaya çıkan engelleri aşmak içindir.

"Dinin bütünüyle Allah'ın olması", şüphesiz, başka dinlere hayat hakkı tanımamak, o dinlerin mensuplarını zorla İslâm'a sokmak anlamında değildir.³ Tatbikatta da böyle olmamıştır. Hz.Peygamber devrinden günümüze kadar, İslâm devleti bünyesinde başka din mensupları rahat bir şekilde yaşamışlardır.

Ahmet Özel'in dediği gibi, "İslâm'ı tebliğ için girişilen fetih hareketleri, o ülkelerdeki insanları zorla İslâm'a sokmak amacıyla değil, ferdî planda tebliğ imkânının bulunmadığı bu ülkeleri, herkesin dilediği inancı serbestçe seçebileceği şekilde tebliğe açmak gayesiyle yapılmıştır."⁴

Kur'an'ın **"hiç bir fitne kalmayncaya ve din bütünüyle Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın"**⁵ayeti, İslâm'ın hamle gücünü ortaya koyar, Müslümanlara varmaları gereken nihaî hedefi gösterir. Onları, gündelik işlerin telaşından kurtarır, yüce ideallere sevkeder. Bu yüce hedefin yeni nesle kazandırılması, ufuklarını açacak ve onları ulvî mefkûreler sahibi kişiler haline getirecektir.

SavaşAyetlerinde Tedric

Hz. Peygamber zamanında içki, tedrici bir şekilde yasaklandı. Savaş da benzeri bir şekilde tedricen emredildi. Müslümanların hem sayıca az, hem de şiddetli bir baskıya maruz kaldıkları Mekke döneminde, doğrudan savaş emredilmedi. Gelen

¹Kutub, III, 1433

²Kutub, I, 186-187

³ Zeydan, Abdulkerim, **eş-Şeriatu'l - İslamiyye'l- Kanunu'd- Düveliyyi'l-âm**, s. 55-56; Zuhayli, Vehbe, **el-Alakâtu'd- Düveliye fi'l- İslâm**, s.25; Madelung, W, "**Cihad**" md. Dictionary of the Middle Age, VII, 110

⁴ Özel, TDV. **İslâm Ans. "Cihad"**md. VII, 530

⁵Enfal, 39

ayetler, müşriklere doğrudan karşılık vermemekten, namazı kılmaktan, zekâtı vermekten bahsetti.¹ Şüphesiz bunun bazı hikmetleri vardır. Mesela:

1- Müslümanlar sayıca az idiler. Savaşa izin verilseydi, aleyhlerinde olurdu. Cenab-ı Hak, onların sayılarının artmasını diledi.

2- Eğer savaşa izin verilseydi, iç savaş meydana gelirdi. Çünkü Müslümanlar çeşitli evlere dağılmış bir haldeydi. Kendilerini kuvvet yoluyla savunma durumunda, her âileden kan akacaktı. Hicretten sonra ise, saflar ayrıldı. Bu mahzur ortadan kalktı.²

İşte safların ayrıldığı bu dönemde, önce şuayetle savaş izni gelir:³

"Kendilerine savaş açılanlara, zulmedilmelerinden dolayı (savaşmalarına) izin verildi. Şüphesiz Allah, onlara yardıma kâdirdir."⁴

Bu izni, daha sonra, şu gibi emirler takip etti:

"Sizinle savaşanlarla, siz de Allah yolunda savaşın. Haddi aşmayın. Allah haddi aşanları sevmez."⁵

"Müşrikler toptan sizinle savaşmışları gibi, siz de onlarla toptan savaşın. Biliniz ki Allah, müttakilerle beraberdir."⁶

İslâm ve Barış

İslâmiyet, barış dinidir. "Silm, selamet, selâm..." gibi barış, güvenlik bildiren kelimeler, "İslâm" kelimesiyle, aynı kökten gelmiştir. Allah'ın isimlerinden biri "Es-Selâm"dır. Müslümanlar, birbirleriyle karşılaştıklarında "Selâmünaleyküm" derler. Mescid-i Haram'ın kapılarından biri, "Babu's-Selâm", Cennetin isimlerinden biri, "Daru's-Selâm"dır.

İslâmiyette asıl olan savaş değil, barıştır.⁷ Savaş, ya saldırgan düşmana, ya da İslâm'ın tebliğine engel olanlara karşı yapılır. Gayr-i müslim ülkeler, Müslümanlara saldırmadığı müddetçe kendileriyle savaşılmaz. Rasulullah'ın şu sözü, İslâm'da barışın asıl olduğunu ifade eder:

¹Nisa, 77

²Kutub, Seyyid, **Fî Zılali'l- Kur'an**, I, 185-186; Sabunî, Muhammed Ali, **Revaîu'l-Beyan**, I, 213-214

³İbnu Kesîr, Hafız, **Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim**, V, 436

⁴Hacc, 39

⁵Bakara, 190

⁶Tevbe, 36

⁷Rıza, Reşid, **Tefsiru'l-Menar**, X, 168; Azzam, s., 144; Tabbera, Afif Abdülfettah, **Ruhu'd-Dini'l-İslami**, s., 377-378; Şedîd, s.119; Abdurabbih, Abdülhafız, **Felsefetu'l-Cihadfi'l-İslam**, s., 313; Sabunî, **KabesminNuri'l-Kur'ani'l-Kerim**, III, 163

"Ey insanlar! Düşmanla karşılaşmayı istemeyin, Allah'tan afiyet dileyin. Onlarla karşılaştığınızda ise, sabredin. Bilin ki, Cennet kılıçların gölgesi altındadır."¹

İslâmiyet, hayatı mukaddes tanır. Bir masumu öldürmeyi bütün insanları öldürmek gibi kabul eder. Bir hayata vesile olmayı da, bütün insanların hayatına vesile olmak gibi sayar.²

İslâmiyet, öldürmek için değil, diriltmek için gelmiştir. **"Ey iman edenler! Peygamber hayat verecek olan şeylere sizi çağırduğunda, Allah'a ve Rasulü'ne icabet edin!"**³ayetindebu inceliği görmek mümkündür. Hudeybiye'ye 1400 sahabiyle gelen Hz. Peygamberin, iki sene sonra 10.000 sahabiyle Mekke'yi fethetmesi, İslâmiyetin barış ortamında yayıldığına güzel bir delildir.⁴

İslâmiyetin kitlelere daveti, Hudeybiye Barışı'ndan sonra gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber, ulaşabildiği idarecilere elçiler göndererek onları Allah'ın dinine davet etmiştir. Bizans, İran, Habeşistan, Mısır, Umman, Bahreyn, Suriye kralları bunlardan bazılarıdır.⁵

Sonuç

"Allah yolunda cihad", Kur'anın en temel mesajlarından biridir. "Cihad" kelimesi -her ne kadar bir kısım medyanın propagandasıyla menfimanaları çağrıştıran bir kelime haline getirilmeye çalışılmışsa da- gerçekte sevimli bir kelimedir. Bu tebliğde nazara verilen esaslar çerçevesinde cihadın anlaşılması ve hayata uygulanmasında fert ve toplumlar için zarar değil, yarar vardır. Cihad yapmayan bir kimse, kendine de başkalarına da faydalı olamaz. Böyle biri, "neme lazım" der, kendi köşesine çekilir, "ben" merkezli bir hayat yaşar, hep kendi keyfini ve rahatını düşünür. Hâlbuki sosyal bir varlık olarak başkalarına da faydalı olacak bir tarzda yaşamakla mükelleftir.

Şuurlu bir Müslüman hem kendi nefsiyle cihadını yapar, onu terbiyeye çalışır. Hem ülke dâhilinde zararlı cereyanlarla mücadelesini yapar, kötülerden ve kötülüklerden başkalarını alıkoymaya gayret eder. Hem de küresel boyutta yapılan mücadelelerin farkına varır, evrensel bir barışa ulaşmanın mücadelesini verir. Bunu gerçekleştirmek için gece gündüz çalışır, maddi ve manevi kirlere tertemiz bir dünya için elinden gelen gayreti gösterir.

¹ Müslim, İbnuHaccac, **Camii's-Sahih**, Cihad, 20; Ebu Davud, Cihad, 89

² Maide, 32

³ Enfal, 24

⁴ Berki, Ali Himmet, **H. Muhammed ve Hayatı**, s., 324

⁵ İbnuHişam, **Siretu'n-Nebeviyye**, IV, 254-255

BİBLİYOGRAFYA

- ABDÜRABBİH, Abdülhafız, **Felsefetu'l-Cihadfi'l-İslam**, Mektebetu'l-Medrese, Beyrut, 1982
- ACLÛNÎ, Muhammed, **Keşfu'l-Hafa**, Darulhyai't- Türesi'l- Arabî, Beyrut, 1351 h.
- AZZAM, Abdurrahman, **Ebedi Risalet**, Ter. H.Hüsnu Erdem, Sönmez Neş. İst. 1962
- BERKÎ, Ali Himmet, **Hz. Muhammed ve Hayatı**, (Osman Keskioglu ile beraber), Diyanet Yay. Ank. 1991
- BEYDAVÎ, Kadı, **Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil**, Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988
- BÛTÎ, M. Said Ramazan, **El-Cihadufi'l-İslam**, Daru'l- fikri'l- Muasır, Beyrut, 1995
- BUHARÎ, Muhammed İsmail, **Camiu's-Sahih** (Sahihu'l-Buhari) Çağrı Yay. İst. 1981
- EBU DAVUD, **Sünen**, Çağrı Yay. İst. 1981
- HAMİDULLAH, Muhammed, **İslamda Devlet İdaresi**, Ter. Ali Kuşçu, Ahmed Said Matbaası, İst. 1963
- İBNU HİŞAM, **Siretu'n-Nebeviyye**, Darulhyai't- Türesi'l- Arabî, Beyrut, 1971
- İBNU KESİR, Hafız, **Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim**, Kahraman Yay. İst. 1985
- İBNU MANZUR, **Lisanu'l-Arab**, Daru Sadır, Beyrut
- İBNU RÜŞD, Muhammed, **Bidayetu'l-Müctehid Nihayetu'l-Muktesid**, Daru Marife, Beyrut, 1988
- KISTER, M.J. **"Land Property and Jihad"**, Journal of the Economic and Social History of the Orient, XXXIV, Leiden, 1991
- KUTUB, Seyyid, **Fi Zıllali'l-Kur'an**, Daru's-Şuruk, 1980
- MADELUNG, W, **"Cihad"** md. Dictionary of the Middle Age
- MEVDUDÎ, Ebu'l-Âlâ, **Jihad in Islam**, Islamic Publications LTD, Lahor
- MEVSİLÎ, Abdullah b. Muhammed, **İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar**, Çağrı Yay. İst. 1980
- MÜSLİM, İbnu Haccac, **Camiu's-Sahih**, (Sahihu Müslim), Çağrı Yay. İst. 1981

NURSİ, Said, **Divan-ı Harbi Örfi**, Yeni Asya Neş. İst. 1993

PETERS, Rudolph, **İslam ve Sömürgecilik** (IslamandColonialism), Ter. Süleyman Gündüz, Nehir Yay. İst. 1989

ÖZEL, Ahmet,

-DİA, " **Cihad**" md.

- **İslam Hukukunda Milletlerarası Münasebetler ve Ülke Kavramı**, Marifet Yay. İst. 1982

RAZİ, Fahreddin, **Mefatihü'l-Gayb** (Tefsiru Kebir), Daru'lhyai't- Türesi'l-Arabi

RIZA, Reşid, **Tefsiru'l-Menar**, Mektebetü'l-Kahire, Mısır

SABUNİ, Muhammed Ali,

- **KabesminNuri'lKur'ani'l-Kerim**,Daru'l- Kalem, Dimeşk, 1986

- **Revaiu'l-Beyan**,Dersaadet Yay. İst.

- **Safvetu't-Tefasir**, Ensar Yay. İst. 1987

SÜYUTİ, Celaledin, **Itkan fi Ulumi'l-Kur'an**,Daru'lbn Kesir, Beyrut, 1993

ŞEDİD, Muhammed, **El-Cihadufi'l-İslam**,Müessesetu Risale, Beyrut, 1985

ŞİBAY, Halim Sabit, M.E.B. İslam Ans. "**Cihad**" md

TABBERA, Afif Abdülfettah, **Ruhu'd-Dini'l-İslami**,Daru'l-İlm, Beyrut

TOPALOĞLU, Bekir,T.D.V. İslam Ans. "**Günümüzde Cihad**" md.

WATT, W. Montgomery, **IslamicPoliticalThought**, Edinburgh

YAZIR, Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**,

ZEYDAN, Abdülkerim, **eş-Şeriatu'l - İslamiyyeve'l- Kanunu'd- Düveliyyi'l-âm**, Müessesetu Risale, Beyrut, 1988

ZUHAYLİ, Vehbe, **el-Alâkâtu'd- düveliyyefi'l-İslam**, Müessesetu Risale, Beyrut, 1989

Müslümanlar ve Savaş Algısı

*Mehmet AZİMLİ**

Bu sunumumuzda öncelikle İslam'daki savaş mantığını kısaca anlatmaya çalışacağız. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in savaşa bakışı, savunma savaşı ile ilgili örneklikleri, barış için gösterdiği gayretlere rağmen savaşlarla uğraşmak zorunda bırakılması anlatılacaktır.

Daha sonra Dört Halife Döneminde gerçekleşen ilk fetihlerin sebepleri siyasi ekonomik ve dini başlıklar olarak detaylı örnekler halinde aktarılacaktır. Ayrıca o günkü dünyanın en kaba insanlarından oluşan bedevilerin İslam ile gerçekleştirdikleri barışçıl fütühat anlatılmaktadır. Yürek fethi denilen bu fütühatın örnekleri verilecektir. Son olarak Hz. Ömer'in Kudüs'ü kansasız teslim alışı, Buna mukabil haclıların katliamları aktarılarak Selahattin'in tekrar kansasız bir şekilde Kudüs'ü teslim alışı zikredilecektir.

Hz. Peygamber Dönemi Savaşları ve Sebepleri

İslam kelimesi: “*Barış içinde selamette olmak*” anlamına gelmektedir.¹ Gerek Kur'an'ın genel prensipleri, gerek Hz. Peygamber'in uygulamaları, insanlar arası meselelerin savaşla değil, barış yolu ile halledilmesi yönündedir. Kur'an'daki: “*Hepiniz topluca barışa giriniz.*” “*...Sizinle savaşmaz, barışı kabul ederlerse onlarla savaşmaya Allah izin vermemiştir.*” “*Barışa yanaşırlarsa, sen de hemen yanaş.*” “*Din hakkında sizinle savaşmayan, sizi yurduzdan çıkarmayanlarla dost olun.*” gibi ayetlerde bu durum güzel bir şekilde açıklanmaktadır.² Buna göre İslam'da savaş, bir anlamda zorunluluk gereği başvurulmuş bir alternatif olmaktadır. Yani İslam, aslında semavi dinlerin hepsinde emredilen, evrensel doğruların ve insanlararası huzurun gerçekleşmesini istemektedir.³ Bu bir idealdir ve bunu gerçekleştirebilmenin gereği olan cihadın sonucunda meydana gelebilecek olan ölüm-kalım durumunun her ikisinin de mükâfatı, Müslümanlar açısından cennettir.⁴ Bu anlamda İslam tarihini de bir savaşlar tarihi olarak değil, evrensel doğruların ve barışın yayılması çabası olarak algılamak gerekir.⁵ Şimdi Hz. Peygamber'in savaş politikasına biraz göz atalım.

*Prof. Dr.Hitit Ün. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi.

¹ Rağıp el-İsfehani, *el-Müfredat*, İstanbul, 1986, 350.

² Bkz. Bakara, 208; Nisa, 90; Enfal, 61; Mümtahine, 8.

³ Muhammed Fadlallah, *İslam'da Kuvvetin Mantığı*, Çev; Vahdettin İnce, İstanbul, 1997, 59.

⁴ Tevbe, 111.

⁵ Ebu'l-Fazl İzzeti, *İslam'ın Yayılış Tarihine Giriş*, Çev; Cahit Koytak, İstanbul, 1984, 10.

Hız. Peygamber, devamlı savaştan kaçınma politikası izlemiştir. Daha Mekke dönemindeyken, Müşriklere karşı saldırı önerisi getiren arkadaşlarına ret cevabı vermiştir.¹ O, herhangi bir sebep olmaksızın, hiçbir yere ve hiçbir düşmanına savaş açmamıştır. Kaba bir tabirle “*Canım öyle istiyor, menfaatim bunu gerektirdi, işgal ediyorum.*” dememiştir. Onun dönemindeki savaşlar, tetkik edilirse ya bir savunma savaşıdır,² ya bir ihanete cevap veriliyordur, ya da saldırıya hazırlanan bir düşmana cevap verilmektedir.

Bedir Savaşı’nda ordu hazırlayıp Müslümanların üzerine yürüyen müşriklerdi ve Hız. Peygamber bu orduyu karşılamak durumunda kalmıştı. Uhut Savaşı’nda müşrikler Medine’nin yakınına kadar gelmişler ve onları Medine yakınında kendilerini karşılayan Müslümanları mağlup etmişlerdi. Hendek Savaşı yine Medine’de gerçekleşmişti. Hız. Peygamber, kan dökülecek bir savaştan kaçınma adına hendek kazdırarak, kan dökülmesini en aza indirmişti. Bu dönemdeki müşrik saldırıları, yoğun bir biçimde Medine’ye kadar ulaşmaktaydı.³

Hudeybiye antlaşmasının gerçekleştiği sırada Hız. Peygamberin barışı gerçekleştirmek için sarf ettiği gayret, hayretler vericidir. O, kan dökülmemesi için aleyhine gibi görünen birçok şarta, ashabın keskin muhalefetine rağmen katlanmıştır. Hudeybiye’de Müslümanlara saldıran müşrikleri yakalatmış ve bir jest yaparak hepsini affedip karşılıksız serbest bırakmıştır.⁴ Hayber Savaşı’nda savaşı yönetmesi için sancağı Hız. Ali’ye verirken: “*Ey Ali! Savaştığın Yahudilere haklarını haber ver. Onlardan birisinin hidayete gelmesi, kızıl develere sahip olmandan daha iyidir.*”⁵ demiştir. Mekke Fethi sırasında savaştan özellikle kaçınmış, şehri kan dökmeden almak için çok gayret sarf etmiştir.⁶ O, özlemini duyduğu dünyayı, Adiy b. Hatem’e: “*...bir kadının tek başına Kadisiye’den Mekke’ye kadar yolculuk yapabileceği bir dünya...*” olarak anlatmıştır.⁷ Bu durumu, İslam’daki savaş mantığını aktarırken Mahmut Şit Hattab, şu şekilde özetler: “*Müslümanlar ilk saldıran taraf, yani düşmanlığı ilk başlatan taraf değil de, zorlandıklarında savaşa giren taraf olmaktadır. Ayrıca verdikleri savaşta İslami ve askeri şerefle bağdaşmayan tavırlar almaya yeltenmezler. Bilakis anlaşmalara sadık kalır, hainlikten uzak durur, hastalara, yaralılara ve ailelere yardım*

¹ Hız. Peygamber, Müslümanlara devamlı işkence eden Mekke liderlerine karşı saldırılar teklif eden sahabeye karşı çıkmıştır. Bkz. Nesei, Cihad, 1.

² Ziya Kazıcı, *İslam Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul, 1996, 91-98.

³ O dönemdeki seriyyelerin de birçok sebepleri bulunmaktadır. Misal verecek olursak Kürz b. Cabir Seriyyesi Medine’ye baskın yapan Araplara karşı yapılmıştı. Bkz. Suheyli, *er-Ravzu’l-Unf*, Beyrut, 2000, VII, 554.

⁴ Ebu Davut, Cihat, 120.

⁵ Buhari, Meğazi, 40.

⁶ İbnü’l-Esir, II, 246.

⁷ İnsanların yolculuklarını toplu halde bile yapamadığı, kervanların yağmalandığı, yolcuların katledildiği, esir alındığı bir çağda bunları dile getirmiştir. Süheyli, VII, 478.

eder, sivil halk kesiminden kadın, çocuk ve yaşlılara zarar vermemeye itin gösterirler.”¹

Bu bağlam içerisinde Hz. Peygamber dönemine bakarsak, Müşriklerle yapılan savaşlarda müşriklerin ölü sayısının çok az olduğunu görüyoruz. İşte işin sırrı buradadır. İnsanları katlederek toprak fethetme yerine, yürekleri fetheden Hz. Peygamber, on yıllık kısa bir sürede Avrupa büyüklüğünde bir toprağı en az can kaybıyla fethetmiştir.² O, bunu “...bir kişiyi haksız yere öldürmek, bütün insanları öldürmek gibidir...”³ düsturunu uygulayarak başarmıştır.

Hz. Peygamber dönemindeki Müslümanların savaşları tetkik edilirse, savaşlarda asıl olan hedefin insan öldürmek değil, insan kazanmak olduğu rahatlıkla görülecektir. **Temel hedefi insanı yok etmek olan savaşın ahlaki yönü olur mu?** Böyle bir savaşın ileri boyutta kazancı da olmaz. İnsanlık tarihi tetkik edilirse, toplumların birbiriyle yaptıkları savaşlar esnasında galip bir millet, kendilerine düşman bir toplumu kan dökerek, halkını ezerek, yok ederek, şereflerini ayaklar altına alarak ele geçirirse tarihsel bir vakıadır ki, sonraki yıllarda bu düşman toplumun neslinden gelenler veya bu zulmü kabul etmeyenler, bunun intikamını almaya çalışacaklardır. İnsan psikolojisinde bulunan bu yapı ile toplumlar, kendilerinden sonraki nesillere kendilerine yapılmış olan haksızlığı aktarmakta, bu da insanlarda bir öfke yığınına sebep olmakta ve fırsatını bulduğu bir anda ortaya çıkacaktır.

Kuvvet zoruyla fikirler yayılamaz. Kur’an: “*Ya dinimize dönersiniz ya da yurdumuzdan çıkarırız.*”⁴ politikası izlememiştir. Hz. Peygamber de İslamlaşmanın zorla olmayacağını bildiğinden dolayı toplumları bırakın, esirlere bile baskı yapmıyordu. Esir aldığı kabile şefi Süname b. Usal, ondaki affediciliğı görerek hiçbir zorlama olmaksızın İslam’a girmişti.⁵ Hz. Peygamber, savaşlarda insan unsurunu devamlı olarak gözetmiş ve ordularına savaşlarda dikkatli olmalarını, esirleri öldürmemelerini, insan hayatının her şeyden daha önemli olduğunu söylemiştir. Hatta bir seferinde: “*Müslüman oldum*” diye teslim olduğu halde teslim olan kişiyi öldüren Üsame’yi sorgulamıştır. Üsame’nin: “*Ya Rasulallah! Adam kılıç korkusundan iman etti. Bundan dolayı öldürdüm.*” şeklindeki cevabına çok sinirlenmiş ve bunun üzerine şu meşhur sözünü söylemiştir: “*Kalbini mi yardım?*”⁶ O, insan kazanmayı her açıdan daha önemli görüyor, Ben-i Cezime kabilesinden bazı kimselerin Müslümanlara teslim

¹ Mahmut Şit Hattab, *Komutan Peygamber*, Çev; Ahmed Ağırakça, İstanbul, 1988, 18.

² Yaklaşık olarak iki taraftan toplam 250 kadar insan zayıyla bu başarı sağlanmıştır. Bkz. Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber’in Savaşları*, Çev; Nazire Erinç Yurter, İstanbul, Trz. 12. Son bir asırda ölenlerin sayısı, 19 asır boyunca ölenlerden fazla olması da düşündürücüdür. İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesaj*, Ankara, 2003, 150.

³ Maide, 32.

⁴ İbrahim, 13.

⁵ Suheyli, VII, 550.

⁶ Müslim, İman, 159.

oldukları halde, Halit b. Velit tarafından öldürülmeleri üzerine, Halit'i Allah'a şikâyet ediyor ve yapılan işten berî olduğunu söyleyerek diyetlerini tazmin ediyordu.¹

Bu kadar barışçı bir politika izlenmesine karşılık Kur'an, Müslümanlara kendilerine saldıranlara, karşılık verilmesine izin vermiş, fakat aşırı gidilmesini yasaklamıştır: “Sizinle savaşanlarla savaşın, ancak haksızlık yapmayın.”² Hz. Peygamber de Hendek Savaşı sırasında Medine'yi kuşatıp yağmalamak ve katliam yapmak isteyen Arap ittifakı dağılınca: “Artık cevap verme sırası bizde.” diyordu³ ve gerekeni yaparak, bu savaşa katılan kabileleri gönderdiği seriyyelerle cezalandırdı. Medine'deki Yahudilere Müslümanlık için hiçbir zorlama yapmadı,⁴ ancak anlaşmaları bozduklarında onları ceza olarak teker teker Medine'den sürdü.

Sonuçta Hz. Peygamber dönemi savaşları, yabancı saldırılara ve zulme karşı, Müslümanların can ve mallarını korumak için, uluslararası ahit ve teamülleri bozanlara karşı yapılmaktaydı. Hz. Peygamber Dönemi ile ilgili bu kısa izahlardan sonra, Hulefa-i Raşidîn Dönemi fetihlerin sebeplerini incelemek istiyoruz.

İlk Fetihlerin Sebepleri

Hz. Peygamber'in vefatından 11/632 yaklaşık yirmi yıl sonra Araplar Arabistan, Suriye, Mısır, Irak, İran'ın tamamını fethetmişlerdi. O günkü dünyanın en güçlü iki devletinden Bizanslıları, birçok savaşın yanında Ecnadeyn ve Yermuk gibi iki önemli savaşta, Sasanileri de birçok savaşın yanında Kadisiye ve Celula gibi savaşlarda yenerek dünya hâkimiyetlerini sona erdirmişlerdi. Çok fazla şehit verilmeden, kısa bir sürede bu kadar geniş toprakların fethedilmesi, eski ve yeni tarihçilerin dikkatini, Raşid halifelerin fütihat tarihini daha dikkatli bir şekilde incelemeye, sebeplerini araştırmaya çevirmiş, sonuçta bu dönemde gerçekleşen fütuhatın edebiyatı oluşmuş ve kayıtlara girmiştir.⁵

Aslında Hulefa-i Raşidin Dönemi fetihlerinin gerçekleşmesi tek bir sebebe dayandırılmaz. Dünya tarihinin aktif bir öznesi olmak üzere fetihlere başlayan Müslüman Arapları, bu fetihlere yönelen ve bu fetihlerin gerçekleşmesini kolaylaştıran değişik gerekçeler bulunmakla birlikte, üç tane başat gerekçe bulunmaktadır. Bunlar siyasi, ekonomik ve dini gerekçelerdir. Diğer bazı çok önem arz etmeyen gerekçelerden bahsedilse de, biz önemi açısından özellikle bu üç gerekçe üzerinde durmak istiyoruz. Şimdi bunları izah etmeye çalışalım.

Siyasi Gerekçeler

¹ Süheyli, VII, 266.

² Bakara, 2/190, 194.

³ Süheyli, VI, 253.

⁴ Orhan Atalay, *Doğu Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, İstanbul, 1999, 129.

⁵ Bu konudaki klasik kitaplardan en ilginç Belazuri'ye ait olan Fütuhu'l-Buldan'dır. Bkz. Mustafa Nevin Abdülhalık, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, Çev; Ahmet Özel, İstanbul, 1990, 155.

Müslümanlar, Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi, Hulefa-i Raşidîn döneminde de kendilerine bir saldırı olmaksızın bir topluma savaş açmamışlardır. Müslümanların hiçbir sebep olmaksızın bir topluma savaş açmamasına Habeşistan'ın durumu güzel bir örnektir. Ciddi bir savaş tehlikesi arz etmeyen, anlaşmaları bozmayan bu ülkeye ne savaş açılmış, ne cizye teklifi yapılmış, ne de Necaşi Müslüman olsa da hukuksal olarak küfür beldesi olan bu yere Müslümanlaşması için baskı yapılmıştır. Habeşistan'da, İv. yüzyıla kadar sadece birkaç Müslüman bulunmaktaydı.¹ Bu örnek, bu anlamda Müslümanların ilk fetihlerinin hedef ve gayesi açısından önemli bir durumdur.

Bu bağlamda ilk fetihler öncesi gerçekleşen Hz. Ebubekir dönemi Ridde savaşlarına göz attığımızda, savaşılan kabilelere karşı açılan savaşın haklı siyasi gerekçeleri bulunmaktadır.² Bu savaşlar, daha çok verdikleri sözlerden dönen, siyasi ayrılık isteyen, merkeze vermesi gereken vergiyi vermeyen Arap kabilelerine karşı yapılmış olup **çoğunlukla da dinî değil, siyasidir.**³ Yani bunlarla İslam'dan ayrılmalardan dolayı değil, devlete karşı görevlerini yerine getirmedikleri, merkezle yaptıkları sözleşmeleri bozup vergilerini ödemedikleri ve bu durumu sistemli hale getirdikleri için savaşılmıştır.⁴

Benzer gerekçeleri ilk fetihler için de söyleyebiliriz. İlk fetihlerin Bizans ve Sasaniler üzerine yapılmasının birçok siyasi sebepleri bulunmaktadır. Uluslararası savaşlar açısından düşündüğümüzde “kurtlar sofrası” diyebileceğimiz bir arenada,⁵ Bizans ve Sasani devletinin her ikisi de Müslümanlara tecavüzde bulunmuştu. Bizans, Hz. Peygamber'in elçisini öldürmüş, Kuzey Arabistan'daki kendine bağlı kukla devletleri Müslümanlara karşı tahrik politikaları içindeydi. Bu sebeple Hz. Ebubekir dönemi fetihleri bir anlamda Hz. Peygamber döneminde başlayan Mute, Tebuk gibi savaşların devamı niteliğinde idi. Kuzeye gönderilen kimi Müslüman davet heyetleri

¹ T. W. Arnold, *İntişar-ı İslam Tarihi*, Çev; Hasan Gündüzler, Ankara, 1982, 124.

² Bu noktada rivayetlerde Ridde olayları sırasında gündeme geldiği belirtilen: “*İnsanlar lailahe illallahdeyininceye kadar savaşmakla emrolundum.*” hadisi savaşların dini gerekçe ile yapıldığı hissini verebilir. Bkz. Buhari, İman, 7; Müslim, İman, 8. **Kanaatimizce bu hadiste tahsis bulunmaktadır. Hadisteki ifade ile kastedilenler, kendilerine devamlı barış eli uzatan Hz. Peygamber'e karşı, durmadan ihanet üzerine ihanet eden ve başka bir yol bırakmayan müşrik Arap kabileleridir ve bu uygulama onlara yönelik dönemsel bir uygulama olup, diğer milletler için geçerli değildir. Hz. Ebubekir de bu hadisi bu anlamda siyaseten kullanmıştır. Zaten hadiste geçtiği gibi bir Müslümanlaştırma uygulaması gerek ayetlere, gerek Hz. Peygamber'in uygulamalarına uymamaktadır.** Nitekim “*Dinde zorlama yoktur*” ayeti, oğlu Hıristiyan olan Husayn adlı Ensar'dan bir şahsın, oğlunu Müslümanlığa zorlaması ve Hz. Peygamber'in bu şahsa böyle bir zorlamanın olamayacağını belirtmesi üzerine Hz. Peygamber'e destek mahiyetinde inmiştir. Taberi, *Camii'l-Beyan*, Beyrut, 1995, III, 22. Bkz. Muhammet Ammara, , *Laiklik ve Dini Fanatizm Karşısında İslam Devleti*, Çev; Ahmet Karababa, Salih Barlak, İstanbul, 1991, 211; Ahmed Keleş “ . . . savaşmakla emr olundum ” Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi ” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, C. 4 sayı. 2, Adana, 2004; M. Safi Lüey, “İslam'da Savaş ve Barış”, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, Çev; Safiye Mortav Gülen, c. III, sayı, I, 64.

³ Bkz. Bahriye Üçok, *İslam'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*, İstanbul, 1996.

⁴ Safi, 75.

⁵Fadlallah, 189.

katledilmekle kalmıyor, Bizans'ın hâkim olduğu bölgede Müslümanlığını açıkça söyleyenler öldürülüyordu. Kayser, bölgeye gelen Müslümanların sebep olup olmadığına bakılmaksızın öldürülmesi emrini veriyordu.¹ Yani ilk kanı onlar dökmüş, ilk savaşı onlar açmıştı. Bütün bu katliamlara ve daveti engelleyenlere karşı cevap verilmesi gerekiyordu.² Sasanilerin düşmanlıkları da Hz. Peygamber dönemine dayanıyordu. Kisra, uluslararası kuralları hiçe sayarak, Hz. Peygamber'in gönderdiği mektubu, büyük bir tahkir örneği gösterip yırtmış ve bununla da kalmamış, Hz. Peygamber'i yakalayıp getirmeleri için Medine'ye adam göndermişti.

Bizans ve Sasanilerin Müslümanlara yönelik bitmek bilmeyen saldırıları olmasa idi, muhtemelen ilk fetihler bu kadar yaygınlık kazanamayacaktı. Bir anlamda fetihler bir zaruriyet gereği oldu. Müslümanlar kendilerine amansız şekilde saldıran bu güçlere karşı diğer yanaklarını çeviremezlerdi. Zaten tam bir kontrol mekanizması altında idare edilen Müslümanların fetihleri sırasında katliam ve gasp olmamasına rağmen, Hz. Ömer çok hızlı bir şekilde ilerleyen fetih anlayışının insan fitratına uymayacağı, fethedilen kimi bölge halkları açısından kabullenilemeyeceği endişesiyle fetihlere ara vermek bile istemişti. İlk dönem İslam tarihinin en yoğun fütuhatinin yapıldığı dönemde, Hz. Ömer hedefsiz, bilinçsiz, insana yönelik olmayan, cihat özelliğini yitirmiş, daha çok toprak gasp etmeye benzeyen bir fütuhata hareketine karşı çıkıyor, komutanlarının kendisinden izin almaksızın rasgele fütuhata yapmalarını istemiyordu.³ O, ordularının fütuhata konusunda hızlı hareket etmemelerini istiyordu. İran bölgesi komutanlarından Ahnef b. Kays, **hızlı devam etmesi gereken fethin engeli olduğu için Hz. Ömer'le tartışıyordu.** İkinci halife, İran bölgesindeki savaşların sürekliliğinden rahatsızlığını: "*Bizimle onlar arasında bir set olsaydı, ne biz onlara ne onlar bize ulaşırdı.*" sözleriyle ortaya koyuyordu.⁴ Hz. Ömer, cihat artık İslam'ı ulaştırmanın ötesinde askeri bir nitelik almaya başladığı için savaşı arzulamama politikasını her zaman ortaya koymuştu.⁵

¹ Ezdi, *Fütuhu's-Şam*, Kahire, 1970, 236.

² Daha fazla bilgi için bkz. Safi, 72.

³ Onun bu siyaseti belki de hızlı büyümenin getireceği sorunlarla başa çıkamama endişesiydi ve **onun haklılığı Hz. Osman dönemi olaylarında kendini gösterdi.**

⁴ İbnü'l-Esir, II, 550.

⁵ Geniş bilgi için bkz. Azimli, *Abbasi Dönemi Babek İsyanı*, 38vd. Hz. Ömer, kanaatimizce diğer toplumların bir anda, İslam'ı iyice tanımadan, İslami uygulamaları bilmeden, görmeden topraklarının ele geçirilip -her ne kadar Müslümanların dünyaca meşhur engin hoşgörüsü olsa da- toplumlarında Müslüman fatihlerin arkasından ikinci sınıf bir insan durumuna düşürülmesinin, ileriki yıllarda çok büyük sorunlar meydana getireceğini düşünüyordu. Bu sebeplerden dolayı kendisini dinlemeksizin fütuhata yeltenen komutanlarına ceza veriyordu. O, hiç kimsenin keyfi olarak başkalarını öldüremeyeceği, İslam'ı kendi emelleri için kullanamayacağı düşüncesindeydi. Bu yüzden halifeye danışmadan kafasına göre icraatlar yapan Halid b. Velid'in görevden alınması için Hz. Ebûbekir'e baskı yapmış, dinletemeyince kendisi halife olunca -biraz da bu düşüncesinin bir sonucu olan bir icraat olarak- Halid'i görevden almıştı. Geniş değerlendirmeler için bkz. Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*, 414; yine kendisinin savaşçılığını ispatlamak adına başına buyruk İran bölgesinde fetihlere kalkışan Ala b. Hadrami'yi cezalandırmıştı. İbnü'l-Esir, II, 538.

Hız. Peygamber döneminde Kuzey Arabistan'a Mute ve Tebuk savaşları ile başlayan seferler, Ridde hareketleriyle kesintiye uğramıştı. Ridde hareketleri bastırılınca ilk halife vakit geçirmeden orduları kuzeye yönlendirdi. İlk fetihlerin gerçekleştiği dönemin hemen öncesinde Bizanslılar ve Sasanilerin kendi aralarındaki bitmeyen savaşlar, ağırlıklı olarak bu fetihlerin yapıldığı bölgelerde gerçekleşmişti. Bu savaşlar hem bu iki devleti ekonomik olarak tüketmiş, hem de bölge halkına koydukları ağır vergiler, yağma ve talanlarla bölge halklarının nefretini kazanmışlardı. Kuzey Arabistan'daki topluluklar olan Süryanîler ve Nesturîleri aşağılayarak ağır vergilerle sindirmişlerdi. Halkı ağır vergi zulmü altında eziyorlar ve mezhep değiştirme konusunda baskılar yapıyorlardı. Bizans Ortodokslarından farklı bir inanca sahip olan Hıristiyanların, kiliselerine el koyuluyor, katliamlar yapılıyordu. Örneğin M. 514 de Bizans Kayseri I. Iustinus, Ortodokslardan farklı düşünen birçok Süryanî'yi katletmişti.¹ Bizans Kayseri Mavrikos döneminde yapılan zulümler hat safhaya çıkmıştı. Bu dönemde Süryanîler, Humus yakınlarındaki Beytü's-Şems bölgesindeki merkeze toplatılıp, tarihin en kanlı soykırımlarından biri gerçekleştirilmişti. İhtiyar, kadın, çocuk denmeden koyun boğazlar gibi kılıçtan geçirilmişti.²

Ancak, bu baskılar ve ezilme dönemi Müslüman akınlarının bölgeye ulaşmasıyla bitti. Müslümanlar, Mümbit Hilal boyunca mütecavizlere karşı bölge halklarının kurtarıcısı oldular.³ Bu anlamda Müslüman fetihlerinin başarısında Sasaniler ve Bizansın kendilerini halkın gözünde tüketmelerinin etkisi büyüktü.⁴ Zaten o dönemde Bizans dinî-mezhebî güçlüklerle, Sasaniler idari zorluklarla boğuşuyordu. Gelen Müslüman akınlarına çok da önem vermediler, meselenin büyüklüğünü anladıklarında ise vakit çok geç idi.⁵

Bu bağlamda güneyden gelen Arap fetihleri, bölgedeki özellikle Hıristiyanlık başta olmak üzere birçok dini ve mezhebi toplumlar için bir kurtarıcı güç olacak, Süryaniliğin yaralarını sarmasına, belki de bölgede Süryaniliğin bundan sonraki asırlarda yaşamasına sebep olacaktı. Bu sebeple bölgenin en önemli şehri olan Şam'ı Müslümanlar kuşattıklarında, şehri fethetmelerine yardım edenler de Hıristiyan papazlar idi.⁶ Bölgedeki **Hıristiyanlar, İslam ordusunu Hama civarında zurnalar eşliğinde şenlikler yaparak karşılamışlardı.**⁷ Mezhep baskısından bıkan Kuzey Irak'taki Nesturiler ise Müslüman olmuşlardı.⁸

¹ İbnü'l-Esir, I, 333.

² Mehmet Çelik, *Süryanî Tarihi*, Ankara, 1998, I, 324.

³ V. J. Parry, "İslam'da Harp Sanatı", *Tarih Dergisi*, Çev; Erdoğan Merçil, S. Özbaran, Fas. 13, trz. ,byy. 193.

⁴ Parry, 193.

⁵ Mantran, 89

⁶ Belazurî, 128.

⁷ Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, Çev; Ali Zengin, İstanbul, 1995, 42.

⁸ İzzeti, 124.

Bizans imparatoru Heraklius, ordularının Müslümanlar karşısında ardı ardına malubiyetlerinin sebeplerini araştırmak amacıyla etrafındakiler ile yaptığı istişare sırasında, ihtiyar bir kişi: “Müslümanların orduları gecelerini ibadetle geçirirken, gündüzlerini savaşıyla geçirmekte, iyiliği emretmekte, kötülükten engellemekte, parasını vermeksizin hiçbir şeyi yememekte, her yere barışla girip, galip gelince zulmetmemekte, verdiği sözleri yerine getirmektedir. Biz ise sözümüzden döner, halka zulmeder, içki içer, haramları işler, fesat çıkarırız.” şeklinde bir açıklama yapmıştı. Heraklius, İslam ordusundaki bedevî muharrik gücünün İslam’ın cihat ruhuyla birleşmesi sonucu ortaya çıkan gücün önemini kavramıştı. Ona yukarıdaki tarifi yapan şahsa söylediği şu sözler önemlidir: “eğer söylediklerin doğru ise, onlar şu ayak bastığım yerlere hakim olacaktırlar.”¹ Ardından derhal ülkesinin topraklarının bir kısmını Müslümanlara bırakmış, meşhur sözü olan: “Elveda Suriye” diyerek İstanbul’a dönmüştü.²

Müslümanlar, fethettikleri bölgelerde kimseyi dine girme konusunda zorlamamışlardı. Sadece Müslüman olmaları için teşvik etmişlerdi.³ Hıristiyanlara dinî bir baskı uygulanmamasını bizzat halife Hz. Ömer emrediyordu.⁴ Hz. Ömer döneminde bölgedeki gayrimüslim halklar, gerçekten birçok haklara sahiptiler. Bunlar Bizans dönemindeki gibi ağır vergiler ödemiyorlar, yalnızca eli silah tutanlardan vergi alınıyordu.⁵ Hz. Ömer’in Kudüs’te oturan Hıristiyanlara verdiği emannamede belirttiği “bunlara haksızlık yapılmaması, güven içinde olmaları” gibi hususlar bunun bir göstergesidir.⁶ Halid b. Velit, Şam’a girdiğinde, halka verdiği emannamede şöyle demişti: “Bu, Halid b. Velit’in şehre girdiği zaman Dımaşk halkına verdiği antlaşmadır. O, canlarının, mallarının korunacağı, kiliseleri, şehirlilerinin surları ve evlerinin yıkılmayacağı ve iskân edilmeyeceğine dair kendilerine eman vermiştir. Onlar bu şartlarla Allah’ın ahdi ve Onun elçisinin, halifelerinin ve müminlerin zimmetindedirler. Eğer cizyelerini öderlerse, onlara yalnızca iyilikle muamelede bulunulacaktır.”⁷

¹ Ezdî, 151; Taberî, II, 445.

² Ezdî, 236; Belazuri, 140; İbnü’l-Esir, II, 493.

³ Müslüman fetihlerin genel karakteri budur. Fethedilen toprakların halkları baskı ile İslamlaştırılmamıştır. Bunun en güzel örneklerini ilk dönem fetihleri içinde mütalaa edebileceğimiz Güneydoğu Anadolu bölgesi fetihlerini gösterebiliriz. Bu bölge halkları Ruha antlaşması çerçevesinde Müslüman olmuşlardır ki, bu antlaşma metni bu durumun önemli bir belgesi olarak kitaplarımızda yer almaktadır. Bu durum sadece ilk fetihler için de geçerli değildir. **Tarihin en gaddar milletlerinden biri olarak anlatılan Moğollar, hiçbir baskı olmaksızın bu dine girmişlerdir. Müslümanlar, Endülüs’e bölge halkının zulümden bıkip, Müslümanları kurtarıcı olarak davet etmeleri üzerine gitmişlerdir. Balkanlara giden Osmanlılara, bölge halkı kucak açmış ve Hıristiyan zulmünden bıkan Boşnaklar Müslüman olmuşlardır. Yine Hint Adaları, Zengibar, Filipinler, Malezya, Endonezya gibi yerler, askeri seferler bile düzenlenmediği halde, Müslümanlığın yayıldığı bölgeler olarak gösterilebilir.** Bkz. Albrecht Noth, *Müslümanlıkta ve Hıristiyanlıkta Kutsal Savaş*, Çev; İhsan Çatay, İstanbul, 1999, 25; Mustafa Fayda, “Fütuh”, *DİA*, XII, 470.

⁴ Taberî, II, 485.

⁵ Belazuri, 130.

⁶ P. Gabriel Akyüz, *Osmanlı Devleti’nde Süryanî Kilisesi*, Mardin, 2001, Belge, 137.

⁷ Belazuri, 169.

Bölgedeki insanlar ilk kez insan olduklarını, Yunanlılar ve Bizanslılarla eşit olduklarını Müslümanlar gelince anladılar.¹ Bölgedeki Hıristiyan ahali, Ortodokslar tarafından Ehl-i Bidat sayıldıkları için zulme uğruyorlarken, Müslümanlar gelince tam bir hürriyet ve emniyet içinde varlıklarını devam ettirme imkanı buldular.² Müslüman orduların durumunu gözleyen İskenderiye piskoposu gözlemlerini şöyle aktarır: “*Bunlar ölümü hayata, tevazuyu şöhrete tercih ediyorlar. Onlar için dünyanın hiç çekiciliği bulunmamaktadır. Dizleri üzerinde oturup azıcık yemek yiyorlar. Liderleri içlerinde sıradan birisidir. Köle, efendi birbirinden ayırt edilemiyor. Namaza çağrılınca hep beraber namaza koşuyorlar.*”³

Müslümanların, fetihler sırasında ve daha sonraki dönemde Hıristiyanlara karşı iyi davrandığını birçok Hıristiyan müellifler teyit etmektedir. Bunlardan Aday Şer, Müslümanların Şam’ı fethetmelerini şu sözlerle anlatır: “*Araplar Hıristiyanlara iyi davrandı. Allah’ın yardımıyla mutluluk hüküm sürdü. Hıristiyanların yürekleri, Arapların egemenliği ile sevinç duydu. Tanrı onları güçlendirdi ve muzaffer eylesin.*”⁴ Benzer ifadeleri diğer Hıristiyan müelliflerde de bulmak mümkündür. Bunlardan Antakya Yakubi Patriği Büyük Mişel: “*Allah İsmail oğullarını göndererek kiliselerimizi yıkan ve yağma eden Romalılardan intikam aldı.....*”⁵ Ayrıca Süryani Abu’l-Farac, Bizanslıların Suriye’yi yağmalamalarını anlatarak: “*Müslümanların daha insaflı olduğunu ve kendi dindaşı olan Bizanslılardan daha iyi olduklarını*” ifade eder.⁶

Hulefa-i Raşidîn Dönemi fetihlerinin başarısının siyasi sebeplerinden biri de, Bizans ve Sasanilerin hâkim olduğu topraklardaki Suriye, Mısır ve Irak bölgesi halklarının, fütuhatlar sırasında bölgeye gelen Arapları, kolayca benimsemeleridir.⁷ Bunun en önemli sebeplerinden biri, gelenler, kendileri gibi Sami ırkındandı.⁸ Bunları ticari kervanlar sayesinde tanıyorlardı. Araplar bölgedeki Süryanîler ve Aramilerle yakın bir ırkı oluşturuyorlardı.⁹ Aynı bölgenin çocukları idiler, sünnet olma gibi benzer adetlere sahip idiler.¹⁰ Süryanîler ve Aramilerle benzer bir dil konuşuyorlardı. Gelen Arapların dini olan İslam, Suriye ve Irak Hıristiyanlarına adeta bir Hıristiyan mezhebi gibi görünmüştü. Ayrıca bölgede yoğun bir Arap nüfusu da bulunuyordu. Bir örnek verecek olursak; Hire bölgesi halkı bölgeyi fetheden Halit b. Velit’e gelerek

¹ İsmail R. Faruki, Luis L. Faruki, *İslam Kültür Atlası* Çev; Mustafa Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu, İstanbul, 1991, 246.

² Will Durant, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Çev; Orhan Burhanettin, İstanbul, Trz., 56.

³ Faruki, (İbn Abdulhakem’in Fütuh’undan naklen) 241.

⁴ Aday Şer, *Süriye Vekayinamesi*, Çev; Celal Kabadayı, İstanbul, 2002, 360.

⁵ Faruki, (Mihail’den Naklen) 246.

⁶ Abu’l-Farac, I, 177.

⁷ Mantran, 90.

⁸ Leon Caetani, *İslam Tarihi*, Çev; Hüseyin Cahit, İstanbul, 1927, X, 104.

⁹ Bernart Lewis, *Tarihte Araplar*, Çev; H. Dursun Yıldız, İstanbul, 2000, 72.

¹⁰ Kalkaşendî, XIII, 282.

kendilerinin de Arap olduklarını söyleyerek, buna fasih Arapça konuşmalarını delil olarak göstermişlerdi.¹

Ekonomik Gerekçeler

Hulefa-i Raşidîn dönemi ilk fetihlerinin ekonomik gerekçelerle yapıp yapılmadığı meselesi tarihçiler arasında tartışılmaktadır.² Bu dönem fetihlerini bazı müellifler, “iklim bozukluğunun meydana getirdiği açlıktan dolayı, kuzeyin bolluk sahibi topraklarına saldırı” şeklinde aktarıp,³ fetihlerin açlık duygusu ile yola çıkan insanlar tarafından yapıldığı belirterek,⁴ fetihleri sadece “yağma gayesiyle yapılan savaşlar” şeklinde göstermeye çalışmışlardır.⁵ Bu iddiaların açmazı, aç olan bu insanların kuzeye saldırmasından sonra bolluğu ellerine geçince, neden durmadan yollarına devam ettikleridir. Kuzeyin zenginliklerini eline geçiren bu fatihlerin durmadan ilerlemesinin ana ve en temel sebebi olarak sadece ekonomik durum gösterilemez.⁶ Kaldı ki bu orduların fethettikleri bölgeleri yağmalamadıkları apaçık ortadadır. Eğer temel hedef açlık olsaydı, yağmacı bir ordu görünümünün tarihe yansması gerekirdi.

Yukarıda aktardığımız görüşlerde olduğu gibi, kuzeye doğru fethetilen bu orduların gerçekleştirdikleri fetihler esnasında, onları sürükleyen sebepleri sadece tek bir sebebe indirgemenin doğru olmadığını öncelikle belirtelim. Ancak fetihlerin sebepleri arasında hiçbir şekilde ekonomik sebeplerin olmadığını da söyleyemeyiz. Nitekim “bedevilerin kuzeydeki bolluk ve refah topraklarına ekonomik sebeplerle yönelmesi” şeklindeki bir düşünceyi doğrular nitelikte elimizdeki bazı veriler de bulunmaktadır. Sasani Kısrası Yezdicert, Müslüman elçilere: “...açlıktan dolayı kendi topraklarına saldırdıklarını, eğer isterlerse onları doyurabileceğini...” belirtmişti.⁷ Onu bu düşüncelere sevk eden şey, tahminden öte eskiden beri tanıdığı, gerektiğinde kendi ifadesiyle doyurduğu, Arapların durumunu ortaya koymaktadır. Hz. Ömer, Kudüs’e geldiğinde komutanları zengin bir halde görünce onlara hitaben “...karnınız doyalı iki yıl oldu, ne bu haliniz?” demişti.⁸ Bu ifade, fethetilen Müslüman ordunun durumunu açıklaması açısından önemlidir. Hz. Ebubekir, Arabistan’da görevleri biten ve birliği sağlayan orduları kuzeye gönderirken, onlara cenneti müjdeleyen dinî argümanlar yanında,⁹ ganimetlerle de müjdelemektedir.¹⁰ Bu anlamda ilk halife, bedevilerin ruhunu

¹ Taberi, II, 307.

² Marshall G. S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, çev; Heyet, İstanbul, 1993, I, 150.

³ Durant, 13.

⁴ Caetani, X, 113.

⁵ W. H.T. Gairdner, *Batının İslam Korkusu*, Çev; Hüseyin Küçükcalay, Konya, 1995, 50.

⁶ Işılta, 38.

⁷ İbnü’l-Esir, II, 457.

⁸ İbnü’l-Esir, II, 500.

⁹ Ezdî, 2.

¹⁰ İbnü’l-Esir, II, 335.

bilen bir kişi olarak onları kuzeye yönlendirirken ganimetler müjdelemesi, ilk fetihlerin sebepleri içinde ekonomik düşüncelerin de olduğu izlenimini ortaya çıkarmaktadır.

Ancak burada konuyu daha anlaşılır kılmak ve buradaki muğlaklığı giderme sadedinde bazı izahlarda bulunmak istiyoruz: İki yıl boyunca Müslüman Arapları uğraştıran Ridde harpleri yeni bitmişti. Ridde harpleri sırasında İslam'a karşı savaşan Bedeviler şimdi Müslümanların ordusuna katılmışlardı.¹ Ridde savaşlarıyla Arabistan'ı bir savaş kampına sokan ilk halife, muzaffer olmuş bu ordulara katılan ve katılmak isteyen bedevileri ne yapacaktı? Bu kurulan yeni ordu birliklerine alternatif bir savaş gösterilmese ne olacaktı? Bu hazır ordular nereye gidecekti?² Doğrusu, yetersiz topraklara sahip bedevilerin eskiden beri yaptıkları kendilerini açlıktan doyuran yağmacılık olayı, Müslümanlar tarafından yasaklanınca ve bir merkeze bağlanıp tarih boyunca yapmadıkları bir şekilde bir hukuk düzeni altına girince, ne yapacaklardı? Arabistan'ın bozuk iklimi onları doyurmaya yetmeyecekti. Eğer harekete geçmiş bu ordular, **uygun bir şekilde bir hedefe kanalize edilmez ise**, içe dönük bir problem başlayacaktı. Ayrıca yeni biten Ridde Savaşları sırasında meydana gelen acıları unutturacak, intikam duygularını kapatacak, kan davalarına son verecek bir yol bulunmalıydı.³

İlk halife, Ridde Savaşları sırasında mağlup olup, gururları incinen Arapların zihinlerini, bu malubiyetin etkisinden kurtarmak ve onların gayretlerini yeni bir yöne teksif etmek istedi. Bununla Ridde Harpleri sırasında savaşın meydana getirdiği istenmeyen bazı olayların intikamını alma düşüncesini ortadan kaldırmak istiyordu. Ayrıca bu savaşlar sırasında Müslümanlara savaş açmış ve bu yüzden onlara karşı mahcup durumdaki Araplara, kendilerini ispatlamaları için fırsat vermek istiyordu. Yine, eskiden beri yağma kültürü ve kan davaları ile meşgul olan bu insanlar arasında Arabistan'da kaldıkları zaman ortaya çıkabilecek ve hortlayabilecek kan davalarını önlemek için, bu insanlar topraklarından alınarak hiç vakit geçirmeden kuzeye yönlendirildi ve Araplara adeta: "*İşte imkân, haydi kuzeye!*" denildi.⁴

İşte ilk halife coşkun bir şekilde hazır olan bu orduları,⁵ aşağılık bir gayeden yüce hedeflere, kan davalarıyla uğraşmaktan insanları zulümden ve kölelikten kurtarmaya, yağmacılıktan zalimlerle savaşmaya yönlendirdi.⁶ Böylece içe dönük bir

¹ Bu katılımların en güzel örneğini Tuleyha b. Esed teşkil eder. Bir zamanlar yalancı peygamber olarak Müslümanlara karşı savaşan bu şahıs, sonraları emrindeki kendi kabilesinden askeri birlikle beraber özellikle Kadisiye Savaşı'nda önemli kahramanlıklarda bulunmuştur. Bkz. Taberi, II, 421.

² Philip K. Hitti, *İslam Tarihi*, Çev; Salih Tuğ, İstanbul, 1989, I, 214.

³ Hitti, I, 219.

⁴ Işıltan, 36.

⁵ İbnü'l-Esir, II, 335.

⁶ Bkz. Fayda, 296.

kargaşa sonucu yeni dinin parçalanıp yok olmasını sağlayacak yeni fitnelerin önünü almış oldu. Orduları fetihlere göndererek yeni dinin parçalanmasını önlemiş oldu.¹

Ancak, ilk halife, orduları cepheye gönderirken, bu orduların başına hak-hukuk bilen, yağmacı bir zihniyetle hareket etmeyen, zulme engel olma adına hareket eden komutanlar tayin etti. Ordunun yönlendirici kadrosunda² Hz. Peygamber'in terbiyesinden geçmiş çekirdek sahabe grubu vardı.³ Ordu içinde çok saygı gören bu insanların olması, tarihte ender rastlanılan bir savaş ahlakının uygulanmasına etkisi büyük olmuştur. İlk halife bu komutanlara da yaptığı bir konuşmayla dünya tarihinde ender bulunan bir savaş ahlakı ortaya koyarak nasıl bir savaş yapılacağına sınırlarını çizmişti.⁴

Bedeviler açısından ganimet elde ederek ekonomik gelir anlamı olan bu savaşlarda, orduları yönetenler açısından ekonomik bir sebep değil, dinî bir gaye vardı. **Kuzeye gönderilen orduların liderleri olan fatihler, savaş hukukunun uygulanmadığı ve savaşın ancak katliam olarak bilindiği bir çağda ve dünyada, hukuku olan bir savaş disipliniyle orduyu yönlendirme açısından çok mahir idiler.**⁵ Komutanlar, bu orduları başıboş bırakmadılar. Onlar bedevilerdeki bu coşkun ruhu iyi kullanıp en güzel bir şekilde kanalize ettiler. Eğer bu ordular, sıkı bir disiplin altında tutulmasaydı ve bedeviler olduğu gibi bırakılsaydı, muhtemelen yağmacı bir ordu profili ortaya çıkabilirdi.⁶

Fetihleri yapan orduyu oluşturan bedevilerin -Kuran'ın ifadesiyle "kalplerine İslam'ın hedefleri tam olarak girmediğinden"⁷- hedefi ve geleneği yağma ve talan olsa da, lider tabakasının yönlendirmeleriyle böyle bir yağma ve talan gerçekleşmedi. **Ahlakî ve hukukî bir zemin üzerinde yapılan bu savaşların sonuçları çok parlak oldu. Dinî baskı olmadı. Katliam yaşanmadı.Sonuç olarak bu orduyu yönlendirenler, hedefi iyi tutturdular, Araplardaki coşkuyu ve arzuyu iyi yöne kanalize ettiler. Yani ekonomik sebeplerle, yeni dinin yayılmasına ket vuracak ve düzeni bozacak bu insan yığınlarını, ilkelerini çizdikleri bir savaş ortamına çekerek, coşkularının en güzel bir şekilde harcanmasına, insanlık için güzel bir fütihat örnekliğinin ortaya çıkmasına vesile oldular.**

¹ Şahin Uçar, *İslam'da Mülk ve Hilafet*, İstanbul, 1996, 53.

² Ezdî, 11.

³ Kaynaklarımızda "falan savaş sırasında orduda şu kadar sahabe vardı." gibi bilgiler bulunmaktadır. Misal olarak bkz. İbnü'l-Esir, II, 453.

⁴ İbnü'l-Esir, II, 335.

⁵ Bedevilerin savaşçı bir ordu disiplini içinde hareket etmeleri batılıları devamlı hayrete düşürmüştür. Bkz. Tudela'lı Benjamin, Ratisbon'lu Petachia, *Orta Çağda İki Yahudi Seyyah'ın Avrupa, Asya ve Avrupa Gözlemleri*, Çev; Nuh Aslantaş, İstanbul, 2001, 17.

⁶ Hz. Peygamber, yağmacı ve katliamcı bir gelenekten gelen bedevileri, savaş ortamlarına gönderirken devamlı uyarmıştır. Bkz. Buhari, Cihat, 147.

⁷ Hucurat, 49/14.

Bu ordulardaki lider tabakasının önemini ve Müslümanların fetihlerindeki asıl gayenin ekonomik yağma olmadığını göstermesi açısından şu örneği vermek istiyoruz. Şam bölgesi fetihleri sırasında Bizans'tan bir ordu geldiğini haber alan Ebu Ubeyde b. Cerrah, Hıristiyan ahaliden topladığı cizyeleri, paranın en fazla lazım olduğu bir savaş döneminde: “Onları koruma karşılığı bu parayı topladıklarını, şu anda ise buna güçleri yetmediği için çekileceklerini” belirterek halka geri dağıtmak istemiştir. Bu olaya çok şaşırın Zimmîler, parayı almadıkları gibi, kendi dindaşları olan Bizanslılara karşı, Müslümanların başarılı olması için çalışmışlardır.¹ Bu olay, fetihlerde görevli orduların lider takımının savaş hukukuna riayetini, söze sadakatini, ahde vefasını ve onlar açısından meselenin para olmadığını göstermektedir.

Fetihler sonucu ele geçirilen topraklardaki uygulamalar da incelenirse, fetihlerdeki gaye ve hedefin anlaşılması açısından aydınlatıcı olacaktır. Fethedilen toprakların halkına üç şıklı bir savaş hukuku uygulandı. Fethedilen toprakların sahiplerine “Müslüman olma, cizye verme ve savaş” şeklinde üç teklifte bulunuldu. Aslında savaş uygulaması olarak düşmanın bütün mallarının yağmalandığı, gasp edildiği, insanların esirlik veya ölüm dışında başka bir şanslarının olmadığı o çağda, bu tekliften daha makul bir teklif olamazdı.²

Buradaki ikinci şık olan cizye, belki ekonomik bir hedef olarak gösterilebilir. Ancak, İslam'ın yayılmasındaki en önemli etkenlerden biri, askerlik ve savaş vergisi olan cizye uygulaması idi. Aslında cizye, davetin bir başlangıcıydı. Davetteki asıl amaç para değildi. Cizye belki bir araçtı. Cizye sayesinde güvenlik içinde birlikte yaşama başlıyor ve İslam diğer din mensuplarına tanıtılıyordu. Savaş ortamında ise bu mümkün değildi.³ Cizyeyi yaşlılar, çocuklar, kadınlar, hastalar ve rahipler ödemiordu.⁴ Ancak savaş yapabilecek eli silah tutan erkekler ödüyordu.⁵ Orduya asker verenler - Azerbaycan bölgesindeki Ermeniler gibi- bu vergiden muaf tutuluyorlardı. Mecburi askerlikle karşılaştırılınca bu para çok hafifti. Cizye bu anlamda maddi bir yük değildi. Zaten cizyenin miktarı Müslümanlar bölgeye gelmeden önce Zimmîlerin Bizans'a

¹ Belazuri, 142.

² Fethedilen yerlerdeki insanların Müslüman olma, cizye, savaş gibi üç şık karşısında bırakılmaları, dönemselsel bir olay olup, evrensel bir kaide değildir. **Dönemselsel zaruretlerin doğurduğu bir olaydır. Habeşistan'la bu tür üç şıklı ilişkinin yaşanmaması, bu uygulamanın evrensel olmayıp, dönemselsel bir uygulama olduğu, o günün şartları içinde doğduğunun göstergesidir.** Bu durumda cizye, o dönemde tehlike arz eden ve savaş ihtimali olan beldeler için uygulanmış olmaktadır.

³ Safi, 66.

⁴ Misal verecek olursak, Hz. Ömer'in Azerbaycan halkına verdiği eman şu şekildedir: “Bu, Ömer'in amili Utbe b. Ferkat tarafından Azerbaycan halkına ve ehline verilmiş emandır. Azerbaycan'ın köyleri, kasabaları, halkları, canları, malları hepsi emandırlar. Halklar maddi güçleri yettiği miktarda cizye ödeyeceklerdir. Bu cizyeden çocuk, kadın ve elinde hiçbir şey olmayanlar muaftır....” Bkz. Taberi, II, 540.

⁵ Belazuri, 131.

ödedikleri vergiden azdı.¹ Oran olarak Müslümanların zekâtı kadar olması,² meselenin esasının ekonomik olmadığını göstermekteydi.³

Fetihlerdeki esas gayenin lider tabakası açısından, ekonomik olmadığını göstergelerinden biri de; Hz. Ömer'in bütün sahabeyi karşısına alma pahasına fethedilen toprakları Müslüman fatihlere dağıtmamasıdır. O, Kur'an'daki ganimet ayetinin hükmünü uygulamamış ve Haşr Suresi 10. ayeti temel alıp, buralardaki arazilerin yöre halkında kalacağına karar vererek, yöredeki insanların içlerindeki muhalefet duygusunu hafifletmeye çalışmıştı. Bu konuda sahabenin: "...Allah'ın emrini niye uygulamıyorsun..." şeklindeki yoğun itiraz ve baskısı altında kalmıştı. Ancak o, eğer böyle devam ederse bütün fethedilen arazilerin fatihlerin elinde kalacağını, bunun da yerli halkı devamlı ikinci sınıf vatandaşlar durumuna düşüreceğini, ileriki yıllarda tepkilere sebep olacağını, en önemlisi bu uygulamanın hiç de insani olmadığını, İslam'ın ruhuna uymadığını, düşünerek reddetmişti.⁴

Konuyu Hz. Peygamber'in savaş ortamında sahabesini nasıl yetiştirdiğinin güzel bir örneğini teşkil eden bir hadisle kapatalım. Bu aynı zamanda onların savaflara bakış açısını göstermesi açısından da önemlidir: Hayber Fethi sonunda bir sahabe Hz. Peygambere: "*Hiçbir muharebede bu kadar ganimet elde etmedim.*" der. Hz. Peygamber bunun üzerine şu önemli sözleri söyler: "*Sana, yaptığın takdirde bu ganimetten daha fazla kazançlı çıkacağın bir şey haber vereyim mi? Farz namazlardan sonra iki rekat namaz kıl.*"⁵

Dini Gerekçeler

İlk fetihlerin sebepleri sadedinde bazı Müsteşrikler: "*Cihat, toprak zaptı ve daimî harp olan bir vecibedir.*" gibi görüşler aktarıp,⁶ Müslüman fatihleri: "*Bir elde Kur'an, bir elde kılıç*" olan insanlar gibi tanıtmaktadırlar.⁷ Bazıları ise bunun normal olduğunu, Hıristiyanlığın kılıçla yayılması gibi, İslam'ın da kılıç zoruyla yayılabileceğini belirtmektedirler.⁸ Ayrıca Müslümanların fetihlerindeki başarıyı dinden kaynaklanan coşkunun ötesinde farklı sebeplere bağlama gayretiyle: "*Araplar, Bizanslıların ve Sasanilerin bilmedikleri türde savaşıyorlardı, ani manevra kabiliyetine sahip idiler, bu sebeple Bizanslılar ve Sasaniler yenildiler. O dönemde Bizans ve Sasaniler kendi aralarındaki savaflarla güçlerini tüketmişlerdi. Bu noktadaki hâkimiyet*

¹ Hitti, I, 219.

² Ammara, 211.

³ Fetihlerde ekonominin esas gaye olmadığını Hz. Ömer'in cüzzamlı Hıristiyanlara para ödenmesini emretmesi olayı daha güzel açıklar. Bkz. Belazuri, 135.

⁴ Belazuri, 267.

⁵ Ebu Davut, Cihad, 168.

⁶ Hans Kruse, "İslam Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı", *İslam Tetkikler Enstitüsü Dergisi*, Çev; Yusuf Ziya Kavakçı, İstanbul, 1971, c. 4, cüz, 3-4, sh. 57-65.

⁷ Hitti, I, 218.

⁸ Carlyle, *Kahramanlar*, Çev; Behzat Tunç, İstanbul, 1976, 80.

boşluğunu Müslümanlar kolayca doldurdular."¹ Şeklinde aktardıkları düşünceler de pek tutarlı değildir. Çünkü Bizanslılar ve Sasaniler, Arapları yakinen tanıyan komşu bir topluluk durumundaydılar. Üstelik Müslümanların Arabistan yarımadası dışında ilk karşılaştıkları devletin başkanı olan Heraklius, en büyük rakibi olan Sasanileri yakın zamanda yenmiş ve en muzaffer günlerini yaşıyordu. Müslüman Araplar her ne kadar çöle dayanıklı kimseler olsalar ve mağlûbiyet anında çöle çekilebilme avantajları onlara cesaret verse de,² ilk fetihler sırasında meydana gelen savaşlar daha çok Bizans'ın ve Sasanilerin topraklarında gerçekleşiyordu. Bu anlamda Arapların avantajları yoktu. Ayrıca silah ve nüfus yönünden de Araplar, iki büyük rakiplerine göre çok zayıf durumdaydılar. Müslüman Arapların gerçek bir ordu durumuna gelmeleri Kufe ve Basra ordugâh şehirlerinin kurulmasından sonra olmuştu.³ Yine eğer aktarıldığı gibi Bizans ve Sasanilerin kendi aralarındaki savaşlar ile kendilerini tüketmeleri çok önemli bir faktör olsaydı, bu boşluğu Arabistan'ın kuzeyindeki Hireliler ve Ğassaniler gibi kurumlaşmış Arap devletlerin doldurması daha kolay olurdu. İlk İslam fetihlerinin başarısındaki sebepleri bunların dışında bir noktada aramak gerekir.

Bu iddiaların geçersizliğini belirttikten sonra, ilk dönem fetihlerinin en önemli nedeni olarak dinin muharrik gücü olduğunu öncelikle vurgulamak istiyoruz. Çünkü İslam'da, savaşı emreden ayetler,⁴ zulmü engellemeye yönelik emirlerdir. Kur'an, zulme, haksızlığa karşı savaş izni vermektedir.⁵ Bu konudaki Kur'anî emirler, sadece Müslümanların zulme uğraması kaydına bağlanmamış, ezilen bütün insanları kurtarmak gibi bir boyutu da içererek, Müslümanlardan "**sadece ezilen Müslümanların**" değil, hiçbir din kaydı koymaksızın "**yeryüzündeki bütün ezilenlerin**" kurtarılmasını istemekte⁶ ve "*Niçin kadın, çocuk ve ezilenler için savaşmıyorsunuz.*"⁷ ayeti ile Müslümanlara, din farkı gözetmeksizin ezilen insanları, ezenlerin boyunduruğundan kurtarma görevi vermekte ve mükafat olarak bu uğurda ölenlere cennet müjdelemektedir. Müslümanlar açısından düşünüldüğünde kendi dinlerinin diğer ülkelerde bilinmesi⁸ ve ulaştırılması özgürlüğünün sağlanması,⁹ diğer ülkelerdeki baskı altında kalan diğer din mensuplarının din özgürlüğünü engelleyen baskı ve zorbalığın

¹ Işıltan, 33.

² Çöle dayanıklılık konusunda şu misal verilebilir: Halit b. Velit'in çöle girerken develere bolca su içirdiği ve bir şey yiyemesinler diye dudaklarını kestirdiği, çölde ise bu develeri keserek karnındaki suyu kullandığı belirtilir. Bkz. Belazuri,160.

³ Parry, 194.

⁴ Bakara, 193.

⁵ Hac, 39.

⁶ Kasas, 5-6.

⁷ Nisa, 75.

⁸ W. Bartold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Çev; Fuat Köprülü, Ankara, 1973, 105.

⁹ Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, İstanbul, 1998, 25.

kaldırılması,¹ insan için önemli olan beş şeyin korunması (din, akıl, mal, can, nesil), Kur'an ifadesiyle: "*fitnenin sona ermesi*" için savaşıyorlardı.²

Bu anlamda Müslümanlar bu fetihler için yola düşerken, içlerinde dinî duyguları, idealleri, hedefleri vardı. Yani fetihlerin dinî gerekçeleri bulunmaktaydı.³ Onlar fethettikleri topraklara istekle geldiler. Sayıları az olmasına rağmen galip geldiler, çünkü dinden kaynaklanan duygular, onları sürüklüyordu. Müslümanlar, kendilerinden kat kat büyük, zorla toparlanıp getirilmiş Bizans ve Sasani ordularını, ağırlığı dinden kaynaklanan bir güç ve arzuyla yendiler. Bizans ve Sasanilerin yenilgisini burada aramak gerekir. Bu gerçeği anlayan Bizans Kayseri Heraklius, Müslüman orduların başarısının sebebini yanındakilere şöyle açıklamıştı: "*Onlar, sizin hayatı, yaşamayı sevdiğinizden daha fazla ölümü ve ahireti seviyorlar.*"⁴

Bu fetihlerde dinden gelen bir coşku boyutu olduğunu, fazla söze hacet duymadan, vereceğimiz şu misal çok güzel anlatmaktadır. Ziyad b. Cez ez-Zübeydî derki: "*Mısır fethi sırasında Mısır halkı, Müslüman olup cizyeden kurtulmak veya cizye vermek konusunda serbest bırakılmıştı. Biz, Müslüman olmayıp cizye vermeye razı olarak Hıristiyan kalmak isteyenleri duydukça üzüliyoruz, cizyeye razı olmayıp Müslüman olanları duydukça, bir yeri fethettiğimizden fazla sevinç çığlıkları atıyorduk.*"⁵ Başka bir misal verecek olursak: Kadisiye Savaşı öncesi Sasanilerle görüşen Müslüman elçilere karşı taraftan yöneltilen: "*Müslüman olursak bu topraklardan gider misiniz?*" sorusuna Müslüman elçiler: "*Evet gideriz ve buralara ancak ticaret için geliriz.*" demişlerdi.⁶ Sonuçta bu ordular, Hz. Peygamber'in: "*...para, şan, şeref, yiğitlik, toprak elde etmek için değil de, Allah'ın yüce kelimesi yücelsin diye savaşanlar Allah yolundadır...*" sözünü kendilerine şiar yapan insanların komutası altındaydılar, bu coşku ile yola çıkmışlardı.⁷

Bu noktada şu farkı da belirtmek gerekir ki, İslam'ı yaymak ile İslam'ı ulaştırmak farklı şeylerdir. Hulefa-i Raşidîn Dönemi fetihlerinde Müslümanlar ikincisini uygulamışlardır. Eğer bu fetihler sırasında Müslümanların hedefi, her halükarda dinin ulaştırılması değil, dinin yaygınlaştırılması ve Müslüman sayısının çoğaltılması olsaydı, Müslüman fatihler öncelikle İslam'ın yayılmasının önündeki en büyük engel olan diğer dinlerin din adamlarını, rahiplerini, papazlarını öldürmeleri gerekirdi ve bu mantıkla Müslümanların eline geçtikten sonra kilise ve havraları yıkarlar ve tekrar açılmasına engel olurlardı. Ancak tam tersi oldu. Müslümanlar din adamlarını öldürmedikleri gibi,

¹ Mevlana Şibli, *Asr-ı Saadet*, Çev; Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1997, I, 392.

² Muhammet Esed, Enfal suresi 25. ayetin açıklaması olan 25. açıklama notunda bu ifadeyi değişik açılardan açıklamıştır. *Karışıklık, ihtilaf, gruplaşma, zulüm, kargaşalık, kardeş kavgası...* gibi anlamları yanında "*kötü yönde ayartma*" anlamını tercih etmiştir.

³ Ahmet Özel, "Cihat", *DİA*, İstanbul, 1994, VII, 530.

⁴ Ezdî, 234.

⁵ Taberi, II, 513.

⁶ İbnü'l-Esir, II, 457.

⁷ Buhari, İlim, 45.

fetihlerden sonra sayıları binleri bulan¹ birçok kilisenin açılmasına izin verdiler.² Zaten bu fütuhatin başlangıcını teşkil eden ilk sefere Hz. Ebubekir ordusunu gönderirken aynen şöyle demişti: “...ihtiyarları, kadınları, çocukları öldürmeyin.³ Yemek müstesna hayvanları kesmeyin,⁴ hurma ağaçlarını kesmeyin, verdiğiniz ahitlerden dönmeyin, hainlik etmeyin, çalmayın, müslu yapmayın, manastırlarda din adamları göreceksiniz onlara dokunmayın...”⁵

İslam’da savaşın gayesi İslamî fikirleri dayatmak değildir.⁶ Savaşa teşvik açısından yapılan dinî telkinler, cennet, şehitlik gibi hükümler de, toplumu zorla **dinleştirmeye** yönelik değildir. Bu **savaşları sürükleyen dinî bir saik vardır, ancak dinleştirme hedefi yoktur.** Çünkü Müslümanlar açısından küfür, savaş sebebi değildir. Böyle olsaydı Habeşistan’a da savaş açmaları gerekirdi. Bu anlamda kuzeye yönlendirilen bu ordular vasıtasıyla gerçekleşen ilk fetihler sırasındaki İslam’ın yayılışı silah zoruyla değil, fetih ile olmuştur.⁷

Sonuç olarak bu fetihlerde dinî saikler ilk sıradadır. İlk halifeler dinî ve evrensel hedeflerin, fetihlerde asıl amaç olmasına çalışmışlardır.⁸ Böylece ilk fetihlerin ana gerekçesini dinî motifler oluşturmuştur.⁹ Ganimet sevdası, fetihleri bu kadar sürükleyemez.¹⁰ Fetihler, dinî heyecan ve İslamî erdemle¹¹ yapılmıştır ancak, toplumsal dinî bir değişim ön plana alınmamıştır ve fethedilen yerlerdeki halklar din değiştirmek için bir zorlamaya tabi tutulmamıştır.

Buraya kadar Hulefa-i Raşidîn dönemi fütuhatinin gerçekleşmesindeki amillerin en önemlilerinden üçünü izah etmeye çalıştık. Bu gerekçelerden her birinin dünya tarihinin kırılma noktasını teşkil eden bu fütuhatin gerçekleşmesinde etkisi olabileceğini düşünüyoruz.

Müslümanları fütuhata zorlayan birçok siyasi sebep vardı. Onları bu coğrafyalara sürükleyen sebepler arasında bu bölgelerdeki zulümler yanında, bizzat

¹ Mardin, 76, 126. dipnot.

² Arnold, 81.

³ Benzer talimatları, sahabeleri Mute Savaşı’na gönderirken Hz. Peygamber de yapmıştı. O, çocukların hiçbir kural olmadan öldürüldüğü cahiliyye ortamında bunları söylerken, 2001 yılı itibariyle son 10 yılda dünyadaki savaşlar yüzünden 2 milyon çocuğun öldürülüp, 6 milyon çocuğun yaralanıp sakat kalması dikkat çekicidir. Bkz. Sarıçam, 238.

⁴ Sahabe, seferlerde yağma yapmadıklarını, ancak halkın da kendilerine mallarını vermediklerini ve satmadıklarını şikâyet edince Hz. Peygamber, ancak o zaman yetecek kadar malların alınabileceğine izin vermişti. Tirmizi, Siyer, 31.

⁵ İbnü’l-Esir, II, 335.

⁶ Abdullah Draz, *Kur’an’a Giriş*, Çev; Salih Akdemir, Ankara, 2000, 50-53.

⁷ Fetih lügatte “*suyun yolunu serbest bırakmak engelleri kaldırmak*” demektir. Isfehani, 557.

⁸ Robert Mantran, *İslam’ın Yayılış Tarihi*, Çev; İsmet Kayaoğlu, Ankara, 1981, 88.

⁹ İzzeti, 57-59.

¹⁰ Işiltan, 32.

¹¹ Mesut Erdal, “Muhammed Pickthall’ın Cultural Side of İslam Adlı Eserinde Hoşgörü”, *Dicle Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, Diyarbakır 2000, sayı, II.

Müslümanlara yönelik yapılan haksızlıklar ve saldırılar da bulunuyordu. Bunun yanında Müslümanları kuzeye sürükleyen ekonomik sebepler de vardı. Ancak, bölgeye yönelen insanlara komuta eden şahıslar, bu insanların yağma ve talanla bölgeye hâkim olmasına engel oldular. Bu sebeple Müslüman Arapların kuzeye doğru büyük bir arzuyla yürüyüşünün en önemli sebebinin dinî coşku olduğu kanaatindeyiz. Ancak, dinî gayretle yapılan bu fütuhatta dinî heyecan olmakla birlikte, fethedilen bölgelerdeki halkları zoraki Müslümanlaştırma hedeflerinin olmadığı, asıl sebebin dini ulaştırma gayreti olduğu kanaatindeyiz.

Bedevilikten yeni çıkmış ve fitratlarındaki bedevi kabalığı her fırsatta yansıtan insanların oluşturduğu orduların başına, Hz. Peygamber'in terbiyesini görmüş sahabe geçti. Bu şahıslar, orduları o kadar mahir bir şekilde yönetip sevk ettiler ki, tarihin en önemli fütuhatının en önemli sonucu katliamsız, yağmasız, talansız ve bir hukuk zemini içinde gerçekleşen bir fütuhat idi. Onların bu fütuhat anlayışını duyan toplumlar, onların gelişlerini davul-zurna eşliğinde karşılamış ve teklif ettikleri şartları olduğu gibi kabullenmişlerdi. Çünkü kendilerine sunulan bu şartlar beklediklerinin üstünde olup daha önce alışık olmadıkları türdendi.

Müslümanların ilk fetihler konusundaki sicillerinin tertemiz olduğunu görüyoruz. Bu fetihlerin durumu hakkında fazla söz söylemeye bile gerek duymadan, egemen dünyanın kökenini temsil eden haçlılarla Müslümanların fetih anlayışının karşılaştırılmasının kâfi olacağını söylemek istiyoruz. Hz. Ömer Dönemi'nde Müslümanlar 636'da Kudüs'ü hiç kan dökmeden ele geçirmişlerdi. 1099'da Haçlılar, Kudüs'ü ele geçirdince bütün Müslümanları kadın, erkek, çocuk ihtiyar demeden katletmekle kalmadılar, Yahudileri de katlettiler. Bileklerine kadar düşman kanı içinde yüzdükleri bir katliamın yapıldığı süleyman mabedine kadar onları kestiler. Mabedin her tarafından kan damlıyordu.¹

Kudüs, 1187'de Müslümanlar tarafından haçlıların elinden alındığında ise yine hiç kimseye dokunulmamış, sadece haçlılardan fidye alınmıştı.² Bu bilgiyi aktarmayı yeterli görüyoruz. Dünya tarihinde bu kadar hızla yayıldığı halde, bu kadar az insan kaybıyla fütuhata yapabilen başka bir toplum ve ordunun olmadığını da belirtmek istiyoruz. Müslüman fetihleri konusunda sözü, ataları on beş asırdır Lübnan'da yaşayan Maruni Hıristiyanlarından ünlü yazar Amin Maloof'a bırakıyoruz: “Eğer atalarım Müslüman ordular tarafından fethedilen bir ülkede Hıristiyan olmak yerine, Hıristiyanlar tarafından fethedilen bir ülkede Müslüman olsalardı, onların inançlarını koruyarak on dört yüzyıl köy ve kentlerinde yaşamaya devam edebileceklerini

¹Anonim *Haçlı Tarihi*, Çev, Engin Ayan, İstanbul 2013, 155.

² Sarıçam, 406.

sanmıyorum. İspanya Müslümanlarına ne oldu? Sicilya Müslümanları neredeler? Tek kişi kalmamacasına katledildiler veya cebren Hıristiyanlaştırıldılar.”¹

Son olarak bir haçlı kroniğinden bir alıntı veriyorum; “ *bizimkiler Maarra’ya girdiler. Kadın çocuk demeden öldürdüler. Sokaklarda müslüman cesedine basmadan yürünemiyordu. Müslüman ölülerini kızartıp yediler.”²*

¹ Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, Çev; Aysel Bora, İstanbul, 2000, 50.

² *Anonim Haçlı Tarihi*, 142.

Tadlil, Tekfir e Cihad Üçgeninde İslam -Hakikat ve Tasavvurlar-

Mahmut ÇINAR*

İslâm dini, Hz. Peygamber’le birlikte tevhid dininin son hali olarak, insanlar arasında bölünme ve sömürünün yaygınlaştığı, insana saygının dibe vurduğu bir dönemde, yeniden ortaya çıktı. Bu dönemde her türlü gasp, riba ve diğer meşru olmayan yöntemlerle para kazanmanın yaygın olduğu iktisadi bir yapı, kan davalarının yüzyıllarca sürdüğü sosyal bir yapı ve fuhşun birçok türünün hüküm sürdüğü bir aile yapısı hâkimdi. İslâm dini, böyle bir ortamda tevhid inancının yanı sıra başkasına saygı, ötekinin menfaatlerini kendi menfaatinden öncelikli sayma, yemeden yedirme, Allah’ın verdiği cana kıymayı en büyük suç sayma, akli harekete geçirerek bir tefekkür geliştirme ve bu tefekkür doğrultusunda günlük hayatı inşa etme gibi projeler ortaya koyarak, yerleşik gidişata meydan okudu. Yirmi üç yıllık çok da uzun olmayan bir süre neticesinde, söz konusu ilkeleri kabul eden insanlar, dönüşerek bütün dünyaya ve bütün zamanlara örnek olacak ahlakî ve ictimâî başarılar elde ettiler. Ne var ki, Hz. Peygamber’in vefatından kısa bir süre sonra, bu topluluğu temsil eden çevreler, tersinden bir dönüşüm yaşayarak, cahiliye hayatına benzer bir dünya oluşturdular.

Günümüze gelindiğinde 1,7 milyara baliğ olan nüfusuyla İslâm ümmeti, savaş, göç, dengesiz ekonomik dağılım, kin, nefret, kan ve gözyaşının en yaygın olduğu bir ortamı yaşamaktadır. Barışı önlemesi gereken Müslümanlar arasında savaş, paylaşmayı emreden bir dinin mensupları arasında sömürü, kardeşliği en temel ilke olarak kabul eden bir dinin mensupları arasında bencillik en yaygın ahlaki özellik olarak öne çıkmaktadır. Bunun neticesi olarak tekfir, tadlil ve cihad en çok gündeme gelen kavramlar haline gelmiştir. Tebliğimizde günümüzde Müslümanların yaşadıkları açmazlarla İslâm dini arasında bağlantılar kurarak, bu açmazlardan kurtulmanın yolları araştırılacaktır.

Giriş

İslam dini Hz. Âdem’le başlayan, Hz. Muhammed’le kemale eren¹, Allah tarafından insanları dünya ve ahiret mutluluğuna erdirmeyi vâd eden bir dindir. İslam dinini tebliğ eden son Peygamber Hz. Muhammed’in, insanları davet ettiği ve bizzat kendisinin hayatında pratize ettiği ilkeler dikkate alındığında, bu sonuca varmamız mümkündür. Allah katında yegâne din olan İslâm dini, bir bütün olarak dikkate

*Doç. Dr.Gaziantep Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi, cinarmahmut02@gmail.com

¹ el-Mâide 5/3.

alandığında; “Zârûriyât” veya “Külliyât-ı Hamse” olarak da isimlendirilen beş temel ilkenin, bütün düzenlemelerde özellikle gözetildiği dikkat çekmektedir. Bunlar yaşama hakkı, özel mülk hakkı, şeref ve onur hakkı, aklını kullanma hakkı ile düşünce ve din edinme hakkından ibarettir. Kuşkusuz tarihin her döneminde, bir kısım insanlar hemcinslerinin bu haklarının tamamını ya da bazılarını kullanmalarına saygı göstermeyerek, bu hakları tecavüz edebilmişlerdir. Allah’ın gönderdiği bütün peygamberler, bu ilkeler üzerine kurulan ve Allah’ın dini tarafından teminat altına alınan sosyal ve bireysel hayatın korunmasını temin etmekle görevlendirilmişlerdir.

Bilindiği gibi insana kötülüğü fısıldayan, kötülük yapmaya teşvik eden ve onu sürekli bir şekilde iyilik yapmaktan alı koyan şeytandır. Kur’an’da şeytanın insanı iğva ederek yoldan çıkarmasını konu edinen birçok ayet vardır. Bu ayetler, insanları uyararak, onun saptırmalarına maruz kalması durumunda nasıl tavır alması gerektiğine dikkat çekmektedirler. Bunlardan bir tanesinde Yüce Allah, İblis’in insanları yoldan çıkarma yöntemlerinden bahsederken şöyle buyurmaktadır: “Sonra (pusu kurup) onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım ve sen onların çoğunu şükreden (kimseler) olarak bulamayacaksın”¹. Bu ayet, o melûnun insanın bütün zayıf noktalarını bildiğini ve hangisi daha elverişli ise onu kullandığı konusunda dikkatlerimizi çekmektedir. İbn Kesir’in, Ali b. Ebû Talha’nın İbn Abbâs rivayetine dayandırdığı bir yorumda: “Sağlarından sokulmasının” anlamı, dinleriyle ilgili hususları kendilerine şüpheli bir şekilde sunması (اشبه عليهم امر دينهم) olarak kaydedilmektedir². Günümüzde Müslümanlar arasında meydana gelen ayrılıkların, tamamına yakını dinî referanslar gerekçe gösterilerek meydana gelmekte, taraflar kendi tercihlerini tek doğru kabul ederek, bunu kabul etmeyen çevreleri yok etme çabası içerisine girmektedirler. Bu çabanın dini referanslarla yapılması, yukarıda verilen ayette ifade edildiği gibi, şeytanın sağdan yanaşmasıdır. Gerçekten de Hz. Peygamber’in vefatından çok kısa bir süre sonra, adalet, hakkaniyet, îsar ve kardeşliğin mümessili olan ümmetin bireyleri içinde bu tür eğilimlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Karşılıklı suçlamaların zaman zaman taddil ve tekfir şeklinde ilerlediği ve bunun doğal sonucu olarak da birbirini öldürmeye varan sonuçlar yaşanmaktadır.

İslam tarihinin başlangıcından itibaren çatışan bütün taraflar, Kur’ân ayetleri başta olmak üzere dinî referansları kullansalar da, gerçekte Haricilerle başlayan tekfirci zümrelerin faaliyetleri incelendiğinde, tekfiri besleyen asıl muharrik sebebin, dinden daha çok siyasi, iktisadi ve ictimâî olduğu anlaşılmaktadır. Hariciler, kendilerinin temsil ettiği kabilelerin siyasi geleceklerinin tahkim olayıyla birlikte, ipotek altına alındığını görünce, tahkime muhalefet etmiş ve neticede tarafları tekfir ederek, olayı siyasi mecrasından çıkarıp dinî bir görünümle ortaya koymuşlardır³. Böylelikle geniş kitlelerin

¹ el-Arâf 7/17.

² İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, İstanbul: Çağrı Yay. 1406/1986, II, 205.

³ Adnan Demircan, *Din Siyaset İlişkisi*, İstanbul: Beyan y., 2000, s. 13-32.

dini kaygılarla, kendilerine destek vermelerini sağlamaya çalışmışlardır. Gerçekten de bu düşünce oldukça geniş kitleler tarafından kabul edilmiş, yıllarca sıcak çatışma ve kardeş savaşının sürmesine sebep olmuştur. Ancak bu savaşlar hiç kimseye zafer getirmemiş, hem Hariciler hem de onların mücadele ettikleri siyasi çevreler büyük zayıflar vermişlerdir.

Ümmetin birliğine kast eden tartışmaların İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren, dramatik bir şekilde cereyan ettiğinin örnekleri, sadece Haricilerden ibaret değildir. Ne yazık ki oldukça fazladır. Siyasi çevrelerin etraflarını genişletmek ve kendilerine daha fazla destek sağlamak için, girdikleri faaliyetler, dinî, fikrî ve ilmî birtakım gerekçeler uydurularak, şiddetli baskılara yol açmıştır. Dinin temel prensiplerine aykırı düşmemek kaydıyla, alabildiğine müsamahakâr davranan Hz. Peygamber'in aksine, farklı görüşlere tahammül edilmemiş ve tahammülsüzlük büyük acılara sebep olmuştur. Yukarıda kısaca değinilen Haricilerin faaliyetlerinin yanı sıra, Mûtezile eliyle Ehl-i hadisin, daha sonra da Ehl-i hadis eliyle Mûtezilenin tabi tutulduğu ve 'Mihne'¹ olarak bilinen süreç bu durumun en acı örneğidir.

İslam düşünce tarihinde orta yol ve uzlaşmanın en güçlü temsilcisi olan Ehl-i sünnet literatüründe de bu zihniyeti besleyecek temaların bulunduğunu belirtmek gerekir. Ehl-i sünnet içerisinde, kullandıkları yöntem açısından Mûtezileye en yakın olan İmam Mâtürîdî (ö. 33/944) ve Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin² (ö. 508/1115), kelam tarihinin vazgeçilemez kabul edilen eserlerinde, Mûtezile ile ilgili kullandıkları dil, ne yazık ki bu eserleri gölgeleyecek kadar dışlayıcıdır. Kuşkusuz bu eserlerin yazıldığı dönemin şartları, onun dil ve yöntemini etkilemiştir. İlgili müelliflerin yaşadıkları dönemde kendilerine ve mensubu buldukları dinî çevrelere yapılan ithamların da bu dilin benimsenmesinde etkili olduğu kuvvetle muhtemeldir. Belki de kendilerine yöneltilecek ithamları bertaraf etmek maksadıyla bu şekilde davranmışlardır. Ancak her şeye rağmen, sorgulama ve tenkid etme geleneğini ihmal etmeden, değerlendirme yaparken, daha kapsayıcı ve kardeşliği besleyen bir dilin kullanılması önemlidir. Bu anlamda literatürde kullanılan dil, dikkatle okunmalı, aşırılıklar tespit edilerek yeni bir dil inşa etme yoluna gidilmelidir. Zira literatür dönemin tartışmalarının etkisiyle oluşmuştur. zaman zaman objektif olmayan değerlendirmelerin yer aldığı kuşkusuzdur.

Bununla beraber literatürde, ötekileştirmenin hiçbir şekilde makul karşılanmayacağını, bu tavrın bir bütün olarak ümmete zarar vereceğini temellendirmeye çalışan risalelerin de bulunduğunu kabul etmek gerekir. İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Faysalü't-tefrika* isimli eseri, bunun en belirgin örneklerindedir. *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozofları tekfir derecesinde tenkid eden

¹ Geniş bilgi için bk. Ed. Mahfuz Söylemez, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara: Ankara Okulu y., 2012.

² Örnek olarak bk Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd* (nşr. B. Topaloğlu- M. Arûçî) İstanbul: İSAM 1433/2003, s. 380; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille* (nşr. H. Atay- Ş. A. Düzgün), Ankara: DİB y.; 2003, II, 177-181.

Gazzâlî, hem tekfirin sakıncalarını ortaya koymak hem de bu tavrını gerekçelendirmek üzere, söz konusu risaleyi kaleme almıştır¹. Özellikle delalet ve sübutü katfî olmayan konularda, aynı mezhep ve meşrebi paylaşan çevreler arasında bile görüş ayrılıklarının ortaya çıkabileceğini, dolayısıyla bunlara dayanarak ötekileştirici yorum ve değerlendirmelerde bulunmanın sakıncalarına dikkat çekmektedir.

Tadlil, Tekfir ve Cihad'ın Anlam Değişmesine Uğrayarak Günümüze Gelmesi

Günümüzde, Müslümanlar aranda yaşanan, tartışma ve çatışmaların gerçek sebebi din olmamakla beraber, geniş kitleler üzerindeki etkileri açısından bakıldığında, dinî referansların öne çıktığı görülmektedir. Kısaca ötekileştirme ve neticede imha etme gibi sonuçlara yol açan bu süreci, en hafifinden başlayarak tadlîl, tekfir ve cihad olmak üzere üç aşamada değerlendirmemiz mümkündür. Birinci aşama muhatabın yanlış yolda olduğuna, ikinci aşama onun İslam dinini terk ettiğine, üçüncü aşama ise bulunduğu konum itibariyle onu yok etmek gerektiğine inanma ve bunu fiilen gerçekleştirmek için çaba içerisine girmeyi ifade etmektedir.

Sözlükte “kaybolmak, telef olmak, şaşırarak ve yanılmak” gibi manalara gelen ‘dalal’ veya ‘dalalet’ köklerinden türetilen tadlil, birilerinin dinî açıdan doğru yoldan ayrıldığını ifade etmek için kullanılır². İslâm düşünce tarihinde fırkalar için, “Fırak-ı dalle” şeklindeki niteleme kullanıldığı gibi, zaman zaman yanlış görüş ve tavır sahibi olduğu düşünülen bireylerin de dalalette oldukları. Ehl-i sünnet literatüründe daha çok Şia, Mûtezile ve Havâric de dâhil olmak üzere, sünnî olmayan fırkaların tamamı, kimi zaman bidât ehli kimi zaman da dalalet ehli olarak kaydedilmiştir. Kuşkusuz dalalet ehli olarak kabul edilen çevreler hakkında hep negatif düşünülmüş, zaman zaman onları tekfir edecek derecede ileri giden bir sosyal psikoloji oluşturulmuştur. Yukarıda örnekleri verilen fırkalardan Mûtezile ile Ehl-i hadis arasında h. III. Yüz yılda yaşanan çatışma, özü itibariyle siyasi olduğu halde, bu temel üzerine oturtulmuş, bugün bile kendilerini Ehl-i sünnete mensup olarak tanımlayan birçok kişi ve topluluk, Mûtezile anıldığında karşıt bir tavır içerisine girebilmekte ve onları sapık (dalalette) olarak tanımlayabilmektedir. Bu durum tarihi olan bir tartışmanın tarihte kalmadığını, izlerini günümüzde de sürdürdüğünü göstermektedir.

Günümüze gelindiğinde, tarihi tartışmaların yanı sıra birçok grup, tarikat ve cemaatin ortaya çıktığı ve bunların sadece kendilerini hidayette, kendilerinden olmayanları ise farklı ölçeklerde de olsa dalalette gördükleri görülmektedir. “Farklı ölçeklerde de olsa” kaydıyla belirtmemizin sebebi, her bir grubun eşit ölçüde başkalarını ötekileştirmediği, kimlerinin bu anlamda daha yumuşak bir zihin ve tavır sergilediğini

¹ Geniş bilgi için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Faysalü't-tefrikâ* (nşr. Muhammed Bîcû), Dımaşk 1413/1992.

² Geniş bilgi için bk. Ö Faruk Harman vdğr., “Dalalet”, *DİA*, VIII, 427-430.

ima ederek haksızlık yapmama gayretidir. Ancak şunu belirtelim ki, tabanda genel olarak ötekileştirmenin daha sert ve daha yoğun olduğu, tavandakilerin de bunun farkında oldukları halde herhangi bir tedbir alma yoluna gitmedikleri, aksine bu kutuplaşma karşısında sessiz kalarak dolaylı destek verdikleri müşahede edilmektedir.

Ayrışma ve ötekileştirmenin ikinci aşaması tekfirdir. Sözlükte “örtmek, gizlemek; nankörlük etmek” anlamındaki küfür (küfrân) kökünden türeyen tekfir “küfre nisbet etmek, mümin diye bilinen bir kişi hakkında kâfir hükmü vermek” demektir. Aynı kökten gelen ikfâr da bu mânada kullanılır¹. Kur’ân’da, açıkça kendini Müslüman olarak tanımlayan bir kimsenin tekfir edilmesi yasaklanmış olmasına rağmen², Haricilerden itibaren Müslümanlar arasında, çok fazla yaygın olmasa da tekfir müessesinin kullanıldığı görülmektedir. Günümüzde de sertlik ve şiddet yanlısı grupların, kendilerinden olmayanları, özellikle yöntemlerine mesafeli duran çevreleri tekfir ettikleri açıktır. Tekfir müessesesini, dinî bir tercih olarak benimseyenlerin yanı sıra, bunu intikam alma ve yok sayma aracı olarak kullananların sayısı da az değildir. Ancak hangi amaçla kullanılırsa kullanılsın tekfirin, öldürmekten hemen önceki adım olduğu kesindir. Zira tekfir, daha önce kendisini mümin olarak tanımlayan ve bu şekilde kabul edenler için kullanıldığından, tekfir edilen şahıs mürted olarak kabul edilmekte ve bunun kanı helal görülmektedir. Bu nedenle tekfir edenlerin ilişkileri, psikolojileri ve beslendikleri kaynaklar irdelendiğinden, hep şiddet taraftarlarının öne çıktığı görülecektir.

Ayrışma ve ötekileştirmenin üçüncü aşaması olarak cihad gelir. Cihad, nefisle mücadele, İslâm’ı tebliğ ve düşmanla savaşma anlamında kullanılan bir terimdir. Kur’ân’daki âyetlerin bir kısmında cihad kelimesinden doğrudan savaşın kastedildiği anlaşılmakta ise de, cihad daha çok “Allah’ın rızâsına uygun bir şekilde yaşama çabası” şeklinde özetlenebilecek olan genel anlamıyla kullanılmıştır³. Allah yolunda savaş daha çok kıtal tabiriyle ifade edilmiştir. Buna göre mümin bir kulun hem kendi nefsinde hem de başkasında, Allah’ın iradesini gerçekleştirme ve kendisini bu doğrultuda düzelterek kemale ermek için harcadığı bütün çabalar, cihad olarak kabul edilir. Ancak ilerleyen süreç içerisinde, bu tabir anlam daralmasına uğrayarak, sadece fiili savaş (kıtal) öne çıkarılmıştır. Günümüzde cihadçı çevrelerin bu faaliyetlerini, daha çok dindaşları olan müminlere karşı sürdürdükleri görülmektedir. Zira cihad ettikleri çevreleri mümin olarak kabul etmemekte, onları ötekileştirerek yok edilmesi gereken zararlı varlıklar olarak algılamaktadır.

¹ Geniş bilgi için bk. Y. Şevki Yavuz, “Tekfir”, *DİA*, II, 350-356.

² bk. en-Nisa 4/49: “Ey iman edenler! Allah yolunda sefere çıktığınız zaman, gerekli araştırmayı yapın. Size selâm veren kimseye, dünya hayatının geçici menfaatine (ganimete) göz dikerek, "Sen mü'min değilsin" demeyin. Allah katında pek çok ganimetler vardır. Daha önce siz de öyle idiniz de Allah size lütufta bulundu (müslüman oldunuz). Onun için iyice araştırın. Çünkü Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır”.

³ Geniş bilgi için bk. Ahmet Özel – Bekir Topaloğlu, “Cihad”, *DİA*, VII, 527-534.

Ümmeti Oluşturan Topluluklar Arasında Birliği Oluşturma Vizyonu

Hz. Peygamber'in peygamberlik göreviyle görevlendirilmesinden bu yana, fiziki olarak sürekli büyüyerek günümüze gelen İslam ümmetinin mensupları arasında birliği sağlama ve iç çatışmaları önlemenin imkân ve vizyonu, hem kaynaklarımızda hem de geleneğimizde mevcuttur. Bunların başlıcalarını birkaç madde halinde sıralamak mümkündür:

1. Kardeşlik Algısı

Kur'ân'da müminlerin karşılıklı ilişkileri "kardeşlik" tabiri üzerinden temellendirilmektedir. "Müminler ancak, kardeştir"¹ meâlindeki ayet, karşılıklı ilişkinin sadece kardeşlik bağlamında değerlendirilmesi gerektiğine, bunun dışındaki herhangi bir ilişki türünün doğru olmadığına işaret etmektedir. Bilindiği gibi kardeşlik her şeyden önce iki hususu temsil etmektedir: Eşitlik ve paylaşım. Bu nitelikleme ile kardeşlerin, ebeveynlerini dahi paylaşmak suretiyle, paylaşımı en ileri düzeyde gerçekleştirmeleri beklenmektedir. Ayrıca her biri aynı köken ve eşit sosyal statüya sahip olan bir aile içinde dünyaya geldikleri için, birinin diğerinden üstünlüğü söz konusu olmamaktadır. Biyolojik ve sosyolojik olarak sadece aynı anne babadan olan bireylerin karşılıklı ilişkisini ifade eden kardeşlik, bütün müminler için genelleştirilerek, böylelikle adalet, hakkaniyet, merhamet, hamiyet ve eşitlik gibi duyguların yaygınlaşması hedeflenmektedir.

Kardeşlik ideali, Kur'ân'da hedef olarak gösterildiği, Hz. Peygamber'in de bizzat ashabı üzerinden yaşayarak gerçekleştirildiği halde, bugün bütün ümmet tarafından benimsenip uygulanması adeta imkânsız bir ideal gibi durmaktadır. Oysa ümmetin duyarlı olan her bir ferdi, bu anlamda gayret gösterip adım atmaya başladığı zaman, bunun hiç de imkânsız olmadığı kolayca anlaşılacaktır. Kardeş olmak için sadece mümin olmanın yeterli görüldüğü ve her türlü ilişkinin kardeşlik huku içerisinde yürütüldüğü bir ortamda, asla savaflara yer olmayacaktır.

2. Farklı Yorum ve İctihadlara Müsamaha Göstermeme

Kardeşlik hukukuna bağlı bir ilişki geliştirmesi gereken müminlerin birbirlerine karşı seviyeli bir şekilde tenkid ve doğruyu araştırma ameliyesini ihmal etmemeleri de önemlidir. Kuşkusuz İslam düşüncesinin dinamizmi, eleştiri, farklı yorum ve seviyeli tenkitlerle korunabilir. Bunu ihmal etmemek gerektiği gibi, bunu yaparken, kardeşlik hukukuna riayet etmek de en az o kadar önemli ve gereklidir. Gerçekte dinimizin cüzî meselelere dair, birçok hususun, nazari (zan/tartışmaya açık) bilgi ifade den haber-i vahitle sabit olması, önümüze muazzam bir yorum ve icihad imkânı sunmaktadır. Kuşkusuz bu durum, bütün çağlara ve coğrafyalara hitap eden İslam dininin evrenselliğinin bir sonucudur. Aksi takdirde, İslam'ın her ortamda varlığını sürdürmesi

¹ el-Hucurât 49/10.

ve insanlığa yol göstermesi zorlaşacaktır. İctihad ve yoruma açık meseleler, İslam dininin dinamizminin ve her ortamda yaşanılabilirliğinin garantisidir.

Buna bağlı olarak, her sorumlu mümin, İslam'ın temel ilkeleriyle çelişmediği takdirde, farklı görüş ve yorumlara karşı alabildiğine müsamahakâr davranmak durumundadır. Yorum ve ictihada açık olan cüzi meselelerde, farklı düşünen şahıs ya da çevreleri tadel ve tekfir derecesinde ötekileştirip suçlamak, problemin çözümüne hiçbir katkı sağlamadığı gibi, ayrıca parçalanmışlık problemini daha da derinleştirecektir. Zira bir mümini tekfir veya tadel etmek, onu öldürmekten hemen önceki adımdır. Bir adım ilerisi onu öldürmektir. Hz. Peygamber'in Veda Haccı esnasında, hac menasikini kendisinin gösterdiği doğrultuda değil de, zaman zaman takdim – tehir yaparak ifa eden, daha sonra hatalarının farkına varınca, ona gelerek durumunu arz eden ashabına karşı gösterdiği engin hoşgörü ve kolaylaştırıcı örnekliliği bağlamında oldukça çarpıcıdır. Bu anlamda birçok muteber hadis mecmuasında yer alan rivayetlerden biri de Buhari ve Müslim'in Abdullah b. Amr b. As'a dayandırarak naklettikleri rivayettir. Buna göre Hz. Peygamber Veda haccı esnasında, Minada insanların sorularını cevaplamaktayken, birisi gelip: “Bilemedim, kurban kesmeden tıraş oldum” der. Resulullah (s): “Kurbanını kes, sıkıntı yoktur” buyurur. Başka birisi gelir ve “Bilemedim, taşlarımı atmadan kurban kestim” der. Resulullah (s) ona da: “Taşlarını at, sıkıntı yoktur” buyurur. Resulullah'a (s) takdim ve tehirlere ilgili ne sorulduysa, hepsine: “أَفْعَلْ وَلَا حَرَجَ / Yap, sıkıntı yoktur” şeklinde karşılık verdi¹. Onun hayatında bu tavrına benzer oldukça fazla örnek vardır. Bu örnekler, bizlere ne kadar hoşgörülü ve pozitif düşünmemiz gerektiği konusunda ışık tutmaktadır/tutmalıdır.

3. Farklı Mercilerin Dinde Otorite Kabul edilmesi

Ümmet içinde, özellikle yakın çevremizde meydana gelen ihtilafların başlıca nedenlerinden biri de, dinde otorite olarak farklı mercilerin benimsenmesidir. Söz konusu otorite, bazen bir rivayet, bazen bir şahıs ya da bir klik olabilmektedir. Herkes kendisinin otorite olarak benimsediği mercii tek doğru ve sırat-ı müstakim üzere bilince, kendilerinden olmayanları doğrudan ötekileştirmiş olmaktadır. Buna karşılık, ümmetin tamamını ve birliğini temsil eden Müslüman kimliği ile bu kimliğin dayandığı Allah'ın kitabı ve resûlüdür. Hiçbir Müslüman tarafından tartışmaya konu olmayacak tek merci bu ikisidir. Bunun dışındaki herkes, her şey tartışmaya açıktır ve otoritesi bu ikisine bağlılığı ölçüsünde meşruiyyet kazanır.

Kuşkusuz ümmetin her bir ferdinin birtakım mercileri otorite edinmesi, bazı şahıs veya kitaplara, diğerlerinden daha fazla değer verip onlara saygı göstermesi insani bir eğilimdir. Bunun yadırganacak hiçbir tarafı yoktur. Ancak bu anlamda kendisi için tanıdığı insiyatifi başkasına da tanımak ve başkasının da en az kendisi kadar haklı olabileceğini teslim etmek kaydıyla, hem anlaşılır hem de zararsız hale gelir. Aksi

¹ Örnek olarak bk. Buhari, “Hac”, 125.

halde, kendisi gibi düşünmeyenlerle kardeşlik hukuku içerisinde ilişkilerini sürdürmesi zorlaşır.

Sonuç

Yüce Allah'ın insanlığın dünya ve ahiret mutluluğu için gönderdiği ve Hz. Adem'le başlayarak Hz. Muhammed'le kemale eren İslam dini, itikadi, ameli ve ahlaki düzenlemelerin tamamında, beş temel ilkeyi gözetmiştir. “Külliyât-ı Hamse” veya “Zarûriyyât” olarak da isimlendirilen bu beş temel ilke can, mal, şeref ve onur, akıl ve din güvenliğidir. Buna göre hiçbir itikadi hüküm, hiçbir ibadet veya muamelat, hiçbir ahlaki değer, insanların yaşama, mal edinme, şeref ve onur sahibi olma, sağlıklı düşünme ve dini tercihte bulunma hakkını kısıtlayamaz. Zaman zaman kitap ve sünnet kaynaklarında, ilk bakışta bu ilkelerle çelişen bazı unsurlara rastlamak mümkündür. Bu durumda söz konusu cüzi unsurların bu ilkeler doğrultusunda anlaşılıp yorumlanması esastır. Zira bu unsurun bizim ilk anda göremediğimiz bir bağlamı veya konjonktürel bir boyutu olabilir. Bir bütün olarak Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'in sünnetini dikkate aldığımızda, söz konusu çelişkilerin çıkması mümkün değildir.

Ümmete mensup olan bütün bireylerin, anılan temel ilkelerle çelişmemek kaydıyla, cüzi meselelerde farklı yorum ve ictehadları benimsemeleri mümkündür. Ayrıca her biri, kendi tercihinin daha isabetli olduğuna dair iddia sahibi de olabilir. Yine diğer yorum ve tercihleri tenkid etme, onların zayıf noktalarını ortaya koyma hakkına da sahiptir. Bütün bunlar, İslam düşüncesinin dinamizmine katkı sağlar. Ancak bunları yaparken, hep kardeşlik hukuku içinde ve tenkid edilen görüşün kendisinin tercih ettiği görüşten daha isabetli olması ihtimali de asla göz ardı edilmemelidir. Bunu yakaladığımız zaman, ümmet olarak çok daha farklı bir dünyaya uyandığımız görülecektir.

Kaynaklar

- Âl Şeyh, Salih b. Abdülaziz, *Mevsûatü'l-Hadîsi's-Şerîf (el-Kütübü's-sitte)*, Riyad 1421/2000.
- Demircan, Adnan, *Din Siyaset İlişkisi*, İstanbul: Beyan y., 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Faysalü't-tefrikâ* (nşr. Muhammed Bîcû), Dımaşk 1413/1992.
- Harman, Ö. Faruk vdğr., “Dalalet”, *DİA*, VIII, 427-430.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, İstanbul: Çağrı y., 1406/1986, II. cilt.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabü't-tevhîd* (nşr. B. Topaloğlu- M. Arûcî) İstanbul: İSAM 1433/2003.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tabsiratü'l-edille* (nşr. H. Atay- Ş. A. Düzgün), Ankara: DİB y.; 2003, II. cilt.
- Özel, Ahmet –Topaloğlu, Bekir, “Cihad”, *DİA*, VII, 527-534.
- Söylemez, Mahfuz (Editör), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara: Ankara Okulu y., 2012.
- Yavuz, Y. Şevki, “Tekfir”, *DİA*, IL, 350-356.

الجهاد بين الفهم الصحيح والتطبيق القبيح

د. رمضان عمر¹

مقدمة :

الجهادُ أصلٌ من أصولِ هذا الدين، وأُس من أسسه ، بل هو ذروة سناه ؛ ولم تقم دولة الإسلام العظيم إلا بعد أن جرد لها رسول الله سيفاً بتاراً ينطق بالحق ، فقطع شافة الظلم ، وبنى دولة الرحمة والسلام . ولكن الجهاد - شأنه شأن سائر القضايا الإسلامية له شروطه، وغاياته ، وأهدافه ، وميادينه، ولا يجيء كيفما اتفق .

وقد استخدم الجهاد- في زماننا- بطرق مختلفة ؛ اختلط معها حكم الشرع بحكم الهوى، و حاول البعض أن يجعل من هذا الركن العظيم اداة للعنف ومنهجاً للإجرام، وسبيلاً لأفعاله(الإرهابية)، وهذا بعيد كل البعد عن جوهر هذا الدين ومبادئه السامية ؛ فالدين الإسلامي الحنيف، جاء لإخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد ، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام وسماحته ، ومن ضيق العيش في دنيا الضلال ، إلى رغبته في الدنيا والاخرة ، وهو مع حقوق الناس ، لا يظلم تحت لواءه بشري ، ذمياً كان او مسلماً ؛ بل لا إكراه في الدين ، ولا فرق بين عربي واعجمي الا بالتفوى ، و " لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة(2) .

ومن هنا، فقد شرعه الله لغايات سامية، ومقاصد عظيمة؛ من أرفعها وأجلها إعلاء كلمة الله تعالى في الأرض، وإنشاء صرح إسلامي مجيد، ومحاربة الكفار والمعتدين.

فما الجهاد؟ وما أنواعه ومراتبه؟ وما الحكمة من فرضه على المسلمين؟ وما أحكامه وشروطه؟ وما فضائله؟ وهل الجهاد لإراقة الدماء و قمع المخالفين؟ وما علاقة الثورات السياسية به ؟ وكيف فهم السلف ذلك وكيف طبقوه ؟ وكيف تعاملت معه الحركات الإسلامية المعاصرة ؟

ومن هنا، تأتي هذه الورقة البحثية لتفك الخصام بين ما اتفق على كونه نصارة وذروة في دين الرحمة والفضيلة، وما جاء به المدَّعون من فكر فاسد، وغلو مرفوض وتجاوز مقيت، لا تجد له في شرع الله موطنًا، لا في كتاب ولا في سنة ، ولا لما يفعلونه دليلاً وحجة.

وقد قسمت الدراسة إلى أقسام، تناولت القضايا الجوهرية التالية :

¹ Harran Ü. İlahiyat Fak.

- عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن جبرين، شرح عمدة الأحكام، ج2، ص66، نقلاً عن الموسوعة الشاملة: ²

<http://islamport.com/w/srh/Web/1755/883.htm>

مفهوم الجهاد وغاياته في الإسلام.

مبادئ الجهاد ودوافعه.

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وحركات التغيير السياسي .

خصائص المنهج الجهادي القويم – فلسطين انموذجا

خاتمة

مفهوم الجهاد :

جاء في اللسان: جهد: الجُهدُ والجُهدُ: الطَّاقةُ، تَقُولُ: اجْهَدْ جَهْدَكَ؛ وَقِيلَ: الجُهدُ الْمَشَقَّةُ والجُهدُ الطَّاقةُ.

اللِّيْثُ: الجُهدُ ما جَهِدَ الْإِنْسَانُ مِنْ مَرَضٍ أَوْ أَمْرٍ شاقٍّ، فَهُوَ مَجْهُودٌ؛ قَالَ: والجُهدُ لُغَةً بِهَذَا الْمَعْنَى. وَفِي حَدِيثِ

أُمِّ مَعْبَدٍ: شاةٌ خَلَفَهَا الْجُهدُ عَنِ الْعَنَمِ

؛ قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: قَدْ تَكَرَّرَ لَفْظُ الْجُهدِ وَالجُهدُ فِي الْحَدِيثِ، وَهُوَ بِالْفَتْحِ، الْمَشَقَّةُ، وَقِيلَ: المبالغة والغاية،

وبالضم، الْوُسْعُ وَالطَّاقةُ؛ وَقِيلَ: هُمَا لُغَتَانِ فِي الْوُسْعِ وَالطَّاقةِ، فَأَمَّا فِي الْمَشَقَّةِ وَالْغَايَةِ فَالْفَتْحُ لَا غَيْرَ؛ وَيُرِيدُ بِهِ فِي

حَدِيثِ أُمِّ مَعْبَدٍ فِي الشَّاةِ الْهُزَالُ؛ وَمِنْ الْمَضْمُونِ حَدِيثُ الصَّدَقَةِ

أَيُّ الصَّدَقَةِ أَفْضَلُ، قَالَ: جُهدُ الْمُقِلِّ

وَجَاهَدَ الْعَدُوَّ مُجَاهِدَةً وَجِهَادًا: قَاتَلَهُ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. وَفِي الْحَدِيثِ:

لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ

؛ الْجِهَادُ مُحَارَبَةُ الْأَعْدَاءِ، وَهُوَ الْمَبَالِغَةُ وَاسْتِيفْرَاغُ مَا فِي الْوُسْعِ وَالطَّاقةِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ، وَالْمُرَادُ بِالنِّيَّةِ

إِخْلَاصَ الْعَمَلِ لِلَّهِ أَيَّ أَنَّهُ لَمْ يَبْقَ بَعْدَ فَتْحِ مَكَّةَ هِجْرَةٌ لِأَنَّهَا قَدْ صَارَتْ دَارَ إِسْلَامٍ، وَإِنَّمَا هُوَ الْإِخْلَاصُ فِي الْجِهَادِ

وَقِتَالِ الْكُفَّارِ. وَالْجِهَادُ: الْمَبَالِغَةُ وَاسْتِيفْرَاغُ الْوُسْعِ فِي الْحَرْبِ أَوْ اللَّسَانِ أَوْ مَا أَطَاقَ مِنْ شَيْءٍ. وَفِي حَدِيثِ (1).

شرعا:

والجهاد

هو: بذل الجهد من المسلمين في قتال الكفار المعاندين المحاربين، والمرتدين، والبغاة ونحوهم؛ لإعلاء كلمة

الله تعالى(2)

غايات الجهاد وأهدافه:

، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر – بيروت، ط3، 1414 هـ، مادة جهدا¹
انظر:فتح الباري، لابن حجر، 2/6، ومنتهى الإرادات، لمحمد بن أحمد الفتوحى، 2/203، والإقناع لطالب الانتفاع، للحجاوي، 2/61،²
والروض المربع مع حاشية ابن قاسم، 4/253، وسبل السلام للصنعاني، 7/237، ونيل الأوطار للشوكاني، 5/6، والمغني لابن قدامة،
13/10، والمقنع مع الشرح الكبير والإنصاف، 10/12، والشرح الممتع لابن عثيمين، 8/8

للجهاد في الإسلام غايات عظيمة ومنازل رفيعة، حددها الشرع، وفصل القول فيها .
ولا يمكن فقه موضوع الجهاد بغير كتاب وسنة ،وتتبع لمنهج السلف في ادارة شؤونهم السياسية والعسكرية
،ثم اسقاط ذلك كله على غايات الاسلام ومقاصده، ومنهج هذا الدين ومبادئه.
وقد جاءت الآيات في هذا الصدد واضحة جلية؛ فمن حيث المنزلة فضل الله المجاهدين على القاعدين
درجة، وبين أن مرتبة الجهاد فوق كل مرتبة ، فهي اسمى من مرتبة الرعاية والاحتفاء بأماكن العبادة؛ قال الله
تعالى: (أَجْعَلُكُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۗ لَا
يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)(1).

ثم أكد ذلك في سياق أعم فقال :

قَالَ تَعَالَى (الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ)(2).
وعن ماهية الجهاد ومفهومه العبادي؛ قال تعالى: (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة
يفاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله
فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم)(3)
وقد بين الرسول الله - صلى الله عليه وسلم - ذلك في غير حديث صحيح؛ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال:
جاء رجل إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: ذلني على عمل يعدل الجهاد. قال: "لا أجده" (1).
قال: "هل تستطيع إذا خرج المجاهد أن تدخل مسجداً فتقوم ولا تفتر، وتصوم ولا تفطر؟". قال: ومن يستطيع
ذلك؟" (4)

وعن أبي هريرة- ايضاً- قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ: "مَثَلُ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ
اللَّهِ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَنْ يُجَاهِدُ فِي سَبِيلِهِ - كَمَثَلِ الصَّائِمِ الْقَائِمِ، وَتَوَكَّلَ (وفي طريق: تكفل) اللَّهُ لِلْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِهِ
[لا يُخْرِجُهُ] مِنْ بَيْتِهِ إِلَّا الْجِهَادَ فِي سَبِيلِهِ، وَتَصَدِيقُ كَلِمَاتِهِ [بأن يتوفاه أن يدخله الجنة، أو يرجعه إلى مسكنه
الذي خرج منه] سالماً مع [ما نال من أجر أو غنيمه]. (5)

ميادين الجهاد ودوافعه:

¹ - التوبة - 19.

² - عمران-20.

³ - التوبة -111.

⁴ مُخْتَصَر صَحِيحُ الْإِمَامِ الْبُخَارِيِّ: أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ مُحَمَّدُ نَاصِرِ الدِّينِ، بِنِ الْحَاجِّ نُوحِ بْنِ نَجَاتِيِّ بْنِ أَدَمَ، الْأَشْقَوْدَرِيُّ الْأَلْبَانِيُّ (المتوفى: 1420 هـ) مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2002 م، ج2، ص266.

⁵ نفسه، 267.

إن عظمة الجهاد وعلو منزلته ، والحض عليه ، والترغيب فيه لا تجعله بابا للقتل والإجرام ، ولا طريقا للإرهاب والفوضى والتدمير ، بل إن الشارع قد حدد غايات هذا الركن العظيم ، وبين دوافعه وميادينه ، وحذر من الانحراف به لغايات دينية:

ولعلنا نجد على سلم هذه الميادين محاربة الكافرين :

{.... 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}(1)

هذه الآية الكريمة تمثل اطارا عاما للجهاد ، وهي أشبه بدستور للأمم؛ يبين آليات سياستها الخارجية مع أعدائها ، ووظيفة الجيش فيها، يقول سيد -رحمه الله- تعقبا على هذه الآية: " هذا المقطع الثاني في سياق السورة يستهدف تقرير الأحكام النهائية في العلاقات بين المجتمع المسلم وأهل الكتاب، كما استهدف المقطع الأول منها تقرير الأحكام النهائية في العلاقات بين هذا المجتمع والمشركين في الجزيرة"(2) فمنهج الله لا بد أن يسود ، ووظيفة المسلم الدعوية لا تقف عند حد التبليغ ، بل تتجاوز ذلك للتمكين ، والتمكين لا بد له من سلطة تحميه ، والشرك والضلال لن يسمحا للحق أن يهيمن وينتصر، بل سيحاربانه ، ويصدان عن سبيله .

ومن هنا كان الجهاد وسيلة لتمكين شرع الله " ذلك أن منهج الله يريد أن يسيطر، ليخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده- كما هو الإعلان العام للإسلام- ومناهج الجاهلية تريد- دفاعاً عن وجودها- أن تسحق الحركة المنطلقة بمنهج الله في الأرض، وأن تقضي عليها."(3). وللجهاد غايات أخرى تتعلق بالطاعة ، والاستجابة ، وهي أقرب إلى تبين أمر الولاء والبراء ، والتحقق من صدق إيمان المرء ، قال تعالى:

أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة والله خير بما تعملون (4)

وهو وسيلة لاختيار الاصفياء وتميزهم عن الاشقياء؛ قال تعالى: ما كان الله ليدر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلحكم على الغيب (5)

¹ - [التوبة / 29]

² في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: 1385هـ)، دار الشروق - بيروت- القاهرة، الطبعة: السابعة عشر - 1412 هـ. ج الثالث ، ص 1620.

³ - نفسه ، ص 1620.

⁴ -التوبة -16.

⁵ - ال عمران - 179.

يقول ابن تيمية رحمه الله : فجعل الله لأهل المحبة علامتين: اتباع الرسول، والجهاد في سبيله؛ وذلك لأن حقيقة الجهاد: الاجتهاد في حصول ما يحبه الله من الإيمان والعمل الصالح، وفي دفع ما يبغضه الله من الكفر والفسوق والعصيان].(1)

والجهاد غير الاقتتال ؛ فما يقع بين المسلمين فيما بينهم من خصام واقتتال لا يسمى جهادا البتة ؛ قال تعالى : { وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا، فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا(2) } ، فالله- مع اقتتالهما- لم يسقط عنهما صفة الإيمان، بل اسقط عن فعلهما شرف الجهاد ، فما بينهما اقتتال لا غير ، وإنما الجهاد يكون في قتال أعداء الله من الكافرين، وله شروطه- أيضا- تتمثل في: الاعتداء الصريح على المسلمين ، أو الصد عن سبيل الله ؛ أما إذا كان الكافر مسالما لم يعتد على المسلم، فإن فريضته هي الدعوة إلى الله، فليس في قتل الكافر في حد ذاته منقبة، فقتل الكافر في ذاته ليس مقصوداً للمسلمين ولأحكام الإسلام، وإنما إسلام الكافر هو المقصود، فإذا لم يمت ولم يسلم وقاتل المسلمين فإنه يقاتل، هذا هو الواجب الشرعي في هذا الأمر. وقد فصل الفقهاء هذا الأمر، وبينوا أضره ؛ ولن نخوض غبه ؛ لأننا نرغب في الوقوف على قضايا عصرية، فكرية ، تعالج قضايا سياسية معاصرة؛ تتعلق بأمر التغيير والثورة ، والعلاقات الإسلامية الخارجية ، والحركات الجهادية المعاصرة ؛ ما لها وما عليها .

الجهاد وقضايا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر :

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ركن ركين من أركان هذا الدين ، لا يفوم دين الله في الأرض إلا به؛ ولا تزال الأمة بخير ما دامت تأمر بمعروف وتنهي عن منكر؛ قال تعالى: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ(3)

وهو معيار دقيق للتمايز الفكري بين كثير من المذاهب والحركات الإسلامية قديما وحديثا.

غير أن اليات الفهم والتطبيق لمفهومه ومجالاته، قد تباينت واختلفت ، و تراوحت بين الغلو والتفريط ؛ فبينما ذهب الخوراج واشباههم من الغلاة الى الغلو في هذه القضية تراخت بعض الفرق حتى كادت تترك الأمر

1 - http://www.islamweb.net - عبدالرحيم السلمي ، شرح رسالة العبودية لابن تيمية ، ج6، ص15، 1

{ [الحجرات: 9]

3 - ال عمران-110.

بالمعروف وتتجاوزہ ؛ يقول ابن حزم : ذهبت طوائف من أهل السنة، وجميع المعتزلة، وجميع الخوارج، والزيدية، إلى أن سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك¹ أما المفرطون فقد اعتمدوا قوله تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فِئْتَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ²

وقد علق ابن تيمية على هذا الفريق قائلاً: : وهنا يغلط فريقان من الناس: فريق يترك ما يجب من الأمر والنهي تأويلاً لهذه الآية، والفريق الثاني: من يريد أن يأمر وينهى إما بلسانه وإما بيده مطلقاً من غير فقه وحلم وصبر ونظر فيما يصلح من ذلك وما لا يصلح وما لا يقدر عليه... فيأتي الأمر والنهي معتقداً أنه مطيع في ذلك لله ورسوله، وهو معتد في حدوده كما انتصب كثير من أهل البدع والأهواء كالخوارج والمعتزلة والرافضة ممن غلط فيما أتاه من الأمر والنهي والجهاد على ذلك، وكان فسادُه أعظم من صلاحه.(3)

وقضية الامر بالمعروف تطورت في العصر الحديث إلى ما يمكن وصفه بمحاربة الفساد والثورة ضد الحاكم، وتغيير انظمة الحكم بالقوة عبر ثورات وانقلابات ؛ ولعل الربيع العربي واحد من الشواهد الحديثة على هذا ؛ فقد شهد العالم العربي ثورات متعددة في عدد من الدول العربية التي طغى فيها الفساد واستبد فيها الحكام وصدورت فيها الحريات وعم فيها اللام ؛ فقام الشعب مطاباً بحقوقه، مستنكراً حالة القمع والظلم والاستبداد .

وقد اتخت هذه الثورات مسارات مختلفة ؛ حافظ بعضها على السلمية كما في مصر وتونس والمغرب العربي ، وبعضها انزلق الى حرب شرسة ضروس تحصد الاخضر واليابس كما في سوريا وليبيا واليمن . وقد ظهرت اثر هذه الثورات تيارات فكرية انخرطت في العمل العسكري وشكلت لها رؤى ومنهجيات ؛ كان اشدها واعنفها منهج وفكر دولة العراق والشام ن او ما عرف بتنظيم داعش ح فقد تجاوز هؤلاء بفعلهم المتوقع ؛ وغرقوا في الغلو ح حتى بات الرعب والارهاب اقرب التوصيفات لفعالهم .

ومع أن الظاهرة الداعشية ظاهرة جدلية مثيرة للشك ؛ منهم من ربطها بدول لها اجندات في المنطقة مثل ايران وغيرها ، واخرون يعتقدون انها من عمل مخبرات اجنبية امريكية اوروسية ؛ واخرون يعتقدون انها جات من رحم المدرسة السلفية الجهادية ، وهي تمثل نسخة متطورة عن القاعدة التي نشطت في تسعينات القرن الماضي ؛ إلا أن داعش ومن قبلها القاعدة ما زالت تعاني من دراسات اكاديمية منصفة ،وتحليلات

¹ - علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي – القاهرة، ج4، ص132. المائدة : 2105

³ - الفصل المبين في عقد الجواهر الثمين ، محمد جمال الدين القاسمي دمشقي ، تحقيق:عاصم بهجة البيطار ،دار النفائس ،³ 1983، ص194.

موضوعية موثوقة؛ ولعل تتيغ بعض الشواهد الخية من اهبار افرادها يدللك على منطقتها ومنهجها. ويبدو ان هذه الجماعة قد مثلت امتدادا لفكر القاعدة الذي ظهر في ثمانينات القرن الماضي .

فقد استطاعت داعش ان تجلب لصفوفها كثيرا من الشاب اليافع ، وتجندهم ليقوموا بما تعتقده الجماعة بشكل شكل أسئلة عصية حول أليات الجذب والتاثير والسر وراء ذلك الاستقطاب ؛ ونسرد هنا قصة أحد الشباب الذين التحقوا بصفوف (داعش)؛ ليشرح لنا الأسباب والدوافع وراء ذلك:

أبو البراء.. أردني مقيم في "أرض الخلافة"¹

فقد وُلد أبو البراء (ع. ص.) في عام 1993، ونشأ وترعرع في عائلة "ملتزمة جداً مع القرآن والسنة" كما يقول، ويصف نفسه بأنه منذ الصغر كان "ملتزماً وطالِباً للحق".

مالت عائلته إلى جماعة الإخوان المسلمين، وبحكم تأثره بوالده ووالدته وأشقائه؛ أحب الجماعة، معتقداً أنها "ستحكم يوماً بشرع الله، وتقيم لواء الإسلام"، يقول: "اقتربت كثيراً من جماعة الإخوان في أول سنوات جامعتي؛ لأنني أحب دين الله وأسعى لإقامته، لكنني حينها لم أكن أفقه شيئاً من أحكام الشريعة".

ويضيف: "أفراد الإخوان لطيفون، لكن أكثرهم جهلة في الدين، وأمرؤهم عندهم انحرافات، وبعض قادتهم عملاء للحكومة، إلا أنني لم أنتبه في البداية إلى هذا الجانب، فاقتربت منهم شيئاً فشيئاً؛ ظاناً أن طريقهم هي التي ستوصلني إلى الحياة في سبيل الله".

بعدها أنهى أبو البراء السنة الثانية من دراسته الجامعية؛ وتوجّه إلى طلب العلم الشرعي، فتعلم تلاوة القرآن "باتقان" على يد أحد أفضل تلاميذ الشيخ الأردني محمود إدريس، الذي توفي بالزرقاء في 14 كانون الثاني/يناير 2015. ثم أكبّ على قراءة كتب "عقيدة أهل السنة والجماعة"، ك"كتب ابن تيمية، ومحمد بن عبد الوهاب، وأبي جعفر الطحاوي، وشروح ابن عثيمين وغيرهم من العلماء الأفاضل".

بدأ أبو البراء يقارن بين ما يقرأه في كتب علماء السلفية، وبين واقع الجماعات الإسلامية في الداخل والخارج، ليكتشف - بحسب ما يقول - أن "جماعة الإخوان قد انحرفت كل الانحراف، وتركت نهج حسن البناء، وسيد قطب، وبدأ الله نزع حب هذه الجماعة من قلبي شيئاً فشيئاً، فهي لم تعد تصلح لتحقيق الحلم الذي يداعبني على الدوام، وهو إقامة الدولة الإسلامية التي تحكم بالشريعة بدلاً من القوانين الوضعية".

من خلال القراءة والنظر؛ ترسخت قناعة لدى "أبو البراء" بأن "دولة الإسلام لن تقوم إلا بالقوة والقتال"، وبحكم قرب "الساحة الشامية" من بلده الأردن؛ بدأ يخطط للتوجه إلى سوريا بهدف "الجهاد وإقامة دولة إسلامية فيها"، ولأن الفصائل هناك كثيرة ومتعددة؛ اهتم بمعرفة مناهج تلك الفصائل ليحدد قبل "النفي" إلى أيها سينضم.

مراسلة بتاريخ 15 مايو/أيار 2015.¹

يقول أبو البراء: "بدأت أتابع الساحة الشامية، ووجدت أن جبهة النصرة وأحرار الشام كانتا تملكان مشاريع لإقامة دين الله في الأرض، ولكن بعد انشقاق الجولاني عن الدولة الإسلامية؛ تكشف لي أمور كثيرة، وتبين لي أن هاتين الجماعتين تقومان على مناهج ورقية، فأحرار الشام انتكست بموالاتها الجيش الحر والمجالس العسكرية العميلة، والنصرة لحقت بالأحرار حيث لم تصمد أمام إغراء الدعم المالي المقدم لها".

وتابع: "أما دولة الإسلام؛ فما رضخت لمال ولا غيره، ومنهجها على الورق هو ذاته منهجها على الأرض، لذلك عادها القاصي والداني، من السودان الفقير إلى أوباما كلب الروم، وهي أيضاً تطبق التوحيد الصحيح، وتعيد أمجاد الدولة النبوية المباركة بكتاب يهدي وسيف ينصر".

ومما ساعد على ترسخ قناعة أبي البراء بصدقية "الدولة الإسلامية" وصحة منهجها؛ ما وصفه بـ"التدقق غير العادي إليها من العجم والعرب، وتواصله مع أصدقائه الذين نفروا قبله إليها، بالإضافة إلى إعلام الدولة المدعم بالحقائق" كما يقول، ليصل في النهاية إلى "عين اليقين" بعد وصوله إلى "أراضي الخلافة" قبل عدة أشهر، وتأكده من صحة ما كان يسمع عنها، ويراها في إعلامها.

ترك أبو البراء دراسته في إحدى الجامعات الأردنية، حيث كان بينه وبين التخرج بدرجة البكالوريوس فصل دراسي واحد، ففضّل الهجرة إلى "الدولة الإسلامية"، و"الجهاد تحت رايتها"؛ على الشهادة الجامعية.

يقول: "وجدت أكثر مما كنت أحلم به في الدولة الإسلامية، فقد رأيت تطبيقاً إبداعياً لدولة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونهج عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ففي دولتنا تتجلى معاني المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، حيث إن نصف أفراد جيش الدولة من المهاجرين، ونصفهم من الأنصار، واختيار الأمراء لا يخضع للواسطة والمحسوبية، ولا أجد منزّه عن المحاسبة والوقوف أمام القضاء، حتى ولو كان أمير الدولة، فشرع الله فوق الجميع، ومن يخطئ يحاسب".

ويسترسل أبو البراء في حديثه عن حلمه الذي تحقق: "في دولتنا موظفون مديون كثيرون، ترعاهم الدولة وتمنحهم رواتب مجزية، وفيها مطاعم توزع الطعام على الفقراء يومياً، وفيها ديوان زكاة يكفل كل محتاج، ويأخذ حق الله في مال الأغنياء (الزكاة) ويمنحه للفقراء، وأينما تلفت في شوارعها فلا ترى مجاهرة بالمعاصي، حيث إن النساء محجبات، والدخان ممنوع، والمحلات تغلق وقت الصلاة".

ويضيف: "لا ضرائب فاحشة في دولة الخلافة، ولا جمارك على السيارات، والكهرباء والماء والدواء مجاناً لكل قاطني ديار الإسلام، وأي عملية جراحية تتكفل الدولة بمصاريفها، والحدود الشرعية تقام وفق سنة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين".

وأما المجاهدون؛ فإن الدولة الإسلامية تتكفل بمصروفهم الشخصي كما يقول أبو البراء، وتقدم لهم قروضاً حسنة عند الحاجة، بالإضافة إلى مصاريف زواجهم وإعالة أبنائهم.

كل ما سبق من شكل الدولة وممارساتها على أرض الواقع؛ رسخ ولاء أبي البراء للدولة الإسلامية، وجعل منه جندياً مستعداً لتقديم روحه من أجل أن تبقى وتمتد، حتى إنه يرفض تركها والعودة إلى بلاده الأردن؛ إلا أن يكون "فاتحاً لها، لتنضم إلى دولة الإسلام التي تحمل الخير للجميع" على حد تعبيره.

وكان لمتابعة أبي البراء إصدارات "الدولة الإسلامية" المصورة "أثر جيد" في إعجابه بها، فهو يرى أن هذه الإصدارات "على صعيد المنهج؛ مدعمة بدليل شرعي صحيح، أما على الصعيد الفني؛ فهي مصورة وممتنجة ومخرجة باحترافية عالية جداً".

لكنه يؤكد أن إعلام "الخلافة" ليس هو السبب الرئيس لانجذابه لها، ويلخص أهم العوامل التي جعلته ينجذب إلى "الدولة الإسلامية" في نقطتين: "الأولى تطبيقها شرع الله، والثانية جمعها بين التوكل على الله، وبين الإعداد الاحترافي على الصعيدين العسكري والمدني".⁽¹⁾

وداعش في حقيقتها حركة محدود لا تمثل الا جزءا يسير من مجموع الامة ؛وليس لها في واقع الامة حضور ، وتاريخها الحقيقي ايسر مما أثير عنها ؛ لكن الهالة الإعلامية التي صورت هذه الجماعة - قليلة العدد- على أنها النمط الإسلامي الفريد لمفهوم التغيير والجهاد، غالت لأعداف شيطانيا من ابراز دورها ، ونفخ حضورها ، وتقديمها على انها السواد الاعظم لفكر الامة ، ولمدارسها.

وقد ساه هذا التزييف في حرمان الأمة من معرفة النماذج الحضارية المعاصرة التي قدمت أروع الأمثلة في التغيير والثورة والجهاد والمقاومة، وتسبب في تشويها حالات اتسمت بالنضارة والوسطية؛ ومن هنا استتال هذه الدراسة أنموذجا مغايرا من نماذج الفعل الجهادي الرشيد، وتقف على بعض خصائصه المنهجية التي تنطلق من كتاب وسنة ، لتقدم انضر الصور الحضارية لهذا الركن العظيم .

المنهج الجهادي القويم- فلسطين انموذجا :

في الختام، تحاول هذه الدراسة أن تضع تصورا منهجيا لمفهوم المقاومة المتوازنة التي تتقارب مع المفهوم الجهادي الأصيل، أو تفسره تفسيراً عصرياً منضبطاً وواقعياً؛ عبر نقطتين أساسيتين ، تراهما إطاراً دافئاً لهذا المصطلح العظيمهما :

- علي البتيري ، جاذبية الدولة الإسلامية ن حالة الاردن، ورقة بحثية قدمت في ندوة تحت رعاية ،صحيفة السبيل ، 15-6-2015.¹

عقيدة ثابتة:

أكاد أسارع إلى الإدعاء بأن قضية الجهاد لم تعش حالة من التشويش والاضطراب كتلك التي عاشتها خلال القرن المنصرم ؛ فقد انحرفت دلالات الجهاد ، وشوهت مقاصده ؛ فعاشت الأمة اثر ذلك نكسات ونكبات ، في فلسطين وافغانستانوسوريا والعراق واليمن وليبيا وغيرها ؛ وقد اصبح حال الأمة في زماننا مزريا وأوضاعهم مقلقة ، شاب لها الصبي قبل شبابه وأذهلت المرضعات عن مرضعهن ، وأصبح الحليم فيها حيرانا والناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد. وأخذت مراكز الأبحاث ومنابر السياسة والإعلام والأنظمة الرسمية والمنظمات الشعبية والحركات السياسية، تبحث عن الأسباب وتشخص الداء وتحدث عن الدواء.

غير أن سقوط فلسطين في العصر الحديث وتلكو العالم الإسلامي عن نصره هذه البقعة زاد من انحطاط الأمة وانكسارها أمام أعدائها ، بينما القضية تنن أنين المستغيث الذي لا ناصر له. وإذا ما سألنا عن سر تلك الانتكاسات والهزائم، فإن إجابة واحدة تكشف لنا سر ذلك كله وتخرجنا من بحر ذلك الوهم.

إنها العقيدة التي تخلت عنها الجيوش والأنظمة ، فهانت على أعدائها وأصابها الوهن وتداغت عليها الأكلة من كل جانب. ونستذكر هنا مقولة الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو يتسلم مفاتيح بيت المقدس: نحن قوم أعزنا الله بالإسلام، فأن ابتغينا العزة بغيره أذلنا الله(1)

كلمات خالدة ، نطق بها هذا العملاق وحفظها لنا التاريخ ؛ لتبقى نبراسا ونورا يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام

ويؤكد هذا المعنى ويدل عليه قول الله سبحانه وتعالى (إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب .(2) وحديثنا عن الدين في هذا السياق ، يقودنا إلى الاستخلاص التالي : أننا عندما نتحدث عن الدين والعقيدة في سياق الصراع بين اليهودية والإسلام-مثلا- لا نعني ذلك أن الحرب القائمة حرب دينية بين التوراة والقرآن كما يتوهم البعض ، حاشا لله ، فهذا أبعد ما يكون عن فهمنا ؛ لأن الدين كل لا يتجزأ ولأنه كله من عند الله كما بينت الآيات السابقة ، إبراهيم وموسى وعيسى ويعقوب وكل الأنبياء جاءوا بالحنفية والإسلام يقول الله سبحانه وتعالى

- أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، دار المعرفة 1418هـ / 1998م نقلا عن المكتبة الإسلامية 1 : http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=74&ID=201

- ال عمران -19²

عن إبراهيم: (إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي) (1) و يقول أيضا (ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركي). (2)

ويحدثنا القرآن عن منهج إبراهيم عليه السلام في الدعوة ، وحثه لأبنائه على اتباع الإسلام والموت عليه: (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل : ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم) (3) (ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن أمتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا إنك أنت التواب الرحيم) (4) (ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب : يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون) (5).

هكذا فهم السلف الصالح هذا الدين وهكذا عاشوه ، فكانت قضاياهم اسلامية وحلولهم اسلامية ؛ فاعانهم الله ، ويسر أمرهم .

وقد وقع أصحاب الاتجاه العلماني في وهم كبير ومغالطة عظيمة حينما ضربوا صفحا عن التوجيهات القرآنية وآثروا النزوع إلى المنهج الغربي في الدراسة والتحليل ظنا منهم بأن هذا المنهج بنظرته العلمية ومنهجه الموضوعي سيعيد لهم حقهم المسلوب ويضمن لهم أمانة الطريق وواقعية الاستدلال، وهم لا يدرون أنهم بانتهاجهم هذا النهج قد وقعوا في أسر التصورات التلمودية والتبريرات الكنسية المزورة ؛ لأن الكتاب الغربيين حينما أرادوا أن يؤرخوا للماضي رجعوا إلى مصدر واحد فجعلوه حجة لهم ، هذا المصدر هو الكتاب المقدس أو ما يعرف بالكتاب القديم

لذا ، فإذا كان الدرس التاريخي الغربي قد اعتمد على نص ديني طاله كثير من الزيف والتحريف؛ فإن موضوعية البحث تقتضي الرجوع إلى حقائق التنزيل لكي لا نقع تحت وهم أساطير الدعاية الإسرائيلية. نحن بحاجة إلى عقيدة راسخة قوية سليمة ، ومنهج قرآني فريد للوقوف أمام هذا الطغيان الفكري الغربي المشوه للحقائق ، خصوصا بعد نجاح الصهيونية الخبيثة الحديثة في إحداث اختراقات عميقة في الفكر الأوروبي المسيحي ، ويبدو ذلك من خلال هذا الانسجام العجيب بين المسيحية الغربية والصهيونية الخبيثة ، ويبدو هذا واضحا كذلك من خلال توسع المعجم الدلالي المسيحي ، وكثرة المصطلحات الوافدة عليه من التفسيرات التلمودية للتاريخ والحياة وتراجع التعصب المسيحي لصالح الأمة اليهودية. فشعب الله المختار وشعب الرب الجديد والكهنوت الملوكي ومدينة الرب المقدسة مصطلحات رافدة على قواميس الفكر الأوروبي من إبداعات التضليل الصهيوني، بل إن جزءا كبيرا من تبريرات السلسلة الأوروبية للحملات الاستعمارية الموجهة صوب منطقة

¹-ال عمران، 68.

²-ال عمران، 67.

³- البقرة :127.

⁴- البقرة:128.

⁵- البقرة ، 132.

الشرق الوسط تعتمد على تلك القراءات الخاطئة لهذا الفكر الديني المشوه ، وإليك بعض تلك الأدلة المعينة على فهم ذلك: ففي عام 1965 يصدر الفاتيكان اعترافا مفاده (مع أن سلطات يهودية قد سافت مع أنصارها المسيح إلى الموت مع العلم أن جميع اليهود الذين كانوا أحياء في عصر المسيح مدانون | إلا أننا لا نستطيع أن نحمل اليهود هذا العصر وزرهم .ولا يجب أن ننظر إلى اليهود على أنهم منبوذون من الرب) (1)

ثم يتقدم الفكر المسيحي المهادن والمتواطئ إلى حد الاعتراف من قبل الفتكان بأن اليهود مبرؤون من دم المسيح عليه السلام ، لكي تبدو هذه المصالحة التاريخية العقائدية بين اليهودية والمسيحية شكل من أشكال التطور الاستعماري الذي شكل في نهايات القرن الماضي ما عاد يعرف الحرب العالمية ضد الإرهاب أو الوقوف جنبا إلى جنب ضد دعاة اللاسامية ، ويعنون بذلك المسلمين على وجه التحديد. ولعل هذا ما كرره بوش الصغير في خطابه الشهير بعيد أحداث نيويورك وواشنطن حينما أشار إلى الحرب المقدسة والعادلة والصلبية ضد الأصولية والمتطرفة .

وليس بعيدا عن هذا التصور يمكن لنا أن نفهم الدور السياسي الأوروبي المتواطئ مع السياسة الإسرائيلية منذ بلفور حتى مدريد واسلو وما بعدهما ، بل أزعم أن الفكر الكنسي الحديث قد انتقل نقلة نوعية في التواطؤ مع اليهودية من خلال نظرتة إلى الكنيسة الشرقية وقد اتضح ذلك من خلال نظرتة إلى حصار كنيسة المههد وهمد ثاني أقدس كنيسة في العالم ، وهي كنيسة بربرة في بلدة عابود بالضفة الغربية. إذن نحن بحاجة إلى هذه العقيدة الراسخة لنرد على كافة الادعاءات والأباطيل الزائفة؛ فلئن كان هذا التاريخ قد بدأ مع إبراهيم عليه السلام الذي نزل ضيفا على اليبوسيين أصحاب الأرض الأصليين مهاجرا بأمر من الله إلى الأرض المقدسة؛ فإن النص القرآني يرد على تلك المزاعم الإسرائيلية ، وتصيح عبارات الشعب المختار والأرض الموعودة مخلفات زائفة كتلك الملاحم الأسطورية القديمة التي لا يعترف بها الدرس التاريخي؛ فإبراهيم كما يحدثنا القرآن لم يذهب إلى فلسطين مستعمرا أو موعودا بل ذهب لاجئا طريدا وقد أحسن أهل فلسطين استقباله وضيافته، قال تعالى: (ونجيناه ولوطا إلى الأرض التي باركنا فيه للعالمين) (2)

فالبركة ليست خاصة بقوم كما يدعي المبطلون والأرض في ظلال النص القرآني سواء أكانت الألف واللام فيها للعهد أم للجنس مرهونة بفكرة الاستخلاف الرباني وفي هذا يقول الق سبحانه : (ولقد كتبنا في الزبور من

¹ http://arabic.cnn.com/world/2015/10/29/pope-jews العربية : cnn نقلا عن موقع

² - الانبياء ، 71.

بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون¹ ويقول أيضا (وعد الله الذين آمنوا ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم)² ولكن بشرط ارتضاه لعباده (يعبدونني ولا يشركون بي شيئا. وبناء على هذه القاعدة فشل العبرانيون- أتباع موسى عليه السلام -في تحقيق نصر على الوثنيين المستعمرين للأرض المقدسة وما كان ذلك إلا لعدم استجابتهم لشروط هذه القاعدة ومخالفتهم لأمر نبيهم (قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده و العاقبة للمتقين، قالوا أؤذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعلمون)³. ولكن سرعان ما يتحول هذا النصر إلى هزيمة مؤلمة بعد عبادة العجل وكرانهم منهج الحق(إن الذين اتخذوا العجل سينا لهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين⁴) أما نهايتهم السياسية فتمثل في قوله تعالى(فلما عتوا عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين، وإذ تأذن ربك ليعتضن عليهم إلى يوم القيامة من يسو مهم سوء العذاب إن ربك لسريع العقاب وإنه لغفور رحيم، وقطعناهم في الأرض أمما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك لعلهم يرجعون⁵) وما حل قديما بعصاة بني إسرائيل حل حديثنا بعصاة هذه الأمة حينما تراجعت أمام عدوها وفشلت في تحقيق أي إنجاز يذكر على الصعيد القتالي خلال قرن مضى من الزمن ، فلم تستطع الاشتراكية الناصرية أو البعثية العلوية أن تأتي بالحلم العربي المنشود بل كانت عبئا ثقيلا على حركة التحرير الجهادية من خلال مسح ذاكرة الشعوب وإجلائها عن مدرسة الجهاد المحمدية ففي 23 | 2 | 48 يبعث القائد إسماعيل تقرير مفصلا عن اللجنة العسكرية بدمشق قائلا :أن قوات المتطوعين لا يمكن أن يحققوا نصرا في هذا الصراع الذي يحتاج إلى قوات نظامية متمرسه ،وتبدأ المعركة من طرف واحد فتبدأ إسرائيل بمجازرها المتتالية من مجزرة إلى مجزرة فتقترب مجزرة صغد في 19 | 1 | 1948 ثم دير ياسين في 9 | 4 | 48 ويبدأ الشعب الفلسطيني بالعبويل والصراخ فيأتي الجواب من اللجنة العسكرية بأن القوات النظامية لن تدخل المعركة قبل 15 | 5 | 48 لينتهي الفصل الأول من مسرحية انهزام الفكر القومي مع الغرب المنسجم مع نبوءة الحديث النبوي الشريف ، (لتبعن سنن من قبلكم اليهود والنصارى حذو القذة بالقذة حتى لو دخلوا جحر ضب خرب لدخلتموه معهم)وهكذا تبدو هذه الصورة الأولية في مسلسل التخاذل والتهاون الذي جلبه لنا الفكر العلماني المتحرر رضيع الصهيونية والإمبريالية. ثم تبدأ فصول مرحلة جديدة يغيب فيها أبناء الحركة الإسلامية في السجون ويتهموا بالخيانة والرجعية ويرتفع خيار

¹- الانبياء 105.

²- النور 55.

³- الاعراف، 128.

⁴- الاعراف ، 152.

⁵- الاعراف ، 166.

الثورية الاشتراكية والقومية العربية لاسترداد الأراضي المغتصبة عام 48، ولا تنتهي هذه المرحلة إلا بحدوث الفاجعة الأليمة عام 67 ليعلم النظام العربي رسمياً عن فشل المناهج الكفاحية في حل الصراع الدائم بين العرب وأعدائهم، لتبدأ المرحلة الثالثة من مراحل هذا الصراع التي يشترط فيها العرب بالبحث عن حلول سلمية كخيارات استراتيجية ووحيدة لإنهاء هذا الصراع وترجم هذه الجهود من خلال قمم ومبادرات ومعاهدات ولقاءات، تبدأ في (الرباط) عام 1974 وترجم في (كام ديفد) الأولى بين مصر وإسرائيل عام 1978 وتبرز كمبادرة عربية للجانب الفلسطيني يقدمها فهد في أواسط الثمانينات وترجم كمؤتمر دولي في أوائل التسعينات من خلال مؤتمر مدريد وتوج بمعاهدة سلام سرية في أوسلو لتدخل القضية من خلاله إلى نفق مظلم وتراكمات مكلفة. إذا نحن بحاجة إلى عقيدة قديمة وراسخة لرأب هذا الصدع الممتد ومحو هذه الظلمة المشينة ولتحقيق منهج الله في النصر والتمكين (إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم)¹ (ومن يتوكل على الله فهو حسبه)² نحن بحاجة إلى عقيدة راسخة كتلك التي تمتعت بها الحركة الإسلامية الأولى في مجابهة الباطل وأهله، فثبتت في مكة وانتصرت في بدر وفرحت بالفتح المبين في مكة؛ فحققت من سنة الله في عباده المجاهدين (وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة)³ ونحن بحاجة إلى هذه العقيدة في عصر عظمت فيه الفجوة بيننا وبين عدونا، وتضاءلت فرص النصر من خلال القوة المالية والعدة القتالية. نحن بحاجة إلى هذه العقيدة بعد أن قلب لنا الجميع ظهر المجن ورمتنا العرب والعجم عن قوس وحدة وباتت الشرعية الدولية ومنظمات حقوق الإنسان والأمم المتحدة مسميات مفرغة من محتوياتها ولا تخدم إلا الغاصب المحتل .

2- الفهم العميق

هذا هو الأساس الثاني بعد العقيدة الراسخة، الذي شكل هذه الفئة المنصورة، وجعلها أنموذجاً مغايراً عن نماذج القتل والإجرام، وسنقصر حديثنا فيه بشيء من التوسع لأنه يضم في ثناياه أكثر الخصائص الأخرى التي تكتمل بها مواصفات الجماعة الناجية الرشيدة. إنه عنصر الفهم والوعي، وهو أساس ضروري وفعال لكل حركة مجاهدة؛ فقد حذرنا الرسول _ صلى الله عليه وسلم_ من عواقب الغي والضلال فقال: (لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين)⁴

¹ - محمد، 7.

² - الطلاق، 3.

³ - البقرة، 249.

⁴ 5782 فتح الباري شرح صحيح البخاري أحمد بن علي بن حجر العسقلاني دار الريان للتراث سنة النشر: 1407 هـ / 1986 من رقم الحديث: 4.

وأوصانا بالكتاب والسنة كأساس للهدى والرشاد فقال : (تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكنم بهما : كتاب الله ، وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم(1)والفهم الذي نقصده- هنا- هو فهم شامل للظروف المحيطة ، كالسياسة والاجتماع وظروف المقاومة والإعداد ؛ فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها. والحرب خدعة .

أما الغوغائية والغثائية فهما علامات بارزة للهزيمة ففي حديث المصطفى صلى الله عليه وسلم الذي أخرجه أبو الدرداء (توشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها فقال قائل :من قلة نحن يومئذ ؟ فقال :بل أنتم يومئذ كثيرون ولكنكم غثاء كغثاء السيل ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن في قلوبكم الوهن قيل وما الوهن يا رسول الله ؟ قال : حب الدنيا وكراهية الموت)(2) إذا لا بد من العودة إلى نقطة البداية في التربية السليمة في الجسم المقاوم ،ولا يجوز أن تبقى الأمة رهينة الخيارات المهزومة وأسيرة التصورات الجبائنة الهزيلة .

لا يجوز أن تفجأنا طائرات الأباتشي وف 16 الأمريكية؛ فنضع رؤوسنا في الرمل منتظرين حبيبات الدقيق الأبيض لتأتينا على شكل معونات غريبة .

ومن تلك المحاولات المشبوهة ،التي تمثل انزلاقا في الوعي ؛ ما تقوم به وسائل الإعلام- بحق القضية الفلسطينية- من إضفاء صفة الشرعية على مصطلحات العدو وتسويقها في الأسواق الشعبية دون جمارك ؛ فالحرب ضد الإرهاب وإنهاء حالة العنف بين الجانبين، ووقف إطلاق النار، وانسحاب الطرفين إلى ما قبل الثامن والعشرين من أيلول كل ذلك تعج به وسائل الإعلام دون مناقشة أو تصحيح. من ناحية ثانية تطلق فقاعات التشكيك عبر وسائل الإعلام والمحافل الرسمية حول جدول انتفاضة وإمكانية صمودها وما إذا كانت حققت النتائج المرجوة وأن الشعب قد مل وتعب وخارت قواه فلا بد من مراجعة للذات وتصحيح للمسارات تحت مبررات الواقعية المرحلية واختلال موازين القوة. ويبدو لي أن اخطر ما يثار في هذه الحملة المسمومة هو محاولة سلب المقاومة من مقدراتها وطاقاتها الفاعلة؛ ولعل ذلك يبدو واضحا من خلال النظر إلى العمليات الاستشهادية التي باتت تُوْرَق العدو وتقتض مضجعه على أنها حالة من العدمية والإرهاب وأنها على حد زعمهم ضد مصالح الشعب الفلسطيني، وأنها يجب أن تدان هذه

باب بلاغات مالك « باب الياء » - أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر ،التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد¹ الحديث الثاني والثلاثون تركت فيكم أمرين، نقلنا عن المكتبة الإسلامية : « ومرسلاته http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=1832&idto=1833&bk_no=78&ID=1019 - سنن ابي داود، تحقيق شعيب الارنؤوط، ومحمد كامل كربلي، دار الرسالة العالمية ، 2009، ج6،ص355. أخرجه أبو داود في² سننه (2/ 10)، والرويات في مسنده (ج 2/ 134 /25)؛ من طريق: عبد الرحمن بن يزيد بن جابر عنه، ورجاله ثقات كلهم غير أبي عبد السلام هذا فهو مجهول، لكنه لم يتفرد به، بل توبع -كما يأتي- بالحديث صحيح

العمليات إدانة جماعية سياسية من قبل القوى والفصائل والأنظمة وأن تجرم شرعية من خلال فتاوى دينية تلبية
رغبة شارون وبوش من علماء السلاطين في المستويات الدينية العالية كالأزهر ومجمع البحوث الإسلامية.
وحتى لا نغيب عن احتياجات العصر وضرورات الوعي والفهم لا بد من مناقشة ذلك كله ووضعها في إطاره
الفكري السليم

فالخيار السلمى، حتى وأن كنا نعتقد بأنه مجرد وهم في ذاكرة المفاوض الفلسطيني ليزيد من خلاله رصيد
في البنوك الدولية ، ولا يمثل على مستوى الواقعي سوى سراب حرقته آلة القمع الصهيوني ومحت آثاره من
خلال الاجتياحات المتكررة والاعتداءات المتنوعة ، ومع ذلك ، فهب أن هذا الخيار ما زال خيار استراتيجي
ووحيد وهل تبنيه يعني إسقاط ورقة المقاومة ، الورقة الوحيدة الضاغطة في معركة اللاتكافؤ التفاوضي ، هذا مع
إيماننا المسبق أن أكذوبة السلام مرفوضة شرعا وعقلا وسياسية ، وقد أصدرت رابطة علماء فلسطين فتوى بهذا
الشأن خونت فيه من يعتقد صلحا مع اليهود ويفرط في المسجد الأقصى أو أي ذرة من تراب فلسطين¹ وصدرت
فتاوى إسلامية عالمية لنخب من العلماء المشهورين وعلى رأسهم الشيخ العلامة يوسف القرضاوي وقد فرق جمهور
العلماء بين ما عرف قديما لصلح الحديبية ، وهو هدنة مشروطة بزمن وتفريعات يجيزها الشرع ، إما إقامة سلام
دائم مع عدو غاصب ومكافئتهم بإعطائه صك اعتراف وطني ومسؤول بأن له حقا في أكثر من ثمانين بالمائة من
أرض فلسطين ، ثم موالاته والذوبان في مشروعه وتحول الكيان السياسي إلى أداة أمنية بيد الغاصب المستبد .
وفي هذا يقول سبحانه: (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما
جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم إن كنتم خرجتم جهادا في سبيلي وابتغاء مرضاتي
تسرون إليهم بالمودة وأنا أعلم بما أخفيتم وما أعلنتم ومن يفعله منكم فقد ضل سواء السبيل) (2)
إذن كيف يجوز لنا أن نهادن القاتل ونساله بعد هذا النهي ، يقول الله سبحانه وتعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا
تتخذوا اليهود والنصارى أولياء من دون المؤمنين ، ومن يتولهم منكم فإنه منهم) (3)

إنها الخيانة التي وسم الله بها وجوه أصحاب هذا الاتجاه . وكيف لمؤمن أن يسالم القنلة المردة أصحاب
منطق الغدر المتكرر (أَوْكَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) (4)

والجهاد طريقه شاق ، ومسالكه صعبة ، و تكاليفه صعبة عصية باهظة شديدة على النفس وإن أحدا لا
يستطيع أن يزعم أن طريق المقاومة مفروشة بالورود والرياحين وأن المحتل الغاصب سيرت على أكتاف

1 - فتوى علماء المسلمين بتحريم التنازل عن أي جزء من فلسطين: ص66-75 ، توزيع: دار الفرقان¹

2 - الممتحنة -1²

3 - المائدة، 51³

4 - البقرة، 100⁴

المجاهدين ويسلمهم أوسمة البطولة والنصر بعد كل عملية يحققون فيها نقلة نوعية في العمل البطولي المقاوم. ولكنه مفروض بأمر الله جل وعلا (كُنِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)¹ والله أعلم بما أمر ، وهو أعلم بالمؤمنين من أنفسهم، ولا يكلفهم إلا بما فيه خير لهم في الدنيا والآخرة .

خاتمة

حاولت هذه الدراسة أن تؤكد على مشروعية الجهاد من نحو ، ونضارته من نحو آخر ، وتكشف عن ابجديات من شأنها أن تزيل الغبش عن ظنون الواهمين ، تقدم نصوصا تفصل بين الحق الذي هو حق ، والباطل الادعائي الهش الهجين .

ثم قدمت نماذج واضحة جلية لتفرق بين الجهاد الذي جعله الله ذروة سنام هذا الدين ، والإرهاب الذي جعله أصحابه المدعون أداة ارهاب وقتك .

ولعل الأمة اليوم هي في أمس الحاجة للفكر السليم والنبع الصحيح لتوجيها بعيدا عن خيارات العابثين؛ مما يقتضي ردف المكتبة الإسلامية بالابحاث الجادة العلمية ، والمؤتمرات الهادفة النوعية ن لعين هذه الامة لتخرج من كبوتها وتستانف مسارها نحو البشرية دعوة وانقاذا من البغي والضلال ، هذا هو الإسلام دين لاخراج العباد من العبودية إلى الهداية والرشاد ، لا منهج بغي أو استعباد .

المراجع والمصادر

1. عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن جبرين، شرح عمدة الأحكام، ج2،
2. 1 محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط3، 1414 هـ، مادة جهد
3. 1 فتح الباري، لابن حجر، 6 / 2، ومنتهى الإرادات، لمحمد بن أحمد الفتوحى، 2 / 203، والإقناع لطالب الانتفاع، للحجاوي، 2 / 61، والروض المربع مع حاشية ابن قاسم، 4 / 253، وسبل السلام للصنعاني، 7 / 237، ونيل الأوطار للشوكاني، 5 / 6، والمغني لابن قدامة، 13 / 10، والمقنع مع الشرح الكبير والإنصاف، 10 / 12، والشرح الممتع لابن عثيمين

¹-البقرة، 216.

4. 1 مُختَصَر صَحِيحُ الْإِمَامِ الْبُخَارِيِّ: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ) مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2002 م، ج12 - نفسه، 267.
5. 1 في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: 1385هـ)، دار الشروق - بيروت - القاهرة، الطبعة: السابعة عشر -
6. 1 - عبد الرحيم السلمي ، شرح رسالة العبودية لابن تيمية ، ج6.
7. 1- علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي - القاهرة، ج4105
8. 1- الفصل المبين في عقد الجواهر الثمين ، محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي ، تحقيق: عاصم بهجة البيطار ، دار النفائس ، 11983 مراسلة بتاريخ 15 مايو/أيار 2015.
9. 1- علي البتيري ، جاذبية الدولة الإسلامية ن حالة الاردن، ورقة بحثية قدمت في ندوة تحت رعاية ، صحيفة السبيل ، 15-6-2015.
- 1.10 - أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، دار المعرفة 1418هـ / 1998م نقلا عن المكتبة الإسلامية :
- 1.11 فتح الباري شرح صحيح البخاري أحمد بن علي بن حجر العسقلاني دار الريان للتراث سنة النشر: 1407هـ / 1986م من رقم الحديث: 5782
- 1.12 - أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر ، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد « باب الياء » باب بلاغات مالك ومرسلاته « الحديث الثاني والثلاثون تركت فيكم أمرين، نقلا عن المكتبة الإسلامية :
- 1.13 - سنن ابي داود، تحقيق شعيب الارنؤوط،، ومحمد كامل كربلي، دار الرسالة العالمية ، 2009، ج6،
- 1.14 - فتوى علماء المسلمين بتحريم التنازل عن أي جزء من فلسطين ، توزيع: دار الفرقان.
- http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=1832&ido=1833&bk_no=78&ID=1019
 - <http://islamport.com/w/srh/Web/1755/883.htm>
 - <http://www.islamweb.net>
 - http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=74&ID=201

- cnn : <http://arabic.cnn.com/world/2015/10/29/pope-jews>

İSLÂM ve İRKÇILIK

İslâm'ın Irkçılığa Karşı Tutumu

Âdem APAK*

Hz. Peygamber'in (sav) tebliğ ettiği İslâm dininin en önemli hedeflerinden biri gönderildiği toplumda kabile sistemi üzerine kurulu soy esaslı sosyal düzenden, hukuka dayalı devlet nizamına geçişi temin etmektir. Zira İslam öncesi dönemde Araplar sürekli düşmanlığa neden olan dar kabilecilik anlayışı (asabiyet) ile hareket ediyorlardı. Bu nedenle Allah Rasûlü (sav) öncelikli olarak kabile asabiyeti dar çerçevesini aşarak kısa vadede Arapları inanç merkezli olarak bütünleştirmeyi hedeflemiştir.¹

Kabilecilik anlamında kullanılan asabiyet kelimesi Arapça'da a.s.b. kökünden türemiştir. Aynı kökten gelen asabe ism-i fail sigasından âsîb'in çoğulu olup kısaca saran, kuşatan anlamlarına gelir. Terim olarak asabe, baba tarafından kan bağı bulunan akrabanın meydana getirdiği topluluk demektir.² Asabe aynı zamanda İslâm hukukunda miras bırakana doğrudan veya erkek vasıtasıyla bağlı bulunan vârisler için kullanılan bir fıkıh ıstılahıdır. Bu kelimeyle İslâm öncesi dönemde baba tarafından gelen erkek yakınlar ve erkek çocuklar kastedilmiş, akraba olmaları sebebiyle birbirlerini destekledikleri için onlara birbirini saran ve kuşatan anlamında asabe denilmiştir.³ Asabiyet en geniş anlamıyla aralarında kan yakınlığı bulunan bir topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlike durumunda onları karşı koymaya sevk eden veya başka bir topluluk üzerine saldırı halinde bütün aile üyelerinin tereddütsüz harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhu olarak tarif edilir.⁴ Asabesi adına harekete geçen kişiye de asabî denilir. Aynı kökten gelen taassup ise, asabiyette aşırılık göstermek anlamına gelir.⁵ Asabiyetle ilgili özgün bir tanım ortaya koyan ve asabiyeti toplumun maddî-manevî bütün dinamiklerinin temeli olarak kabul eden İbn Haldûn asabiyetin kan bağı üzerine inşa edilmiş olmasını şu şekilde izah eder: Kan bağı insanlık için tabîî ve gerçek bir bağıdır ve çok az istisna olmak üzere, yakınlarla herhangi bir haksızlık

*Prof. Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ İhsan Nass, *el-Asabiyyetü'l-Kabeliyye*, Beyrut 1964, s. 173-174.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut ts. (Dârus-Sâdır), I, 605-506; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, I-X, Beyrut ts., (Dâru Sâdır), I, 384.

³ Karaman, Hayrettin, "Asabe", *DİA*, III, 452.

⁴ Ateş, Ahmed, "Asabiyet", *İA*, I, 663; Çağrıncı, Mustafa, "Asabiyet", *DİA*, 3:453.

⁵ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, I, 384.

yapıldığında etkisini gösterir. Öyle ki, akraba olan kişi, yakınının bir zulme uğraması durumunda ona karşı kalbinde bir yumuşaklık hissederek akrabasının derhal bu durumdan kurtulmasını arzu eder ki, bu tavır insanî/tabîî bir temayüldür.¹

Kabile, kadim insan topluluklarının yaşadıkları ve tanıdıkları en önemli içtimaî görünüm iken asabiyet ise kabilenin bütünlüğünü ayakta tutan ana unsur ve toplumsal nizamın esasıdır. Kabile asabiyeti günümüzdeki aşırı kavmiyetçiliğin (ırkçılık) belli bazı yönlerini yansıtır mahiyettedir. Gerçekte aşırı kavmiyetçilik², kendi ırkına taassup derecesinde bağlı olmayı, ırkının diğer ırklardan mutlak olarak üstün olduğuna inanmayı gerektirir. Kabile asabiyetinde de benzer bir inanç vardır. Asabiyet, kabileyi diğer kabilelerden farklı ve üstün tutma düşüncesini barındırırken, ırkçılık belli bir ırka üstünlük tanımak, o ırkın diğerlerine göre tabiatından gelen bir üstünlüğe sahip olduğuna inanmak ve o inanç doğrultusunda hareket etmektir. Hem asabiyette hem de ırkçılıkta asıl çıkış noktası nesep, yani kan bağıdır. Bu sebeple asabiyeti bir yönüyle ırkçılığın ilk basamağı, ya da bir çeşidi olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak bununla birlikte kabile asabiyeti, ırkçılıkla çelişen bir hususiyet de arz eder. Bir ırkı üstün kabul edip, o ırka mensup olanları bir araya getirmeyi, bütünleştirmeyi hedefleyen ırkçılığın aksine asabiyette aynı ırka mensup olanları birleştirmek yerine onları farklı gruplara (kabile, cizm, fâsıla vs) bölme, parçalama ve onlar arasından düşmanlık meydana getirme ön plândadır. Farklı aşiretlerin ortak yol takip etmelerini gerekli kılan umumî bir şuur olan kavmiyet düşüncesi, esas olarak bir bütünlük faaliyetini akla getirirken, asabiyet ise ayırmayı ve dağınkılığı çağırır.³ Buna göre meselâ bir Arap, kendi asabiyetinden olan zenci bir mevâlîyi, başka asabeden olan bir araba karşı korumak zorundadır. Dolayısıyla aynı ırktan gelen küçük insan grupları arasındaki menfaat, hâkimiyet tesisi veya hayatta kalma mücadelesi anlamındaki asabiyeti ırkçılıkla aynı kategoride değerlendirmek doğru olmaz.⁴

Asabiyete göre kabilelerden her topluluk kendi başına yaşamakta ve ancak dar kabile menfaati doğrultusunda hareket etmektedir. İki kabile veya kabile federasyonları hilf yoluyla bir araya geldiklerinde dahi bu birlik, ortak bir kavmî şuur derecesine dönüşmemekte, sunî birliktelik, ancak başka kabilelere karşı olmak amacıyla ortak cephede birleşme ihtiyacının zorlamasıyla meydana gelmektedir.⁵ Herhangi bir saldırı veya savunma durumunda dahi kabileler müstakil gruplar halinde yer aldıkları için,

¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (thk. Ali Abdülvâhid el-Vâfi), I-III, Mısır 1957, II, 484.

² Kavmiyetçiliğin aşırı yönü ırkçılık (şövenizm) olarak isimlendirilmektedir. Aşırı olmayan kavmiyetçiliği ise, günümüzde de kullanılan milliyetçilikle benzer anlamda kabul etmek mümkündür. Zaten XIX. yüzyılın ortalarından itibaren bu günkü anlamıyla milliyetçilik için kavmiyetçilik kelimesi kullanılmıştır. (bk. *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yayınları, I-IV, İstanbul 1990, III, 34-35.

³ Nasrî, *Asabiyye Lâ Tâifiyye*, Beyrut 1983, s. 11-12, 154-155.

⁴ Gedikli, Ahmet Ercüment, *İslâm Asabiyye Milliyetçilik*, Ankara 1990, s. 64.

⁵ Nass, İhsan, *el-Asabiyye*, s. 106-108.

onların organik ve düzenli bir bütünlüğünden bahsetmek mümkün değildir. Oysa kavmiyetçilikte aynı ırktan gelenlerin her alanda birlik oluşturmayı hedefledikleri görülür. En geniş sınırı bir kabileye mensubiyetin meydana getirdiği kabile asabiyetinde bütünlük değil, ayrışma ve çatışma esastır. Asabiyet, barış sebebiyle kabilelerin bir araya gelmelerini ve bütünleşmelerini hedeflemez. Kabile ittifakları ancak siyasî-içtimaî şartların ve kabile menfaatinin zorlamasıyla gönülsüz bir şekilde ve sınırlı bir zaman diliminde istisnâ olarak gerçekleşir. Asabiyette birlik ve barış yerine, “bizden olmayan ancak bizim düşmanımızdır” prensibi geçerlidir. Bu nedenle asabiyeti, kavmiyetçilik veya şovenizmin bazı özelliklerini taşımakla birlikte, esasında çok farklı bir dayanışma ruhu olarak değerlendirmek gerekir.

Asabiyet kavramı, şovenizm, ırkçılık kavramlarının yanında bazen milliyetçiliğin karşılığı olarak da kullanılmıştır. Meselâ T. Khemiri, Von Kramer, Salahattin Hudâ Bahş gibi araştırmacılar, asabiyetle milliyetçiliğin aynı anlama geldiğini iddia etmişlerdir. Buna karşılık F. Gabrieli ise asabiyetin milliyetçilikten farklı olduğunu ileri sürmektedir.¹ Milliyetçilik, genel anlamıyla, toplumda millî kültürü hâkim kılmak ve başka toplumların baskısından kurtulmak ve bağımsızlık kazanmak için uyanan kültür ve siyaset eğilimi olarak tanımlanabilir.² Bir millet içinde birden fazla kabile ve kabileler içinde de daha dar kapsamlı gruplar ve asabiyetler bulunur. Bu nedenle asabiyet, ferdi çok dar bir daire içinde hapseder. Hâlbuki milliyetin dairesi çok daha geniştir; bu topluluğun içinde birbirleriyle yakın akrabalık ve menfaat ilişkisi bulunmayan insanlar da daire içinde kendilerine yer bulabilirler.³ Sonuç olarak asabiyetle anlam ilişkisi kurulan kavramlar dar çerçeveden geniş çerçeveye göre derecelendirilmek istendiğinde şöyle bir sıralama ortaya çıkar: Asabiyet, Şövenizm (Irkçılık, Aşırı kavmiyetçilik), Milliyetçilik (Kavmiyetçilik). Burada son iki kategoride aynı soydan gelenleri birleştirme asıl hedef iken, asabiyette ise aynı soydan gelenlerin kabilelere ayrışması ve parçalanması esastır.⁴

İslâm öncesi dönemden gelen soya dayalı övünme ve kabilenin (ırkın) üstünlüğüne inanma anlayışının ortadan kaldırılması kolay gerçekleşmedi. Hz. Peygamber (sav) kabilecilikle mücadelenin ilk adımı olarak bütün müminlerin kardeş olduklarını ilân etmiş⁵ ve asabiyetin esasını oluşturan soy üstünlüğü ve kabilecilik anlayışını kesinlikle reddetmiştir.⁶ Nitekim Kur’ân’da insanların doğuştan kazanılan bir ayrıcalığa sahip olmadıkları, onlar arasında üstünlüğün ancak ahlâkî hassasiyet demek

¹ Uludağ, Süleyman, *Mukaddime Giriş*, I, 121-122; Gabrieli, F. “Asabiyya”, *Eİ*, I, 681.

² Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul 1969.

³ Gedikli, *İslâm Asabiyye Milliyetçilik*, s. 64.

⁴ Hanî Yahya Nasrî, asabiyet kavramıyla Tâife kavramını karşılaştırmış, asabiyeti soya dayalı ferdi ve ictimâî dayanışma ruhu olarak nitelerken, Tâifeyi ise asabiyetle çatışan manevî birliktelik olarak tanımlamıştır. Ona göre Tâife, nesep temelli asabiyete karşı ideolojik cemaat demektir. (Nasrî, *Asabiyye*, s. 146). krş. Kabbânî, *el-Asabiyye Bünyetü'l-Müctema 'i'l-Arabiyye*, Beyrut 1997, s. 91, 148-149, 204, 212).

⁵ Hucurât, 49/10.

⁶ Tekâsür, 102/1-8.

olan takvada ve kullukta gerçekleşeceği, bunun da ancak kişinin kendi gayretiyle sağlanabileceği hususları açıkça ifade edilmiştir.¹ Hz. Peygamber (sav) de Mekke'nin fethi hutbesinde İslâm kardeşliğinin ana prensiplerini, “*Ey Kureyşliler Allah sizden cahiliye gururunu, büyüklenmeyi ve babalarınız ile övünmeyi kaldırmıştır. Bütün insanlar Adem'dendir, Adem de topraktır*”.² sözleriyle ortaya koymuştur. “*Ey insanlar, sizin Rabbiniz birdir, babanız da birdir. Haberiniz olsun ki, takva dışında hiçbir arabin arap olmayana, hiçbir acemin araba, hiçbir siyahın beyaza, hiçbir beyazın siyaya karşı bir üstünlüğü yoktur. Şüphesiz ki ilahi huzurda en değerliniz en müttakî olanınızdır*” ifadeleri de yine Vedâ hutbesinde dile getirilmiştir.³

Araplar neseplerine son derece düşkün bir millet olup; nesep, kabileler arasında asıl övünç kaynağıydı. Bu nedenle Hz. Peygamber (sav) soy üstünlüğü ve asabiyet davası gütmeye fiillerini kınamış, bunun İslâm'ın ruhuna aykırı olduğunu açıkça ifade etmiştir: “*Asabiyet, bir kişinin kavminin haksız davranışına arka çıkmasıdır*”.⁴ “*Asabiyet duygusuyla öfkelenen, asabiyet uğruna savaşırken veyahut asabiyet davası güderken körü körüne açılmış bir bayrak altında ölen kimsenin ölümü cahiliye ölümüdür*”.⁵

Allah Rasûlü (sav) her şeyden önce kabilecilik/kavmiyet uğruna gayreti de cahiliye davası olarak nitelemiştir: “*Cahiliye davasıyla hak iddia eden bizden değildir*”.⁶ “*Şu cahiliye çılgınlığını bırakınız, o ne kötü şeydir*”.⁷ İslâm dini kabile taassubuna dayanan bu tür yardımlaşmayı kaldırmayı hedeflemiş, anlaşmazlıkların kan davası ile değil, adaletle çözülmesini emretmiş, cahiliye davasına çağırmayı da, buna iştiraki de büyük günahlardan saymıştır.⁸

İslâm'ın, kavmiyet duygusunun tesirini azaltmak amacıyla kabile övünmesinden sonra ikinci olarak hedef aldığı asabiyet tezahürü intikam düşüncesi, yani kan davalarıdır. Hz. Peygamber (sav) Arap kabileleri arasında husumet ve düşmanlık davalarını ilga hususunda cahiliye intikamının/kanının iptal edilmesi için özel gayret sarf etmiş, gerek Mekke'nin fethi⁹, gerekse veda hutbesinde¹⁰ bu hususu özellikle dile getirmiştir. Allah Rasûlü (sav), çevre kabilelerle ilişkilerinde de bu hususa dikkat çekmiş, meselâ

¹ Hucurât, 49/9-13.

² İbn İshâk, *Sîre*, (thk. Muhammed Hamidullah), Konya 1981, s. 94.

³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-IV, Beyrut ts. VI, 11.

⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 107, 160; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 112.

⁵ Müslim, *İmâre*, 57; Nesaî, *Tahrim*, 28; İbn Mâce, *Fiten*, 7.

⁶ Buhârî, *Cenâiz*, 39.

⁷ Buhârî, *Menâkıb*, 8.

⁸ Fayda, Mustafa, “*Cahiliye*”, DİA, VII, 18.

⁹ İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (thk. Mustafa es-Sakkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhâfiz Şelebî), I-IV, Beyrut ts. II, 412.

¹⁰ İbn Hişam, *es-Sîre*, II, 603.

Has'ankabilesiyle yaptığı ahidnâmede onlara kavmiyetçiliğin en belirgin tezahürlerinden olan kan davasını yasaklamıştır.¹

Kan davalarının kötülüğünü vurgulayarak ahlâkî-vidcanî tedbirler almanın yanında İslâm dini bu hususu ayrıca hukukun konusu içine dahil ederek çözmeye çalışmıştır. “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas yazıldı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın öldürülür” âyeti² buna işaret eder. İslâm hukukuna göre asabiyeti besleyen ve asabiyetle beslenen intikam ve kan davası uygulamalarının ortadan kaldırılabilmesi için öldürme cezasının infazı (kisas), maktulün yakınına veya kabilesine değil, devlet otoritesine devredilmiştir. Yeni uygulamada suçluyu takip ve ceza sorumluluğu fertlerden ya da kabilelerden toplum adına devlete intikal ettirilmiş, intikam hissi de, sosyal düzeni bozmadan meşru sınırlar, yani hukuk içinde tatmin edilmeye çalışılmıştır. Kisasın infazı hukukî yolla ve devlet tarafından gerçekleştirdiği için, yeni kan davaları, dolayısıyla sonu gelmez kabile savaşlarının sebebi ortadan kalkmıştır.³ İslâm dini ayrıca kasten öldürme vuku bulduğunda kısas hükmü yanında, buna alternatif olarak diyet sistemini de kabul etmiş, kısas ile diyet arasındaki tercihi ise öldürülenin yakınlarına bir hak olarak vermiştir. Bununla birlikte diyete razı olunması özellikle tavsiye edilmiştir.⁴

Kan davalarını engelleme konusunda İslâm'ın getirdiği diğer bir prensip ise, suçun ve cezanın ferdîliği kuralıdır ki bu kural, suçun da cezanın da kolektif olarak kabul edildiği asabiyet düşüncesinden çok farklı bir hususiyet arz eder. Yeni durumda öldürme hadisesi sosyal boyutlu olsa da, sorumluluk ferdî olarak kabul edilmiştir.⁵ İslâm dini cahiliye döneminde de geçerli olan kısas uygulamasının muhtevasıyla ilgili de bazı düzeltmeler yapmış, eski telakkinin aksine bütün Müslümanların kanlarının, yani hayat haklarının eşit düzeyde kabul edilmesi esasını getirmiştir. Hâlbuki cahiliye Araplarında toplum fertleri arasında fazilet açısından farklılık gözetilmesi sebebiyle, bir kabileden şerefli kabul edilen bir kişinin öldürülmesi durumunda, katilin ailesinden önde gelenlerinden bir kişinin kisası istenmekte veya onun yerine birden fazla kişinin öldürülmesi talep edilmekteydi.⁶

Hz. Peygamber'in (sav) kurduğu yeni sistemde savaş artık rakip kabilelere saldırı konusu olmaktan çıkarılarak, dinin yayılması ana hedefini taşıyan cihad merkezli sistemli askerî mahiyet kazandı. Başka bir topluluk veya müslüman olmayan Arap kabileler ile yapılan savaş (cihad), kabilerere değil bütün müminlere maledildi.⁷ Bundan sonra artık

¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I-VIII, Beyrut ts. I, 286.

² Bakara, 2/178.

³ Bu konuda bk. Maşalı, Münteha, *Mukayeseli Hukukta Ölüm Cezası ve İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2002, s. 219-227.

⁴ Bakara, 2/78.

⁵ En'âm, 6/164; Fâtır, 35/18.

⁶ Maşalı, *Mukayeseli Hukukta Ölüm Cezası*, s. 218-219.

⁷ Enfâl, 8/69.

kimse kendi başına saldırı düzenleyemiyor, intikam almaya kalkışamıyordu. Yeni durum, geçmişte kabile adına yapılan saldırıların yerini düzenli ve plânlı gazâ ve cihadın almasına yol açmıştır ki, bu uygulamayı asabiyet-akide mücadelesinde ikincisi lehine bir gelişme olarak değerlendirmek mümkündür.

Allah Rasûlü (sav), asabiyeti, cahiliye asabiyeti olarak nitelendirip kötülüklerine vurgu yapmakla birlikte, bu kavramı tevil yoluyla müspet anlamda yeniden tanımlamayı da ihmal etmemiştir. Buna göre kişi asabesini her durumda desteklemelidir. Ancak yeni durumda mazlumsa onu korumalı, zalimse zulmüne engel olarak yine ona yardımcı olmalıdır.¹ Çünkü zalimler için büyük azap vardır.² Kim zulmederse Allah tarafından büyük azaba maruz kalacaktır.³

İslâm'ın bir taraftan asabiyeti tesirsiz hale getirmek, ancak diğer taraftan da insanlarda bulunan bu tabîî sâikden müspet anlamda istifade etmek için ortaya koyduğu diğer bir çözüm yolu da akrabayı himaye, başka bir ifadeyle sıla-i rahim uygulamasını teşviki ve emridir. Hz. Peygamber (sav) Araplar arasında son derece etkili olan nesep ilişkileri ve soy üstünlüğü anlayışının yerine sıla-i rahim çerçevesinde Müslümanlara dinî ve ahlakî sorumluluklar yüklemiştir. Bu yeni anlayışta, akrabalık bağının sürdürülmesine yapılan vurgu, soyun üstün tutulması düşüncesinden değil, toplum düzeninin sağlanması ve karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma duygusunun geliştirilmesi hedefinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle İslâm dini sıla-i rahmi teşvik etmiş, emretmiş, hatta soyları ile bağı kesenleri yermiştir.⁴ O kadar ki, Hz. Peygamber (sav) de bu emri Allah ve âhîret gününe imanın bir gereği saymıştır.⁵

Sonuç

Bu değerlendirmeler dikkate alındığında sonuç olarak ifade etmek gerekirse İslâm'ın ve Hz. Peygamber'in (sav) asabiyeti tamamen ortadan kaldırmaya çalıştığını veya kaldırdığını söylemek, gerçekçi bir iddia olmaz. Çünkü, kabile dayanışması anlamındaki asabiyet, kabile hayatının ayrılmaz parçası, kabile veya aşiret hayatı yaşayan toplumların coğrafi , içtimaî (sosyolojik) ve ruhî (psikolojik) bir gerçeğiydi. Bu hususta Hz. Peygamber (sav) iki türlü strateji takip ettiği anlaşılmaktadır. Birincisinde asabiyeti cahiliye davası olarak niteleyip, bu uğurda hareket edenleri kınayarak onun menfî etkilerinden Müslümanları korumaya çalışmış, ikinci olarak da asabiyete karşı, asabiyetle bir çok ortak noktası olan sıla-i rahim uygulamasını dinin prensipleri içine dahil ederek, bu sayede eski asabiyet duygusunu hem tesirsiz hale getirmek, hem ıslah etmek, hem de ondan faydalanmak istemiştir. Asabiyetin diğer bir ayağını oluşturan intikam düşüncesi

¹ Buhârî, *Mezâlim*, 4, *İkrah*, 7.

² İbrahim, 14/22.

³ Furkân, 25/19.

⁴ Nisâ, 4/1.

⁵ Buhârî, *Edeb*, 31; Müslim, *Birr*, 18). (Bu konuda geniş bilgi için bk. Apak, Adem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri*, İstanbul 2004).

de İslâm hukukunun yeni suç-ceza, kısas-diyet uygulamaları ve infazın devlet tarafından gerçekleştirilmesi prensibince en alt düzeye indirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca İslâm dini, asabiyetin tesirini kırmak için asabiyet sebebiyle gerçekleştirilen kabile savaşlarını yasaklamış, bunun yerine cihadı ikame etmiş, kan/kabile/asabiyet için savaş yerine din adına gazâyı ikame etmiştir. Bu uygulama da asabiyetin menfî tezahürlerinin müspete çevrilmesi ve bu ruhî âmilin meşru alana kanalize edilmesinin bir başka yönünü teşkil eder.

موقف الإسلام من التعصب العرقي

(¹) Dr.Ahmed İsmail HASSAN ALY

مدخل:

كثيراً ما يقوم أصحاب العقائد الباطلة، والمصالح المشبوهة من داخل الأمة والشعب، ومن القوى الأجنبية المعادية بتغذية التعصب العرقي؛ وذلك لتحقيق مصالحهم التي لن تتحقق إلا إذا تفرقنا بناءً على أصولنا العرقية، أو أفكارنا أو مواقفنا، وعندما ننشغل باختلافاتنا العرقية، وغيرها ننسى أعداءنا، وسنعادي فئات من شعبنا وبالتالي فرفض التعصب العرقي يفقد هؤلاء أحد أسلحتهم الرئيسية، وعندما يحاول أعداؤنا اقناعنا بأن التعصب العرقي يحقق مصالح لنا، نقول: بل هو شر كبير، وإذا حقق مصالح فهي مصالح هزيلة ومحدودة ومصائبه أكبر بكثير. فجسد الأمة عندما يتمزق سيكون جسداً ضعيفاً حتى لو توهم من يملك اليد أن عنده عضلات؛ فقوة اليد الحقيقية هي عندما تكون جزءاً من جسد متماسك .

ومن سلبيات التعصب العرقي أنه يزرع الكراهية بين الأمم والشعوب، وأفراد المجتمع؛ فالناس يكرهون من يسعون للتميز عنهم، ومن يكسب محبة الناس فقد كسب الكثير ومن يكسب عداوتهم فقد خسر الكثير. والكتب السماوية ترفض التعصب العرقي وآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة توضح ذلك، وفي قصص الأنبياء أدلة واضحة تثبت أن ولاءهم هو للحق والصواب، وأنهم ضد الباطل حتى لو جاء من آبائهم أو أبنائهم، وهذا التعصب تم القضاء عليه من الناحية الفكرية والنظرية في الدول الإسلامية منذ خمسة عشر قرناً حتى أصبح من البديهيات التي يعرفها عامة المسلمين؛ قال تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ } (الحجرات:13) .

و تأتي أهمية هذا البحث في بيان أن محاربة التعصب هي أحد التغييرات الجذرية التي أحدثتها الإسلام في القبائل العربية فقد نقلهم من التعصب العرقي إلى الانتماء للعقائد، والمبادئ والعدل، وقد أدخل الإسلام تغييراً هاماً على المفاهيم القبلية الجاهلية فجعل مدار التفاضل بين الرجال على التقوى والإيمان لا على الأحساب والأنساب. كما أن الإسلام منذ البداية دعا إلى تقويض الأوضاع والأفكار الفاسدة مبتدئاً بالوثنية ، ومثياً بالعصبية والقبلية التي كانت تحول دائماً دون توحيد الناس واجتماع شملهم.

¹ Öğr. Gör. Dr. Ankara Üniv, İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı. drahhmm@yahoo.com .

وقد جاء هذا البحث ليبين خطورة التعصب العرقي، وأنه أحد المشاكل الرئيسة التي تواجه البشرية، وتواجهنا كشعوب وأمة، وتم مناقشة التعصب العرقي للأجناس والتعصب القومي والوطني والقبلي وتم بيان موقف الإسلام منه، وانتشاره في مختلف المجالات، وأتمنى بإذن الله أن يكون هذا البحث دعوة لتحطيم الأصنام العرقية وأن تتحول هذه الدعوة إلى مشاريع تتبناها القوى الشعبية والحكومات المخلصة.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، التعصب، القرآن، السنة، العقائد.

معنى التعصب العرقي:

التعصب لغة: قال ابن فارس : العين والفاء والباء أصل صحيح واحد يدل على ربط شيء بشيء مستطيلاً أو مستديراً⁽¹⁾.

وفي اللسان : انعصب : اشتد، وعصبه : طواه، والعصاة : العمامة، وكل ما يُعصَبُ به الرأسُ. والغصبة والعصاة : جماعة ما بين العشرين إلى الأربعين.

وقد تعصبوا عليهم إذا تجمعوا، فإذا تجمعوا على فريق آخر قيل : تعصبوا، والغصبي من يعين قومه على الظلم.

والغصبة : الأقارب من جهة الأب؛ لأنهم يعصبونه أي؛ يحيطون به، والتعصُّب: المحاماة والمدافعة، وتعصَّبنا له ومعناه : نصرناه⁽²⁾.

واصطلاحاً : لا يتعدى معناه اللغوي فهو يدور حول الشدة والمحاماة والنصرة، أو هو الانحياز إلى من يحبه أو يؤمن بمبادئه أو بني جنسه، كان على خطأ أو صواب، ونبذ المخالف بقوة وعنف، وتخطئته وعدم اتباعه، ولو كان على صواب واضح . فربما انحصر هذا الميل على المؤلف ونبذ المخالف.

التعصب العرقي في حياتنا:

قد يظن الكثيرون أن التعصب العرقي موضوع ثانوي لا علاقة له بمرارة واقع البشر، أو بالطموحات الرئيسة للشعوب والأمم، وأنه موضوع تاريخي قد انقرض في القرن العشرين بعد سقوط الأنظمة العنصرية في روديسيا وجنوب أفريقيا وأنه لا علاقة له بحياتنا الحالية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية. ونقول: إن التعصب العرقي كان ولا زال ذا أثر كبير في حياة الإنسان، وقد يكون تأثيره في كثير من الأحيان أخطر من التعصب الفكري، أو الحزبي، أو النقابي، أو الرياضي؛ لأن كثيراً من الناس لا يهتمون بالمبادئ الفكرية، ولا ينتمون إلى أحزاب أو نقابات أو أندية رياضية، في حين أن لكل البشر دوائر عرقية من أسر وعائلات وقبائل

(1)مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة: (ع ص ب).

(2)لسان العرب، ابن منظور، مادة: (ع ص ب).

و شعوب وقوميات وأجناس، وكثيراً من مفاهيم هذه الدوائر فيها تعصب عرقي. ويوجد التعصب العرقي في دول متقدمة تكنولوجياً، وفي دول نامية، وفي مجتمعات إسلامية، وفي مجتمعات علمانية، ويتم تجسيده في مفاهيم وشعارات وأقوال وأعمال وقوانين وأعراف وأهداف معلنة أو سرية. وهو أحد منابع الغرور، والظلم، والحسد، والكرامية... الخ .

وهو فوق كل هذا أحد معوقات التنمية على المستوى المحلي والقومي والعالمي، فأغلب خطط التنمية تعيش في دوائر عرقية وطنية مما يمنع تحقيق القفزات القومية والكبيرة سواء كانت اقتصادية، أو سياسية أو تكنولوجية ، أو إدارية، أو ثقافية . ويتنكر التعصب العرقي أحياناً في ثوب المصلحة الوطنية، ويتكلم أحياناً أخرى باسم مصلحة القبيلة، أو العائلة أو الأسرة ولعل أخطر ما في التعصب العرقي أنه عدو مجهول، أي لم يدرك الكثيرون إلى الآن خطورته وآثاره المدمرة ، فالكثيرون يعتبرونه جزءاً من الانتماء الوطني أو القبلي أو القومي ولهذا يتمسكون به، بل يدافعون عنه، وهم لا يشعرون أنهم يدافعون عن الباطل، والتخلف، والجهل !!

فلم يعد هناك صراع بين أهل الحق، وأهل الباطل، وبين أهل العدل، وأهل الظلم ، بل أصبح صراعاً بين دوائر عرقية، وهو صراع لا ينتهي؛ لأن من السهل إشعاله لسهولة تأثره بالمصالح، وموازين القوى، والحسد، والمناصب . . . الخ. ولقد رأينا كيف مزق التعصب العرقي الشعب الواحد في الصومال، وفي أفغانستان، وكيف كان له أثر كبير في حرب الخليج الأولى والثانية، كما أنه كان من أهم عوامل اشتعال الحرب العالمية الأولى والثانية نتيجة العقائد العرقية للشعب الألماني، وهو موجود في الولايات المتحدة، وفي أفريقيا، وفي آسيا، وفي أوروبا، وعموماً فجرائم التعصب العرقي لن تنجح إذا وجدت عندنا مناعة فكرية وإيمانية ووعياً سياسياً، واقتصادياً وانتماءً حقيقياً للجنس البشري .

وشغل التعصب العرقي مفكرين وسياسيين، وأثر في واقع البشر قديماً وحديثاً، وهو موضوع له جذور في تاريخ الشعوب والأمم، وفي ثقافتها وسلوكها قال عبدالعزيز قباني: "العصبية، بداية، نعمة فئوية، دموية، رحيمة ملازمة لنمو النوازع الأولية، يتربى عليها الطفل، وتبدأ مع الأم في الأسرة"⁽¹⁾.

وقال أيضاً: "العصبية في الجماعة شعور فئوي بوحداتها المتميزة، بشوكتها، بكونها سلطة واحدة، وجسماً واحداً ومصالحة واحدة، قوية التضامن والتماسك، يشد أفرادها بعضهم إلى بعض، شعور بالانتماء إليها لا إلى غيرها من الجماعات، وشعور الانتماء هذا يُؤلِّد في أفرادها التزاماً قيمياً فئوياً نحوها، بكل ما لها وما عليها

⁽¹⁾ العصبية بنية المجتمع العربي، عبد العزيز قباني، ص45، دار الأفاق الجديدة، 1997م.

التزاماً واجباً ومسؤولاً، يجعل الأخ ينصر أخاه ظالماً أو مظلوماً ويجعل جماعة العصبية ترى "شراها أفضل من أختيار غيرها"⁽¹⁾.

وهنا يتحدث قباني عن العصبية بشكل عام العرقية والسياسية وغيرها، واهتم المفكر ابن خلدون بالعصبية العرقية فهو يعتقد بأن دوام الملك (نظام الحكم) بدوام العصبية كشوكة ونعرة دم، فقال: "ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم" والملك يحصل برأيه (ابن خلدون) بالتغلب، والتغلب يكون بالعصبية"⁽²⁾ وتطرق الأستاذ صلاح الدين الأيوبي إلى موضوع العصبية فقال "العصبية في تعريف أهل اللغة هي أن يدعو الرجل إلى نصر عصبته والتألب معهم على من يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين، وهي مشتقة من التعصب أي: التجمع ولما كان أقارب الرجل يعصبون به أي يلازمونه ويحيطون به، سموا "عصبة"، وقد أطلق على أقارب الرجل من جهة أبيه"⁽³⁾ وقال: "كانت الذهنية البدوية الجاهلية لا تتصور الكائن الإنسان إلا داخل مجموعة شريعته العصبية القبلية، حيث يعد أفرادها نسخاً يطابق بعضها البعض، ويذوب كل شخص في القبيلة، ولم تكن العصبية القبلية لتعترف بالتضامن والعلاقات الودية إلا بين من تجمعهم رابطة القرابة، وتبني واقعية العصبية على تقديس الجد المشترك"⁽⁴⁾ وقال: "وتكون العصبية للقبيلة بأسرها إلا أنها أشد بالنسبة للأقربين منهم، وكل رجل من القبيلة يشعر أنه مسؤول عن جماعته كلها، كما أن القبيلة كلها تشعر أنها مسؤولة عن كل من ينتمي إليها"⁽⁵⁾.

وما ذكره صلاح الدين هنا يثبت أن العصبية قائمة في أساسها على مصالح متبادلة، وهذا من أهم عناصر استمرارها، وليس لنا اعتراض على مصالح مفيدة، وتزيد المجتمعات والأمم والعالم عدلاً ورحمة وخيراً، بل اعتراضنا على المصالح غير المشروعة من تعاون على الظلم والشر والأذى. وإذا كانت أغلب الأقوال والتعاريف السابقة تتعلق بالتعصب العرقي القبلي فذلك لأن القبائل كانت هي الكيانات السياسية والاجتماعية السائدة في الماضي في حين أن هذه الاقتناعات لازالت موجودة على مستوى الشعوب والأمم والأجناس ولهذا قال الأستاذ صلاح الدين الأيوبي "والعصبية القبلية شبيهة بالاتجاهات القومية المغالية في النظام السياسي الحديث، فكما أن القومية المتطرفة تتعصب لجنسها، وتؤمن بتفوقها على سائر القوميات، فكذلك العصبية القبلية تقوم على هذه العقيدة الشوفينية، فكل قبيلة تتعصب لنسبها، وتؤمن بتفوقها على سائر القبائل"⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ المصدر السابق، ص 40 .

⁽²⁾ المصدر السابق، ص 52، 55 .

⁽³⁾ الإسلام والتميز العنصري، الأستاذ صلاح الدين الأيوبي، ص 115 .

⁽⁴⁾ المصدر السابق، ص 112 .

⁽⁵⁾ المصدر السابق، ص 115 .

⁽⁶⁾ المصدر السابق، ص 115 .

وما ينطبق على القومية ينطبق على الوطنية أيضاً، أي على العرق الشعبي إن صح التعبير، وجاء في لسان العرب وتاج العروس هذا التعريف: "القوم الجماعة من الرجال والنساء، وقوم كل رجل شيعته وعشيرته، وقيل الجماعة من أب واحد"⁽¹⁾ وقال الدكتور محمد أحمد خلف الله "موطن القوم هو الأرض التي يقيمون فيها، ويمارسون حياتهم عليها، ويقولون عنها إنها موطنهم أو وطنهم" وقال: "القومية إذن مجموعة من الروابط الثقافية الناجمة عن تعايش مجموعة بشرية في مكان واحد، ولها تاريخ واحد، ومصالح مشتركة"⁽²⁾.

أما الدكتور محمد عمارة فقد ألغى أهمية العرق والنسب حيث قال: "فالعروبة إذن ليست عرقاً ولا نسباً وإنما هي لغة وآداب وتكوين نفسي وحضارة وولاء"⁽³⁾ وهو يختلف جذرياً مع ما قاله هتلر حيث قال: "إن القومية، أو على الأصح العرق، هو مسألة دم، وليس مسألة لغة"⁽⁴⁾ وقال: "ولم يكن لهم (اليهود) من الألمانية سوى اللسان الذي أتقنوه مع الزمن. ومتى كانت اللغة قوام العرقية؟"⁽⁵⁾ أما أحد علماء السلالات البشرية فيقول: "العرق، جماعة كبيرة من الناس، عاش جدودهم على نسق معين من الحياة، سلك الأجداد في اتجاه موحد، فنسلوا نماذج خلقية متشابهة"⁽⁶⁾.

ما تم ذكره من أقوال كان الهدف منها بيان الملامح الرئيسية للتعصب العرقي ومبرراته، فلا شك أن البشر يختلفون في أشكالهم وألوانهم ولغاتهم وتاريخهم وأرضهم ومصالحهم ولكن من الخطأ أن يؤدي ذلك للتعصب العرقي سواء على مستوى عائلة، أو قبيلة أو شعب أو أمة فالبشر كلهم بنو آدم وحواء، والانتماء الصحيح هو للمبادئ الصحيحة أي، للعقيدة والعدل والخير والعلم والعمل والأخلاق. قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) {الحجرات:13} وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَىٰ الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ* قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ {التوبة:23،24}) .

من سلبيات التعصب العرقي:

⁽¹⁾ القومية العربية والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ص38 .

⁽²⁾ المصدر السابق، ص20، 23 .

⁽³⁾ الإسلام والعروبة، دكتور محمد عمارة، ص47 ، .

⁽⁴⁾ كفاحي- أدولف هتلر، ص179، 215، ترجمة لويس الحاج، مكتبة الناظفة.

⁽⁵⁾ كفاحي، أدولف هتلر، ص179، 215 .

⁽⁶⁾ العنصرية والأعراف، د. ممدوح حقي، ص21 .

يستغل المنحرفون في عقاندهم وأعمالهم وأخلاقهم التعصب العرقي كشعارٍ للوصول إلى المناصب والأموال، فيتباكَؤن على مصالح القبيلة أو الشعب، في حين أنهم لا تهتمهم إلا مصالحهم الشخصية. ومن سلبيات التعصب العرقي أنه يزرع الكراهية بين الأمم والشعوب، وأفراد المجتمع، فلكلِّ فعلٍ ردُّ فعلٍ، فالناس يكرهون من يسعون للتمييز عنهم، ومن يكسب محبة الناس فقد كسب الكثير ومن يكسب عدواتهم فقد خسر الكثير، قال عبد العزيز قباني: "إنه من مباحح الحياة أن يشعر المرء بأنه محبوب"⁽¹⁾ أما هتلر العنصري فيدعو بعصبيته النازية إلى العداوة والظلم عندما قال: "ومتى احتوى الرايخ أبناءه جميعاً يمتسي عاجزاً عن إعالتهم، ومن العوز ينشأ حق هذا الشعب في الاستيلاء على أراضٍ أجنبية"⁽²⁾.

ويتهم الفاشل في عمله الآخرين بأنهم يتعصبون عرقياً ضده ليشير غضب جماعته، وحقيقة الأمر أن عدم ترقيته راجعاً لفشله، لا لتعصب عرقي ضده فالمتعصبون الفاشلون هم الذين يتاجرون بانتماءاتنا القبلية، والشعبية، والقومية أما أهل الإيمان والوعي فهم أبعد الناس عن ذلك .

ومن جرائم التعصب العرقي أنه جعلنا نبالغ في مدح قبائلنا وشعوبنا وأمتنا حتى اعتقد بعضنا أننا ملائكة، وأتت كثير من الأحداث ففضحتنا، فالتعصب العرقي يزور حقائق تاريخية وحديثة عنا ويجعل إيجابياتنا كثيرة، وسلبياتنا صغيرة، فلا نرى واقعنا كما هو فتصيينا الكوارث العسكرية والسياسية والاجتماعية، في حين أن التقييم العلمي والمحايد سيثبت أن حساباتهم خاطئة بدرجة كبيرة. قال تعالى: (فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى) {النجم:32} ؛ فالصالحون من الأفراد والشعوب يحاسون أنفسهم ويعتبرون إيجابياتهم قليلة، وسلبياتهم كبيرة، فيجتهدون أكثر، ولهذا يرتقون في سلم الرقي الإنساني، أما أصحاب التعصب العرقي فيفعلون العكس، فيخسرون الدنيا والآخرة .

وجعلنا التعصب العرقي نتساهل مع المجرمين من أبناء قبائلنا وشعوبنا، فتزداد الانحرافات، ويتجرأ المنحرفون أكثر، ويتشجع غيرهم لأننا نغفر لهم وهذا واقع مشاهد .

والتعصب العرقي يجعلنا لا نرى من الآخرين إلا سلبياتهم، والآخرين ينظرون إلينا النظرة نفسها، فتصبح كل الملفات سوداء على مستوى الشعب، أو الأمة، وإذا كان هناك اعتراف بإيجابيات وحسنات الآخرين فهو قليل، فأصبحت شعوبنا إما ملائكة أو شياطين، وفقدنا العدل والموضوعية، وإذا حدث شرٌّ وخلافٌ بين عرقين كالذي يحدث بين الأخ وأخيه، فمن الصعب عند أصحاب التعصب العرقي التسامح، والعفو؛ لأنه قد يُعتبر ضعفاً

(1) العصبية بنية المجتمع العربي الأستاذ عبد العزيز قباني.

(2) كفاحي، أدولف هتلر، ص8.

أو جبناً، فالواجب العنصري أن ترد الصاع صاعين، وتزيد الشر والجروح في الأمة ولا تنازل عن أي شيء حتى لو كان شبراً واحداً على الحدود .

وحطم التعصب العرقي الكفاءات والمؤهلات في العمل والإبداع والعلم، فلا أهمية إلا للانتماء العرقي في التوظيف والترقية والمناصب. "إن مجتمع العصبية مبدد للطاقة الإنسانية الخلاقة، هادر لها بنزاعاته وخلافاته الداخلية، ومشاحناته وعداواته الفتوية التي دافعها الانتقام والثأر والنكاية والحسد والغيرة وسوى ذلك" فمن هو من العرق الأزرق لن يجتهد؛ لأنه ضامن الوصول، ومن هو خارجه لن يجتهد؛ لأنه لا فائدة في اعتقاده من الاجتهاد، ولهذا تضعف أوطاننا وأمتنا، ونغرق جميعاً، ولو نظرنا للولايات المتحدة الأمريكية لوجدنا تشجيع المتميزين علمياً وعملياً من الأجانب فيصبح كسينجر وزيراً للخارجية مع أنه مولود في أوروبا فتستفيد أمريكا وتزداد قوة "العصبية سواء كانت طائفية أو قبلية أو عشائرية أو عرقية، رمز إلى ما هو خاص وفتوي، أما التنمية فرمز إلى ما هو عام وإيثاري"⁽¹⁾.

ومن سلبيات التعصب العرقي أنه يقف حاجزاً كبيراً أمام النقد البناء، فإذا انتقدت مسؤولاً أو حكومة أو شعباً لخطأ أو انحراف فيتهموك بأنك تعادي "العرق" الذي ينتمي إليه المسؤول أو الشعب وهب أصحاب العرق ينتصرون لصاحبهم. "وبينا أن التعصب يعطل العقل وهذا ما يفسر أن ثقافتنا الحديثة غير فاعلة لأن عمادها الفاعل الذي هو النقد معطل بفعل قيمنا... فإن النقد ليس من قيم من تحكمه العصبية، لشعوره بأنه والجماعة شيء واحد فلا مسافة بينه وبينها لأنه لا ذاتية له، بل إن ذاتيته هي ذاتية الجماعة... إن من طبيعة العصبية المغالاة والمبالغة في السلب والإيجاب وهذا ناجم من أنها لا تحفز إلى الموضوعية لأنه ليس من طبيعتها العدل والنقد لفتويتها الجامحة وتعصبها الشديد... وهذا الحاجز يعوق تنفيذ فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك يمنعنا التعصب العرقي من نقد عوائلنا وقبائلنا وشعوبنا؛ لأننا نعتبر هذا تشويهاً لسمعتنا عند الآخرين، ومن الضروري أن نفتتح بأن تسليط الأضواء على سلبياتنا هو أحد أساسيات التقدم، ولكن لنحاول أن نبدأ بأنفسنا لا بالآخرين.

ومن سلبيات التعصب العرقي أن بعض أصحابه يظنون أنهم في القمة، وذلك من خلال تسليط الأضواء الشديد على عيوب الآخرين، وسلبياتهم وأخطائهم القديمة والحديثة، فيسقط الآخرون من عيون هؤلاء فيظنون بأنفسهم أنهم أفضل البشر عرقاً، وشجاعة، وأخلاقاً لا لسبب إلا أنهم تذكروا سلبيات الآخرين ونسوا سلبياتهم قال هتلر "إن نظرة الدولة العنصرية (الألمانية) إلى الفرد تجرّها حتماً إلى محاربة المبدأ الماركسي القائل بالمساواة

⁽¹⁾ العصبية بنية المجتمع العربي، عبدالعزيز قبانى، ص 78، 81، 190 .

المطلقة بين البشر"⁽¹⁾ وقال عبد العزيز قباني "وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية تنتهك انتهاكاً عفوياً معيماً في مجتمع العصبية؛ لأن التمييز فيه بين الناس على أساس العنصر والجنس والدين والطبقة والطائفة والأصل الاجتماعي والثروة والعائلة هو المعيار والمقياس للقيمة والاعتبار"⁽²⁾ وقال "العصبية تنبذ اليوم مفهوم الديمقراطية وما يلزمها من تعددية ومساواة بمعناها الحديث لتبقى على قيم استبدادها"⁽³⁾ وجعل التعصب العرقي شعبياً تضطهد شعبياً أخرى، ولغاتهم مما فتح المجال لثورة المضطهدين، وتعاونهم مع أعداء الأمة، وأصبحنا نواجه اليوم عقبات قوية من الحواجز السياسية والنفسية بين بعض شعوبنا .

ومن سلبيات التعصب أنك مهما حاولت أن تكون عادلاً وترضي عرقاً ما بمناصب وأموال فإنه سيتهمك بأنك لست بعادل مهما فعلت. وهذا وضع تواجهه حكومات وقوى مخلصه؛ فالتعصب العرقي يريد أكثر من حقه، في حين أن القلوب المؤمنة تعطي أكثر مما تأخذ .

ومن سلبيات التعصب العرقي أنه يجعل أصحابه يهتمون فقط بدوائهم العرقية على مستوى الأسرة أو القبيلة أو الوطن، فيتجاهلون آلام الآخرين ومصائبهم، وأعداؤنا يريدون منا ذلك حتى ينفردوا بنا. قال عبدالعزيز قباني "إن العصبية لا تنتكر للكرامة ولا للحرية ولا للحق بشرط أن تكون الكرامة كرامتي، والحرية حريتي، والحق حقي أنا، لا كرامة ولا حرية ولا حق الآخر؛ لأن التفكير بالغير غير وارد في العصبية"⁽⁴⁾ وقد نجح الأسد في حكاية الثيران الثلاثة في الاستفادة من هذا المبدأ العرقي وافترسهم جميعاً. في حين أن واجبنا الشرعي أن ننصر المظلوم خاصة إذا كان غريباً أو فقيراً، وأن نردع الظلم خاصة إذا جاء من قبائلنا وشعوبنا ولكن المتعصبين يعتبرون هذا نوعاً من المثالية، والغباء السياسي، أو حتى نوعاً من الخيانة للقبيلة والوطن في حين أنه انتصار حقيقي، لأنه ردع عن الظلم قال عبدالعزيز قباني: "وفتوية العصبية يترتب عليها تعطل العدل؛ لأنها في طبيعتها التمييزية نصر للأخ ظالماً كان أو مظلوماً بينما العدل نصر للحق بإحقاقه، فلا يميز بين أخ أو غير أخ بل بين حق وباطل"⁽⁵⁾ وقال أيضاً: "فلا غرو إذن أن تكون ديباجة شرعية حقوق الإنسان قد جعلت الكرامة والمساواة بين البشر أساس الحرية والعدل والسلام في العالم، فهذه القيم هي شروط ضرورية التوافر من أجل قيام العدل"⁽⁶⁾ .

وما ذكرناه أعلاه هو نماذج من سلبيات التعصب العرقي الذي لا نحصد منه غير الكراهية، والتفرق، والاختلاف، والتكبر، والغرور، والكسل، وتزوير الحقائق، والحسد، وتحطيم الكفاءات والمعنويات.. الخ. فكيف

(1) كفاحي- أدولف هتلر، ص242 .

(2) العصبية بنية المجتمع العربي، ص74 .

(3) المصدر السابق، ص73 .

(4) العصبية بنية المجتمع العربي، ص91 .

(5) المصدر السابق، ص76 ص77 .

(6) المصدر السابق، ص76 ص77 .

تكون فيه مصالحنا كأفراد وقبائل أو شعوب أو أمة؟! إن التمسك به يعني أننا ضد إسلامنا وضد أوطاننا، وضد قبائلنا، وما نراه من مصالح فهي مصالح وهمية وسراب وأوهام "فإن أنانية العصبية وفتوتيتها لا تدمران معنى الحب فقط، وإنما تدمران معنى الوطن ومصالحه العامة أيضاً؛ لأن العصبية لا تنزع إلى الوعي المسئول للوطن ولمصالحه العامة"⁽¹⁾.

الموقف الإسلامي من التعصب العرقي:

في ولاية فرجينيا في الولايات المتحدة الأمريكية وفي القرن العشرين يصدر حكم قضائي بمنع مواطن أبيض تزوج امرأة زنجية من دخول ولايته مدة خمس وعشرين سنة أو يسجن من سنة إلى ثلاث سنوات أو يطلق زوجته وكانت التهمة الموجهة له مستندة لماذا تقوم أيها الرجل الأبيض بخلط للأعراق مع أن الله - سبحانه وتعالى - خلق هذه الأعراق ووزعها على مناطق الكرة الأرضية فأنت تعارض أمر الله. لو قالوا وصلنا إلى هذا المبدأ من خلال العقلية العلمانية لما تعجبنا من الضياع العلماني ولكنهم ينسبون هذا المبدأ إلى الله - سبحانه وتعالى - علماً بأن الكتب السماوية ترفض التعصب العرقي وآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة توضح ذلك، وفي قصص الأنبياء أدلة واضحة تثبت أن ولاءهم هو للحق والصواب، وأنهم ضد الباطل حتى لو جاء من آبائهم أو أبنائهم، وهذا التعصب تم القضاء عليه من الناحية الفكرية والنظرية في الدول الإسلامية منذ خمسة عشر قرناً حتى أصبح من البديهيات التي يعرفها عامة المسلمين، فلو قام رجل في أي دولة مسلمة وقال إن الله منع الزواج بين الأعراق لاتهمه الناس بالغباء والحماقة والجهل، ومع هذا نجد هذا الكلام يقال في محكمة أمريكية !!

أما الموقف الإسلامي من التعصب العرقي فهو: قال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} (الحجرات:13).. وقال تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا} (الإسراء:70) فكل بني آدم تم تكريمهم بغض النظر عن ألوانهم وانتماءاتهم العرقية فلماذا يحقن بعضهم بعضاً بسبب لون أو عرق؟! وقال تعالى: {وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا..} (آل عمران:103) أي أن المسلمين أصبحوا بالتوحيد والإيمان إخواناً بعد أن كانوا أعداءً بسبب التعصب العرقي وغيره وربط أحد علماء الإسلام بين التعصب العرقي لعائلة أو قبيلة أو شعب أو أمة وبين معصية إبليس عندما رفض السجود لآدم -عليه السلام- حيث قال تعالى حاكياً عن قول إبليس {أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ} (الأعراف:12) أي؛ استند إلى الأصل العرقي، فهو رفض العدل الإلهي، ورأى أنه ظلم دون

(1) المصدر السابق، ص 49.

وجود منطق حكيم، كأن يقول أنا أقوى، أو أعلم من آدم، ويفرق التعصب بين بني آدم ليس بناءً على العقيدة، أو الكفاءة، أو الأخلاق بل بناءً على الأصل العرقي، هذا الأصل الذي يعلم جميع العقلاء أنه لا يعني أي شيء إطلاقاً في ميزان الحقيقة، وميزان التفاضل الشرعي الذي وضعه الله - سبحانه وتعالى - هو "إن أكرمكم عند الله أتقاكم" ولكن أصحاب الجاهلية يرفضون هذا الميزان ويرفضون القاعدة الإسلامية التي تقول "لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى". ولثق كل الثقة بأنه كلما ضعف إيمان الإنسان وتلاشى، زاد تعصبه، وكذلك كلما زاد جهله زاد تعصبه، ويجهل كثير من العقلاء والمتعصبين أن محاربة التعصب هي أحد التغيرات الجذرية التي أحدثتها الإسلام في القبائل العربية فقد نقلهم من التعصب العرقي إلى الانتماء للعقائد، والمبادئ والعدل. "وقد أدخل الإسلام تغييراً هاماً على المفاهيم القبلية الجاهلية فجعل مدار التفاضل بين الرجال على التقوى والإيمان لا على الأحساب والأنساب"⁽¹⁾ و "لقد وجه الإسلام اهتمامه منذ بداية دعوته إلى تقويض الأوضاع والأفكار الفاسدة مبتدئاً بالوثنية وما يتبعها من ضلالات الشرك، ومثنيًا بالعصية والقبلية التي كانت تحول دائماً دون توحيد الناس واجتماع شملهم، وكانت تؤدي إلى إثارة الضغائن واستمرار الأحقاد واتصال الحروب بين قبائل العرب"⁽²⁾ لقد وجدت العصية القبلية نفسها منذ مجيء الإسلام أمام خصم قوي شديد المراس هو هذه العقيدة الجديدة التي تدعو العرب بل الناس كافة إلى التآخي والتآزر ونبذ أسباب العداوة بينهم، ونبذ حمية الجاهلية ونزاعاتها، قال تعالى: (إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا) {الفتح:26}⁽³⁾ ونقلهم من: (انصر أخاك ظالماً) إلى: اردعه عن الظلم، وعلمهم أن العدل هو الأساس، (ولو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها) مع أنها من ناحية عرقية أقرب الناس إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- ولكن أصحاب التعصب العرقي يرفضون ذلك، فإذا ارتكب فرد من خارج قبائلهم أو شعوبهم جريمة نظروا إليه بتعصب وقسوة، وعاقبوه بأكثر مما يستحق وأما إذا كان المجرم منهم سامحوه، أو خففوا العقوبة، فقوانين العدل تتأثر عندهم بالانتماء العرقي، وهذا ظلم ولهذا علينا ألا نستغرب عندما نجدهم يدافعون عن أصحاب الاختلاسات والحروب الظالمة، وعن عادات ومفاهيم اجتماعية منحرفة وعندما يسأل الرسول -صلى الله عليه وسلم- الصحابي بن وائل بن الأسقع: "يا رسول الله أمن العصية أن يحب الرجل قومه؟ قال لا، ولكن من العصية أن ينصر الرجل قومه على الظلم؟"⁽⁴⁾. ولا يعارض الإسلام الانتماء لقبيلة أو شعب أو أمة، ولكنه ضد التعصب والظلم قال ابن خلدون: "وذلك أن صلة

¹ الإسلام والتمييز العنصري، ص 118.

² المصدر السابق، ص 116.

³ المصدر السابق، ص 117.

⁴ رواه ابن ماجة وابن حنبل.

الرحم طبيعية في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعمة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم، أو تصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداة عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا⁽¹⁾ وقال جمال الدين الأفغاني عن تأثير الرابطة العرقية: "فطرة فطر الله الناس عليها، أن الملتحم مع الأمة بعلاقة الجنس أو المشرب يراعي نسبه إليها ونسبتها إليه ويراهها لا تخرج عن سائر نسبه الخاصة به، فيدافع الضيم عن الداخلين معه في تلك النسبة دفاعه عن حوزته وحرمة هذا إلى ما يعلمه كل واحد من الأمة أن ما تناله أمته من الفوائد يلحقه حظ منها وما يصيبها من الأرزاء يصيبه سهم منه"⁽²⁾ وقال الأستاذ أحمد زكي: "والإنجليزي الأبيض يميل عن الفرنسي الأبيض والبولندي الأبيض والتشيكي الأبيض إلى الإنجليزي الأبيض بحكم الطبع كذلك إنه اختلاف لغة واختلاف عادة والمسألة في هذا الأمر ليست مسألة أخلاقية أو إنسانية أو غير ذلك؛ إنه حكم الطبع وكفى"⁽³⁾.

إن "متابعة الإنسان آباءه على الحق ومناصرة قومه على الحق ليس من العصبية"⁽⁴⁾ فالمتعاون على الخير والعدل والعلم بين أصحاب العرق الواحد شيء جيد، وندعو له، وليس عصبية، ولصلة النسب حقوق ومن الفطرة الرحمة بين أبناء العرق الواحد سواء كانوا عائلة أو قبيلة أو شعباً أو أمة، ولكن أصحاب التعصب العرقي استغلوا ذلك للتعاون على الإثم والعدوان. "وقد ترعرعت العصبية في هذا القرن، وتعددت، وتكونت، وفرقت جماعة المسلمين وأصبحت معولاً لهدم الأمة الإسلامية لقد فشت في المجتمعات الإسلامية بل والمجتمعات الإنسانية العصبية القومية، والإقليمية، بل وعصبية الألوان والحرف، وأشعلت هذه العصبية نيران الحروب في العالم كله، واصطلى الناس بحرها، وذاقوا منها الصاب والعلقم، وإذا كان غير المسلمين لهم شيء من العذر في العرق في حمئة العصبية، فما عذر المسلمين؟"⁽⁵⁾.

وقاعدة الأقربين أولى بالمعروف ليس من معانيها أن نسكت عن انحرافات الأقربين، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية" رواه أبو داود، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "ليتنهين أقوام يفخرون بأبائهم الذين ماتوا إنما هم فحم جهنم، أو يكونن أهون على الله من الجعل الذي يدهده الخرز بأنفه، إن الله أذهب عنكم عيبة الجاهلية، إنما هو مؤمن تقي، وفاجر شقي، الناس كلهم بنو آدم، وآدم خلق من تراب" رواه الترمذي من حديث أبي هريرة، وقال أبو ذر إني سابت رجلاً فعيرته بأمه فقال لي النبي - صلى الله عليه وسلم -: "يا أبا ذر أعيرته بأمه؟ إنك امرؤ فيك

(1) الإسلام والتميز العنصري، ص115.

(2) جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام د. محمد عمارة، ص140.

(3) مقال أزمة الملونين مجلة العربي، ص15، عدد 115 يونيو 1986 م.

(4) صحيح القصص النبوي، عمر الأشقر، ص335.

(5) المصدر السابق، ص335.

جاهلية" وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر" أخرجه مسلم وقال الغزالي رحمه الله "التكبر بالحسب والنسب، فالذي له نسب شريف يستحقر من ليس له ذلك النسب، وإن كان أرفع منه عملاً وعلماً، وقد يتكبر بعضهم فيأنف من مخالطة الناس ومجالستهم، وقد يجري على لسانه التفاخر به فيقول لغيره من أنت؟ ومن أبوك؟ فأنا فلان بن فلان ومع مثلي تتكلم؟"⁽¹⁾ وروي عن أحمد في مسنده عن أبي بن كعب قال: "انتسب رجلان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال أحدهما: أنا فلان بن فلان، حتى عد تسعة، فمن أنت لا أم لك؟ قال: أنا فلان بن فلان ابن الإسلام قال: فأوحى الله إلى موسى - عليه السلام- أن هذين المنتسبين: أما أنت أيها المنتسب أو المنتسب إلى تسعة في النار، فأنت عاشرهم، وأما أنت يا هذا المنتسب إلى اثنين في الجنة، فأنت ثالثهما في الجنة"⁽²⁾.

وفي مواقف الرسول صلى الله عليه وسلم من قريش والعرب قدوة لنا، فقد كان عدواً لعمه أبي لهب، وحارب قريشاً وهي قبيلته ولكن كثيراً من المسلمين اليوم ضيعوا دينهم، فهم يرون الظلم أمامهم، ولديهم القدرة على معارضته، ولا يفعلون شيئاً ولهذا ضاعوا وضاعت الأمة، قال تعالى: (وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) {النحل:118} ويسخر اليوم بعض المسلمين من بعضهم نتيجة أصولهم العرقية، أو طولهم أو قصرهم بكلمات شريفة وألفاظ قبيحة تمحو الحسنات وهذه ذنوب لو مزجت بماء البحر لأفسدته لما فيها من تعصب وكبر وغرور واتهام لله - سبحانه وتعالى- بأنه غير عادل في المساواة بين البشر في خلقهم فالناس لم يخلقوا أعراقهم أو أشكالهم فليحذر كل مسلم حريص على دينه ليس فقط من أقوال وأعمال فيها تعصب عرقي، بل حتى على تطهير نفسه من أي عقيدة أو اقتناع بأن الناس يختلفون بناء على أعراقهم، فلا فضل لعائلة على عائلة ولا قبيلة على قبيلة، ولا شعب على شعب، ولا أمة على أمة، ولا لون على لون، وعليه أن يحارب المفاهيم العنصرية وأصحاب التعصب؛ لأنهم أحد أسباب ضعف المسلمين، عن جابر (رضي الله عنه) قال: "كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكسع⁽³⁾ رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال الأنصاري: يالأنصار، قال المهاجري يا للمهاجرين، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " ما بال دعوى الجاهلية؟ قال: يا رسول الله كسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار فقال: "دعوها فإنها منتنة"⁽⁴⁾ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "من قاتل تحت راية عمية (وهي الأمر الأعمى الذي لا يستبين وجهه) يغضب لعصبه، أو يدعو إلى عصبه فقتله فقتله جاهلية" رواه مسلم⁽⁵⁾ "ولقد حور الرسول صلى الله عليه وسلم مبادئ العصبية الجاهلية إلى مبادئ حقوقية سليمة فمن ذلك

(1) موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين. الشيخ محمد جمال الدين القاسمي، ص 368.

(2) صحيح القصص النبوي، ص 331.

(3) أي ضرب دبره وعجزته بيد أو رجل أو سيف أو غيره.

(4) حديث رقم 1811 مختصر صحيح مسلم للألباني.

(5) الإسلام والعروبة، ص 106.

قوله: " انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً " قال أنس كيف انصره ظالماً ؟ قال : " تحجزه عن الظلم فإن ذلك نصره " (1) ومن بديهيات الواقع والمعقول أنك لو قلت لرجل كان جده مجرماً عليك أن تتحمل ما فعله جدك، لقال بأنه مسئول عن أعماله لا عن أعمال جده، وأنه لا تزر وزارة وزر أخرى وهذا الكلام حق، ولكن البعض يريد أن يبنى تعصبه على ما فعله الآباء والأجداد من المآثر والأعمال الطيبة، ويتهرب من ذكر سلبياتهم وسيئاتهم قال تعالى (تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ) {البقرة:134} ولو كان النسب العرقي سبباً كافياً للاستعلاء والتعصب العرقي لكان أولى أن يفتخر به بنو إسرائيل لأنهم بنو يعقوب-عليه السلام- ومنهم كثير من الأنبياء ولم ينفعهم ذلك بشيء، ولم ينفع النسب بني هاشم قال تعالى: " فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون* فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون* ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون*، الآيات {المؤمنون:101-103}. كما ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: " يا بني هاشم، أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد المطلب أنقذوا أنفسكم من النار، يا فاطمة: أنقذي نفسك من النار فإنني لا أملك لكم من الله شيئاً" (2) وقال " لا يجيئني الناس بالأعمال وتجيئوني بالأنساب إن إكرمكم عند الله أتقاكم " وإذا كان أهل بيت محمد صلى الله عليه وسلم لا يتمتعون بميزة ترفعهم على الناس إلا الأعمال فلن تكون لأحد تلك الميزة على الإطلاق" (3).

وعموماً فتاريخ كل القبائل والشعوب والأمم فيه خير وشر، ومن قرأ التاريخ عرف ذلك في مواقف وحكايات وانتصارات وهزائم، وفيه صفحات بيضاء وصفحات سوداء، قال تعالى: "وتلك الأيام نداولها بين الناس" فلا داعي أن نجعل من أنفسنا أولياء وغيرنا شياطين، ولنأخذ من التاريخ دروساً وعبراً لامبررات كاذبة للتعصب العرقي ونقل للمتعصبين اقرأوا التاريخ، وإذا لم تقتنعوا فابحثوا عن من يقرأه لكم بموضوعية. والحقيقة الكبرى في الانتماء العرقي أنه لا توجد ميزة وأفضلية عرقية لأي عرق بشري فكل البشر هم بنو آدم وحواء وأكرمهم عند الله أتقاهم وروى أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) رأى رجلاً يقول : أنا ابن بطحاء مكة فوقف عليه فقال: "إن كان لك دين فلك شرف، وإن كان لك عقل فلك مروءة، وإن كان لك علم فلك شرف وإلا فأنت والحمار سواء" (4) وذكر الفخر بالأنساب عند إسماعيل بن أحمد أمير خراسان وما وراء النهر فقال: - "إنما الفخر بالأعمال وينبغي أن يكون الإنسان عصامياً لا عظامياً" وقال الشاعر:-

إن الفتى من يقول ها أنذا ... ليس الفتى من يقول كان أبي

(1) الإسلام والتميز العنصري ، ص 1118.

(3) حديث رقم 98 من مختصر صحيح مسلم للألباني .

(3) الإسلام والتميز العنصري، ص 167.

(4) نواذر في التاريخ ، صالح محمد الزمام، 1/ 51.

“ لقد كان إنجاز الإسلام الهائل تحقيقه أن شرف أي إنسان مكتسب بصفة فردية، بفضل ما يقوم به من أعمال الصلاح والخير، لا بالانتساب إلى قبيلة أو موطن، وهذا مخالف تمام الاختلاف لما كان عليه العرب⁽¹⁾. ومن غرائب التعصب العرقي أن كثيرا من الأمم والشعوب والقبائل تعتبر نفسها أرقى و أفضل البشر، فلبعض يصنع الأوهام، ويعيش فيها مع أنه لا دور له إطلاقا في اختيار عائلته، أو شعبه أو أمته. ومن الطرائف التي تروي في هذا الموضوع : قال رجل إنكليزي لرجل فرنسي: ولدت إنجليزيا، وأعيش إنجليزيا، وأتمنى أن أموت إنجليزيا فقال الفرنسي: هذا جميل، ولكن أليس لديك طموح؟ وقال رجل لآخر: أنا ابن فلان ابن فلان .. إلى أن أوصل نسبه إلى آدم -عليه السلام- ، فقال الآخر : كل هذا حتى تثبت أنك تنتمي إلى بني آدم ؟ !! . والمفروض ألا نقف طويلا عند إنجازات الآباء والأجداد، بل أن نركز جهودنا على أن نقدم إنجازات طيبة، ونطور علمنا وأخلاقنا وأعمالنا، فالرصيد التاريخي محدود الفائدة.

ومن مبررات بعض أهل التعصب العرقي أنهم يفعلون ما يفعله الآخرون أو أن تعصبهم رد فعل أي معاملة بالمثل، والحكم الشرعي أن انحراف الآخرين ليس مبرراً أن يقابل بعنصرية وظلم فمن السهل أن نقابل التعصب بتعصب ونردد قول الشاعر:

ألا فلا يجهلن أحد علينا ... فنجهل فوق جهل الجاهلينا

لا نفعل ذلك لأن حرصنا على مصالح ديننا وأوطاننا وأمتنا تجعلنا نقابل السفهاء بحلم وصبر، فلا تستفزنا تصرفاتهم، فلنبداً بكسر الحواجز العرقية والسياسية، وكذلك ليس من المبررات الشرعية للتعصب أنه موجود في بعض الدول المتقدمة لأننا لا نقارن أنفسنا بالآخرين بل بما أمرنا الله سبحانه وتعالى به. مقتطفات توضح بعض الدمار الذي أنتجه التعصب العرقي في تاريخ المسلمين، وكذلك مواقف المسلمين المخلصين منه:-

- قمع أبو بكر رضي الله عنه حركة الردة فخفت صوت العصية وانقضت أحلام الزعماء المرتدين الذين كانوا يسعون إلى عودة الفوضى والظلم والاستقلال القبلي" .

- قال عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لجليلة بن الأيهم ملك غسان عندما قال له "أقتصص مني وأنا ملك وهو سوقة؟ فقال "الإسلام سوى بينكما" وقال قولته الخالدة لعمر بن العاص والي مصر مستنكرا: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟"⁽²⁾.

(1) المصدر السابق، ص 120.

(2) المصدر السابق، ص 120.

- وقف عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) من شعر الهجاء الذميم وإثارة العصبية موقفاً حازماً فقد حبس الحطيئة لهجائه الزبرقان بن بدر بدون حق، وشدد عليه السجن، وكان مُصرّاً على قطع لسانه لولا أنه استعطف وبكى، وتاب، فأخرجه من السجن بعد أن تعهد أن لا يهجو أحداً من المسلمين " وكان جُلُّ شعراء الجاهلية دعاة عصبية وملقحي فتن ومؤرثي أضغان⁽¹⁾ .

- قال عمر بن عبد العزيز: "اقمعوا صوت العصبية والقبلية، ولا تدعوا الناس يقول أحدهم أنا مضري، ويقول الآخر أنا يميني فالمؤمنون إخوة"⁽²⁾ .

- قال زياد بن أبيه في خطبته البتراء الشهيرة "وإياي ودعوى الجاهلية فإني لا أجد أحداً دعا بها إلا قطعْتُ لسانه" وقال: "ألم يكن منكم نهاية تمنع الغواة عن دلج الليل وغارة النهار؟ قربتم القرابة، وباعدتم الدين، تعتذرون بغير العذر، وتغضون على المختلس، كل امرئ منكم يذب عن سفيهه، صنيع من لا يخاف عاقبة، ولا يرجو معادا ما أنتم بالحلماء ولقد اتبعتم السفهاء، فلم يزل بكم ما ترون من قيامكم دونهم حتى انتهكوا حرم الإسلام"⁽³⁾ .

الخاتمة:

من الفطرة أن يحب الإنسان أسرته وعائلته وقبيلته وشعبه وأمته، ولكن عندما يتحول هذا الانتماء العرقي إلى عقيدة للتجمع والتفريق، وتحقيق المصالح غير المشروعة، ومبدأ لتصنيف الناس إلى أختيار وأشرار، وعندما يصبح شعوراً نفسياً بالتميز والأفضلية فإن هذا تعصب وجاهلية وانحراف كبير يضر مجتمعاتنا عقائدياً وسياسياً واجتماعياً واقتصادياً فالهوية الأولى لنا هي الهوية الإسلامية والسعي لإلغاء الفوارق بين المسلمين وهدم الحواجز العرقية والسياسية والاجتماعية واجب شرعي لأنه لا معنى إطلاقاً لأن ندعي أننا أبناء وطن أو أبناء أمة أو أبناء دين وأنا إخوة وأشقاء ومع هذا نتصرف بعنصرية، وندافع عن الحواجز التي تبعدنا عن بعضنا البعض، فهذا نوع من النفاق وهو ضد المساواة، وضد المحبة فعندما يتحكم العرق فيما يجوز، وما لا يجوز فاعلم أنها جاهلية، وعندما تسمع أقوال وحكايات تشوه أعراقاً معينة فاعلم أن في النفوس عنصرية، وأن لدى الآخرين حكايات مضادة، فمن الظلم أن نستغل انحرافات أفراد أو أنظمة لنطعن ونعادي كل من ينتمي عرقياً لهؤلاء، وعلينا أن نحذر من تزوير الحقائق، وتصديق كثير من الأقوال، أو أخذها من مصدر واحد، ولهذا نحن بحاجة ماسة إلى تقوية الاتصالات والعلاقات بين الأعراق المختلفة، وخاصة بين أهل العقول والإيمان، وسيكسب هؤلاء أصدقاء من كل الأعراق في حين أن المتعصبين لا يجدون أصدقاء إلا داخل عرقهم وهم أصدقاء من النوعية الرديئة، وهذا لا يمنع أن نذكر

(1) المصدر السابق، ص 120 .

(2) عمر بن عبد العزيز، خالد البيطار، ص 78 .

(3) زياد بن أبيه، علي نعيم جفال، ص 158 ص 156 .

أن هناك صفات انتشرت في بعض الأعراق مثل النفاق أو الكسل أو الحسد أو الغرور أو الفسق، وهذا يتطلب أن نعترف بوجود هذه الانحرافات، وأن نسعى لإزالتها وتقليلها، فمن الطبيعي أن يربط الناس بين اسمك والكسل إذا كنت فعلاً كسولاً وليس من حَقك أن تتهم الناس بأنهم عنصريون، أو أنهم يكرهونك؛ لأن هذه حقيقة في هذه الحالة. وعموماً فالرابطة العقائدية الإسلامية هي أقوى وأصح الروابط، قال تعالى "إنما المؤمنون إخوة" {الحجرات:10} وقال تعالى "إن حسبك الله هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين وألف بين قلوبهم لو انفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم" {الأنفال:62،63}. وقال تعالى "مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون" {العنكبوت:41}. وقال جمال الدين الأفغاني "الرابطة المليية (العقائدية) أقوى من الرابطة الجنسية العرقية" واللغة⁽¹⁾

فإذا كان الإسلام حقاً منهجنا فيجب أن يكون هو الأساس في أفكارنا وتشريعاتنا وستصبح الرابطة العرقية في هذه الحالة ذات تأثير محدود، ويتم ترشيدها بالعقائد والأحكام الإسلامية، ولهذا وجدنا من المسلمين الأوائل أبا يقاتل ابنه الكافر، وأخا يقاتل أخاه، ومن الخطأ العمل على أن تكون الرابطة العرقية لقبيلة أو شعب هي الأساس في البناء؛ لأنها رابطة ضعيفة لا تستطيع تحقيق كثير من الآمال فقد شاهدنا إخوة أشقاء بينهم عدوات، وأقارب لا يعرفون بعضهم البعض مع أنهم في مدينة واحدة؛ وذلك لأن الرابطة العرقية تعتمد على العواطف والمصلحة والتعصب فمن السهل أن تتمزق في صراع المصالح، ومن السهل المتاجرة فيها خاصة لبعض المنتمين لها، وهي ليست نظاماً فكرياً راقياً له مفاهيمه السياسية والاجتماعية الصحيحة والرابطة العرقية لا علاقة لها بالخير أو الشر؛ لأنهما مرتبطان بما في العقول والنفوس من عقائد ونوايا وأخلاق، فالرسول صلى الله عليه وسلم عربي هاشمي وكذلك عمه أبو لهب وهذه من البدييات الإسلامية التي يعرفها أطفال المسلمين منذ خمسة عشر قرناً ولكننا لازلنا وللأسف نجهل هذه البدييات وتمتلى الرابطة الإسلامية بالحكمة والعدل والحب لبنى آدم، وتعديل حتى مع الأعداء في حين أن الرابطة العرقية تمتلى بالجهل والأوهام والكراهية والغرور والأنانية والرابطة الإسلامية تدعو إلى بناء الدول والأحزاب والمؤسسات النيابية والإدارية على الكفاءة والإخلاص في حين أن الرابطة العرقية ترفض ذلك وتنظر للأمور من زاوية المصالح العرقية الضيقة والرابطة العرقية تسلط الأضواء على الأجداد والأرض واللون وتتجاهل الإنسان فيمتلى غروراً وأنانية وكسلاً فيهلك ويفشل في الدنيا، فإذا تحدثت قبيلتك عن مصلحتها، فتحدث أنت عن مصلحة شعبك خاصة إذا كان انتماءك العرقي الأصغر يريد أن يتحرك في اتجاه معاكس لحركة انتمائك العرقي الأكبر فالعصبية هي أن تعين قومك على ظلم الغير، أو أن لا تختلف معهم إذا

⁽¹⁾ جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، محمد عمارة، ص 139.

ظلموا وبعض أنواع هذا الظلم تكون غير واضحة كأن يقال من حق كل قبيلة أن تختار من يمثلها في الانتخابات لأن في ذلك إضعاف لدور الكفاءة والعلم، وتقوية لدور الانتماء العرقي، أما إذا كان الانتماء العرقي هدفه خير العرق والمجتمع فإن هذا أمر مطلوب لأنه تعاون على البر والتقوى، وعموماً فنحن لسنا بحاجة لمن يُزايد على انتماءاتنا العرقية، أو يشكك بها؛ لأنه إذا كنا ضد أن يكون هناك ظلم على أعراق أخرى، فلا شك أننا سنكون حريصين على أعراقنا ومصالحها الشرعية نقول هذا لأننا تعلمنا أن التعصب العرقي كارثة، فقد شاهدنا سلبياته، ولنتذكر دائماً أن التعصب العرقي هو عملاق ضعيف لن يصمد أمام الحق والمبادئ ولكن لابد للحق من رجال .

التوصيات:

إذا كان التعصب العرقي ضعف كشعارات ومبادئ وأقوال علنية فهو موجود كفكر ومفاهيم في دوائر عرقية كثيرة، وله تطبيقاته الكثيرة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهو أحد معوقات التنمية على المستوى المحلي والعربي والعالمي، ومن واجب كل مخلص أن يساهم في إضعاف التعصب العرقي، ومما أقترحه في هذا المجال ما يلي :

1) من أشد الوسائل الفعالة في محاربة التعصب العرقي هو الثورة عليه ممن ينتمي إلى نفس العرق، والثورة المطلوبة من هؤلاء يجب أن تكون علنية وبصوت مرتفع وسيجد هؤلاء مؤيدين كثيرين لهم من مختلف الأعراق وهذا العمل يوجه ضربة كبيرة لأصحاب التعصب العرقي؛ لأنهم لا يستطيعون اتهام من يتمرد عليهم من عرقهم بأنه معادي لمصالحهم السياسية أو الاجتماعية .

2) نشر الوعي بسلبيات التعصب العرقي وأخطاره السياسية والاجتماعية والاقتصادية وذلك من خلال الصحافة والتعليم والمؤتمرات والنقابات والجمعيات ببيان تعارض المفاهيم العنصرية مع المبادئ الإسلامية وميثاق حقوق الإنسان وأي وثائق دستورية وقانونية وطنية أو قومية أو عالمية تدعو للمساواة بين البشر، ولنتذكر دائماً أن التعصب يؤدي إلى التفرق والتفرق ضعف وفقر وتعاسة .

3) الاهتمام الكبير ببيان فوائد المساواة بين أبناء الوطن وبين أبناء الأمة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وتسلط الأضواء على التجارب الناجحة في التعاون بين الأعراق المختلفة من قبائل وشعوب وأمم إيجابيات التعاون القومي مثلاً أكبر بكثير من إيجابيات العزلة والتقوق الوطني. وكثير من أوطاننا تخرق فكرياً وسياسياً وإدارياً وعلمياً واقتصادياً من خلال اقتناعها ببعض المفاهيم العنصرية .

4) للأسرة دور كبير جداً في القضاء على التعصب العرقي فالأم الصالحة تربي أبنائها على حب الناس بمختلف أعراقهم وألوانهم، وتحرص على استنكار الألفاظ العرقية ذات المعاني السيئة ويبني الأب الصالح

علاقاته، وعلاقات أبنائه مع مختلف الأعراق، ومما يشجع على هذا الدور التربوي الاقتناع بأن التعصب العرقي يضر الأبناء إذا كبروا؛ لأنه يجعلهم منبوذين وغير قادرين على بناء علاقات طيبة أو غير ذلك .

(5) دعوة علماء الإسلام والحكومات والتجمعات الفكرية والسياسية والأفراد لأخذ المبادرة في

تحطيم الأصنام العرقية بالأعمال قبل الأقوال، ومن خلال البرامج والمشاريع والقوانين . . . الخ .

(6) بناء وتعزيز المؤسسات الحديثة السياسية والاجتماعية والاقتصادية من أحزاب وتجمعات

ونقابات وأندية وجمعيات . . . الخ وهذا سيؤدي إلى أضعاف دور التجمعات العرقية؛ لأنها تجمعات متخلفة فكرياً وإدارياً وسياسياً .

(7) إجراء الأبحاث والدراسات النظرية والميدانية في موضوع التعصب العرقي؛ وفائدة هذه

الأبحاث كبيرة؛ لأنها تعالج حالات واقعية تختلف من دولة إلى أخرى وهذه الدراسات ذات أهمية خاصة لأنها تجعلنا نناقش قضايانا بصورة علمية وعميقة، وتضع الحلول الصحيحة انطلاقاً من مبادئنا الإسلامية، ومن خبرة أوطاننا والعالم في هذا المجال .

(8) من الوسائل الفعالة في مكافحة التعصب العرقي هو أن يتم التركيز على الدائرة العرقية الأكبر

عند الحديث مع أصحاب التعصب العرقي. فعندما يتحدث هؤلاء عن مصلحة القبيلة تحدث عن مصلحة الوطن، وإذا تحدثوا عن مصلحة الوطن تحدث عن مصلحة الأمة، وعندما يتحدثون عن حقوقهم حدثهم عن واجباتهم، وعندما يتحدثون عن إيجابياتهم حدثهم عن سلبياتهم أو عن إيجابيات الآخرين .

فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- العصبية بنية المجتمع العربي- عبد العزيز قباني، دار الآفاق الجديدة، 1997م.
- العنصرية والأعراق، د. ممدوح حقي، ط:1، دار العلم للملايين، 1961م.
- جمال الدين الأفغاني موقف الشرق وفيلسوف الإسلام د. محمد عمارة، ط:2، دار الشرق، 1408هـ، 1988م.
- زياد بن أبيه، علي نعيم جفال، دار الكتب العلمية، ط:1.
- صحيح القصص النبوي، عمر سليمان الأشقر، ط:1، المكتبة الوقفية، 1418هـ، 1997م.
- عمر بن عبد العزيز، خالد البيطار، ط:1، مكتبة المنار، 1409هـ، 1988م.
- كفاحي، أدولف هتلر، ترجمة لويس الحاج، مكتبة النافذة.

- لا للتعصب العرقي، عيد الدويهييس، طبعة أولى، 1419هـ، 1999م.
- لسان العرب، ابن منظور، نسخة إلكترونية على الشبكة الدولية.
- مقال أزمة الملونين مجلة العربي، عدد 115 يونيو 1986.
- مقاييس اللغة، ابن فارس، نسخة إلكترونية على الشبكة الدولية.
- موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين، الشيخ محمد جمال الدين القاسمي، تحقيق: عاطف بهجة البيطار، ط:1، دار النفائس .
- نواذر في التاريخ ، صالح محمد الزمام، ط:7، ج 12، .

İslâm'ın Asabiyete Bakışı

Ahmet Vefa TEMEL*

Âlemlere rahmet olarak gönderilen Efendimiz Veda Hutbesinde insanların İslâm dininde eşit olduklarını, birbirlerine karşı takva dışında hiçbir üstünlüklerinin bulunmadığını net bir biçimde ifade etmiştir: “*Ey insanlar, dikkat edin! Rabbiniz birdir. Atanız da birdir. Dikkat edin! Arab'ın Arap olmayana, Arap olmayanın da Arab'a bir üstünlüğü, kırmızı derilinin siyah deriliye bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvâ ile dir.*”¹Bu hadis-i şeriften de anlaşıldığı üzere, bütün insanlık Hz. Âdem'in çocuklarıdır ve Hz. Âdem de topraktan yaratılmıştır. Dolayısıyla da yaratılış noktasında, kişinin kendisini diğer insanlardan üstün görmesi onun cehâletinin bir tezahürüdür. Zira hadiste de belirtildiği gibi, “*Allah Teala kişinin şekl-ü şemailine değil, kalbine bakar.*”² Ayrıca Yüce Allah ahirette insanları inanç ve amellerine göre değerlendirecek ve yaptıklarının karşılığını eksiksiz olarak verecektir.

Bu duruma Kur'ân-ı Kerîm'de de; “*Ey insanlar, biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah yanında en üstün olanınız, (günahlardan) en çok korunanınızdır. Allah bilendir, haberdar olandır*” (Hucurât, 49/13) ayetiyle açık bir şekilde işaret edilmiştir. Ayetten de anlaşılmaktadır ki Allah bütün insanlara eşit nazarla bakmakta, asla, dil, din, ırk cinsiyet, nesep gibi faktörleri imtiyaz ve üstünlük sebebi saymamaktadır. Üstünlük ancak ve ancak takvâ noktasında olmaktadır.

Zira insanoğlunun kendi anne babasını seçmek gibi bir hakkı olmadığı gibi, tâbi olacağı ırkı ve ten rengini seçmesi de mümkün değildir. Her insanın yaratılışı sonuçta Allah'ın takdirine bağlıdır ve bu açıdan bakıldığında kendi ırk ve soyunu ön plana çıkartarak diğer ırklara karşı üstünlük iddia etmek aynı zamanda ilahi iradeye karşı bir isyandır. Bir nevi insanlığın kardeşlik ruhuna zarar veren bir tutum sergilemektir.

Bu noktada Kur'ân'ın asıl hedeflerinden biri de insanlığın evrensel kardeşliğinin temelini atarak her türlü ırk ve renk ayrımını, insanların birliği ve dayanışmasını engelleyen her türlü engeli kaldırmaktır. Malum olduğu üzere başlangıçta, insanlık tek bir aileydi. İnsanlar çoğaldıkça yeryüzünün değişik bölgelerine dağıldılar ve aralarında farklılıklar doğdu. (Bakara, 2/213; Yunus, 10/19) Kur'ân, insanlara, kendilerinin ve ana-babalarının yaratıcısının tek Allah olduğunu ilan etti. Dolayısıyla, insanlar ve

*Yrd. Doç. Dr. Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Buhari, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1981, Menâkıb, 1; Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992, Fedâil, 168.

² Müslim, Birr, 32; İbn Mâce, Ebu Abdillâh el-Kazvînî, *es-Sünen*. İstanbul, 1992, Zühd, 9.

milletler arasında ayırım yapmak için hiçbir sebep olmadığını bildirdi. (Nisa, 4/1) İnsanların farklı ırk ve renklerde yaratılmaları, birinin üstün, diğerinin aşağı mertebede olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, yaratılışın bu çeşitliliği, Allah'ın yüceliği ve birliği için birer ayet, belge ve hidayet kaynağıdır: **"O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerinden biri de gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin farklı olmasıdır. Elbette bunda bilen ve anlayan kimseler için ibretler vardır."** (Rum, 30/22) Bu ayet, insanların bir kökten geldiklerini ama biyolojik ve kültürel yönden farklılıklara sahip olduklarını ifade etmektedir. Bu durum ayette, ilahî bir taksimat ve Yüce Allah'ın varlık, birlik ve kudretini ortaya koyan bir belge ve delil olarak takdim edilmektedir. Akıl sahipleri, ayette konu edilen bu farklılıkların ilahî bir rahmet ve hidayet olduğunu düşünür ve öyle inanırlar. Bu niteliğe sahip olmayanlar ise, Allah'ın taksimatına razı olmayıp ırk, renk ve kabile üstünlüğü iddiasında bulunurlar.

Bu bağlamda insan onuruna zarar veren en önemli unsurlardan biri olarak asabiyet (dar manada bir çeşit ırkçılık olarak da ifade edebileceğimiz) kavramı karşımıza çıkmaktadır. Ben bu tebliğimde asabiyet kavramını ve İslam'ın asabiye bakişını ele almadan önce, özellikle bu kavramla derin bir anlam ilişkisi bulunan, ırk ve ırkçılık kavramları üzerinde de genel hatlarıyla kısaca durmamızın konunun daha iyi anlaşılması bakımından faydalı olacağı kanaatindeyim.

İrk kelimesi sözlükte nesil, sülâle, zürriyet, damar, kök; terim olarak ise kalıtsal olarak ortak fizikî ve fizyolojik özelliklere sahip insanlar topluluğu anlamlarına gelmektedir. Dünyada en çok konuşulan dil ailesine mensup olan Hint-Avrupa dillerinde ırk kelimesinin karşılığı (Örneğin İngilizce ve Fransızcada 'race') hepsi de etimolojik olarak Arapça'daki 're's' yani kafa kelimesine dayanmaktadır. İrk kavramının Arapça'daki re's (kafa) kelimesinden türemesi ise gayet manidardır. Zira modernleşme döneminin en zirvede olduğu yıllara tekabül eden yirminci yüzyılda üstün Hint-Avrupa topluluğuna ait ârî ırk araştırmaları özellikle fiziki antropoloji çalışan bilim adamlarının öncülüğünde bütün dünyayı sarmıştır. Kafa taşı ölçümleri ve şekilleri, hangi ırkın en üstün olduğuna yönelik teoriler bu dönemde en çok tartışılan konular arasında yer almıştır.¹

İrkçilik, belli bir ırkın doğal olarak üstünlüğünü savunan teori ve görüşür. İrkçilik, kendi kavminden, kabilesinden olanlara ayrıcalık tanımak, onları daha üstün görmek, diğer insanlara haksızlık etmek, başkalarını küçük ve değersiz görmektir. İrkçilik, toplumlar arasındaki birlik ve dayanışmayı yok etmesi, zulüm ve sömürüye neden olması, bir ırkın üstünlüğünü iddia ederek diğer ırkları aşağı görmesi yüzünden İslam dinince kesin olarak yasaklanmıştır. Zira Allah hiçbir ırkı köle olsun, diğer ırkı da efendi olsun diye yaratmamıştır. Kur'ân'ın hiçbir yerinde sınıflı, imtiyazlı bir ırk veya millettten bahsedildiğine dair en küçük bir ifade yoktur. İslam inancında, maddi

¹ <http://sonpeygamber.info/insanligin-imtihan-irkcilik>

veya manevi derecesi ne olursa olsun hiçbir insan, ırk, renk, cinsiyet, millet veya yaşadığı coğrafya sebebiyle, kendini üstün görme ve diğer insanları aşağılama hakkına sahip değildir.

İrkçılık, İslam dışı inanç ve değerler toplamı olan cahiliyenin temel esaslarından biridir. Hâlbuki Kur'ân'a göre, insanların köklere, kabilelere ayrılmasının sebebi; tanışmaları içindir; yoksa atalarla öğünmek için değildir. Kur'ân, milletleri birbirine düşman ettiği ve yıktığı için ırkçılık davasını şiddetle reddetmiş, ırkların veya toplumların üstünlüğünü değil, bütün insanlığın kardeşliğine vurgu yapmıştır.

Bir defasında Ebu Zer el-Gıfari, bir anlık öfkeyle arkadaşı Bilal el-Habeşi'ye: "*Kara kadının oğlu*" demiş. Hz. Peygamber bunu duyunca, "***Ey Ebu Zer! Sen onu anasından dolayı mı ayıplıyorsun? Demek ki sende hâlâ cahiliye ahlakı var***" diyerek ikazda bulunmuştur. Yaptıklarına son derece üzülen ve pişman olan Ebu Zer, yanağını yere koyarak, "*Bilal ayağı ile basmadıkça yanağımı yerden kaldırmayacağım*" demiş ve özür dilemiştir.¹

Öte yandan İslam Dininin reddettiği ırkçılık, kabile asabiyeti vb. etkenler, yeryüzündeki insanlar arasında toplumsal ayrımlara da sebep olmaktadır. Bu bağlamda insanlık tarihinin başından itibaren ortaya çıkan çatışmaların, savaşların kökeninde maddi ve manevi açıdan üstünlük elde etme düşüncesi yatmakla birlikte mensup olduğu ırkıyla, bağlı bulunduğu asabesi ile övünüp diğer ırklara ve kabilelere mensup insanları aşağı görmek de yatmaktadır. Müslüman ahlakı ise her zaman Hakk'ın ve haklının yanında olmayı şiar edindiğinden aynı ırk ya da kabileden olsalar bile haksızlık yapan kişilerin desteklenmesini benimsemez.

Ancak ne yazık ki, cahiliye dönemi Arapları arasında yaygın şekilde bilinen "*Zâlim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et*"²sözü, kişinin kabilesinden olanlara her halükarda yardım etmesi gerektiğine açık bir biçimde işaret etmektedir. Öyle ki kişi, onun haklı veya haksız olduğunu sorma hakkına bile sahip değildir. Dolayısıyla böyle bir anlayışta suçun ferdiliği prensibinin dikkate alınmadığı apaçık ortadadır. Câhiliye dönemine ait olan bu sözü, İslâmiyet döneminde Hz. Peygamber (sav) yeniden yorumlayarak şu şekilde düzeltmiştir. Nitekim "*Zâlimde olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et*" sözüne binaen bir adam, Peygamberimize: "Yâ Resûlallah! Mazluma yardım ederiz fakat zâlime yardım nasıl olur?" diye sorunca, Peygamberimiz de: "*Onu zulmünden alıyorsun*" buyurmuştur.³

Bu bağlamda üzerinde duracağımız asıl konumuz olan asabiyete gelecek olursak, öncelikle asabiyet kavramının etimolojik yapısını ele alarak konuya başlamamız uygun olacaktır. Asabiyet: *asab* mastarından türemiştir. *Asab* ise mafsalları

¹ Buhari, İman, 22

² Meydani, Ebu'l-Fadl Ahmed b. İbrahim, "*Mu'cemü Mecmau'l-Emsâl*, Kahire, 1979, III, 375.

³ Buhari, İkrâh, 7.

birbirine bağlayan life denir. İsim olarak kullanıldığında sinir, damar manasına gelmektedir.¹ Buradan hareketle denilebilir ki, söz konusu kelime, her türlü kuvvetli bağlayış için kullanılmaktadır.² Yine asabiyetle aynı kök harflerine sahip olan Asb kelimesi ise sarmaşık anlamına gelmektedir.³ Nitekim sarmaşık, tutunup sarıldığı şeyi bir arada tutar, tutmakta ısrarlı davrandığı ve tutumundan vazgeçmediği aşıkardır. Bu tavrında mutaassıp olduğu düşünüldüğü için ona bu isim verilmiştir. Bütün bunlardan, asabiyetin bir aşireti veya topluluğu nasıl bir arada tuttuğu açıkça anlaşılmaktadır. Zira o, insanı ayakta tutan ruhu, sinirleri ve manevî cephesi gibidir.⁴

Asabiyet, nisbî mastarlardan olup, asabeğe mensup olmak demektir. Asabe kelimesi âsib'in çoğulu olup sarmak, kuşatmak anlamlarına gelir ki, kişinin çocuklarına, yardım etmekle mükellef olduğu yakınlarına ve baba tarafından kan bağı bulunan akrabaların meydana getirdiği topluluğa da *asabe* denir.⁵

Asabiyet; Sinirlilik, akrabalık, soy, kavim, vatan, millet ve din gayreti gütmek, kişiyi, asabesine yardım etmeye ve ister zâlim, isterse mazlum olsunlar onlara düşmanlık edenlere karşı kabilesiyle birlikte olmaya çağırarak gibi anlamlara da gelmektedir.⁶ Ayrıca akrabası ve soydaşı olan kimseleri zulüm ve tecavüzden koruma gayretinde olmak ve bu kimselerin yardımına koşmak da asabiyet kavramıyla ifade edilmektedir.⁷ Asabiyet tüm parçalarını toparlayıp, onu bir istikamete yöneltmesi cihetiyle, vücudu bir arada tutan sinirlerin fonksiyonunu üstlenmiştir. Bu bağlamda asabiyet yan anlam olarak, modern manasıyla herhangi bir konuda fanatiklik ve koyu bir taraftarlık gibi anlamlar da taşımaktadır.⁸

Diğer taraftan aynı soydan gelen veya bir başka sebeple aralarında yakınlık bulunan kimselerin, muhaliflerine karşı birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma duygusuna da asabiyet denir. Ancak bu, soyut bir duygu ve sadece duygu planında kalan bir olay değildir. Asabiyet kolektif bir davranış biçimidir. Ortaklaşa yaşayış ve örgütlenme belirli bir ortak düşünceyi doğurmakta, bu düşünce de ortaklaşa yaşayış ve örgütlenmeyi pekiştirmektedir.⁹

¹ Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tahir, Mecdüddin Muhammed b. Muhammed, *Kâmûsü'l-Muhît*, İstanbul, 1886, I, 108; İsfehani, Ebu'l-Kasım, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahire, 1961, s. 568.

² Yaşar Nuri Öztürk, *İslam'da Büyük Günahlar*, İstanbul, 1994, (3. Basım), s. 214, 215.

³ Âsım Efendi, Ebu'l-Kemâl Ahmed, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul, 1305, I, 387.

⁴ Murat Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Câhiliye*, İstanbul, 2004, s. 75.

⁵ İbn Manzûr, *Ebu'l-Fadl, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts, I, 606; Zebidi, Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut, 1967, III, 381; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed Fâris b. Zekerîya, *Mu'cemu Mekâyisü'l-Lüğa*, Mısır, 1969, IV, 340.

⁶ İbn Manzûr, *Lisân*, I, 606; Zebidi, *Tâcü'l-Arûs*, III, 381.

⁷ İbn Manzûr, *Lisân*, I, 606.

⁸ Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Câhiliye*, s. 74.

⁹ Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara, 1977, s. 196, 197.

Asabiyet esas itibarıyla soy (nesep) birliğinden kaynaklandığından, aynı soydan olanlar arasında organik yakınlık arttıkça asabiyet güçlenmekte, buna karşın bu yakınlık aileden başlayarak aşirete, kabileye doğru yayıldıkça zayıflamaktadır. Aynı zamanda asabiyet; modern sosyolojinin temel kavramlarından biri olan ırkçılıkla hemen hemen aynı anlama gelmektedir diyebiliriz.¹

İslam öncesi Arap toplumunda asabiyet kabile düzeninin temeli sayılırdı. Onlara göre asabiyet, bir kimsenin asabesini, yani babası tarafından akrabalarını veya genelde kabilesini, ırkını, ister haklı, ister haksız olsun her zaman savunmaya hazır olması demektir. Aynı zamanda dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı koymak veya saldırı yapmak gerektiğinde bütün kabile üyelerinin harekete geçmesini sağlayacak olan ortak nokta da asabiyettir. Buna göre bir tehlike anında herkes kabilesine yardım etmekle mükelleftir. Bu, belki çöl şartlarında hayatın devamı için kabile dayanışmasına fazlaca ihtiyaç duyulmasından kaynaklanıyordu. Çünkü çölde hem hayat şartlarına ve hem de düşman kabilelerden gelecek tehlikelere karşı koyabilmek için kabile dayanışmasına ihtiyaç vardı. Bedevilerin birlikte yaşaması, birlikte savunması, birlikte saldırmaları gerekiyordu.² Diğer taraftan câhiliye devri insanını bu olumsuz düşünce ve davranışlara sevk eden temel psikolojik sebep kanaatimizce, toplumda zamanla yerleşmiş olan yanlış değer yargılarıdır. “Eğer zulmetmezsen, zulmedilirsin” düşüncesi hareket noktası kabul edilirse, sadece zâlimlerin ve mazlumların var olduğu bir toplumu karşımızda buluruz. Kendini ve kabilesini sürekli zulüm tehdidi altında görür. Bu ruh hali içindeki bir insan ya peşinen saldırılmayı, tacizi yeğleyip mazlumluğu kabullenecek veya zâlimliği tercih edecektir. Böylesine karamsar bir tablo içinde kendisini yalnız bulan, her şeye gücü yeten bir varlığa dayanmadığından dolayı istinat noktası arayan insan, kabile asabiyetine yaslanmaya mecbur olarak ben veya biz duygusu merkezli bir kabile kardeşliği ile kendisine saldırılmasına, hükmedilmesine, zorbalık yapılmasına fırsat tanımadan acımasızca, aynı şeyleri icra etmede kendini haklı bulacaktır. Zira kendini; kendisinin efendisi sayan bir insanın başka türlü hareket etmesi düşünülemez.³ Çünkü o, sataşmayı, zorbalığı ve ölçsüzlüğü kendine şiar edinmiştir.

Bu kavram Peygamberimizin (s.a.v) hadislerinde hem tarif edilmiş, hem de asabiyet/ırkçılık davası gütmenin İslam’ın özüne ve ruhuna aykırı olduğu net bir biçimde ortaya konmuştur. Buna göre asabiyet; bir kimsenin zâlim kavmine yardımcı olmasıdır.⁴ Ayrıca aşağıda zikredeceğimiz her iki hadiste de Hz. Peygamber asabiyetin tehlikesine dikkatimizi çekerek şöyle buyurmaktadır: “Her kim müslüman cemaatten ayrılır ve itaat yolunu terk etmiş olarak ölürse onun ölümü câhiliye ölümüdür. Ümmetime karşı harekete geçerek mü’min olanlarına saygı duymaksızın ve sözleşmeli

¹ Mustafa Çağrı, “Asabiyet”, DİA, İstanbul, 1991, III, 453.

² İbrahim Sarıçam, “Hz. Peygamberin Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam” DİD, Ankara, 2000, s. 16, 17.

³ Murat Sarıçık, *Selm ve Cehl Kelimeleri Üzerine*, HÜİFD, C, 3, S, 5, Şanlıurfa, 1997, s. 98, 99.

⁴ Ebu Davud, Süleyman b. Eş’as, *es-Sünen*, İstanbul, 1992, Edeb, 112.

bulunduğu kimseye karşı olan ahdini yerine getirmeksizin, suçlu suçsuz ayrımı yapmadan bütün ümmetimi vurmaya kalkışan kimse benim ümmetimden değildir. Asabiyet duygusuyla öfkelenen, asabiyet davası güderken körü körüne açılmış bir bayrak altında ölen kimsenin ölümü de câhiliye ölümüdür.”¹Ayrıca “Kim câhiliye davasında (kavmiyetçilikte) bulunursa cehenneme iki dizi üzerine çökmüş demektir. Dediler ki: Ey Allah’ın Resulü! Oruç tutsa, namaz kılsa da mı? Buyurdu ki: “Evet! Oruç tutsa ve namaz kılsa da.”²

Bu konuya ait diğer hadislerde de bazı farklılıklarla Hz. Peygamber birbirine benzer ifadeler kullanmıştır: Cündeb b. Abdillâh (r.a) anlatıyor: Resulullah (s.a.v) buyurdular ki: “*Kim ümmiyye (gayesi İslam olmayan) bir bayrak altında bir asabiyete yardım ederken öldürülürse onun ölümü, câhiliye ölümüdür.”*³Süreka b. Malik el-Cu’şemi’den gelen rivâyette ise Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu: “*En hayırlınız (zulme düşerek) günah işlemedikçe aşiretini müdafaa edendir.”*⁴Vâsile b. el-Eskâ anlatıyor: “Ey Allah’ın Resulü! Asabiyet nedir?” dedim. O da: “*Asabiyet; zulümde kavmine yardım etmendir*”⁵buyurdu. Bu bağlamda bir diğer hadiste de Efendimiz (s.a.v) şöyle buyurmaktadır: “*Kavmine (aşiretine, ırkına, toplumuna vb.) haksızlık üzere yardım eden, kuyuya düşmüş de (çıkarmak için) kuyruğundan çekilen deve gibidir.*”⁶

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Peygamberimiz (s.a.v), asabiyet gayesi için insanları toplanmaya çağırın, bu uğurda savaşıyor ve bu yolda ölen kimse “bizden değildir” buyurarak, bunun son derece çirkin bir şey olduğunu gözler önüne sermiştir. Resulullah (s.a.v) câhiliyeden kalma bir âdet olan kavimlerle övünmeyi de yasaklayarak şöyle buyurmuştur: “*Allah câhiliyeden kalma bir duygu olan babalar ve atalarla övünmeyi yasaklamıştır. Bu atalar ister mü’min ve muttaki, ister facir ve günahkar olsun fark etmez. Siz Âdem’in neslindensiniz ve Âdem de topraktan yaratılmıştır. Sizden kavimlerle övünen bir kimse olmasın. Atalarla övünenler cehennem kömürlerinden bir kömürdürler. Onların bu hali Allah nazarında burnuyla pislik yuvarlayan pislik böceğinden daha kötüdür.*”⁷

Yukarıda zikretmiş olduğumuz hadislerden de anlaşılmaktadır ki, asabiyet, haksız olduğu halde kişinin kendi kavmine yardım etmesidir. İşte bu İslam’ın ruhuna aykırıdır. Yoksa bir kimsenin kendi kavmini, kabilesini sevmesi, suçsuz oldukları sürece onları savunması, kavminin, kabilesinin yükselmesi için çalışmasının asabiyetle hiçbir alakası bulunmamaktadır. Resulullah (s.a.v) kabile ya da millet sevgisi

¹ Buhari, Ahkâm, 4; Müslim, İmâre, 53; Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü’n-Nesâî*, İstanbul, 1992, Tahrim, 28; İbn Mâce, Fiten, 7.

² Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, Haydarabad, 1915; IV, 298.

³ Müslim, İmâre, 53; Nesâî, Tahrim, 28.

⁴ Ebu Davud, Edeb, 112.

⁵ Ebu Davud, Edeb, 112.

⁶ Ebu Davud, Edeb, 112.

⁷ Ebu Davud, Edeb, 112.

konusundaki aşırılıkları önlemek amacıyla asabiyeti tanımlamış, bir bakıma “milletinizi sevin ama bu sevgi sizi suç ortaklığına götürmesin, ayrıca sevdiğiniz kimse haksızsa onun yardımcısı olmayın” diyerek bu hususta insanları uyarmıştır. Esas itibarıyla Hz. Peygamberin asabiyet tabiriyle yasakladığı şey fikir değil, fiildir.¹ Bu bağlamda İbn Haldun da özet olarak şunları söylemektedir: Asabiyetin kötülenmesinin sebebi, asabiyet/ırkçılık ile övünmeye engel olmak, asabiyeti kimsenin zararına kullandırmamaktır. Çünkü bu şekilde hareket etmek akıllı adamların işi olmadığı gibi, devamlı bir surette yerleşme ve yaşama yeri olan ahiret için de faydalı değildir. Fakat asabiyet hak uğruna ve Allah’ın emrini yerine getirmek maksadıyla kullanılırsa makbuldür.²

Burada bir parantez açarak dar manada asabiyetin tezahürlerinden biri olarak nitelendirebileceğimiz bir diğer husus olan kabilecilik konusuna değinmekte fayda mülâhaza ediyorum. Bu meyanda Mekke’li müşriklerin Hz. Peygamberin risaletine muhalefet etmelerinin en önemli sebeplerinden biri de Kureyş içinde geçmişe dayanan kabile mücadelesidir. Haşimoğulları’ndan bir peygamber çıkmasıyla bu ailenin yeniden eski gücüne kavuşacağını ve kendilerine hakim olacağını düşünen rakip kabileler, olanca güçleriyle İslam’ın yayılmasını önlemeye çalışmışlardır. Bu mücadelenin boyutunu Ebu Cehil’in şu sözleri açıkça göstermektedir: “Biz Abdülmenâfoğulları ile şan ve şeref noktasında şimdiye kadar çekiştik durduk. Onlar halka yemek yedirdi, biz de yedirdik. Onlar bağışta bulundu, biz de bulunduk. Onlar arabuluculuk yapıp diyet yüklendiler, biz de yüklendik. Şimdi de onlar bizden kendisine vahiy gelen bir peygamber var, dediler. Biz bunun dengini nereden bulup çıkaracağız. Vallahi hiçbir zaman onu tasdik etmeyiz.”³

Ebu Cehil bunları söylerken Hz. Peygamberin gerçek peygamber olup olmadığı hususunu hiç dikkate almamıştır. Onun hadiseyi değerlendirmesindeki temel kriter, kabile ruhu, yani asabiyettir. Ona göre peygamberin ne dediği değil, hangi kabileden olduğu önemlidir. Zira o, Hz. Peygamberi rakipleri Hâşimoğullarının ileride itibar ve gücünü yükseltecek bir kabile üyesi olarak görmekteydi. Onun dile getirdiği bu sözler Hz. Peygamberin kabilesine rakip olan Kureyş haricindeki diğer kabileler için de geçerliydi.

Kabilecilik aynı zamanda cehalet ve taassuba dayanan gönülleri kör eden manevi bir hastalıktır. Bu hastalığın ulaştığı boyutu tarihte yaşanmış bir olayla örneklendirelim: Kabile taassubuna sıkı sıkıya bağlı Talha en-Nemeri isimli birisi, Yemame şehrine gelip peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan kendi kabilesine mensup

¹ Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur’ân’da Kavım Kelimesinin Semantik Analizi*, İstanbul, 2002, s. 302.

² İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldun*, Kahire, ts, II, 599, 600.

³ İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesâr, *Sîret-i İbn İshak*, Konya, 1981, s. 170; İbn Seyyidinnâs, Fethu’d-Dîn b. Seyyidinnâs el-Yamurî, *Uyûnü’l-Eser, fî Fünûni’l-Megazî ve’ş-Şemâ’il ve’s-Siyer*, Beyrut, ts. I, 111, 112.

Müseylimetü'l-Kezzab ile konuştuğundan sonra şöyle der: "*Şehadet ederim ki sen hiç şüphesiz yalancısın, Muhammed ise doğru söylemektedir. Fakat Rebia kabilesinin yalancısı, bana, Mudar kabilesinin doğru söyleyeninden daha sevimli gelmektedir.*"¹ Nitekim bu kişi, Peygamberimiz'in doğru söylediğini bildiği hâlde, kabile taassubuyla davranmış ve mutlak hakikati inkâr etmiştir.

Sahabeden Sa'd b. Ebi Vakkas ile Selman arasında bir sorun ortaya çıkar. Sa'd b. Ebi Vakkas, Selman-ı Farisi (ra)'nin de bulunduğu bir ortamda herkesten soylarını saymalarını ister. Orada bulunanlar, kimin soyundan geldiklerini uzunca anlattıktan sonra sıra Selman-ı Farisi (ra)'ye gelir ve o, kendisini soyu yönüyle zor durumda bırakmaya çalışanlara şu eşsiz cevabı verir: "*Benim soyumu mu bilmek istiyorsunuz. Rabbim bana İslam nimetini nasip etti. O yüzden ben İslam'ın oğlu Selman'im.*" Selman'a yapılanları duyunca üzülen ve öfkelenen Hz. Ömer çıkagelir ve tüm insanlığa şu mesajı verir: "*Kureys'in çok iyi bildiği üzere babam Hattab, Cahiliye Dönemi'nin en seçkin insanlarından biriydi. Ama artık beni, babamın adıyla anmayın. Çünkü ben de İslam'ın oğlu Selman'ın kardeşi İslam'ın oğlu Ömer'im.*"²

Buna benzer bir başka olayı da yeri gelmişken zikrederim. Kabilecelik davası güden bir Arap, Evs ile Hazrec kabilelerine mensup Arapların başka ırktan ve kabilelerden olan insanlarla oturup sohbet ettiklerini görünce kızarak şöyle der: "*Evs ile Hazrec Peygamber'e hizmet eden Araplardandır. Ama şu Habeşli Bilal, şu Rum memleketinden gelme Suheyb, şu da Farslı Selman. Bunlar Arap değil ki? Nasıl oluyor da Arap olmayan bu yabancılar Araplarla eşit şekilde oturup sohbete kabul ediliyorlar? Bunlar bu eşitliği nereden kazandılar?*" Muaz bin Cebel, bu beklenmedik soru üzerine oturduğu yerden kalkarak adamın yakasını tutar ve şöyle der: "*Seni Rasûlullah'ın huzuruna götüreceğim, bu söylediklerinin İslam'daki yerini soracağım. İslam'da böyle bir ırkı yüceltip ötekini aşağılamak var mı göreceğiz.*" Hz. Muaz, adamı alıp doğruca Peygamberimizin mescidine götürür ve ilk fırsatta da hemen sorusunu sorar: "*Ya Rasûlullah, bu ırkçılık yapan Kays için ne buyursunuz? Biz Araplar oturmuş Arap olmayan kardeşlerimizle hoş sohbetler yapıyorduk. Gelip aramıza ırkçılık fitnesi soktu. Arapların üstün ırk olduğunu ileri sürdü. İranlı Selman'ı, Rum'dan gelen Suheyb'i, Habeşistan asıllı Bilal'i aşağı ırktan kabul ederek onların Araplarla eşit şekilde sohbete layık olmadıklarını iddia etti. Gerçekten de öteki ırklar aşağı, Araplar üstün ırk mı? Bizimle eşit şekilde oturup da sohbet edemezler mi?" Bu değerlendirmeyi dinleyen Rasûlullah (sav)'ın yüzünde derin bir üzüntü meydana geldi ve oradakilere şöyle uyarıda bulundu: "***Ey insanlar! Sizin Rabbiniz birdir! Babanız, ananız da birdir! Araplık ne babanızda vardır, ne de ananızda. O sadece sizin verdiğiniz isimden ibaret bir tanıtımdır. Arap'ın Arap olmayanlardan üstünlüğü yoktur. Üstünlük, Allah'a iman ve itaattir.****

¹ Osman Keskiöğlü, Nüzûlünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri: Ankara 1987, s. 184

² Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî, *Şuabu'l-İman*, Beyrut, 1990, IV, 286-287

Allah'a iman ve itaat edenler hep birlikte üstündürler. Bunu herkes böyle bilmeli, aranızda ırka dayalı üstünlük ayrımcılığı sokmamalısınız!" Bu durumda ne yapacağını bilmeyen Muaz bin Cebel sorma gereği duyar: *"Ya Rasûlullah, öyle ise aramıza ırkçılık fitnesi sokmak isteyen bu adamı ne yapayım?"* Efendimiz, bu soruya pek kullanmadığı ağır bir cümleyle cevap verir. Bu adama ne der biliyor musunuz? **"Da'hu ilennar!"** Yani **"Bırak o (ırkçı adamı), cehenneme kadar yolu var!"**¹

Yukarıda zikrettiğimiz örneklerden açıkça anlaşılmaktadır ki o dönemdeki Araplar sürekli olarak düşmanlık üreten dar bir kabilecilik anlayışıyla hareket etmekteydiler. Arap kabilelerinden birinin diğerlerine tamamen üstünlük sağlaması, hepsinin ortak bir hedefte toplanması da pek mümkün değildi. Aynı zamanda bu anlayış Arap kabileleri arasındaki intikam hislerini sürekli körüküyor, asırlar süren çatışmalara yol açıyor ve sonuçta onların dağılmasına sebep oluyordu.²

İşte bu noktada İslam, dar kabilecilik anlayışıyla mücadelenin ilk adımı olarak bütün inananların kardeş olduklarını ilan etmiş³ ve bu anlayışın esasını oluşturan kabileciliği ve soy üstünlüğüne dayalı ırkçı anlayışı reddetmiştir. Ayrıca asabiyetin tesiriyle gerçekleştirilen kabile savaşlarını yasaklamış, bunların yerine Allah yolunda cihadı ikame etmiştir.

Bu bağlamda Resulullah (s.a.v) da toplumda var olan asabiyeti bir yandan yumuşatırken, diğer yandan insanların kavmiyetçilikle ilgili problemlerini de göz ardı etmemiş, Ensar ve Muhacirler arasında denge kurarak, öncelikle bu iki grup arasında din kardeşliğini yerleştirmeye çalışmıştır. Nitekim Hz. Peygamber Medine'de sefere çıkan orduya, bazen Muhacirlerden, bazen de Ensardan komutan tayin ederken, Medine'de yerine vekil bıraktığı kişiler durum ve şartlara göre Ensardan veya Muhacirlerden oluşmuştur.⁴

Diğer taraftan Resulullah (s.a.v) daima toplumda iyiliğin yaygınlaşması ve kötülüklerin engellenmesi, adalet, eşitlik ve hürriyetin sağlanması, birlik, beraberlik ve kardeşliğin tesis edilmesi için çaba göstermiş, insanlar arasında anarşi, kavga, fitne, düşmanlık tohumlarının yeşermesine mani olmaya çalışmıştır. Nitekim bir hadiste Efendimiz şöyle buyurmaktadır: *"Bütün mü'minlerin, birbirlerine merhamet etmede, birbirlerini sevmeye, birbirlerine şefkat ve lütufta bulunma hususunda tıpkı bir vücut gibi olduklarını görürsün. O vücutta bir organ hastalanınca, vücudun diğer organları, birbirlerini hasta organın acısını, uykusuzluk ve ateş ile katılmaya çağırırlar (yani acısını paylaşırlar)."*⁵

¹ el-Hindi, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdhân el-Müttakî, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*, Beyrut 1985, XII, 47

² Âdem Apak, *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet*, İstanbul, 2016, s. 76.

³ Hucurât, 49/10.

⁴ Abdülhay Kettânî, *et-Terâtübü'l-İdâriyye*, (Trc. Ahmet Özel), İstanbul, 1990, I, 147.

⁵ Buhari, Edeb, 27. Müslim, Birr, 66.

Ayrıca peygamberliği süresince fertleri İslam'ın öngördüğü biçimde sadece iman, ibâdet ve ahlak açısından değerlendirmiş, kimseye konumundan dolayı farklı muamelede bulunmamıştır. Bundan dolayıdır ki Onun şekillendirmiş olduğu toplum, câhiliyenin örf ve âdetlerinden uzak, dinamik, sevinçlerin ve üzüntülerin birlikte paylaşıldığı, fertler arasında dayanışma, kardeşlik ve dostluğun hakim olduğu bir toplum haline gelmiştir.¹ Bu bağlamda Peygamberimiz (s.a.v) şöyle buyurmaktadır: “Mü'minin mü'mine bağlılığı, tıpkı kısımları birbirine perçinlenen bina gibidir.” Daha sonra Resulullah (s.a.v) bunu ifade etmek için parmaklarını birbirine geçirdi, kenetledi.²

Yukarıda kısaca belirtmiş olduğumuz bu toplumsal yapı kendiliğinden oluşmadığına göre öyleyse bunu meydana getiren temel dinamik neydi? Bu sorunun cevabını Yüce Allah, Âl-i İmrân suresinin 103. âyetinde şöyle vermektedir: “*Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın, parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşmanken, O sizin kalplerinizi birleştirdi ve Onun nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz! Hem sizler ateşten bir çukurun tam kenarındayken O, sizi kurtarmıştı. İşte Allah doğru yolu bulasınız diye âyetlerini size böyle açıklıyor.*”

Bu âyette psikolojik değişimin, sosyal değişime yansımaları ve orada nasıl bir değişim meydana getirdiği anlatılmaktadır. Âyetin ana temasını “kalplerin kaynaşması” oluşturmaktadır. Çünkü kalpler kaynaşmayınca manevî kardeşlik de meydana gelmez. Bundan dolayıdır ki Yüce Allah, öncelikle kalpleri kaynaştırıyor ve sonra da insanları kardeş yapıyor. Pek tabiidir ki, kalplerin kaynaşmasının en önemli iki unsuru ise iman ve sevgidir. Yoksa madde ile bu kaynaşmanın sağlanması mümkün değildir.³ Bu hususu Yüce Allah bir âyette şöyle ifade etmektedir: “*Ve Allah onların kalplerini kaynaştırmıştır. Sen yeryüzünde bulunan her şeyi verseydin yine onların gönüllerini birleştiremezdin. Fakat Allah onların aralarını bulup kaynaştırdı. Çünkü O, mutlak galiptir ve hikmet sahibidir.*”⁴

Sonuç olarak diyebiliriz ki İslam Dini Araplar arasında son derece etkili olan nesep ilişkileri ve soy ve ırka dayalı üstünlük anlayışı yerine, sıla-i rahim çerçevesinde müslümanlara dinî ve ahlakî sorumluluklar yüklemiştir. Buna göre akrabalık bağının sürdürülmesine yapılan vurgu, ırkın, soyun sopun üstün tutulması düşüncesinden değil, toplum düzeninin sağlanması ve yardımlaşma duygusunun geliştirilmesi hedefinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim sıla-i rahmi teşvik etmiş, akrabaları ile bağı kesenleri yermiştir. “...Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz

¹ M. Ali Kapar, “Hz. Peygamberin Gerçekleştirdiği Toplum Yapısı ve Özellikleri”, DİD, Ankara, 2000, s. 84.

² Buhari, Edeb, 36, Mezâlim, 5.

³ Bayraktar Bayraklı, *Kur'an'da Değişim, Gelişim ve Kalite Kavramları*, İstanbul, 1999, s. 113.

⁴ Enfâl, 8/63.

Allah'tan ve akrabalık haklarına riâyetsizlikten de sakının... ”¹ Nitekim Hz. Peygamber de bu emri Allah'a ve ahiret gününe imanın bir gereği saymıştır: “Allah'a ve ahiret gününe iman eden kimse, misafirine ikram etsin. Allah'a ve ahiret gününe iman eden sıla-i rahimde bulunsun.”²

¹ Nisâ, 4/1.

² Buhâri, Edeb, 31.

Kaynakça

- Abdülhay Kettânî, *et-Terâtibü'l-İdâriyye*, (Trc. Ahmet Özel), İstanbul, 1990
- Âdem Apak, *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyet*, İstanbul, 2016
- Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da Kavım Kelimesinin Semantik Analizi*, İstanbul, 2002
- Âsım Efendi, Ebu'l-Kemâl Ahmed, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul, 1305
- Bayraktar Bayraklı, *Kur'an'da Değişim, Gelişim ve Kalite Kavramları*, İstanbul, 1999
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî, Şuabu'l-İman, Beyrut, 1990
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1981
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, İstanbul, 1992
- el-Hindi, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kādîhân el-Müttakî, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*, Beyrut 1985
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tahir, Mecdüddin Muhammed b. Muhammed, *Kâmûsü'l-Muhît*, İstanbul, 1886
- Hâkim, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah, *Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Haydarabad, 1915
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed Fâris b. Zekeriya, *Mu'cemu Mekâyisü'l-Lüğa*, Mısır, 1969
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldun*, Kahire, ts
- İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesâr, *Sîret-i İbn İshak*, Konya, 1981
- İbn Mâce, Ebu Abdillah el-Kazvînî, *es-Sünen*, İstanbul, 1992
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ts
- İbn Seyyidinnâs, Fethu'd-Dîn b. Seyyidinnâs el-Yamurî, *Uyûnü'l-Eser, fî Fünûni'l-Megazî ve's-Şemâ'il ve's-Siyer*, Beyrut, ts
- İbrahim Sarıçam, "Hz. Peygamberin Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam" DİD, Ankara, 2000

İsfehani, Ebu'l-Kasım, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahire, 1961

Mehmet Ali Kapor, “Hz. Peygamberin Gerçekleştirdiği Toplum Yapısı ve Özellikleri”, DİD, Ankara, 2000

Meydani, Ebu'l-Fadl Ahmed b. İbrahim, *Mu'cemü Mecmau'l-Emsâl*, Kahire, 1979

Murat Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Câhiliye*, İstanbul, 2004

Murat Sarıcık, “Selm ve Cehl Kelimeleri Üzerine”, HÜİFD, C, 3, S, 5, Şanlıurfa, 1997

Mustafa Çağrı, “Asabiyet”, DİA, İstanbul, 1991

Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul, 1992

Nesâî, Ebu Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul, 1992

Osman Keskiöğlü, *Nüzûlünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Ankara 1987

Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara, 1977

Yaşar Nuri Öztürk, *İslam'da Büyük Günahlar*, İstanbul, 1994, (3. Basım)

Zebidi, Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut, 1967

<http://sonpeygamber.info/insanligin-imtihani-irkcilik>

موقف الإسلام من العرقية

بأكبر محمدعلي

ملخص البحث

تعددت في فهمنا المعاصر أساليب تقديم الإسلام للآخرين، بل تنوعت صُورُ عرضه على أبناء المسلمين أنفسهم حتى بات معظمهم يتخبط في تلمس الصورة الحقيقية له لاسيما الجيل الناشئ الذي يفتقد الخبرة الكافية لتمحيص الأمور، وفرز بعضها عن بعض. وبات الأمرُ صراعاً وتنافساً واحتراباً واقتتالاً بين المسلمين بعضهم ببعض حتى إنهم صاروا رُحماءً على أعدائهم، أشدّاءً فيما بينهم، فاختلفت المفاهيم، ودلّس على الناس، وتعدّدت المصطلحات. فهذا متعصبٌ لمذهبه، وذاك منحازٌ لطائفته، والآخرٌ متطرفٌ لقومه. ولعلّ العرقية التي هي القومية ذاتها كانت من العوامل الأساسية التي نخرت في جسد الأمة الإسلامية منذ العهد الأمويّ إلى الآن، وكانت سلاحاً فعالاً هداماً بيد أعداء الأمة الإسلامية ومناصريهم لتقسيم الأمة الإسلامية إلى أمم، والدولة الإسلامية الواحدة إلى دولٍ ودويلاتٍ وممالك وإمارات، فاستدامت بذلك، وسهلت سيطرته على المسلمين.

وتتجلّى أهميّة البحث في هدفه الأساس الذي يسعى لتوضيحه، وهو حقيقة موقف الإسلام من العرقية القومية، وجلاء الحقيقة الواضحة في هذا الميدان. وهو في سعيه هذا سيستند إلى جملة الحقائق الدنيّة من القرآن الكريم والسنة النبويّة، ومن حياة الرسول (ص) والصحابة، ومن أركان الدّين الإسلامي، ومن التاريخ الإسلامي، وسيسعى إلى توضيح أنّ العرقية كانت على مرّ التاريخ سلاحاً سلبياً ما لجأ إليه المسلمون في عصرٍ ما إلّا وعاد عليهم بالضرر بدل النفع، وأنّها كانت زلزال المستعمر لتفريقهم وإضعافهم لا سيما في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وأنّ الدّول الإسلامية التي قامت منذ عهد الخلفاء الراشدين إلى العهد العثماني لم تعتمد على عرقٍ واحدٍ في بنائها ونهضتها. ولعلّ البحث يكون بما يُقدّمه شمعةً تُضيء للمسلمين الطريق إلى إسلامهم الصحيح في هذا العصر المضطرب أهله وأحداثه.

مخطط البحث:

أولاً- تمهيد.

ثانياً- طبيعة العرقية.

ثالثاً- حكم الدّعوة إلى العرقية.

رابعاً- أسباب التناقض بين الإسلام والعرقية.

خامساً- مفهوم العرقية لغة واصطلاحاً.

سادساً- توضیح موقف الإسلام من العرقية.

سابعاً- أسباب التعصّب العرقي في المجتمعات الإسلامية:

ثامناً- النتائج السلبية للعرقية على المسلمين

تاسعاً- ماذا يستفيد المسلمون بابتعادهم عن العرقية؟

- خاتمة

أولاً- تمهيد:

تنوّعت الأفكار والآراء في نشأة النزعة العرقية القومية في العالم الإسلامي، فذهب بعضهم إلى أنّها ظهرت أول مرّة في العالم الإسلامي في البلاد التي كانت تحكمها الدولة العثمانية⁽¹⁾. وهو بذلك يعزو ظهورها إلى العثمانيين دون غيرهم، أي يتّهم الأتراك بذلك، بل يُصرّح بذلك تصريحاً واضحاً إذ يقول: " ولقد ظهرت النزعة القومية العنصرية أول ما ظهرت في البلاد العثمانية في ستينات القرن الميلادي الماضي عندما احتكّت الدولة العثمانية بألمانيا احتكاكاً قومياً"⁽²⁾ ويتابع قائلاً: " فرجع المبعوثون الأتراك وهم مشحونون بالإعجاب الكبير لحركة القومية الألمانية ومظاهر الحضارة الغربية؛ ليشكلوا نواة الحركة الطورانية"⁽³⁾

ولعلّ هذا الرأي فيه شيءٌ من الحقيقة إذا حُصر الأمر في هذا العصر في نهاية الحكم العثماني، ويكون هذا الرأي بعيداً عن الحقيقة إنْ عُمّم على جميع الأتراك؛ لأنّ الذين دَعَوْا إلى هذه القومية لم يمثّلوا الشعب التركيّ كلّهُ، وهم انطلقوا من دوافع سياسيّة. فالدولة العثمانية لم تكن دولة عرقية قومية، وإن كان الذين تتالوا على عرش السلطنة أتراك من آل عثمان، بل كانت دولة إسلامية محضّة، هدفها نشر الدّين الإسلامي لا نشر العرقية التركية، وقد تتالى السّلاطين من آل عثمان على الحكم بصفتهم مسلمين يقفون على مسافة واحدة متساوية من جميع المسلمين الذين يعيشون في الأراضي التي تحكمها الدولة العثمانية أو الذين يعيشون خارج تلك الأراضي في ممالك ودول أخرى مجاورة للدولة العثمانية أو غير مجاورة لها. وثمة دليل واضح أسوفهُ يُصدّق ما ذهب إليه، وهو كلامُ السلطان محمد الفاتح يُوصي ولده الذي سيخلفه في حكم الدولة العثمانية، وقد كان السلطان محمد الفاتح على فراش الموت، فقال لابنه: " واعمل على نشر الدّين الإسلامي، فإنّ هذا هو واجبُ الملوك على الأرض، وقدّم أمرَ الاهتمام بأمر الدّين على كلّ شيء، ولا تفتر في المواظبة عليه، ولا تستخدم

¹ - ينظر: حسنة، عمر عبيد، المكتبة الإسلامية، موقع إلكتروني.

² - المرجع السابق.

³ - المرجع السابق.

4- الصلابي، علي، الدولة العثمانية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، مصر، ط2، 1421هـ - 2001م، ص: 148.

5- المرجع السابق: 148.

الأشخاص الذين لا يهتمون بأمر الدين" (4) ويتابع في الوصية ذاتها: " وإياك أن تميل إلى أي عملٍ يُخالف أحكام الشريعة، فإنَّ الدينَ غايَتنا، والهدايةُ منهجُنا، وبذلك انتصرنا " (5)

إذن، كان العثمانيون يعملون على نشر الدين الإسلامي لا القومية التركية، ويرون ذلك واجباً عليهم، ويقدمون في إسناد الوظائف والمسؤوليات والمهام والمناصب أصحاب الدين لا أبناء العرق التركي، ويستعدون من لا يتصف بالإسلام والورع والتقوى، وإن كان عرقه تركياً. فكان شعارهم في الحكم واضحاً، وهو إعلاء كلمة الله، ونشر دين الإسلام ويرون أن ذلك سبب انتصارهم على الأعداء، فهم لا ينتصرون بعرق، ولا بقومية، ولا يفخرون بعرق ولا بحسب ولا بنسب، بل يفخرون بإسلامهم. فالسلطان محمد الفاتح لما فتح القسطنطينية سمّاها (إسلام بول) أي (الإسلام كثير) أو (جد الإسلام فيها) ولو كانت نزعهم عرقية قومية، لسمّاها (ترك بول) وما كان أحدٌ ليمنعه آنذاك، وهو المنتصر على أعتى قوى الأرض ذلك الحين. فيقول د. الصلابي: " وكان السلطان محمد الفاتح في حروبه لا ينسى أنه داعية إلى الإسلام " (1)

ثانياً- طبيعة العرقية القومية :

يُدافع أصحاب العرقية القومية عن طبيعة دعوتهم، فيرون فيها النموذج الإنساني الذي لا يضاهي لإقامة الدولة، وتحصيل الحقوق، والحفاظ على الهوية، بل يذهب بعضهم مذهب الغلو والتطرف، فيصوّر القومية العربية ديناً له، جنته وناره، فهم يرون الرابط

العرق القومي بديلاً إيجابياً يربط بين أبناء العرق بدل الرابط الديني الإسلامي الذي يربط بين أبناء الأعراق المتعددة. (2)

إنَّ هذا الغلو والتطرف في الدعوة إلى العرقية القومية، والسعي إلى جعلها رابطة بدل الرابطة الدينية الإسلامية يوضّح طبيعتها السوداء التي تتنافى مع الأصل الإنساني والفطرة الإلهية؛ إذ لو أراد الله سبحانه وتعالى تمييز الناس بناءً على العرق والدم لما خلقهم جميعاً في الأصل من ترابٍ، ولما جعلهم نسلهم جميعاً ينحدروا من آدم وحواء. فهذا الغلو من دعاة العرقية يظهر الوجه الحاقد القبيح المتعالي المستكبر لهذه النزعة وأصحابها ثالثاً- حكم الدعوة إلى العرقية القومية:

يرى العرقيون القوميون أن ما يذهبون إليه حقٌّ مشروعٌ، وكلُّ ما يمنعهم ذلك باطلٌ ينبغي التصدّي له. وفي الحقيقة إنَّ ما يزعمونه، ويذهبون إليه، ويتعصّبون له في هذا السياق باطلٌ لا يقبله الإسلام بل يردُّه ردّاً واضحاً لا اجتهاد فيه، ولا تأويل له؛ لأنَّ أساس التفاضل في الإسلام بين الناس الإسلام، وأساس التفاضل بين

المصدر السابق: 151

ينظر: المكتبة الإسلامية، موقع إلكتروني.

المسلمين التَّقوى، فلا قيمة في الإسلام لعرقٍ ولونٍ ونسبٍ وحسبٍ ومنصبٍ وانتماءٍ وجغرافيا إلا بالإسلام الذي تصحبه التقوى، وقد صرَّح بذلك الرسولُ (ص) في خطبة حجة الوداع، فأرجع النَّاسَ إلى أصلٍ واحدٍ، بل ذكَّروهم بأصلهم الواحد، وبينَ لم القانونَ الإسلامي الإلهي في التفاضل، فقال: "أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ. كُلُّكُمْ لَأَدَمَ، وَآدَمُ مِنْ تَرَابٍ. إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ. إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ. لَيْسَ لِعَرَبِيٍّ عَلَيَّ عِجْمِي فَضْلٌ إِلَّا بِالتَّقْوَى. أَلَا هَلْ بَلَغْتَ؟ اللَّهُمَّ اشْهَدْ"⁽¹⁾

رابعاً- أسباب التناقض بين الإسلام والعرقية القومية:

لعلَّ سائلاً يسأل: لِمَ يرفض الإسلام الدعوة العرقية القومية، وهو يتوجه إلى أبنائها، ويحاول إقناعهم بالتوحيد؟ ماذا لو جمع الإسلام بين الرابطتين الدينيَّة والعرقية؟ إنَّ قبولَ الإسلام بالرابطة العرقية القومية إلى جانب الرابطة الدينيَّة الإسلاميَّة يُكسبه الكثيرين. فهذه تساؤلاتٌ قد تبدو محقَّةً شيئاً ما في ظاهرها أوَّلُ قُدومها إلى الأسماع، لكن بعد الاطلاع العميق، والدَّرس الوثيق لحقيقة الإسلام، وطبيعته، وهدفه، ولحقيقة العرقية القومية، وطبيعتها، وهدفها يظهرُ جلياً أنَّهما لا يتفقان لأسبابٍ عدَّةٍ منها:

1- أنَّ مصدر الإسلام هو الله جلَّ علا، ومصدرُ القوميات هي الجاهليات ، وعقول

البشرِ القاصرة .

2- أنَّ إعراض القومية عن الدِّين، وعدم تحكيمه ، والرجوعُ إليه، والاستغناء عنه بشعار تلك

الجاهليات أمرٌ لا يُقرُّه الإسلام، ولا يُسايِرُه بحالٍ من الأحوال .

3- أنَّ تقديم الأخوة القومية على الأخوة في الدِّين هو أمرٌ كذلك يرفضه الإسلام.

4- أنَّ الموالاتة يجب ألا تكون بين المسلمين على أساس قومي .

5- أنَّ الإسلام يدعو إلى التآلف والتراحم والتساوي في الحقوق والواجبات، وأنَّ أكرم النَّاس هو

أتقاهم لله تعالى بينما القومية لا تقوم على هذه المفاهيم المشرقة الجميلة بل تقوم على بُغضِ الآخرين والتعالي عليهم والفخر بالأحساب والأنساب وغيرها من مخازي الجاهلية التي حاربها الإسلام.

6- أن القومية إضافة إلى أنها رجوع إلى الجاهلية، هي كذلك قدِّخ في كمال الإسلام، وردُّ لِمَا تفضَّل

الله تعالى به على هذه الأمة من إكمال الدِّين، ورضاهُ به ...»⁽²⁾

وأنتقلُ الآن إلى توضيح معنى العرقية والقومية لغة واصطلاحاً.

خامساً- مفهوم العرقية لغة واصطلاحاً:

- ضيف، شوقي، العصر الإسلامي، دار المعارف بمصر، ط7، 1963 م، ص: 118 .¹

- منقول من موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة الإلكتروني.²

- العِرقِيَّةُ فيا اللغة من الجذر / عَرَقَ /، والعِرْقُ: الشَّجَرَةُ، جمعُه: عُروق، والعِرْقُ: الظَّالِمُ الذي يجيء إلى أرضٍ قد أحيها غيرُه، فيغرسُ فيها، أو يزرعُ؛ ليستوجبَ به الأرضَ⁽¹⁾ والعِرْقُ: الوريدُ الذي يجري في الدم في بدنِ الإنسانِ والحيوانِ، وأصلُ كلِّ شيءٍ، والشَّيْءُ القليلُ⁽²⁾.

- القوميةُ في اللغة من الجذر (قوم)، والقومُ: الرَّجَالُ دونَ النَّساءِ، قال تعالى: " لا يَسْخَرُ قومٌ من قومٍ عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساءً من نساءٍ عسى أن يكنَّ خيراً منهنَّ "⁽³⁾ والقومُ: العَشِيرَةُ⁽⁴⁾، قال تعالى: "وَكَذَّبَ بِهِ قومُكَ"⁽⁵⁾ وقال تعالى: "كذَّبَ قومٌ نُوحٍ"⁽⁶⁾

والعِرقِيَّةُ اصطلاحاً مصطلحٌ سياسيٌّ اجتماعيٌّ يُقصدُ به النَّاسُ الذي ينحدرون من عِرْقٍ واحدٍ. أمَّا القوميةُ، فهي مبدأٌ سياسيٌّ يجمعُ أُمَّةً واحدةً ذات تاريخ مشترك وأهداف مشتركة⁽⁷⁾ "وهي إيديولوجيا وحركة اجتماعية نشأت مع مفهوم الأمة في عصر الثورة الصناعية، والثورة البرجوازية، والثورة الليبرالية، في فترة أواخر القرن الثامن عشر"⁽⁸⁾.

سادساً- موقف الإسلام من العِرقِيَّةِ القومية:

شيءٌ طبيعيٌّ أن يرفض الإسلام العِرقِيَّةَ البغيضة، ويرُدُّها؛ لأنَّ الله تعالى ربُّ للجميع، ودعوى العِرقِيَّةِ القوميةِ تنافي تماماً مع الإسلام وروحه وطبيعته ومبادئه وتوجهاته وأهدافه، ولعلَّ هذا الرأي يبقى إنشائياً إبداعياً مالم يُدعم بالأدلة والحجج والبراهين القاطعة التي أستمدُّها من القرآن الكريم، والسُّنَّةِ النبويةِ الشريفة، وسيرة الخلفاء الرَّاشدين رضي الله عنهم، ومن هذه الأدلة:

1- القرآن الكريم: القرآن الكريم دليلٌ واضحٌ على نبذ الإسلام للعِرقِيَّةِ، فهو - وإن نزل بلغة العرب - لجميع المسلمين، فقد جعله الله تعالى هُدىً للمُتَّقِينَ، ولم يجعل هدايته مقصورةً على قومٍ دون غيرهم، قال تعالى: " الم * ذلك الكتاب لا ريب فيه هُدىً للمُتَّقِينَ * الذين يُؤمنون بالغيب ويقيمون الصَّلَاةَ ومِمَّا رزقناهم يُنفقون"⁽⁹⁾.

1 - الرازي، أبو بكر، مختار الصحاح، تج: د. أيمن عبد الرزاق الشَّوَّاء، دار الفحاء والمنهل، دمشق، ط1 1431 هـ - 2010م - مادة: عرق.

والجوهري إسماعيل بن حماد، تج: خليل مأمون، دار المعرفة، لبنان، بيروت، ط4، 1433هـ - 2012م - مادة: عرق.

2 - مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، بيروت، ط1، 1435هـ - 2014م، مادة: عرق.

3 - الحجرات: 11

4 - معجم مختار الصحاح: مادة: قوم، ومعجم الصحاح: مادة: قوم.

5 - الأنعام: 66

6 - الشعراء: 105

7 - المعجم الوسيط: مادة: قوم.

8 - موسوعة ويكيبيديا الإلكترونية.

9 - البقرة: 1-3

2- إباحةُ الدُّعاء: قد أباح اللهُ الدُّعاءَ والتَّقَرُّبَ به إليه لجميع عباده الذين يقصدونه، ولم يختص بذلك عِرفاً دون آخر، وهذه الإباحةُ الدُّعائيةُ تكشفُ جلياً أنَّ الحقَّ تعالى يقفُ موقفاً متساوياً من عباده، قال تعالى: " وإذا سألك عبادي عني فإني قريبٌ أُجيبُ دعوةَ الدَّاعي إذا دعاني"⁽¹⁾ فقال تعالى: (عبادي) و (الدَّاعي) ولم يقل (عبادي العرب أو العجم أو الترك) وقال (الدَّاعي) أي (كُلِّ داعٍ) من أي عِرقٍ وقومٍ، ولم يقل (الدَّاعي العربي أو الفارسي أو الكردي أو التركي....).

3- العذاب الإلهي: أنزل اللهُ عذابه بالكافرين من عباده دون النَّظرِ إلى أعراقهم وقوميَّاتهم وألوانهم، وجعله حقاً عليه، ولا يُخَفِّفُ هذا العذابُ على عبادٍ؛ لأنَّهم من العِرقِ الفُلاني، فأبو لهبٍ يُعَذَّبُ عذاباً كبيراً، وإنَّ كان عربياً، فقد جعل اللهُ تعالى جهنَّمَ مثوىً للكافرين من كلِّ الأعراق والأقوام والبيئات والعصور والأجناس والألوان، قال تعالى: "فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النَّارَ التي وقودها النَّاسُ والحجارةُ أُعدَّتْ للكافرين"⁽²⁾ وقال تعالى: "والَّذين كَفَرُوا وكذَّبُوا بِآياتنا أولئك أصحابُ النَّارِ هُم فيها خالدون"⁽³⁾ فلو كانت العِرقيةُ شيئاً إيجابياً يُؤبِّه به، ويصلحُ أن يكون مقوماً أساسياً لبناء المجتمعات، وإقامة الدُّول، لجعل اللهُ تعالى جهنَّمَ مثوىً لِمَن لا يرضى بها، والجنَّةَ مأوىً لِمَن أخذَ بها.

4- المكافأة الإلهية: إنَّ الجنَّةَ التي يسعى إليها المؤمنون قد أعدَّها اللهُ لعباده الصَّالحين الأتقياء المهتدين الأبرار من كلِّ الأقوام والأعراق، فالجنَّةُ يدخلها العربيُّ والتركيُّ والكرديُّ والشركسيُّ والإيطاليُّ وغيرهم بشرط أن يكون مؤمناً صالحاً تقياً مهتدياً موحداً باراً. قال تعالى: "وبشِّر الذين آمنوا وعملوا الصَّالحاتِ أنَّ لهم جنَّاتٍ تجري تحتها الأنهارُ"⁽⁴⁾ " وقال تعالى: " لكنَّ الذين اتَّقوا لهم جنَّاتٌ تجري من تحتها الأنهارُ خالدين فيها نُزلاً من عند الله خيرٌ للأبرار"⁽⁵⁾.

5- الرِّسُولُ مُحَمَّدٌ (ص): يُعدُّ الرِّسُولُ (ص) إلى جانب الأدلَّة السَّابقة، والأدلَّة اللاحقة دليلاً لا يُدْفَع، ولا يُردُّ على نبد الإسلام للعِرقية القومية، ورفضه لها، فالنبيُّ مُحَمَّدٌ (ص) عربيٌّ، لكنَّه لم يُرسل للعرب وحدهم، ولم يكتسب العربُ أيَّ فضلٍ بهذا إن ظلُّوا

على شركهم وكفرهم، فما قيمةُ أبي جهلٍ الكافر العربيِّ أمام قيمة بلالٍ المؤمن الحبشيِّ؟ فقد أرسلَ صلى اللهُ عليه وسلَّم رسولاً هادياً لكلِّ النَّاس من كلِّ الأعراق والقوميَّات والأجناس والألوان والبيئات والعصور، قال

- البقرة: 186

- البقرة: 24

- البقرة: 39

- البقرة: 25

- آل عمران: 198

تعالی: "وأرسلناك للناس رسولا"⁽¹⁾ فقال تعالی: (للناس) أي (لكل الناس) ولم یقل: للعرب أو للترك أو للكرد أو للفرس.....

6- أركان الإسلام: إن الأركان الخمسة التي بُني الإسلام عليها شمس ساطعة، وعلم يُهتدى به إلى أن الإسلام لا یقبل دعوى العرقية القومية البتة، وأنه لا یقیم لها أي وزن في توطيد الروابط بين الله تعالی وعباده من جهة، وبين العباد أنفسهم من جهة أخرى، قال (ص): " بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً"⁽²⁾ فقد فرض الله تعالی الصلاة والصيام على المسلمين كافة، ولم یكرم بهما قوماً من المسلمين دون آخرين، قال تعالی: " يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون"⁽³⁾.

وفُرضت الزكاة على أغنياء المسلمين، ولم یُختص بها أغنياء قومٍ دون غيرهم، والزكاة نمو وتطهير، فلم یكرم بها تعالی أغنياء عرقٍ دون غيرهم، وجعلها حقاً للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب، وأهل الديون، وفي سبيل الله، والمسافرين. فالمستحق للزكاة والصدقة، هو المتصيف بصفة من الصفات السابقة لا المنتمي إلى هذا العرق أو ذاك، أو المنتسب إلى تلك العشيرة أو غيرها، قال تعالی: "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم"⁽⁴⁾ وكذلك الحج إلى بيت الله الحرام، فقد فرضه الله على المستطيعين من عباده المسلمين، فقد طلب الله تعالی إلى سيدنا إبراهيم أن يدعو الناس جميعاً لزيارة الكعبة والحج إليها، واختصها بالمسلمين بعد مجيء الإسلام، فهي في بلاد العرب، لكن الحج إليها غير محصور بهم ولا بغيرهم. وحولها يتساوى الناس المؤمنون في صف واحد ولباس واحد وشعار واحد في زمن واحد، فلا أعراق ولا أحساب ولا أنساب بل إيمان وإسلام وتقوى وعبودية لله وطاعة. قال تعالی: "وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامرٍ يأتين من كل فج عميق"⁽⁵⁾ وقال تعالی: "جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد"⁽⁶⁾ أي قياماً لكل الناس المؤمنين مهما كانت الأعراق والقوميات والألوان، فالمقياس هو الإيمان والإسلام لا العرق وغيره.

1- النساء: 79

2- رياض الصالحين، رقم الحديث: 1271/1206/1075.

3- البقرة: 183

4- التوبة: 60

5- الحج: 27

6- المائدة: 97.

7- الجهاد: قد فرض الله على عباده المؤمنين، فطلب إلى النبي (ص) أن يحرض المؤمنين على قتال الكافرين والمنافقين، ويستنهضهم لنصرة دينه، ولم يطلب إليه أن يحرض العرب أو الفرس أو الروم أو الترك أو الكرد أو قبيلة ما دون أخرى لقتال عرقٍ دون غيرهم؛ لأن الأساس والمقياس هما صفة الإيمان لا العرقية ولا القومية ولا القبلية. فجيوش المسلمين يشترك في من يمتلك صفة الإيمان دون الالتفات إلى العرق واللون والنسب. قال تعالى: "يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال"⁽¹⁾ وقال تعالى: "يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم"⁽²⁾.

8- التكريم الإلهي: كرم الله تعالى الإنسان المنحدر من نسل آدم عليه السلام، وفضله على سائر خلقه، وبذلك كان الله تعالى على مسافة واحدة من جميع عباده في هذا الخصوص، فالإنسان أياً كان قومه وعرقه ولونه وعشيرته، له من الأعضاء الجسدية ما للناس الآخرين، فليس للعربي - مثلاً - أذنان وفم وعينان، وللفارسي أو غيره - مثلاً - أذن وفمان وعين واحدة، قال تعالى: "ولقد كرمنا بني آدم"⁽³⁾.

9- خلق البشر جميعاً من طبيعة واحدة: خلق الله الناس جميعاً من تراب، وهم جميعاً على اختلاف أقوامهم وألوانهم وأعراقهم وأقاليمهم يمرون في مراحل الخلق ذاتها، فيكونون نطفة ثم علقة ثم مضغة مخلقة أو غير مخلقة، وفي هذا دلالة على أن الإسلام ينبئ التفرقة العنصرية القائمة على فرز الناس بحسب أعراقهم وأقوامهم، فجعلهم جميعاً من أصل واحد، ويقانون تناسلي واحد، قال تعالى: "يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة ليبين لكم"⁽⁴⁾.

10- الولاية: أساس العلاقة بين المسلمين في الإسلام هو الإيمان، فليس للمسلم أن يوالي أبناء جنسه بحسب العرق والقوم، فالمؤمن ولي المؤمن أياً كان عرق أحدهما، أو قومه أو حسبه ونسبه أو لونه، فلا قيمة للعرق، ولا اعتبار له ما لم يصحبه الإيمان، قال تعالى: "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض"⁽⁵⁾ فالمسألة محصورة بالإيمان، فلم يقل تعالى: "العرب بعضهم أولياء بعض" ولم يقل: "الترك بعضهم أولياء بعض" ولم يقل: "الكرد بعضهم أولياء بعض"

11- الأخوة: جعل الإسلام المؤمنين إخوة يترابطون برباط الإيمان، فالمؤمن يقبل المؤمنين الآخرين إخوة له عن طيب نفس ورضا ممتثالاً للأمر الإلهي: "إنما المؤمنون إخوة"⁽⁶⁾ دون النظر إلى عرق أو قومية أو

5- الأنفال: 65.

- التوبة: 73²

- الإسراء: 70³

- الحج: 45⁴

- التوبة: 71⁵

- الحجرات: 10⁶

عشيرة أو حَسَبٍ أو نَسَبٍ، بل إنه يُقدِّمُ أخاهُ المؤمنَ وإن لم يكن من عرقه على أخيه الذي هو من عرقه إن لم يكن مؤمناً. وفي هذا دلالة واضحة على أن الإسلام يأنفُ العِرقِيَّةَ، ويمجِّها، ويدحضها.

12- التَّقوى: لم يجعل الله تعالى النَّاسَ شعوباً وأعراقاً وأقواماً وقبائل؛ ليتعالى بعضهم على بعض بل ليتعارفوا، فيتفاعل بعضهم مع بعض، فالأساسُ هو التَّقوى، فالشَّعبُ التَّقِيُّ الذي يحفظ حُرُمات الله، هو المقدم والمُكْرَم والأعلى، وله المقامُ الرَّفِيعُ عند الله تعالى. قال تعالى: " يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ"⁽¹⁾ فالكريمُ عند الله هو صاحبُ التَّقوى أيًّا كان عرقه ولونه. وهذه ضربةٌ على وجوه مَنْ يدَّعون العِرقِيَّةَ في الإسلام.

13- الرَّحْمَةُ الإِلَهِيَّةُ: خصَّ اللهُ تعالى برحمته عباده المحسنين، وجعلها قربةً إليهم

بسبب إحسانهم، فالإنسانُ أيًّا كان عرقه وقومه ولونه وبيئته يكفيه أن يكون مُحسِنًا؛ لينال رحمة الله. وفي هذا دلالة واضحة على نبل الإسلام للعِرقِيَّة التي لا معنى ولا وزن لها في الإسلام، ولو كان لها اعتبارٌ وقبولٌ، لكانت الرحمةُ الإلهيَّةُ التي لا يُوازِيها شيءٌ مخصوصةً بأبناء عرقٍ دون غيرهم؛ ليمتازوا بها من غيرهم، قال تعالى: "إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ"⁽²⁾.

14- الموتُ: فرض الله تعالى الموت على كُلِّ نفس، فلم يكتب الخلود لأحدٍ، ولم يستثن أحدًا من عباده من هذه الحقيقة الواقعة، وإذا حان الأجلُ، لم ينفع المرء قومه ولا عشيرته ولا عرقه، وفي هذا دلالة واضحة على أن الإسلام لا مكان فيه للعِرقِيَّة القومية. قال تعالى: " كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ"⁽³⁾ والمعروف أن النفس البشرية تطلبُ الخلود، وتفرُّ من الموت، فلو كانت العِرقِيَّة ذاتَ وزن، رفع الله تعالى الموت عن أبناء العِرق الذي يُريدُ تقريبه، ونقلهم من هذه الدنيا إلى الآخرة بطريقةٍ أخرى.

15- الله تعالى إلى جانب المُتَّقِينَ والمُحْسِنِينَ: لم يُفضِّل اللهُ تعالى عِرقاً على عِرق، ولا قومًا على قوم، ولا لونا على لون، ولا عشيرةً على عشيرة، ولا قبيلةً على قبيلة، بل جاء الخطابُ الإلهيُّ مُعلنًا وقوفه تعالى إلى جانب المُتَّقِينَ والمُحْسِنِينَ. فإذا ما اتَّصف الإنسانُ بهاتين الصِّفتين، ضَمِنَ وقوفَ الله تعالى معه، وتأييدهُ له، وهذا دليلٌ آخرٌ من الكتاب الحكيم على نبل الإسلام للعِرقِيَّة والقومية قال تعالى: "إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ"⁽⁴⁾.

¹ - الحجرات: 13

² - الأعراف: 26

³ - العنكبوت: 57، وآل عمران: 185

⁴ - النحل: 128

16-الأصلُ في النَّاسِ الوحدَةُ: إنَّ تصنيفَ البشرِ إلى أعراقٍ وأقوامٍ وتفضيلِ عِرْقٍ على آخَرَ، وتزكية قومٍ على آخَرين ليس من أمرِ الدِّينِ في شيءٍ، وليس إجراءً إلهيًّا. فهو إجراءٌ بشريٌّ ابتدعه بعضُ البشرِ لغاياتٍ ومنافعٍ ذاتيةٍ لا علاقة لها بالدِّينِ، فسببُ هذا الابتداءُ اختلافاً بين البشرِ، قال تعالى: " كان النَّاسُ أُمَّةً واحدةً فبعثَ اللهُ النَّبِيَّينَ

مُبشِّرِينَ ومُنذِرِينَ وأنزَلَ معهم الكِتابَ بالحقِّ يحكُمُ بين النَّاسِ فيما اختلفوا فيه"⁽¹⁾.

17- خلقُ النَّاسِ من نفسٍ واحدةٍ: كيف يقبلُ الإسلامُ العِرقيةَ القوميَّةَ، وقد خلق اللهُ النَّاسَ من نفسٍ واحدةٍ. وهذا يقتضي أنَّهم متساوون في الأصلِ، وأنَّهم انحدروا من نقطةٍ واحدةٍ. قال تعالى: " يا أَيُّها النَّاسُ اتَّقُوا ربَّكُم الذي خلقكم من نفسٍ واحدةٍ وخلقَ منها زوجَها وبَثَّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً"⁽²⁾.

18- موقف الرسول (ص) من العِرقية: رفض الرسول (ص) العِرقيةَ رفضاً مطلقاً، ووقف منها موقفاً سلبياً محضاً، ورفضه لها، وموقفه السلبيُّ منها نابعان من الحقيقة الإلهية التي جاء بها، وصادران من القرآن الكريم. فوقف في حجة الوداع يخطبُ في الجمع المُحتشد أمامه، المُصغي إليه بانتباه شديد، وقد استتبَّ الأمرُ لدينِ الله، وهو على

أعتاب الرحيل عن الدُّنيا، فخاطب النَّاسَ، ولم يُخاطب المؤمنين المسلمين مع أنَّ الذين

كانوا أمامه يستمعون إليه مؤمنين مسلمين، فأكد لهم أنَّ الله واحدٌ، وإن اختلفت الأعراق والأقوام والعقائد والتوجُّهات، وأنَّ أصلَ النَّاسِ جميعاً يعودُ إلى آدمَ، وأنَّ أصلَ آدمَ هو التراب، وأنَّ المُكرَمَ عند الله هو الذي اتَّصف بصفة التَّقوى، فلا قيمة للعِرق والقوم في مقياس النفاضل في الإسلام، فهيهات أن يفضلَ العربيُّ الكافرُ الأعجميَّ التَّقِيَّ، فقال (ص): " أَيُّها النَّاسُ، إنَّ ربَّكُم واحدٌ، وإنَّ أبائكم واحدٌ، كُلُّكم لآدمَ، وآدمُ من تُرابٍ. إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم. إنَّ اللهَ عليمٌ خبيرٌ. ليس لعربيٍّ على أعجميٍّ فضلٌ إلَّا بالتقوى. ألا هل بلغت؟ اللهمَّ اشهد"⁽³⁾.

كان (ص) يُثبِتُ الرابطة الإلهيةَ الدينيةَ بين النَّاسِ، وكأنَّه يستشعرُ الأحداث التي ستكون لاحقاً من محاولة القضاء على هذه الرابطة الدينية الإيجابية والسَّعي الحثيث لإحلال الرابطة العِرقيةَ القوميَّةَ محلَّ هذه الرابطة التي ستكون معولاً هدأماً للمجتمع الإسلامي، ونازلاً تُشعلُ الحروب بين المُسلمين، ولم نسمع، ولم نقرأ، ولم يردنا أنَّ الرسولَ (ص) وهو العربيُّ، قد قرَّب فلاناً؛ لأنَّه عربيٌّ أو هاشميٌّ أو مكِّيٌّ، أو أبيضٌ، أو أنَّه استبعد

¹ - البقرة: 213

² - النساء: 1

³ - ضيف، شوقي، العصر الإسلامي دار المعارف، مصر، 7 ط، 1963، ص: 118، وصفوت، أحمد زكي، جمهرة خطب العرب، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، القاهرة، ط1، 1352 هـ - 1933 م، ص59

فلاناً؛ لأنه ليس عربياً أو هاشمياً أو مكياً، فهو الذي أكرم سيدنا بلالاً الحبشيّ باعتلاء سطح الكعبة، ورفع الأذان يوم الفتح، وهو الذي أخذ بمشورة سيدنا سلمان الفارسيّ بحفر الخندق حول المدينة المنورة لمواجهة الأحزاب الكفار والمُشركين، ولم يُعاتبه أحدٌ في ذلك، وهو لم يشعر بالحرَج في ذلك.

19- موقف الخلفاء الراشدين: سارَ الخلفاء الراشدون أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم على نهج القرآن الكريم، والرسول محمد (ص) في رفض العرقية، ونبذ القومية، فلم نسمع ولم نقرأ أنّ أحدهم قدّم عرقاً من المسلمين على عرق آخر في تشكيل الجيوش، وتعيين القادة عليها، والولاء على الأمصار. فقد كانت التقوى هي الأساس، فكُلّمَا شعر أحد الخلفاء الراشدين بأنه مودّع، كان يُوصي مَنْ يليه بالتقوى. فالصديق رضي الله عنه لما وُلّي الخِلافة، خاطب النَّاس جميعاً، وطلب الإعانة له من جميعهم، فلم يعتمد في إدارة أمور المسلمين على عرقٍ مُعيّن، ولم يُقدّم قوماً مُعيّنين، فأعلن أنّه إلى جانب الضعيف المظلوم أيّاً كان عرقه وقومه وانتماؤه، و ضد القوي الظالم أيّاً كان عرقه وقومه ولونه، فقال: "أيُّها النَّاسُ، إنِّي قد وُلِّيتُ عليكم، ولستُ بخيركم، فإن رأيتُموني على حقٍّ، فأطيعوني، وإن رأيتُموني على باطلٍ فسددوني ألا إنَّ أقوامك عندي الضَّعيف حتى أخذ الحقَّ له، وأضعفكم عندي القوي حتى أخذ الحقَّ منه"⁽¹⁾.

وإذا أطلعنا على خطبته رضي الله عنه عند موته يُوصي عُمر بن الخطّاب ما وجدنا فيها أيّ شيءٍ من التعصّب والعرقية والقومية والقبلية، وما سمعنا يُوصيه الاعتماد في إدارة شؤون المسلمين على عرق دون عرق، ولا على قومٍ دون آخرين، بل أوصاه بتقوى الله التي هي الأساس في الإسلام في الإدارة والخِلافة وقيادة المجتمع والتأليف بين أفراد المجتمع الإسلامي المسلمين وغير المسلمين؛ لأنَّ التقوى الإلهية التي هي من الأسس القويّة لقيام المجتمع الإسلامي تمنع المسلم الاعتداء على أخيه المسلم، وتمنعه

أيضاً الاعتداء على أبناء مجتمعه غير المسلمين، فقال رضي الله عنه: " إنِّي مُستخلفُك من بعدي، وموصيك بتقوى الله"⁽²⁾ وسار الفاروق رضي الله عنه على الطريق ذاته، فلم يُفرّق بين مسلمٍ وآخر على أساس العرق والقوم، بل كان يرى الجميع، المسلمين وغير المسلمين رعايا الدولة الإسلامية الراشدة التي وُلّي شؤون إدارتها، فهو يطلب العون من الله لا من الأعراق والأقوام كما يفعل رؤساء الدُول القائمة على أساس العرقية والقومية، فهو يُخاطب النَّاس، ولا يُخاطب الأعراق والأقوام دلالةً منه على أنّه يقف على مسافة واحدة مُتساوية من رعايا الدولة ومؤكداً أنّ إدارته لشؤون الدولة ستعتمد على الأسس والأصول الإسلامية الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، قال رضي الله عنه: " يا أيُّها النَّاسُ إنِّي قد وُلِّيتُ عليكم"⁽²⁾. وقال: "إنَّ الله عزَّ

- جمهرة خطب العرب: 167

- المرجع السابق: 277

وجلّ قد ولّاني أمرکم، وقد علمتُ أنفع ما بحضرتکم لکم ، وإنّي أسأل الله أن يُعینني عليه وإنّي امرؤ مسلم، وعبّد ضعيف، إلا ما أعان الله عزّ وجلّ، ولن يُغيّر الذي وُلّيت من خلافتکم من خلقي شيئاً إن شاء الله، إنّما العظمة لله عزّ وجلّ"⁽¹⁾ فنجده رضي الله يصف نفسه بالإسلام في قوله " إني امرؤ مسلم " فلم يزعم أنّه وُلّي الخلافة بسبب عربيّته وقومه. ويرى في مقامٍ آخر أنّ العرب المسلمين قد اكتسبوا العزّة بالإسلام الذي منّ الله به عليهم، وفي هذا دلالة واضحة قاطعة على أنّ الدولة الراشدة في عهده كانت تسير على نهج الدّين الإسلامي، وتقوم على أسسه، فلا مكان للعريّة والعنصريّة والعصبيّة والقوميّة التي كانت بين العرب قبل الإسلام ، قال رضي الله عنه: " الحمد لله الذي أعزّنا بالإسلام، وأكرمنا بالإيمان، ورَحَمنا بنبيّه (ص)"⁽²⁾ وسار عُثمان بن عفّان رضي الله على النهج ذاته في إدارة الدّولة، فبيّن من البداية أنّ التّهج النهج القرآن الكريم، وسنّته محمّد (ص)، فليس الاعتماد على العرق العربيّ أو الفارسيّ أو غيرهما، وليس الاتكاء على هذه العشيرة أو تلك، فقال رضي الله عنه يخطب بعد توليته الخلافة: "أما بعد، فإني حُمِلْتُ، ألا وإنّي مُتبع ولستُ بمبتدع، ألا وإنّ لکم عليّ بعد كتاب الله عزّ وجلّ، سنّة أهل الخير فيما لم تسنّوا عن ملأ، والكفّ عنکم إلا فيما استوجبتم"⁽³⁾ ولا نجدّه رضي الله عنه حين تمرّد عليه بعض الطّامعين أنّه استنجد بأبناء عرق عليّ آخرين؛ ليحسّم الأمر كما يفعل زعماء الدّعوات العريّة القوميّة الذين إذا دهتهم داهية، استنهضوا أبناء عرقهم، ونفخوا فيهم روح القوميّة البغيضة، فاستمالوهم لاستئصال الأعراق الأخرى التي قد لا تُوافقهم على أعمالهم التي يقومون بها.

وقد نهج عليّ رضي الله عنه التّهج ذاته لما آلت إليه أمور الخلافة الراشدة، وتوزّع في الأمر، فهو يُدافع عن حمى الإسلام، وكيان المسلمين، ووجود المجتمع الإسلامي، فلا يسير إلى القتال من أجل عرق أو قوم أو طائفة أو عشيرة، فهو يُحارب أعداء الله والقرآن والسّنن، يُحاربُ بقيّة الأحزاب الذين يهدفون القضاء على الوجود الإسلامي،

الذين قتلوا المهاجرين والأنصار، فهو يدعو إلى نصره دين الله، ولا يدعو إلى نصره العرق العربي، ولم يشفع للذين كانوا في الطرف الآخر أنهم عربّ من قومه؛ لأنّ الانتماء في الدين الإسلامي، والدولة الإسلاميّة إلى الدّين لا إلى العرق والقوم، فهو لا يخشى من زوال العرب، ولا ينتقم من الذين حاربوا العرب، وهدّدوا وجود العرب، فالجسابات مختلفة تماماً، فقال يستحثّ النّاس قبل السّير إلى معركة صفّين

- المرجع السابق: 180

- المرجع السابق: 286

- المرجع السابق: 101

لملاقاة جُند الشام بإمرة مُعاوية رضي الله عنه: "سيروا إلى أعداء الله، سيروا إلى أعداء القرآن والسُنن، سيروا إلى بقية الأحزاب، وقتلة المهاجرين والأنصار"⁽¹⁾.

وإذا كان الإسلام يرفض العرقية والقومية وأمثالها، وينبذها، ولا يقبلها البتة، فما الأسباب التي كان لها الدور البارز في انتشار التعصب العرقي في المجتمعات الإسلامية؟
سابعاً- أسباب التعصب العرقي في المجتمعات الإسلامية:

تعددت الأسباب والمقومات التي هيأت البيئة المناسبة لظهور التعصب العرقي القومي في المجتمعات، الإسلامية، وأسرد ما تيسر لي من هذه الأسباب:

1- الصراع السياسي على الحكم: إذا حدث في الدولة خلاف سياسي حول منصب الرئاسة وطريقة حكم الدولة، سعت الأطراف المتناحرة إلى تأمين الدعم العسكري والاقتصادي والشعبي لاتجاهها في الصراع، فإذا التزمت بالقوانين والضوابط الإسلامية، انتهى الصراع، وآل الحق إلى أصحابه، لكن القوى السياسية المتصارعة على الحكم لا تتصارع بناءً على الضوابط الإسلامية؛ لذلك تلجأ إلى إثارة التفرقة العرقية القومية، وهذا ما حدث في زمن أغلب خلفاء بني أمية الذين اعتمدوا على العنصرية العربية، فكانت خطيئة قاتلة، فقد "أشعلوا نار العصية القبلية، وزادوا إضرارها بالتزام هذا الجانب القبلي أو ذاك، الأمر الذي فتت قاعدتهم في بلاد الشام نفسها"⁽²⁾ ونجد في المرجع نفسه: "أخذت (العرقية) تتصاعد يوماً بعد يوم، وامتدت تأثيراتها إلى جميع الأقاليم، وإلى سائر مساحات الحياة الإدارية والسياسية والاقتصادية، فكانت أحد العوامل الخطيرة في تدمير الوجود الأموي في نهاية الأمر"⁽³⁾.

والباحث مُحقق فيما ذهب إليه؛ إذ نجد الثورة العباسية على الأسرة الأموية قويت في خراسان التي جاءت منها الرايات العباسية تُرفرف فوق الرؤوس تقصد مركز الدولة الأموية للقضاء عليها، ولا يخفى اعتماد العباسيين على العنصر الفارسي في توطيد أركان الدولة، وإن تفاوت هذا الاعتماد بين خليفة وآخر، ولا يخفى أن الصراع السياسي على الحكم دفع الأمين إلى الاعتماد على العنصر العربي، ودفع المأمون إلى الاعتماد على العنصر الفارسي، ودفع المعتصم إلى الاعتماد على العنصر التركي. وهذا ما نجده في الدول المعاصرة القائمة على أساس عرقي قومي.

2- اليهودية العالمية: فكّرت اليهودية العالمية، وجدت أن إثارة التفرقة العرقية

1- المرجع السابق: 142.

2- الصلابي، علي، الدولة الأموية، القاهرة، مصر، دار ابن الجوزي، ط1، 1428هـ - 2007م، ج2/591.

3- المرجع السابق، الصفحة السابقة.

القومية أقوى وسيلة لتفتيت المجتمعات التي تقوم على أساس الدين، فهي تجعل الدولة دولاً، والدول إماراتٍ صغيرةً متناحرةً، وهذا يُسهل السيطرة عليها، والتلاعب بها، واستغلالها، فسعت بوسائل مُتعددة لتحقيق هذا الهدف، فأثارت شعاراتٍ متعددةٍ كالأخاء والمساواة والحرية والعدالة الاجتماعية؛ لتضليل هذه الشعوب، وترغيبها في التمسك بالنزعة القومية: "وقد أقامت اليهودية العالمية روافد عدة لإحياء القوميات في النفوس من ماسونية وعلمانية وجمعيات أخرى، وثورات عارمة للشعوب ضد حكامها، ودعاوى الحرية والأخاء والمساواة وغيرها من الشعارات، فكانت أكبر كارثة حلت بالمسلمين"⁽¹⁾.

3- الاستعمار: رأت القوى العالمية الكبرى أنه لا بُد من طريقة فعالة لتفتيت الدولة الإسلامية العثمانية التي تضم بين جناحيها مسلمين من قومياتٍ متعددة، كلُّهم يبذل الغالي والتفيس للدفاع عن هذه الدولة، وبسط سيطرتها، ونشر الدين الإسلامي، فعملت عبر سفاراتها على تقوية النزعة العرقية بين المسلمين، مستغلة المشكلات الداخلية في الدولة العثمانية، واعتمدت على الأقليات غير المسلمة التي تعيش على أراضي الدولة العثمانية، فوجدت عندها بيئةً خصبةً لتقبل هذا الأمر، والعمل على الترويج له، ونشره بين المسلمين المتعددة أعراقهم، فهيات لهذه الأمر دُعاة القومية الذين كان أغلبهم في البلاد العربية في أواخر الحكم العثماني لها من الأقليات الدينية مثل ناصيف اليازجي اللبناني، وبطرس البستاني وغيرهم: "ومن الحقائق الثابتة التي أثبتتها الأبحاث الحديثة والوثائق التي نُشرت في القرن العشرين، أن هذه الحركات القومية العنصرية كانت تقف وراءها الماسونية العالمية، وسفارات الدول الأجنبية، والأقليات غير الإسلامية و المؤسسات الثقافية التنصيرية التي أنشأتها الدول الاستعمارية الكبرى يومئذ، ومن أبرزها الجامعة الأمريكية في بيروت التي خرّجت معظم منظري حركة القومية العربية الحديثة، وأكثرهم نصارى، سواءً أكانوا مفكرين أو مؤرخين أو أدباء أو شعراء"⁽²⁾ وقد ذهب د.علي الصلابي في كتابه الدولة العثمانية هذا المذهب: "احتضنت القوى الأوربية الاتجاه المناهض للخلافة الإسلامية، وقامت بدعم المؤرخين والمفكرين في مصر والشام الداعين إلى تأصيل الإطار القومي وتعميقه من أمثال البستاني، واليازجي، وجورج زيدان، وأديب إسحاق، وسليم نقاش، وفرح أنطوان، وشبلي شميل، وسلامة موسى، وهنري كوربييل، وهليل شفاتر وغيرهم. ويلاحظ أن معظمهم من النصارى واليهود كما أنهم في أغلبهم - إن لم يكونوا جميعاً - من المنتسبين إلى الحركة الماسونية التي تغلغت في الشرق الإسلامي منذ عصر محمد علي، والتي كانت بذورها الأولى مع قدوم

- منقول من موقع موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة الإلكترونية¹

2-المكتبة الإسلامية، موقع إلكتروني، وينظر: موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة، والشيرازي، موقعان إلكترونيان.

نابليون في حملته الفرنسية . لقد رأى أعداء الأمة الإسلامية أن دعم التوجُّه القومي، والوقوف مع دعائه كفيلاً بتضعيف الأمة الإسلامية، والقضاء على الدولة العثمانية، واستطاعت المحافل الماسونية أن تُهيمن على عقول زعماء التوجه القومي في داخل الشعوب الإسلامية⁽¹⁾

4- الحرب على الدين: كانت الحربُ المُعلنة على الدين سبباً رئيسياً في منظور النزعات القومية العرقية، فقد زعم الأوروبيون أنهم استطاعوا التخلُّص من سيطرة الكنيسة، وتسلبت رجال الدين بالثورة على الدين المسيحي، وإبعاد الدين عن الدولة، وراحوا يُروِّجون هذا الأمر بين المسلمين، ويُريِّثونه لهم، ويدعونهم إلى استبدال الرابطة القومية بالرابطة الدينية، ويُخيلون لهم أن الرابطة القومية ستحفظ عرقهم، وتحفظهم من الذوبان والضياع، وستكون سُلَّم الرُقِّيِّ والتقدُّم، وهم بذلك يُريدون مُحاربة الإسلام باستثمار أبنائه الذين غفلوا عن ذلك: "وهو مصدر من مصادر قيام القوميات ، ومحاولة من جملة المحاولات لتشجيع القومية وقيامها على البعد عن الدين، وأن أوروبا لم يُمكنها التخلُّص من الجهل والحال الذي هم فيه حسب زعمهم إلا بإعلان الحرب على الدين ومن يُمثله"⁽²⁾.

والرأي أن هذا الكلام فيه تضليل واضح؛ لأنه لا يُفرِّق بين حقيقة الدين وطبيعته، وبين الذين يلبسون ثياب الدين، ويرفعون شعاراته لانتهاك الأعراس، وسلب الحقوق، وظلم الخلق. فالتخلُّص من هؤلاء لا يكون بنزح الدين كُلِّه واستبدال العرقية به، بل يكون بنزح هؤلاء، وتعريتهم، ومُحاربتهم والقضاء عليهم، وتنوير النَّاس بالطبيعة الحقيقية للدين الذي شرع الله تعالى قوانينه، وخطأ أسسه وحاشا لله تعالى أن يشوب دينه عيب أو نقیصة.

5- الاشتراكية الشيوعية: أراد الشيوعيون نشر فكرهم الإلحادي، والترويج له، وإقناع الآخرين، فاصطدموا بالدين التوحيدي الذي يدعو إلى عبادة الله تعالى، وإقامة المجتمعات على أساس الرابطة الدينية الإسلامية التي تُواخي المسلم بالمسلم، وتمنعه الاعتداء على غير المسلم، وهذا يُحقق العدالة والمساواة، ويدفع إلى الازدهار والقوة والرقي، والتعاقد، وينفي الصراع بين أفراد هذا المجتمع المتناسك، وكل هذا يقف سداً منيعاً أمام الشيوعية الطامحة إلى التمدُّد والسيطرة والاستعمار، فوجدت في العرقية القومية الوسيلة النَّاجعة، والبيئة الخصبة لتفتيت بلاد المسلمين، وتفريقهم، وتسهيل السيطرة عليهم، فأعملت هذا المعوّل الهدام في جسد الدول الإسلامية، ونفثت السموم العرقية القومية في نفوس المسلمين الذي تفرقوا دولاً وإماراتٍ وممالك بعد انفصالهم عن الدولة الإسلامية العثمانية، وعزَّزوا هذا الأمر فيهم إلى حدِّ بات فيه التحالف مع الشيوعي والماسوني مفضلاً ألف مرة على الاجتماع مع المسلم، بل باتت هذه الدول الإسلامية في شكلها، القومية في نشأتها تُحكِّم غير المسلم في الخلاف الذي ينشأ بينها، وحاضرنا مليءٌ بعشرات الأمثلة على ذلك، فالاشتراكية الشيوعية:

¹ - الدولة العثمانية: 17.

² - موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة، موقع إلكتروني.

"أحد المعاول الهدامة لحرب الأديان وقيام الأحزاب المتصارعة على كل شيء، وهدم كل ما يقف في طريق الاشتراكية من الأديان والأخلاق وسائر السلوك الذي لا ينسجم مع هذه الاشتراكية، وما من شخص ينادي بالاشتراكية إلا ويقرنها بالقومية، وأن لا انفكاك لبعثهما عن بعض غير أن القومية تُعتبر بمثابة التهيئة الأولى للاشتراكية والخدمة لها. والاشتراكية هي الغداء لقيام القوميات، وانتشار الشيوعية بعد ذلك، وكل فتنة تُرقق التي قبلها مما يُوحى بوقوع أخطار جسيمة ستحلُّ بالمسلمين إن لم يتداركهم الله برحمته"⁽¹⁾.

6- التخلُّف: إن غياب الوعي الكافي في البلاد الإسلامية هيَّا البيئة المتخلفة المناسبة الخصبة للابتعاد عن الدين، وقبول الدعوات العرقية القومية المُستوردة من بلاد حُكامها أعداءً للمسلمين، فكان التخلُّف حاجزاً بين المسلمين وبين تمحيص الدعوات العرقية القومية التي هدفها تمزيقهم، وتكريس تخلفهم، والسيطرة عليهم، فقدَّمت لهم بثوبٍ مُزيّن، وشكلٍ جَدَّاب، في ظاهرها الرِّحمة بهم، وفي باطنها تمزيقهم وتشثيتهم، والإساءة إليهم، وتضليلهم، فقبلوها، لأنَّ التخلُّف الذي عاشوا فيه منعهم إعمال عقولهم في حقيقة الأمر، فنظروا في القشور، ولم يتفحَّصوا البُذور، فوقعوا ضحية سهلة لمكيدة الدَّعوات العرقية التي لم يدخر أصحابها أيَّ جهدٍ للترويج لها، وإقناع الناس مسلمين وغير مسلمين في البلاد الإسلاميَّة بها: "الأمم المتأخِّرة تعتمد على الأنساب، والأمم المُتحرِّرة تعتمد على الكفاءات. وحين كان الرسول الأعظم، وأولادُه الأطهار، وصحابته الأخيار قادةً للمسلمين، وكان المسلمون يتبعونهم، كانت الصَّبغة العامَّة للبلاد الإسلاميَّة الإسلام، وهو يعتمد على الكفاءة.... ومن يوم تأخَّر المسلمون، تبدَّلت الكفاءة إلى النَّسب، وظهرت في المسلمين القوميَّات. وقد نادى جمالُ عبد النَّاصر بالقوميَّة العربيَّة، وسلَّط جميع أجهزة الإعلام لترويجها، وبثَّها في البلاد، وصارت في البلاد الإسلاميَّة أحزابٌ تحت شعار القوميَّة، وكان للقوميَّة عنفٌ هائلٌ يكسح كلَّ شيءٍ يعترضُ طريقها"⁽²⁾ وقد ساهم هذا التخلُّف وغياب الوعي مُساهمة كبيرة في تنمية الروح القوميَّة في أواخر حُكم الدَّولة العثمانيَّة؛ لأنَّ الجاهل يتقبَّل أيَّ شيءٍ دون تدبُّرٍ وتمحُّصٍ وعمقٍ تحليلٍ وتطلُّعٍ إلى المستقبل البعيد، فهو لا يمتلك العقلَ الواعي الذي يُساعده على ذلك: "ومن المؤسِّف أنَّ الوعي الذي ظهرَ بين المُثقفين المسلمين عموماً نتيجة لاحتكاكهم بالحضارة الغربيَّة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلادي، بالتأخُّر العام الذي أصاب المجتمع، ومظاهر الجهل والجوع والمرض والسُّقوط الحضاري فيه، لمَّا لم يجد وعياً إسلامياً حقيقياً لتوجيهه يومئذٍ، استسلم للحركات الغنصريَّة، ومظاهرها الخلابة في الدَّعوة إلى الإصلاح والتقدُّم، والأخذ بأسباب الحياة الحديثة"⁽³⁾.

¹ - منقول، المذاهب الفكرية المعاصرة، موقع إلكتروني.

² - منقول، الشيرازي، موقع إلكتروني.

³ - المكتبة الإسلامية، موقع إلكتروني.

ثامناً- النتائج السلبية للعرقية على المسلمين: شيءٌ طبيعيٌّ أن تترك العرقية القومية نتائج سلبية على المسلمين الذين أعزهم الله تعالى بالإسلام، ومن هذه السلبيات:

1- انهيار الدولة: العرقية سببٌ للبُغض والأناية، فهي تدفعُ أبناء كل عرقٍ إلى الاستيلاء على الدولة، والتحكم بها، وهذا يُؤلِّد الصراع بين المسلمين المنحدرين من قوميات مُتعددة، وقد كانت السياسة العرقية العصبية التي انتهجها معظمُ خلفاء بني أمية سبباً في انهيار هذه الدولة لاحقاً، فاعتمادُ الأمويين على العنصر العربي في توطيد حُكمهم، أيقظ نيرانَ القبلية العرقية، والعرقية القومية في نفوس رعايا الدولة من مسلمين وغير مسلمين، فصاروا يعملون على انهيارها ظاهراً أو باطناً، متقصدين ذلك أو غير متقصدين: " أشعلوا نارَ العصبية القبلية، وزادوا إضرارها بالتزام هذا الجانب القبلي أو ذاك، الأمر الذي فتتت قاعدتهم في بلاد الشام نفسها"⁽¹⁾. وقال الكاتبُ نفسه في السياق ذاته: " أخذت تتصاعدُ يوماً بعدَ يومٍ، وامتدَّت تأثيراتها إلى جميع الأقاليم، وإلى سائر مساحات الحياة الإدارية والسياسية والاقتصادية، فكانت أحدَ العوامل الخطيرة في تدمير الوجود الأموي في نهاية الأمر"⁽²⁾ وقد " كانت العرقية الطورانية التي نادى بها جمعية الاتحاد والترقي وسيلةً لهدم الدولة العثمانية الإسلامية وهدمها"⁽³⁾.

2- إنهاء الخلافة الإسلامية: إذا كانت العرقية القومية تدعو إلى إحلال الرابط العرقي القومي العنصري بين أبناء المجتمع بدل الرابط الديني الإسلامي، فهي بذلك تدعو إلى إزالة الأحكام والمعايير الدينية الإسلامية في حكم الدولة، وهذا سيُفضي بالضرورة إلى اختيار رئيس الدولة بناءً على الانتماء العرقي لا الإسلامي، وهذا ما وصلت إليه الحركة الطورانية العنصرية التي اتبعت سياسة التتريك في أواخر عهد الدولة العثمانية، حتى انتهى الأمرُ بها إلى إلغاء الخلافة العثمانية الإسلامية، واستبدالها بالقومية التركية: " ولقد انتهت الحركة الطورانية العنصرية في تركيا إلى إلغاء الخلافة العثمانية، وإبعاد الإسلام من شؤون الحياة، وإعلان اللادينية، ومحاربة اللغة العربية، وإلغاء حروفها، وفرض سياسة التتريك على الشعوب الإسلامية الأخرى كالأكراد والعرب في ظلّ الانقلابات الكمالية ابتداءً من أوائل عشرينيات القرن الحالي"⁽⁴⁾.

3- فقدان هبة الدولة: إذا ثار غبار العرقية القومية، واشتعلت نيرانها في الدولة، فقدت هذه الدولة هبتها؛ لابتعادها عن العدالة، فالعرقية تدفع الدولة إلى تقرب عرق، والاعتماد على أبنائه، و استبعاد عرقٍ آخر، وتهميش أبنائه، فتغدو الدولة في عيون أبنائها من الأعراق المهمشة هبنةً، لا قيمة لها، ولا يُؤسَفُ لانهارها

1- الدولة الأموية: ج 2 / 591.

2- المرجع السابق، والصفحة نفسها.

3- ينظر الدولة العثمانية: 455.

4- المكتبة الإسلامية، موقع إلكتروني.

وهزائمها؛ لأنها دولة ذات مصالح ضيقة، وهذا ما حدث للأمويين الذين اعتمدوا في تكوين جيشهم على العنصر العربي، بل فرّقوا بين العرب أنفسهم، فاعتمدوا على قبائل عربية دون الأخرى، فقد اعتمد الوليد بن يزيد على القبائل القيسية، وتجاهل القبائل اليمنية التي حرّضت ابن عمّه يزيد بن الوليد عليه، وهذا اعتمد على القبائل اليمنية، وتجاهل القبائل القيسية، فكانت الفئة التي يعتمد عليها الخليفة تنظر إلى مصالحها العرقية القبلية دون مراعاة لمصالح الأعراق الأخرى التي تُمثّل جزءاً من المجتمع، ففقدت الدولة هيبتها؛ لأنها عدتّ ألعوبة بيد أبناء العرق الذي يُقرّب الخليفة، ويعتمد عليه⁽¹⁾.

4- التناحر والصراع بين المسلمين⁽²⁾: إذا دبت العرقية القومية في نفوس المسلمين، تضاربت المصالح، وتناحرت المنافع، فما عاد المسلم ينظر إلى منفعة المسلم، بل بات ينظر إلى منفعة أبناء عرقه وقومه، فيحدث الصراع والتناحر بين المسلمين، فيضرب بعضهم رقاب بعض، ويسلب بعضهم بعضاً، ويحتل بعضهم ديار بعض، فتفرق الجماعة المسلمة، ويتعادى المسلمون، ويستعينون بالأعداء ضد بعضهم بعض والتاريخ الأموي شاهد على ذلك، فالإسلام شأنه الوحدة، والعرقية العصبية شأنها الصراع والتناحر: "إنّ الإسلام يُحرم العصبية التي تُؤدي إلى التناحر والصراع، وتتحكم في الأفراد والجماعات والأمم، وتدفعهم نحو القتال بدون وجه حق، فالعصبية مصادمة لنصوص القرآن الداعية إلى الوحدة والائتلاف، قال تعالى: "واعصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا"⁽³⁾»⁽⁴⁾

ويغتنم الأعداء هذه الفرصة، فيحرضون المسلمين، ويستخدمونهم في قتل بعضهم بعضاً، وتدمير بلدانهم، وتخريبها، وتدميرها⁽⁵⁾ فيقتل المسلم أخاه المسلم؛ لأنّه ليس من عرقه وقومه، فيقتل العربي المسلم التركي المسلم، ويقتل التركي المسلم مسلمين من قوميات أخرى، والأمر يتكرر بين المسلمين دوليك. فقد شارك المسلمون من غير الأتراك في تدمير الدولة العثمانية وانهارها ظناً منهم أنّهم انتصروا عليها، ولم يدروا أنّهم هزموا أنفسهم، وأضعفوا ذاتهم بمحاربة أخيهم الكبير الذي كان يرعاهم، ويتعاون معهم في الدود عنهم وعنه. فالعرقية القومية تدعو إلى التناكر والتعالي على الأعراف الأخرى، وهذان شأنهما التنافس⁽⁶⁾، والتنافس في العرقية يكون على الأمور الدنيوية التي تستوجب المحاربة والصراع دون مراعاة لأيّ قانون إلهي، فتباح الدماء والأعراض والأموال والبلاد.

¹ - ينظر: الدولة الأموية: ج 2 / 599.

² - ينظر: الدولة الأموية: ج 2 / 592.

³ - آل عمران: 103.

⁴ - الدولة الأموية: ج 2 / 592، وينظر: بالجن، مقداد، منابع مشكلات الأمة الإسلامية والعالم المعاصر، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، 1423هـ-2002م، ط2، ص: 75-76.

⁵ - النورسي، سعيد، السانحات: 63 إحصان قاسم الصالحي، سوزلر للنشر، مصر، القاهرة، 2013 م.

⁶ - ينظر: الشيرازي، موقع إلكتروني.

5- إضعافُ الشُّعورِ الديني: لَمَّا كانَ الشُّعورُ العِرقي القومي في الدولة القومية مقدِّماً على الشعور الديني الإسلامي، كانَ لازماً أن يَضَعفَ الشعورَ الديني الإسلامي، وينحسِرَ لصالحَ الشُّعورِ العِرقي القومي؛ لأنَّهُما لا يستويان مثلاً، ولا يستقيمان، ولا يتقاطعان، وهذا يُؤدِّي بالضرورة إلى الصدام بين المسلمين؛ لأنَّ المنافع تختلفُ عندئذ. ومن هنا نجدُ أن أغلب الثورات العربية ضد الدول العثمانية اتَّخذَ طابعاً عِرقياً علمانياً كحركة علي بك الكبير في مصر، وحركة ضاهر العمر في فلسطين، والحسينيين في تونس، والمعنيين والشهابيين في لبنان.⁽¹⁾

6- رفض حُكم القرآن الكريم: لما كانت العِرقيّة لا تقوم على أساس الرابطة الدينية، ولا تعتمد القوانين الإلهية في نشاطاتها السياسية والإدارية والاقتصادية والتعليمية وغيرها، كانَ لزاماً أن ترفض حكم القرآن الكريم، وتستبدل الأحكام الإلهية بأحكام بشرية وضعيّة⁽²⁾، ولا يعني هذا الرفض أنَّها تخرج من الدين، وتكفّر بالله تعالى. ولكن قد تُبالغ الجماعة العِرقية في التعصّب لعرقها، وتغلو في ذلك، فتدفع اندفاعاً جامحاً لإحياء عاداتها وتقاليدها وأعرافها العِرقية التي كان عليها الأجداد قبل الدخول في الإسلام بغية تمييز عرقها، فيصل بها الأمر إلى الوثنية بقصدٍ أو دون قصدٍ، فتُدِيرُ ظهرها تماماً للشعارات والقوانين الإسلامية، وهذا ما فعله المغالون في جماعة الاتحاد والترقي، فافتخروا بالشخصيات القومية العِرقية بدل الشخصيات الإسلامية، ورأوا أنفسهم أسياداً، والأعراق الأخرى عبيداً، فأحيوا شعارَ الوثن التركي القديم (بوز قورت) أي الذئب الأغبى الذي: " صَوَّروه على طوابع البريد، ووضعوا له الأناشيد، وألزموا الجيش أن يصطف لإنشادها عند كل غروب وكأنهم يُحلون تحية الذئب مَحَلَّ الصلاة مبالغاً منهم في إقامة الشعور العِرقي محل الشعور الإسلامي"⁽³⁾.

7- المدنيّة السّفيهة وشقاء البشريّة: تسعى العِرقية إلى إقامة واقعٍ جديدٍ يعتمد على الرابطة العِرقية، فيعملُ دعائها على تغيير الواقع القائم على الدين الإسلامي، وبناء واقعٍ عِرقي يُقنع النَّاسَ، ويجذبهم إليه، وكذلك تسعى إلى بناء مستقبل يعتمد على المقومات العِرقية، فتمخر عُباب الحياة المادية، فيعلو البناء، وتُمدُّ الطرقات، وتنشأ المؤسسات دون أن يُقصدَ بها وجهُ الله، فتعتمد على المادية، وتتجنبُ المعنويات الدّينية. فتسيطر على الحياة المدنية المادية السّفيهة البعيدة عن القيم الحضارية؛ لأنَّها تهدف إلى سيطرة أبناء هذا العرق دون غيره على الآخرين، ونهب ثرواتهم، واستعبادهم مادياً ومعنوياً وفكرياً واقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وعسكرياً، في تحويل أبناء العرق وحوشاً كاسرةً، وحيوانات مفترسة تُهَيِّجُها رائحة دماء أبناء الأعراق الأخرى، فيحكمُ أبناء العرق

¹ - منقول، أنا مارדليلي، موقع إلكتروني.

² - الدولة العثمانية: 455، وينظر: موقع أنا ماردليلي الإلكتروني.

³ - المرجع السابق.

القوي أبناء الأعراق الأخرى: " فهذه المدينة الخبيثة لم نر منها غير الضرر، وهي المرفوضة في نظر الشريعة، وقد طغت سيئاتها على حسناتها"⁽¹⁾.

وإذا انتشرت هذه المدينة، وسادت، انتشرت الحروب التي تُحرِّب حياة البشر، وتُشقيهم، فيجوع، ويعطش، ويعرى، ويُقتل، ويُستعبد، ويُهجَّر كثيرون، فيذوقون ألوان الشقاء والويل والعذاب؛ لأنَّ المدينة السفينة القائمة على العرقية من شأنها القسوة والعنف، وتجنب الرأفة والرحمة اللتين هما من شأن الحضارة الإسلامية: "فمعظم هؤلاء المدنيين لو انقلب باطنهم ظاهراً، لوجد الخيال تجاهه صور الذئاب والدببة والحيات والقردة والخنزير. ولأجل هذا فقد دفعت هذه المدينة الحاضرة ثمانين بالمئة

من البشرية إلى أحضان الشقاء، وأخرجت عشرة بالمئة إلى سعادة مُموَّهة زائفة"⁽²⁾.

8 - التفرقة: لما كانت العرقية تُرجح العرق على الدين في مناحي الحياة، كان لزاماً أن تُحدث التفرقة بين المسلمين⁽³⁾ لأنَّ المسلم العربي - مثلاً - يُفضل العربي الذي يتلاقى

معه في العرق، وإن لم يكن ملتزماً بضوابط الدين، بل قد لا يكون مسلماً على التركي المسلم، والفارسي المسلم - مثلاً - لأنهما لا يلتقيان معه في العرق، فتختلف الأهداف والمقاصد، فتتفرق الأمة، فيغدو ابن العرق الفاسق أو الكافر أو المُلحد أو المنافق مقدماً على المسلم التقى النقي.

9- تعميق التخلف والتأخر⁽⁴⁾: تُعمِّق العرقية القومية التخلف والتأخر في بلاد المسلمين، وتصدُّ التقدُّم؛ لأنها تُبعد أصحاب الكفاءة والخبرة لأبناء الأعراق الأخرى عن شغل المناصب التي هم أهل لها، وتُسند هذه المناصب لأبناء العرق المسيطر، وإن لم يكونوا أهلاً لها، وهذا ما نجدُه في معظم الدول الإسلامية القائمة على أساس العرقية القومية في زماننا هذا - فالعرقية إرضاء للأقلية الحاكمة المتسلطة، وإغضاب واستبعاد للأكثرية، وهذا الإرضاء يستدعي تقريب أبناء العرق، وإسناد المناصب والمسؤوليات إليهم، وهذا شأنه ترسيخ التخلف في بلاد المسلمين.

فالعرقية القومية تنجّه إلى عرق واحد، وتبحث عن حاجتها من الأذكاء والعباقرة المخترعين والعلماء والنشيطين في عرق واحد، فإن لم تجدهم في ذلك العرق المقصود، صرفت وجهها عن الأعراق الأخرى، وآثرت الانحطاط والتخلف على أن تجد حاجتها في عرق غير عرقها⁽⁵⁾.

¹ - السانحات: 49.

² - السانحات: 50.

³ - موقع أنا مار دلي الإلكتروني.

⁴ - منقول، الشيرازي، موقع الإلكتروني.

⁵ - الشيرازي، موقع الإلكتروني.

10- ضياع الحقوق: تلعب العرقية دوراً بارزاً في ضياع الحقوق؛ لأنها تُعزِّزُ الفرقة والتخلف في بلاد المسلمين، فلا يُؤبِّه بحقوق الأعراق الأخرى، وتُركِّز القوانين العرقية الوضعية على تأمين حقوق العرق الأقوى، وقد تأخذ القوانين شكل العدالة بغية التضييل، لكنّها تبقى في المضمون في خدمة أبناء العرق المتسلط، بل تؤدي إلى ضياع حقوق المسلمين، فلا يستطيعون استرداد أراضيهم وحقوقهم من أعدائهم، وفلسطين مثال على ذلك، فلما كان المسلمون أمةً واحدةً زمن الحكم العثماني، بقيت في أيديهم، ولما تفتت المسلمون أمماً ودولاً وممالك وإمارات مع الحرب العالمية الأولى، ضاعت فلسطين وصارت لغير المسلمين، وهم إلى الآن عاجزون عن استردادها⁽¹⁾ وكذلك كل البلاد التي كان المسلمون يحكمونها في مشارق الأرض ومغاربها.

11- ظهور الأزمات الخانقة: قد يظن المنخدعون بالدعوات العرقية القومية أنّها تجلب إليهم الحضارة والسعادة، وقد يعرف منظروها والداعون إليها أنّها ستجلب الويل، وستكون منبعاً لظهور الأزمات الخانقة في الدولة الواحدة، وفي الدول المتجاورة، بل في العالم كله. وهذا هو حال إفريقيا - مثلاً - في الكونغو والسودان، والصومال، وسيراليون التي تنامت فيها الهويات العرقية، فصارت مسرحاً للصراع والأزمات التي ما عادت تجد لنفسها مخرجاً⁽²⁾ وهذا هو حال الدول العربية وغير العربية القائمة على أساس عرقي، فما عادت الأزمات تغادر هذه البلاد.

12- تشويه تاريخ المسلمين: تلعب العرقية دوراً بارزاً في تشويه تاريخ المسلمين، وطمس مناقبهم، و تلميع صورة أعدائهم، ووصل الأمر بالعراقيين المتعصبين، إلى سبّ الحكام المسلمين الذين كانت لهم محامد ومناقب جمّة في خدمة الإسلام، ووصف الدولة الإسلامية بالتخلف والظلم، وهذا ما فعله المؤرخون القوميون العرب والأتراك بعد القضاء على الدولة العثمانية، وانفصال البلاد العربية عنها وقيام الجمهورية في تركيا، فوصفوها بالدولة المتخلفة المستبدّة⁽³⁾. فإذا كانت العرقية القومية البغيضة وبالاً على المسلمين وغيرهم، فلا بدّ أن تكون للوحدة الإسلامية بحسب معايير الشرع القويم فوائد إيجابية للمسلمين وغيرهم.

تاسعاً- ماذا يستفيد المسلمون بابتعادهم عن العرقية؟

هذا السؤال نتيجة طبيعية يصل إليها أحدنا بعد اطلاعه ووقوفه على الصورة السوداء القائمة للعرقية.

ولعلّ الإجابة على هذا السؤال ترشح من السليبات الواردة في الفقرات السابقة، ولكن أستعرض بعضاً

من هذه الفوائد بشيء من التفصيل:

ينظر: الشيرازي، موقع إلكتروني.¹
3-حسن، حمدي، دراسات، موقع إلكتروني.
1- يُنظر: الدولة العثمانية: 19

1- الرُّقْيُ واليقظة: إذا تمسك المسلمون بدينهم، وتربطوا فيما بينهم بعقيدتهم الإسلامية، ونبذوا العرقية وراء ظهورهم، ترقَّوا، وتقدَّموا، وبنوا حضارةً إنسانيةً إسلاميةً لهم ولغيرهم، وتركوا الذلَّ والهوان، وعزُّوا أينما ذهبوا، وهذا ما يشهدُ به التاريخ: "يُرينا التاريخ أنَّه متى ما كان المسلمون متمسكين بدينهم فقد ترقَّوا بقدر تمسكهم بدينهم بينما تدنوا كُلِّما بدأ ضعفُ الدين يدبُّ فيهم"⁽¹⁾ و " فما نراه في الوقت الحاضر من مظاهر اليقظة في أنحاء العالم الإسلامي تثبتُ أنَّ الذي ينبِّه العالم الإسلامي، ويُنقذه من الذل والهوان هو الشعور الديني ليس إلا. وقد ثبتَ أنَّ الذي حافظ على هذه الدولة المسلمة (العثمانية) هو ذلك الشعور رغم جميع الثورات والمُصادمات الدامية التي نشبت في أرجائها فنحن نتميز بهذه الخاصية عن الغرب ولا نُقاس بهم"⁽²⁾.
ولعلَّ في أمريكا التي تعتمد على تعدُّد الأعراق مثلاً على التقدم الذي يُحقِّقه تعدُّد الأعراق، فهي تبحث في كل الأعراق عمَّن يخدمها، ويطوِّرها⁽³⁾.

2- حماية الوجود الإسلامي وكيان المسلمين⁽⁴⁾:

لو كانت الوحدة الإسلامية ما زالت قائمةً بين المسلمين، لما تهدد الخطرُ وجودهم وكيانهم، فهم الآن ألعوبة بيد الدول الأخرى بينما كانوا أسياداً في عهود تماسكهم ووحدتهم، ومثال ذلك العصرُ الراشدي في أوَّلِهِ، والدولة العثمانية في عصور تماسكها. كان المسلمون في تلك العصور قادرين على الدفاع عن وجودهم وكيانهم بل كانوا يُرعبون الأعداء بينما تتهددهم اليوم أمريكا وأوروبا، فشرذمتهم، وأضعفتهم، وحولتهم إلى كيانات.
3- العز والشرف والرفعة: لمَّا ترك المسلمون رابطتهم الإسلامية، وانحازوا إلى الرابطة العرقية، وتفرقوا أمماً ودولاً وجماعاتٍ، هانوا على الناس، وذلُّوا، وصاروا على الأبواب بعد أن كان الناس على أبوابهم، فكان العربُ في الجاهلية في مذلة الفُرس والروم والأحباش، فلما أكرمهم اللهُ بالإسلام، عزَّوا، وسادوا، فدانت لهم الفُرس والروم، ولما عادوا إلى عصيتهم العرقية، دخلوا في الذل والهوان مرةً أخرى،

وهجرهم العزُّ: "كما قال عمرُ بنُ الخطاب - رضي الله عنه - : إنا كنا أذلَّ قوم، فأعزَّنا

اللهُ بالإسلام. فمهما نطلب العزَّ بغير ما أعزَّنا اللهُ أذلَّنا اللهُ"⁽¹⁴⁾.

²- السانحات: 38.

- المصدر السابق: 38-39.

- ينظر: الشيرازي، موقع إلكتروني.

4- ينظر: السانحات: 67.

- الدولة العثمانية: 133.

2- المرجع السابق: 132.

3- المرجع السابق: 132.

4- ينظر: السانحات: 52.

وكذلك حال التُّرك الذين كانوا قبائل متفرقة متنقلة تخشى على نفسها من الأعداء، فلما أكرمها الله بالإسلام، صار المسلمون الأتراك سادة العالم يقودون جيوش المسلمين، فيطيعهم كلُّ المسلمين من كل الأعراق، فبنوا دولة امتدت إلى أوروبا وإفريقيا وآسيا، ولم يجد المسلمون من الأعراق الأخرى حرجاً من الامتثال لهم، فلما مآل بعض أفرادها إلى العرقية في أوائل القرن العشرين، هانوا على الناس بل صاروا بعد الحرب العالمية الأولى تبعاً للغرب الذي كان يُقيم له كل حساب، وظلَّ أمرهم كذلك إلى أن بدؤوا في وقتنا المعاصر بالعودة إلى الرابطة الإسلامية، فهاهي الدنيا تُقيم لتركيا المسلمة كل وزن، وهي لم تتحد بعد مع الدول الإسلامية، كما كان الحال أيام العثمانيين، فكيف الحال بها إذا وصلت إلى ذلك المقام؟: " إنَّ عِرَّ العثمانيين وشرفهم العظيم الذي سَطَّر في كتب التاريخ يرجع إلى تمسُّكهم بكتاب الله وسُنَّة رسوله صلى الله عليه وسلَّم" (2).

وكذلك الكُرد الذين قادوا المسلمين زمن الأيوبيين، وما زالت الأجيال المسلمة من كل الأعراق تفتخرُ بصلاح الدين الأيوبي المسلم. فهذا هو قدرُ الشعوب المسلمة، قدرُها أن يكونَ عزُّها بالإسلام؛ لذلك لا يظنُّ عربيٌّ أو كرديٌّ أو تركيٌّ أنه ينالُ العزَّ بعرقته. هيهات ذلك: " إنَّ الشعوب الإسلامية التي تبتعد عن شريعة الله تُذلُّ نفسها في الدنيا والآخرة" (3).

4-تحقيق العدالة: والأخوة الخالصة والتعاون والسلام والوئام بين المسلمين (4). إنَّ ابتعاد المسلمين عن العرقية يُحقِّق العدالة في كل جوانب الحياة، فيختارُ الأكفأ لإسناد المسؤولية إليه، وتتفنى الشَّحناء والبغضاء والأحقادُ، وتسودُ روح الأخوة الإسلامية، فيتحقق التراحمُ بين المسلمين، فلا يتصارعون، بل يُسالِم بعضهم بعضاً، ويتواءمون، فتعود حقوقُ الأفراد، فلا يعتدي المسلم على المسلم، بل لا يعتدي على غير المسلم، وتعودُ حقوقُ المسلمين المسلوبة من أعدائهم، فتقوى شوكةُ المسلمين، ويهابهم أعداؤهم، بل يتودَّدون، ويتقربون إليهم. فيحكم الحاكم المسلم بالهدى بدل الهوى، ويستمدُّ أحكامه من كتاب الله، وسُنَّة نبيِّه (ص)، فيراعي مصلحة المسلمين عامَّةً.

-خاتمة: لما كانت هذه هي الحقيقة السوداء للعرقية، وكانت هذه طبيعتها البغيضة، وكان هدفها تشتيت المسلمين، وإضعافهم، وإذلالهم، وجب على كل مسلم أن يتبصَّر الحقيقة النيرة للإسلام، فيعود عوداً أحمد إلى دينه الإسلامي، وانتمائه الإيماني اللذين فيهما عزُّه وقوَّتُه ومنعته ورقبته وتقدمه وسعادته في الدنيا والآخرة. فهو يطرقُ باب هذا وذاك؛ ليحصل على شيء ما يُثبت به وجوده، ويغضُّ الطرف عن دينه الإسلامي الذي فيه له فوائد لا تنتهي. فماذا استفاد العربُ من الوقوف في وجه الأتراك في الحرب العالمية الأولى بدعوى القومية؟ وماذا استفاد الأتراك بإثارة النعرات العرقية في أواخر حكم الدولة العثمانية؟ أو ماذا استفاد العربُ والأتراك والأكراد والفرس والمسلمون الآن من هذه الحروب الدائرة في بلدانهم. يقتل بعضهم بعضاً، ويهجِّر

بعضهم بعضاً، ويُجوعُ بعضهم بعضاً والأعداءُ يمدُّونهم بالنَّارِ والحديد؛ ليتفانوا - فالمسألة وصلت إلى درجة التدقيق وإعادة النظر.

-المصادر والمراجع:

1-القرآن الكريم.

2-أنا ماردللي، موقع إلكتروني.

3-حسن حمدي عبد الرحمن، دراسات ، موقع إلكتروني.

4-حسنة، عمر عبيد، المكتبة الإسلامية، موقع إلكتروني.

5-الجوهري إسماعيل بن حماد، تح: خليل مأمون، دار المعرفة، لبنان، بيروت، ط4، 1433هـ -

2012م .

6-الرازي، أبو بكر، مختار الصحاح، تح: د. أيمن عبد الرزاق الشَّوَّا، دار الفيحاء والمنهل، دمشق،

ط1 1431 هـ - 2010م.

7-الشيرازي، موقع إلكتروني .

8-صفوت، أحمد زكي، جمهرة خطب العرب ، مكتبة مصطفى الباي الحلبي، مصر، القاهرة، ط1 ،

1352هـ - 1933.

9-الصلابي، علي ، الدولة العثمانية، دار التوزيع والنشر الإسلامي، القاهرة ، ط 2 1421 هـ -

2001م .

-الصلابي، علي، الدولة الأموية، القاهرة، مصر، دار ابن الجوزي، ط1، 1428هـ - 2007م.

10- ضيف، شوقي، العصر الإسلامي، دار المعارف بمصر، ط7 ، 1963.

11-المكتبة الإسلامية ، موقع إلكتروني.

12-مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، مؤسسه الكتب الثقافية، لبنان، بيروت، ط1، 1435هـ-

2014م.

13-منقول من موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة الإلكترونية.

14-منقول من موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة الإلكترونية.

15-موسوعة ويكيبيديا الإلكترونية

16-التورسي، سعيد، السانحات، إحسان قاسم الصالحي، سوزلر للنشر، مصر، القاهرة، 2013 م.

17- النووي، يحيى بن شرف، رياض الصالحين، تح: عبد العزيز رباح وأحمد يوسف دقاق، دار المأمون للتراث، دمشق، ط4، 1415هـ - 1994م.

18- يالجن، مقداد، منابع مشكلات الأمة الإسلامية والعالم المعاصر، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، 1423هـ-2002م، ط2.

الباحث الدكتور: باكير محمدعلي

عميد كلية التربية بجامعة الزهراء-غازي عنتاب

TEFSİR

İşârî Tefsirde “Yorum-Algı” Problemi ve Pratik Sonuçları Üzerine

Yunus Emre GÖRDÜK*

Malum olduğu üzere tefsir, genel anlamda Kur’ân âyetlerini açıklama ve yorumlama faaliyetidir.¹ Bir açıdan, söz konusu açıklama faaliyeti esnasında işin içine giren dolaylı her bir unsur zamanla tefsir cümlesinden sayılmıştır. Daha spesifik ikinci bir perspektifle tefsir faaliyeti, âyetlerin nüzûl ettiği zaman ve mekânda ne anlama geldiğini, muhataplarına ne ifade ettiğini ve onlar tarafından nasıl anlaşıldığını tespit etme ameliyesiyle sınırlı bir alandır. Zira Allah’ın Kur’ân’da kastettiği mâna, yorumcunun zihnine veya kalbine doğan mâna değil, ilk muhatapların idrakine yansıyan mânadır. Bu aslî ve tarihî mânanın ne olduğu da ancak nakil ve rivâyet yoluyla bilinebilir. Yani tefsir, merviyâtın sıhhat ve sağlamlığı nisbetinde nesnel ve objektiftir.² Bu sebeple hakiki tefsir, Allah ve Resûl’ün beyânı ile yapılandır; rivâyete muhtaçtır ve tevkîfidir.³ Bu meyanda, erken dönem İslam ilim geleneğinde ulemanın, Kur’ân âyetlerinin şerh ve izahlarında temel bir ayrıma gittikleri görülmektedir. Söz konusu ayrıma göre, sahâbeye ait görüş ve yorumlar “tefsir”, sonraki kuşaklara ait görüş ve yorumlar ise “te’vîl” diye nitelendirilmiştir. Bu kategorik ayrıma göre tefsir, “Allah bu âyette şu mânayı kastetti.” demekle eşdeğerdir. Çünkü sahâbîler, Hz. Peygamber’le birlikte vahyin nüzûl ortamına tanıklık etmişler ve bu tanıklık sayesinde âyetlerin ne zaman, nerede, kim ve ne hakkında nâzil olduğu bilgisini edinmişlerdir. Dolayısıyla âlimlerin Kur’ân âyetleriyle ilgili görüş ve yorumlarının tamamı, doğruluk ve yanlışlık ihtimaline açık olması hasebiyle “te’vîl” kategorisine dâhildir.⁴

Tefsir ve te’vîl kelimeleri zaman içinde birbirlerinin yerine kullanılmış⁵ olsalar da ikisi arasında şu farkların olduğuna dikkat çekilmiştir: Tefsirde kesinlik, te’vîlde

* Doç. Dr., Balıkesir Ü. İlahiyat Fak. Temel İslam Bilimleri Böl. Tefsir ABD.

¹ Detaylı bilgi için bkz. Birişik, Abdülhamit, “Tefsir”, *DİA*, Ankara 2011, XL, 281-290.

² Öztürk, Mustafa, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 12.

³ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2010, s. 20.

⁴ Öztürk, *Tefsirin Halleri*, s. 11-12.

⁵ Örneğin İbn Kuteybe (v. 276/889) ve Taberî (v. 310/922) telif ettikleri eserlere “tefsir” değil “te’vîl” demişlerdir, ancak onların kullandığı bu kelimenin tefsirin müteradifi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. (Bkz. ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfan*, Darü'l-Hadîs, Kahire 2001, II, 5; Yavuz, Yusuf Şevki, “Te’vîl”, *DİA*, 2012, XLI, 27.) Mâturîdî (v. 333/944) ise kendi eserine “te’vîl” derken bunu “tefsir”den ayırmıştır. (Bkz. Karataş, Ali, *İmam Mâturîdî-Kur’ân’ı Kur’ân’la Te’vîl*, Yesevî Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 83-102.)

ihtimaller söz konusudur. Tefsir lafızlarda, te'vil ise mânada olur. Tefsir rivâyetle, te'vil ise dirâyetle ilgilidir. Tefsir Kur'ân âyetlerini anlama ve mânalarını açıklama demektir; bu merhalede rivâyet unsurları kullanılır. Te'vil ise, âyetlerdeki kapalılık ve müşkili giderme, âyeti doğru anlama, âyetten bir takım hükümler, incelikler, hakikatler, işaretler çıkarma demektir; bu merhalede ise dirâyet devreye girer. Tefsirde sadece bir vecih vardır, te'vil ise çok vecihleri içerir. Tefsir, lafzın taşıdığı zâhirî mânayı, te'vil ise bâtinî mânayı beyan eder. Te'vilde Allah'ı şahit göstermek yoktur. Zira te'vil eden, "Allah, bununla şu mânayı kastetmiştir." dememektedir.¹

Çizmeye çalıştığımız bu çerçeveye zımnında, "Âyetlerle ilgili işârî açıklamalar yapmanın tefsir ilminde yeri nedir?" sorusuna verilecek iki farklı cevap bulunmaktadır. Kur'ân âyetlerine dair çeşitli izah, te'vil ve yorum çabalarının genel anlamda "tefsir" cümlesinden addedildiği bakış açısına göre, işârî açıklamalar da tefsirin şumulüne girecektir. Ancak tefsir-te'vil ayrımında belirtildiği üzere eğer "tefsir", Allah'ın muradına dair bir kesinlik ifade edecekse bu tür işârî izahların tefsir sayılması mümkün görünmemektedir. Nitekim müfessirin işârî yöntemle yaptığı izahlar kendi sübjektif anlayışından ve okuduğu ayet/ler/in ona hissettirdiği bir takım duygu, düşünce, kanaat ve kıyaslardan ibarettir. Ayrıca bu tür izahlar, orijinal/otantik anlamı tespit etme hedefine yönelik de değildir. Haddizâtında bu açıdan bakılınca tefsir çeşitlerinden sayılan "bilimsel tefsir", "sosyolojik tefsir", "edebî tefsir" gibi dirayet tefsiri çatısı altında yer verilen alt dalların da tefsirden ziyade te'vil/yorum diye anılmasının daha uygun olacağı görülmektedir. Nitekim bu tür çalışmaları oluşturan izahlar cümlesinin de ilk nüzûl ortamındaki murad-ı ilâhîyi yansıtmaya çabasından ziyade müfessirlerin kendi zamanlarının ruhu ve vizyonu ile Kur'ân'a yönelmelerinin birer sonucu olduğu izahattan vârestedir.

Meselenin ana hatları bu şekilde belirlendiği zaman, tefsir tarihi ve usûlü ile ilgili Türkçe eserlerde "işârî tefsir"² Arapça kaynaklarda ise "التفسير الإشاري"³ veya "التفسير الصوفي"⁴ şeklinde tanımlanan izah yönteminin "tefsir"den ziyade "te'vil/yorum" olarak tarif edilmesinin daha uygun olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu tür izahlar, kat'î

¹ Bkz. Karataş, *İmam Mâturîdî*, s. 80-82.

² Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 432-452; Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998; Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul 2006, s. 210-220; a. mlf., *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV, İstanbul 2011, s. 136-137; Polat, Fethi Ahmet, "Dirayet Ağırlıklı Tefsirler", *Tefsir El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s. 204-206; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir*.

³ Bkz. ez-Zürkânî, *Menâhil*, II, 11, 68, 78-84; ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Mektebetü Vehbe, Kâhire trz., I, 256-305; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm, Beyrut 2000, s. 296; Mennâ' b. Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 2000, s. 367-369, 406; el-Cürmî, İbrahim Muhammed, *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2001, s. 98-99.

⁴ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, II, 251-261; Münî' b. Abdülhalim el-Mahmud, *Menâhicü'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-Misrî, Kâhire 2000, s. 33-37, 267; Ebû Abdillâh Ğânim b. Kudûrî, *Muhâdarât fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Ammâr, Amman 2003, s. 206-207; er-Rûmî, Fehd b. Abdîrrahman b. Süleyman, *İtticâhâtü't-Tefsîr fî'l-Karnî'r-Râbî' Aşer*, Riyâsetu İdârâti'l-Buhûsi'l-İlmiyye, Suudi Arabistan 1986, I, 366-368.

metinler olan Kur'ân âyetlerindeki bir takım işâretlere dayandırılan zannî yorumlardan ibârettir. Murad-ı ilâhîyi değil, muhatabın sübjektif dünyasını; hissettiği bazı duygu, düşünce ve yorumları ifade etmektedir.¹ Bununla birlikte, nasıl isimlendirilmesi gerektiği konusundaki teknik detayın ötesinde işârî tefsir erbabının, yaptıkları faaliyeti nasıl tarif ettikleri önem arz etmektedir.

Genel kabule göre “İşârî tefsir/yorum”, kalbe doğan ilham ve sezgi ışığında âyetlerin izah edilmesi faaliyetinden ibarettir.² O halde bu tür yorumlar elbette ki katîyet ifade eden ve bağlayıcı özelliği olan yorumlar değildir. Zira kat'î ve bağlayıcı hükümlerin sarîh, açık ve herkesçe anlaşılır olması, Kur'ân'ın hikmetli bir Kitap³ oluşunun gereğidir.⁴ O halde âyeti, zâhir anlamı dışında bazı mânalar (işâretler) hamlederek açıklayan müfessir, zâhir anlamı inkâr etmediği gibi kendi sübjektif yorumunun mutlak doğru olduğu iddiasında da değildir (olmamalıdır).⁵ Durum genel itibariyle böyle olduğu halde, zahir anlamın yanı sıra işârî anlamın varsayılması; hem “Bir lafzın neden iki anlamı olsun?” şeklindeki itirazı hem de işârî tefsir erbabı olan zevâtın, âyetlerin zâhirî/sarîh anlamlarını inkâr ettikleri şeklindeki bir ithamı beraberinde getirmiştir. Yani yapılan bir takım işârî yorumlar, muhataplarında doğrudan veya dolaylı algı sorunlarına yol açmıştır.

Tebliğde iki başlık altında iki ana eksene temas edilecektir. Bunların ilki “Kur'ân âyetlerinin işârî anlamı olabilir mi?”, ikincisi ise “İşârî tefsir/yorum zâhir anlamın inkârını gerektirir mi?” şeklindeki sorulara cevap niteliğinde olacaktır.

I) Kur'ân Âyetlerinin İşârî Anlamı Olabilir mi?

“Bir âyetin bir tek anlamı olur, birden fazla anlamı olmaz!” veyahut “Zâhir anlam yanında bâtinî⁶/işârî anlamlar olamaz!” şeklindeki itirazın, kendi içinde mantıksal bir bütünlüğü bulunmaktadır. Bunu şöyle özetlemek mümkündür:

Allah Kur'ân'ı hidayet rehberi olarak göndermiştir. Sahâbe, kendilerine tebliğ edilen vahyi genel itibariyle anlamış, anlayamadıkları noktalarda ise yine onun mübelliği olan Hz. Peygamber'in açıklamalarıyla aydınlanmıştır. Sahâbenin öğrencileri olan tâbiûn ile de Kur'ân tefsirine dair çeşitli rivâyetler sonraki nesillere aktarılmış, bu arada âyetlerin ne ifade ettiği tefsir sahasında telif edilen binlerce eserle günümüze kadar ulaşmıştır.⁷ Şimdi, Allah kelâmı olan bir âyete, kişi eğer kendi sübjektif tecrübesine göre çeşitli anlamlar yüklerse, âyete bir nevi “istediği şeyi söylemiş”

¹ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 40.

² Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19-20; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 38-42.

³ Yûnus, 10/1; Lokman, 31/2; Yâsin, 36/2.

⁴ Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 40.

⁵ Bkz. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 39-40, 67-70.

⁶ Burada kullandığımız “bâtinî”, kelime anlamı itibariyledir ve “zâhirî olmayan” anlamındadır; Bâtinî grupların İslam Şeriatı'nı tahribe yönelik yapmış oldukları yorumlar kastedilmemektedir.

⁷ Detaylı bilgi için bkz. ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 27-258; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 37-198.

olacaktır. Bu ise kabul edilebilir değildir. Öte yandan eğer bir âyetin, farklı okuyuculara farklı şeyler söylediği var sayılırsa, bu o âyetin aslında net hiç bir şey söylemediği anlamına gelecektir. Net konuşmayan bir vahiy metninin hidayet rehberi olabilmesi ise mümkün değildir.

Söz konusu itirazlar, Kur'ân'a gerçekten de istediği şeyi söyletmeye çalışanlar için gayet yerinde ve doğrudur. Örneğin, Kur'ân'da geçen bütün olumsuz cümleleri/hitapları ilk üç halifeyle veya Emevîler ve Hâricîlerle ilişkilendiren bazı Şîî müelliflerin, bunu ilham ve sezgi ile değil siyasi mülahazalarla ve görmek istediklerini görmeye çalışarak yaptıkları apaçıktır.¹ Keza zâhir anlamı inkâr ederek; “Kur'ân'ın zâhirî cahiller içindir, biz onun bâtınıyla muhatapız” düşüncesinde olan bâtînî grupların sapkınlığında şüphe yoktur.² Bununla birlikte itikadî ve amelî düzeyde Kur'ân-Sünnet çizgisinden ayrılmayan sûfî müfessirlerde ise durum farklıdır. Bu müfessirlerin telif ettikleri işârî tefsirler zaviyesinden bakıldığı zaman söz konusu itirazlara şu şekilde yaklaşmanın mümkün olduğu görülmektedir:

İşârî tefsir yapan müellifler, bir âyetin sarahaten anlaşılması gereken birden fazla anlamı olduğunu iddia etmemişlerdir. Zira böyle bir iddia, kendi fehmettikleri anlamın aslında daha önce de anlaşılması gerektiği ama Hz. Peygamber ve sahâbe dahil hiç kimse tarafından anlaşılacağı sonucunu doğuracaktır. Oysaki genel itibarıyla işârî tefsir erbabının böyle bir iddiada bulduklarını söylemek mümkün değildir. Eserlerinde, bu zannı destekler mahiyette somut beyanlara da rastlanmamaktadır. O halde meselenin aslını biraz daha açmaya çalışmalıyız:

İlâhî vahiy Hz. Peygamber'e Cebrâil aracılığıyla ve onun kullandığı dil olan Arapça ile intikal etmiştir. Muhakkak ki onun anlamını en iyi bilen, vahyi gönderen Rabbimizdir. Söz konusu vahyi insanlara tebliğ eden Hz. Peygamber'in de onu dosdoğru anladığı ve anlattığında şüphe yoktur. Hz. Peygamber'in tebliğinden sonra ise başta sahâbe olmak üzere Müslüman nesiller Kur'ân'la baş başa kalmıştır. Dolayısıyla ilâhî murad önce insânî bir öge ve araç olan “dil” (Arapça) aracılığıyla kırılmaya uğrar. Kur'ân mesajı olarak tecelli eden İlâhî kelâm dünyada yani bu içkinlik alanında bir aşkınlık formatı ve özü taşımaktadır. Daha sonra, dil aracılığıyla zaten dönüşmüş bir irade olan “metin”, dünya koşulları ve gereklilikleri karşısında yorumlanarak ikinci kırılmaya uğramıştır.³ Kanaatimizce bahsi geçen ikinci kırılmanın da iki boyutundan söz etmek mümkündür. İlâhî kelâm beşer seviyesine Kur'ân mesajı şeklinde “nüzûl” ederek insanı muhatap aldığı anda, öncelikli olarak Hz. Peygamber'in zihninde (fehmi);

¹ Detaylı bilgi için bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 5-173; Goldziher, Ignaz, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslamî*, Mısır 1955, s. 306; Ateş, “İmamiyye Şîasının Tefsir Anlayışı”, *AÜİFD*, 1975, c: XX, ss. 147-172; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 315-383; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 203-205.

² Detaylı bilgi için bkz. ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 174-206; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 297-315; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 211-226.

³ Kılıç, “Tefsir Nasıl Bir İlimdir”, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, s. 74.

onun insanlara tebliğ etmesiyle de (ifhâm) sahâbenin zihninde kırılmaya maruz kalmıştır. Vâkıa söz konusu kırılma durumu bir noksanlık değil aksine semavî mesajın, insanı muhatap alan yapısı gereğidir. Ayrıca bu kırılmanın ilk boyutu olan Hz. Peygamber'in fehmi ilâhî teminat altında olduğu için yanlış anlamadan mahfuzken, onun dışındaki insanlar için böyle bir teminat ve kesinlik yoktur.

Bu durumda Kur'an'ın ahkâm itibariyle yanlış anlaşılması için mübelliğ olan Hz. Peygamber'in rehberliğine ihtiyaç vardır. Ancak bildiğimiz odur ki Hz. Peygamber'den menkul, Kur'an'ın baştan sona yapılmış bir tefsiri bulunmamaktadır.¹Aslında bu durum bir bakıma şu anlama da gelmektedir: Hz. Peygamber bir yandan şer'î mükellefiyet içeren akidevî ve fikhî ahkâma dair noktaları eksiksiz bir şekilde açıklarken, öte yandan müminlerin zihinlerini durağan/statik bir karaktere mahkûm etmemek için tefekküre açık büyük bir alan bırakmıştır. Esâsen Kur'an'ın içeriğine göz atıldığında ilâhî muradın da bu yönde olduğu hissedilmektedir. Nitekim insanları tefekkür ve teemmüle sevk eden yüzlerce ayet bulunmaktadır. Somutlaştırmak gerekirse, "Bakmazlar mı?" diyerek sırasıyla deve, gökyüzü, dağlar ve yeryüzünden Allah'ın sanatı ve kudreti bağlamında bahseden² âyetlerin her insana aynı şeyi çağrıştırması ve aynı kodlarla anlaşılması nasıl mümkün olabilir? Ortak payda Allah'ın sanatının ve kudretinin eşsizliğini idrâk olduktan sonra, her muhatapın bireysel idrâk düzeyi ve yaşadığı çağın ona kattığı bakış açısıyla ayrı bir fehim kabiliyetine sahip olması son derece normal değil midir? Dolayısıyla Hz. Peygamber, ahkâma dair olsun-olmasın baştan sona bütün âyetleri "Bu budur" tarzında net ve kesin ifadelerle açıklamış olsaydı, muhtemelen sonraki nesiller bu izahâtın üzerine hiçbir şey ekleyemeyecek, eklemek isteyenler de dinin, en azından sünnetin dışına çıkma ithamıyla karşılaşacaktı.

Şu halde, aslında sarahaten (dilsel açıdan) "bir şey" söyleyen âyetlerin, her zihinde farklı çağrışımlar yapmasının, değişik şeyler düşündürmesinin, çeşitli tefekkür kapılarını açmasının mümkün ve vaki olduğu çok açıktır. Bundan dolayıdır ki, Kur'an'ın nüzûlünden asırlar sonra yapılan bazı işârî yorumlar, ilgili âyetlerin o asra ve yorumu yapan kişiye bakan birer hisse-i fehmi durumundadır. Eğer Kur'an'ın muhatapı olan bir kimsenin, bir âyetle ilgili, İslam Şeriatı'nın sınırlarını çiğnemeyecek şekilde makul bir "yorumu" yani fehmi varsa; bunun, o muhatapın yaşadığı asra ve sadece kendine mahsus (sübjektif) bir Kur'anî fehim sayılması neden imkânsız olsun? Bu gerçeğe rağmen, "tefsîr" diye isimlendirilen bu salt insânî etkinliğin "ilâhî dilemenin ta kendisi" olarak yansıtılması, aşkınlığın çarpıtılması ve -paradoksal bir durum- tüketilmesi olacaktır.³

Bu çerçevede, İslam hudûdunu (akâid ve ahkâm) çiğnememek şartıyla yorum yapan birine, "Sen âyetten böyle bir ders çıkaramazsın! Böyle yorumlamaya hakkın

¹ Bkz. Yıldırım, Suat, *Peygamberimiz'in Kur'an'ı Tefsiri*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1998, s. 45-71.

² Ğâşiye, 88/17-20.

³ Kılıç, "Tefsir Nasıl Bir İlimdir", s. 74.

yok!” demenin doğru olmayacağı anlaşılmaktadır. Zira “yorum” sadece kendisidir, daha fazlası; yani “nass” değildir.¹ Böyle bir itiraz, bireyin Kur’ân’a “muhatap” olma hakkını elinden almak ve basit ifadesiyle, “Hayır efendim, filan âyeti okurken aklına/kalbine bu mâna gelmiş olamaz, yalan söylüyorsun!” veya “Yanlış gelmiş, düzelt!” şeklinde, tekelci ve buyurgan bir tavrı netice verecektir. Oysaki Kur’ân’ın, ismet sıfatına sahip mübelliği olan Hz. Peygamber’in dışındaki her fert, yaptığı yorumda hataya düşme riski açısından teorikte aynı düzeydedir. Bu durumda, açıktan veya zımnen “Ben mutlak doğruyu söylüyorum, benim dışındaki herkes yanlış yorumluyor” şeklindeki iddiaların, dolaylı olarak “Ben de kendi çapımda (!) bir peygamberim” demekten farkının ne olduğunu sormak durumundayız.

Meseleye böyle bir perspektifle yaklaşıldığında İşârî tefsir/yorumun meşrûiyet sınırları da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Yapılan yorum genel anlamda İslam Şeriatı ve Kur’ân çerçevesi içinde kalmalı, müfessir yaptığı yorumun murad-ı ilâhî değil kendi sübjektif anlayışı olduğunu bilmeli, dolayısıyla kendi yorumlarını başkalarına da tasdik ettirmeye çalışmamalıdır. Bu zaviyeden bakıldığında Sehl et-Tüsterî’den (v. 283/897), el-Kuşeyrî’ye (v. 465/1073); İbn Arabî’den (v. 638/1239) Nahcivânî’ye (v. 920/1515); Bursevî’den (v. 1127/1715) İbn Acîbe (v. 1224/1809) ve Âlûsî’ye (v. 1270/1854) kadar işârî tefsir erbabının genel itibariyle gayr-ı meşru bir yola girmekle itham edilmesi mümkün görünmemektedir.

Yukarıda zikredilen isimler arasında, bazı eserlerinde Firavun’un iman ettiğine, cehennem azabının sonsuz olmadığına dair ifadeleri bulunan; kula ma’bûdiyyet ve mahlûka hâlikîyyet sıfatı izâfe etmekle suçlanan İbn Arabî en fazla tenkide uğrayan hatta kimi âlimlerce tekfir edilen bir sûfidir.² Onun hakkında birçok İslam âlimi gibi ifrat ve tefritten uzak orta bir yolu tercih eden Ömer Nasuhi Bilmen’in şu ifadeleri ise son derece dikkat çekicidir:

Muhyiddin-i Arabî’nin dini adaba riâyet ettiğini, güzel itikad ve amel sahibi olduğunu gösterir binlerce yazıları vardır. Hatta kendisi, en son eseri olup gayet muteber ve meşhur bulunan ve kendisine aidiyetinde hiç şüphe edilmeyen Futûhât-ı Mekkiyye’sinin mukaddimesinde kendi itikadını uzun uzadıya tasrih eder ki Ehl-i Sünnet mezhebine muvafıktır. Yine Fütûhât’ının 62. Babında der ki: “*Günahkarlar dört taifedir, hepsi de cehennemlidir, oradan çıkamayacaklardır. Bunlar Allah-u Tealâ’ya karşı tekebbür gösteren kimselerdir, kendileri için rubûbiyet iddiasında bulunan Firavun ve emsali gibi. Nemrud ile gayrileri de böyledir.*” Hazret-i Şeyh’in bu sözleri Fusûs’undaki sözlere tamamen muhalif, dînî esaslara muvafıktır. Bununla beraber bu sözler gösteriyor ki Şeyh-i Ekber, Firavun’un imanına mu’tekîd değildir bilakis onun

¹ Kılıç, “Tefsir Nasıl Bir İlimdir”, s. 75. Detaylı bilgi için bkz. a. mlf., *Seferler Arefesindeyim Hep*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 13-27.

² Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatu’l-Müfessirîn*, Ravza Yayınları, İstanbul 2008, II, 508 (Geniş bilgi için bkz. II, 503-517).

küfrüne kânîdir. Kezalik cehennem azabının müebbediyetine kâil, mahlukatın rubûbiyet ve hâlikıyyet sıfatını hâiz olamayacağına mu'tekîddir. Kezalik Şeyh-i Ekber'in âsârından istidlâl ediyoruz ki, kendisi bihakkın âlim, mütefekkir, kuvve-i hafızaya malik bir zâttır. O halde denilebilir ki, böyle bir zâttan mütenakız lakırdıların zuhuru beklenilemez. Binâenaleyh Fütûhât'taki sözleri esas olarak kabul edilmelidir. Bunlara muhalif olarak Fusûs'ta veya sair eserlerinde görülen sözler ise ya muvakkat bir şuhûd halinin hatâ-alud birer semeresidir, yahud başkaları tarafından li-maksadin yazılıp bu büyük zâta nisbet edilmiştir.¹

Netice itibariyle Kur'ân'a muhatap olan kişi, yapmış olduğu işârî yorumla; kendi akıl, idrâk, manevî tecrübe ve tefekkür seviyesine göre yakaladığı/hissettiği mânayı ortaya koymuş olur. Yoksa Şâri'in belli bir âyetle, herkesin anlaması gereken ikinci bir anlamı kastettiğini ancak diğer insanlar üzerindeki fazileti gereği sadece kendisinin o manayı fahmettiğini iddia etmez. Zira böyle bir iddia, Kur'ân'ı tebliğ eden Hz. Peygamber'in bile devre dışına çıkarılması demektir. Daha önemlisi Allah'ın murad ettiği mânayı bu kimsenin haricinde hiçbir ferdin anlayamadığı sonucuna götürür ki bunun hidayet rehberi olan bir "Kitab"la bağdaştırılabilmesi imkânsızdır.

Öyle anlaşılıyor ki el-Gazâlî (v. 505/1111), er-Râzî (v. 606/1209) gibi âyetlerin anlam tabakaları bulunduğunu belirten bilginlerin ortaya koymuş oldukları düşünceler de aynı minvaldedir ve bu çerçeve ile sınırlıdır.² Zira bu düşüncede olan bilginler, bir Müslümanın İslam Şeriatı'na zıt olmayan ve Kur'ân bütünlüğünü çiğnemeyen tefsir ve yorumlarını, Kur'ân'ın ifham ettiği anlam bütünlüğünden ayrı görmemişlerdir. Bu durum Kur'ân'ın, özünde kesinlikle tekçi monist bir anlam dünyasını değil, müteaddit ve de çok değişik bir mâna potansiyelini kapsadığı gerçeğiyle de yakından ilgilidir.³ Daha önce de belirtildiği gibi her fert, İlâhî özellik taşıyan kelâma, ontolojik yapısı gereği beşerî his, duygu, düşünce, algı ve birikimi ile muhatap olmaktadır. Kalbe gelen Rahmanî ve şeytânî düşüncelerin varlığını da hesaba kattığımızda⁴, sâlih bir kulun

¹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 514.

² Bkz. İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Marife, Beyrut tsz., I, 280-288, 293; er-Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1998, I, 21-23; II, 348; XII, 528; Öztürk, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 282-286; 340-342; Okumuş, Mesut, "Gazali'nin Kur'an Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine", *Diyanet İlmi Dergi*, c: XLVII, s: 3, ss. 27-44.

³ Kılıç, "Nesnellik Öznellik Arasında Yorum", *İslâmî Araştırmalar*, 1996, c: IX, sy: 1-2-3-4, s. 109 (Detaylı bilgi için bkz. s. 103-114).

⁴ Bkz. Bakara, 2/268; Meryem, 19/96; Hacc, 22/52-53; Fussilet, 41/36; Muhammed, 47/25; Mücâdile, 58/10; Haşr, 59/16; Şems, 91/8. [Abdullah İbn Mes'ûd'dan mervî bir hadîs şöyledir: "Resûlullah (sas): 'Âdemoğlunda bir lümme-i şeytaniye bir de lümme-i melekiye vardır. Lümme-i şeytaniyeden, kötülüklerin yapılması ve hakkın yalanlanmasına; lümme-i melekiyeden ise hayrın işlenmesi ve hakkın tasdik edilmesine dair telkinler alır. O halde kim içinden hayra dâir bir telkin hissederse bilsin ki o Allah'tandır ve Allah'a hamdetsin. Aynı şekilde kim de şer işlemeye dâir bir telkin hissederse bilsin ki o şeytandandır ve kovulmuş şeytandan Allah'a sığınsın.' buyurdu ve daha sonra 'الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ : Şeytan size fakirliği vaat eder ve hayasızlığı emreder...' (Bakara, 2/268) âyetini okudu." Bkz. Tirmizî, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, 3 (hadîs no: 2988).]

kendine has fehminin Kur'ân sofrasının haricinde tutulmaması, esasen onun ezeli ve ilâhî kelâm olma mahiyetine daha uygun düşmektedir. Şu kayıtla ki bahsedilen anlam tabakaları, bizim haricimizde mevcut (aşkın/objektif/âfâki) olan elfâz-ı Kur'âniye'de değil, ferdin kendi iç dünyasında (içkin/sübjektif/enfûsi) var olan Kur'ân telakkisi ile ilgilidir. Dolayısıyla başkalarının zevk edemediği ferdî/enfûsî idrâk boyutu, yegâne sahibine mahsustur. Bu idrâk ışığında yapılan yorum akaid ve fikhî ahkâm noktasında “Şeriata aykırı olmama” şartı ile mukayyettir. Bu kaydın dışına çıkan anlayışlar şüphesiz ki Rahmanî değil şeytanîdir. Şer'î mükellefiyet noktasında ne sahibini ne de başka birini bağlayıcı değildir ve olamaz.

II) İşârî Tefsir/Yorum Zâhir Anlamın İnkârını Gerektirir mi?

Tebliğin ikinci ana meselesini, daha net ifade etmek gerekirse “İşârî tefsir/yorum erbabı âyetlerin zâhirî ve sarîh anlamlarını inkâr etmişler midir?” sorusu oluşturmaktadır. Şüphesiz ki bu zannın en büyük sebeplerinden biri, işârî yorum konusunda ifrat edip haddi aşan (özellikle Şîa ve Gulat-ı Şîa'ya mensup) müelliflerdir. Özellikle Bâtînî grupların İslam Şeriati'nı tahrip edici açıklamalarını Kur'ân yorumu/tefsiri cümlesinden saymak mümkün değilse de yöntem itibariyle benzer bir alanda kesiştikleri için bu yorumlar, bir bakıma sûfilerle özdeşleşen işârî yorumların da hedef tahtasına yerleştirilmesinde en etkili âmil olmuştur. Buna bağlı olarak bazı araştırmacıların işârî tefsir/yoruma, Bâtînî firkaların yaptıkları akıl almaz ve İslam Şeriati'yla hiçbir şekilde uzlaşmaz yorumlarını da katarak hepsini toptan reddetme tavrına girdikleri ve dolayısıyla başlıktaki soruyu “evet” şeklinde cevapladıkları görülmektedir. Oysaki Bâtînî firkalar ne derece ifrat içindeyse, başta sûfiler olmak üzere bütün işârî tefsir ehlini, tabiri caizse “sapık bâtînîler” çuvalına doldurma gayreti de o ölçüde bir tefrit içermektedir. Burada belirtilen hususları somutlaştırmak için eserlerinde işârî/tasavvufî tefsir yöntemini kullanan bazı meşhur müelliflerin yaklaşımlarına değinmemiz yerinde olacaktır.

a) Sehl et-Tüsterî (v. 283/897)

et-Tüsterî, sûfi alimleri ve büyükleri arasında sayılan bir zattır.¹ Tek cilt halinde basılan kısa tefsirinde, gerekli gördüğü yerlerde işârî yorumlar yapan müellifin Kur'ân'ı baştan sona ne klasik tarzda ne de işârî yöntemle tefsir ettiği görülmektedir. Sûrelerin bazı âyetleri üzerinde durur. Âyetlerin de bütününe değil sadece tasavvufla ilgisini kurduğu kelimelerini açıklar.² Genel üslubundan, müellifin klasik tefsire vâkıf olduğu, âyetlerin ne anlam ifade ettiğini sarahatleri üzere bildiği, bununla birlikte bazı kavramları tasavvufî bir bakışla izah ettiği ve kalbine gelen bazı işaretleri de kaydettiği anlaşılmaktadır.

¹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 356.

² Bkz. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 66.

et-Tüsterî tefsirinde, örneğin Şems Sûresi'nin sadece dört âyeti işârî yaklaşımla yorumlanmış¹; Beyyine Sûresi tefsirinde “ihlas” ve “haşyet” kavramları tasavvufî açıdan açıklanmış²; Nasr Sûresi tefsirinde, âyetlerin zâhirî anlamları üzerinde durulmuş, son âyetiyle ilgili, “Nefis dünyayı arzular çünkü ondandır. Ruh da ahireti arzular çünkü o da ondandır. O halde sen ahirete hazırlanarak nefisine karşı, ruhuna yardım et. Ona ahiretin kapısını tesbihle aç...” şeklinde bir işârî yorum yapılmış³; Tebbet ve İhlas Sûreleri tefsir edilirken ise işârî hiçbir yorum yapılmaksızın tamamen zahirî anlam üzerinde durulmuştur.⁴

b) el-Kuşeyrî (v. 465/1073)

el-Kuşeyrî tefsir, hadîs, fıkıh, usûl-i fıkıh, tasavvuf, şiir ve edebiyat gibi alanlarda derin nüfûz sahibi olan alimlerdenidir. *Letâifu'l-İşârât* adlı tefsiri sûfî tefsirlerin en önemlilerindedir.⁵ Müellifin Kur'ân'ı baştan sona tefsir ettiği, eserin tümünde zâhirî tefsire vâkîf olduğunu hissettirdiği, bununla birlikte izahlarında işârî/tasavvufî yaklaşımı da kullandığı görülmektedir. Hatta tefsirin umumu gözden geçirildiği zaman klasik izahların işârî/tasavvufî izahlardan çok daha fazla olduğu görülmektedir. Tefsirin belki de en ilginç özelliği, her sûre başındaki besmelenin o sûrenin mahiyetine göre farklı bir açıdan tefsir edilmiş olmasıdır.⁶ Sûre başlarında geçen mukatta'a harfleri işârî yaklaşımla açıklayan müellif, Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğunu da satır aralarında belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. Bahsi geçen hususları kapsayıcı bir örnek olarak, Sâd Sûresi'nin başından ilk üç âyetin tefsirine bakılabilir.⁷

c) İbn Arabî (v. 638/1239)

İbn Arabî hem tefsire ait ilimlere layıkıyla vâkîf hem de tasavvuf ilminde bihakkın mütehasıstır. Kehf Sûresi'ne kadar altmış ciltten oluşan “et-Tefsîrû's-Şerîf” ve sekiz cilt halinde telif ettiği “et-Tefsîrû's-Sağîr” adlı iki tefsirden bahsediliyorsa da⁸ bunlar maalesef elimize ulaşmamıştır. Onun ismiyle basılan iki ciltlik tefsir, esasen Abdürrezzak el-Kâşânî'ye (v. 736/1335) aittir. Bilmen'in ifadesiyle “tefsirden ziyade bir te'vil mecmuası” olan eser⁹ her nasılsa İbn Arabî'ye nisbet edilmiştir.¹⁰ Tefsirdeki genel anlayışa göre, Hz. Mûsa “kalp”, ona tebliğinde yardım eden Hz. Hârûn “akıl”,

¹ et-Tüsterî, Sehl b. Abdillâh, *Tefsîrû't-Tüsterî*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 195

² et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, s. 201.

³ et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, s. 208.

⁴ et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, s. 209.

⁵ Geniş bilgi için bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 421-425.

⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Akpınar, Ali, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, sayı 9, s. 53-92.

⁷ el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Havâzin Ebû'l-Kâsım, *Letâifu'l-İşârât*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitab, Mısır 1981, III, 245.

⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 505, 516.

⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 505.

¹⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 608.

Firavun ise “nefis” olarak yorumlanmıştır.¹ Âyetlerin sarîh anlamları, Hz. Mûsa’nın tebliğ serüveni ve Firavun ile yaşadığı ibret dolu hadiselerin tarihî gerçekliği inkâr edilmediği müddetçe, ilgili âyetlerin, insanın enfûsî âlemindeki kalp-nefis mücadelesine de işaret ettiğinin söylenmesi, müellifin sübjektif bir kanaati çerçevesinde şeriata ve akla aykırı görünmemektedir.² Zaten müellif Kâşânî, bu eserine tefsir değil “te’vîl” demiş ve esasın zâhir mâna olduğunu ifade etmiştir.³ Örneğin Fîl Sûresi tefsirinde, ilk başta hadisenin vukuu ile ilgili zâhirî tefsir bilgileri verilmiş daha sonra “وَأَمَّا اللَّطِيبُ”⁴ denilerek işârî tefsire geçilmiştir. Bu da zâhirî mânânın inkâr edilmediğinin bâriz delillerinden biridir.⁵

d) Nimetullah Nahcivânî (v. 920/1515)

Genç yaşlarından itibaren zahir ilimleri tahsil eden Nahcivânî daha sonra tasavvuf terbiyesi almıştır. Bilmen’in ifadesiyle, “Eserlerinden müteşerri‘, manevî füyuzâta nâil, nezîh ahlâk ile muttasıf, muktedir bir zât olduğu anlaşılmaktadır”. Nahcivânî, tefsirinde, önce klasik tefsirlerdeki gibi âyetlerin sarîh anlamları üzerinde durmuş daha sonra çeşitli işârî vecihlerine değinmiştir.⁶ Esasen bu üslup bile sûfîlerin tefsire genel yaklaşımlarını ve âyetlerin zâhirî anlamlarını asla inkâr etmediklerini gösterir niteliktedir. Nahcivânî her sûreyi bitirdikten sonra “خاتمة سورة” şeklinde bir başlık altında; “عليك ايها الطالب لطريق الحق”⁸, “عليك ايها المتوجه الى الله”⁷, “عليك ايها السالك الخائف”⁹ gibi farklı hitaplarla başlayarak, o sûreden alınması gereken mesajın ne olduğunu, oldukça uzun cümleler kullanarak ortaya koymaktadır. Müellif tasavvufî unsurlarla yoğurarak verdiği mesajlarında, ilgili sûrenin genel muhtevasına da atıflar yapmaktadır. Örnek olarak Nûh Sûresi’nin hatimesi incelenebilir.¹⁰

e) İsmail Hakkı Bursevî (v. 1127/1715)

Bursevî’nin telif ettiği *Rûhu’l-Beyân*, pek çok tefsirde bulunmayan malumatı ihtiva etmektedir. Âyetlerin manaları bakımından usulü dairesinde yazılmış bir tefsir olduğu gibi aynı zamanda bir mev‘ize külliyyatı görünümündedir. Tefsirle doğrudan ilgili olmayan hikayeler, ibretli olaylar, Arapça-Farsça beyitler ve işârî yorumlar içeren eserde *Te’vîlât-ı Necmiyye*’den ve sair tasavvufî eserlerden iktibaslar bulunmaktadır. Bilmen’in dikkat çektiği üzere, bu tefsirde bir kısım zayıf haberler ve asılsız hikayelere

¹ Bkz. İbnü’l-Arabî, Muhyiddîn, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Yakazati’l-Arabî, Beyrut 1967, I, 46, 50, 706, 766; II, 43, 172-173, 180-181, 229-230.

² Bkz. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, s. 56.

³ Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, s. 206.

⁴ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Tefsîr*, II, 855.

⁵ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Tefsîr*, II, 417; Gördük, *İşârî Tefsir*, s. 56.

⁶ Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 628-629.

⁷ Bkz. en-Nahcivânî, Ni’metullah b. Mahmûd, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye ve’l-Mefâtihu’l-Gaybiyye*, Dâru Rükâbî, Mısır 1999, II, 531.

⁸ Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, II, 532.

⁹ Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, II, 533.

¹⁰ Nahcivânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, II, 449-450.

yer verilmemiş olsa, kendi alanında emsalsiz bir eser özelliği gösterir ve çeşitli tenkitlere hedef olmaktan da kurtulurdu.¹ Bursevî'nin, Kâfirûn Sûresi'nin sarîh tefsirini klasik yöntemle yaptıktan sonra, bir ikindi namazı esnasında okuduğu bu sûrenin feyzinden kendi kalbine vürûd eden işârî mânâyı kaydettiği bölüm, onun tefsire yaklaşımına tipik bir örnektir.²

f) İbn Acîbe (v. 1224/1809)

İbn Acîbe *el-Bahru'l-Medîd* adlı tefsirinde, öncelikle sarîh anlamı esas alarak klasik usulle izahlarını yapmaktadır. Dolayısıyla tefsirin hâkim karakteri bu eksendedir.³ Müellif, söz konusu ettiği bölümden çıkardığı işaret/ler/i, “الإشارة” lafzıyla belirterek beyan eder. “İşaret” diye nitelenen bu görüşler uzun sûrelerde aralara serpiştirilmiş şekilde, kısa sûrelerde ise sûre sonlarında bulunmaktadır. Birçok klasik ve tasavvufî tefsire atıflar yapılan tefsirin en dikkat çekici özelliği, el-Kuşeyrî'nin izahlarına altı yüze yakın atfın yapılmış olmasıdır. İbn Acîbe'nin İhlas Sûresi tefsiri ve bu bölümün sonuna kaydettiği “işaret”, tefsirin genel karakteristiğini yansıtan güzel bir örnektir.⁴

g) Âlûsî (v. 1270/1854)

Rûhu'l-Meânî'nin müellifi Âlûsî, ilim ehli bir aileye mensuptur. Pek çok âlimden istifadeyle İslamî ilimleri tahsil etmiş, Nakşibendi tarikatının büyük mürşitlerinden olan Mevlâna Halid-i Bağdadî'den (v. 1242/1827) ve zamanının sair sûfilerinden tasavvuf ilmini almıştır. Tefsirinde rivâyet ve dirâyet yöntemleriyle birlikte işârî/tasavvufî yorumlara da yer vermiş olan Âlûsî; Zemahşerî, Beydavî, Ebû Hayyan gibi müfessirlerden istifade ettiği gibi İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ı gibi tasavvufî eserlerden de faydalanmıştır.⁵ Âlûsî'nin *Rûhu'l-Meânî*'sini işârî tefsire örnek olarak zikreden Subhî es-Sâlih (v. 1407/1986), bu tefsirin zâhirî mânâyı ifade ettikten sonra, rumuz ve işâretler yoluyla çıkarılan gizli birtakım anlamları ortaya koyduğunu belirtir.⁶ Müellifin, eserinde yer verdiği işârî yorumlara örnek olarak Yâsin Sûresi tefsirinin son kısmı gözden geçirilebilir.⁷

¹ Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 712-714.

² Bkz. Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz., X, 527-528.

³ Söz konusu tefsirle ilgili doktora çalışması yapan Mahmut Ay'ın tespitine göre, eserde zâhirî yorumlarla ilgili kısım işârî yorumlara ait bölümden üç-dört kat daha fazla yer tutmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Ay, Mahmut, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu -İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri-*, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 142-162.

⁴ Bkz. İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed el-Fâsî, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Kâhire 1997, VII, 372-373.

⁵ Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 743-751

⁶ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, s. 296.

⁷ el-Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, XII, 61.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

Tefsir-te'vîl ayrımı bağlamında, eğer “tefsir” kavramı net bir şekilde “ilâhî murada delâlet eden açıklama” olarak anlaşılacaksa; bahsi geçen işârî açıklamaların “tefsir” değil “te'vîl” veya “yorum” diye isimlendirilmesinin daha isabetli olacağı anlaşılmaktadır. Ancak bu çerçeve biraz daha genişletildiğinde elimizdeki tefsirlerin ne kadarına tefsir denebileceği konusunun bile tartışmaya açık olduğu görülmektedir. Dolayısıyla tefsir ve te'vîl ayrımı teorikte belli bir yere oturuyorsa da pratik tefsir faaliyeti ve bu faaliyet sonucu ortaya çıkan eserler/tefsirler açısından meselenin o kadar net olmadığı belirtilmelidir.

İşârî tefsir erbabının düşünce tarzları ve genel hatlarıyla tefsire yaklaşımları göz önüne alındığında, müelliflerin kendi yorumlarıyla âyetlerin sarîh anlamlarını inkâr etmedikleri net bir şekilde görülmektedir. Nitekim onlar önce sarîh/zâhirî tefsiri yapmış daha sonra işârî yorumları kaydetmişlerdir. Keza bu müfessirlerin, ortaya koydukları işâretlerin aslında herkes tarafından anlaşılması gerektiği ancak sadece kendilerinin anladıkları şeklinde bir iddiaları da bulunmamaktadır. Bununla birlikte âyetlere muhatap olurken kalplerine doğan bir takım mânaları, çoğunlukla tasavvufî öğelerle yoğurarak ifade etmeleriyle oluşan izahlar cümlesi “işârî tefsir” adıyla anılagelmiştir. Bu izahat, âyetlerin lafzen ihtivâ ettiği anlamlar olmaktan ziyade özel bir manevî deneyim sonucu muhatabın zihninde ortaya çıkan sübjektif mânalardır. Dolayısıyla kişiye özel bir anlayış başkalarına hüccet teşkil etmeyeceği gibi aynı şekilde fehmetmediklerinden ötürü başkaları sorumlu da tutulamaz. Son tahlilde ilmî açıdan bu tür yorumları ne kesinlikle tasdik ne de kesinlikle reddedici bir tavır geliştirmek hiç kimsenin üzerine vecibe değildir. İslam Şeriatı'nın genel çerçevesine aykırı ve tahrifat kabilinden sapkın yorumların ise peşinen reddedilmesinin gerektiği izahtan varestedir.

Kur'ân âyetlerinin, zâhir anlamları dışında ve kişiye özel duygusal/özel/içkin/sübjektif bir takım işâretlerle yorumlanmasının; hem zâhir anlamın inkâr edildiği şeklinde bir yanlış algıya yol açtığı hem de “Bir âyetin zâhirî/sarîh anlamı dışında bâtinî/işârî anlamı olabilir mi?” şeklinde ikinci bir soru işaretini doğurduğu anlaşılmaktadır. Bu iki algı probleminin de esasen tarihsel süreç içerisinde yapılan sühûstimmallerden doğduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle Gulat-ı Şîa'ya mensup bazı Bâtînî fırkalar, “Kur'ân'ın zâhiri cahil avam tabakası içindir, havas ise onun bâtinî ile mükelleftir” şeklindeki yaklaşımla şer'î mükellefiyetleri alt üst eden her türlü keyfî sapkınlığı Kur'ân âyetlerine hamletmeye çalışmışlardır. Süfîler ise klasik usulle tefsir yapmalarının yanı sıra okudukları âyetlerden kalplerine doğan bir takım anlamları da bazen başlığa lüzum görmeyerek bazen de “işâret”, “tatbîk” gibi -bunların aslında tefsir olmadığını ifade eden- başlıklar altında ifade etmişlerdir. Görüldüğü kadarıyla bu tür yorumların kesin doğrular olduğunu iddia etmedikleri gibi herkes tarafından kabul edilmesi gerektiği şeklinde bir yaklaşım içine de girmemişlerdir. Haddizâtında işârî/süfî yorumların genel itibarıyla şer'î ahkâma müdâhil herhangi bir

unsur içermediği ve tasavvuf ehlinin kendi manevî dünyalarında yapmış oldukları tefekkür ve teemmülle ilgili olduğu görülmektedir. Neticede bunların sadece birer “yorum” olduğu “nas” olmadığı bilinmelidir. İşârî yorumları nas gibi algılamak ne kadar hatalıysa bu tür yorumların sahiplerini sorgusuz-suâlsiz dalâletle ve Kur’ân’ı tahrif etmekle itham etmek de o kadar yanlış ve aşırılık içeren bir tutum hüviyetindedir.

Netice itibariyle işârî tefsir konusunda sıhhatli ve insafî tahlil yapabilmenin yegâne çaresinin ön yargılardan ve İbn Arabî gibi mahdut tikel örneklerden hareket etmekten vazgeçilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yerine somut verilerden ve işârî tefsir erbabının genel itibariyle Kur’ân’a yaklaşımlarını yansıtacak tutarlı ve tümel örneklerden yola çıkmak hem ilmî objektiflik hem de insafî olmak adına elzem görünmektedir. Öte yandan işârî açıklamalar yapan zevâtın bu açıklamalarla Allah’ın muradını değil kendi hissettikleri bir takım mânaları ifade ettikleri bilinmelidir. Dolayısıyla Kur’ân ve Sünnetin genel çerçevesine aykırılık içermeyen bu tür yorumlar, sahibine mahsus birer öznel yorum kategorisinde değerlendirilmelidir.

Kaynakça

Akpınar, Ali, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, sayı 9, s. 53-92.

el-Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî (v. 1270/1854), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, I-XVI, thk.: Ali Abdülbârî 'Atıyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1998.

-----, “İmamiyye Şîasının Tefsir Anlayışı”, *AÜİFD (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 1975, cilt: XX, ss. 147-172.

Ay, Mahmut, *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu -İbn Acîbe'nin el-Bahru'l-Medîd Adlı Tefsiri-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

Bilmen, Ömer Nasuhi (v. 1971), *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatu'l-Müfessirîn*, I-II, Ravza Yayınları, İstanbul 2008.

Birişik, Abdülhamit, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2011, XL, 281-290.

Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafâ el-İstânbulî el-Hanefî el-Halvetî (v. 1127/1715), *Rûhu'l-Beyân*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2010.

el-Cürmî, İbrahim Muhammed, *Mu'cemu Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 2001.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV (Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları), İstanbul 2006.

-----*Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), İstanbul 2011.

Goldziher, Ignaz (v. 1921), *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslamî*, trc.: Abdülhalim en-Neccâr, Mısır 1955.

Gördük, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013.

İbn Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Mehdi el-Hasanî el-Encerî el-Fâsî es-Sûfî (v. 1224/1809), *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, I-V, thk.: Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslan, nşr.: Hasan Abbas Zeki, Kâhire 1997.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru'l-Yakazati'l-Arabî, I-II, Beyrut 1967.

İmam Gazâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed (v. 505/ 1111), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Dâru'l-Marife, Beyrut, tsz.

Karataş, Ali, *İmam Mâturîdî-Kur'an'ı Kur'an'la Te'vil*, Yesevî Yayıncılık, İstanbul 2014.

Kılıç, Sadık, “Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin”, *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (17-18 Mayıs 2001), Bakanlar Matbaası, Erzurum 2001, s. 95-105.

-----, “Tefsir Nasıl Bir İlimdir”, *Tefsir Nasıl Bir İlimdir*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, ss. 58-75.

-----, “En İdeal Tefsir En Gerçekçi Tefsirdir”, *I. Din Şûrası-Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993) (II)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1995, s. 369-381.

-----, “Nesnellik Öznellik Arasında Yorum”, *İslâmî Araştırmalar*, 1996, cilt: IX, sayı: 1-2-3-4, s. 103-114.

-----, *Seferler Arefesindeyim Hep*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004.

el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin Ebû'l-Kâsım (v. 465/1073), *Letâifü'l-İşârât*, I-III, thk.: İbrahim Besyûnî, el-Hey'etü'l Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitab, Mısır 1981.

Mennâ' b. Halîl el-Kattân (v. 1420/1998), *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 2000.

Münî' b. Abdülhalim el-Mahmud, *Menâhicü'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısri, Kâhire 2000.

en-Nahcivânî, Baba Ni'metullah b. Mahmûd (v. 920/1515), *el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye*, I-II, Dâru Rükâbî, Mısır 1999.

Okumuş, Mesut, “Gazali'nin Kur'an Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 2011, cilt: XLVII, sayı: 3, s. 27-44.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

-----, “Tefsirde Fahreddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Editör: Ömer Türker-Osman Demir, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, ss. 279-346.

Polat, Fethi Ahmet, “Dirayet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir El Kitabı*, Editör: Mehmet Akif Koç, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, ss. 175-224.

er-Rûmî, Fehd b. Abdirrahman b. Süleyman, *İtticâhâtu't-Tefsîr fî'l-Karni'r-Râbi' Aşer*, I-III, Riyâsetu İdârâti'l-Buhûsi'l-İlmiyyeti ve'l-İftâi ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, Suudi Arabistan 1986.

Subhî es-Sâlih (v. 1407/1986), *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm, Beyrut 2000.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sevre (v. 209/825), *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü Tirmizî)*, I-V, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, Mısır 1975.

et-Tüsterî, Sehl b. Abdillâh (v. 283/897), *Tefsirü't-Tüsterî*, thk.: Muhammed Basil Uyûn es-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Te'vîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi (DİA)*, 2012, XLI, 27-28.

Yıldırım, Suat, *Peygamberimiz'in Kur'an'ı Tefsiri*, Kayhan Yayınları, İstanbul 1998.

ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin (v. 1398/1977), *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I-II, Mektebetü Vehbe, Kâhire trz.

ez-Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh (v. 794/1392), *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut/ Lübnan 1957.

ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfan*, I-II, thk.: Ahmed b. Ali, Darü'l-Hadîs, Kahire 2001.

**Te'vil Mi, Tahrif Mi? Politik Düşünce Eksenli Kur'an Ayet ve Kavramları
Bağlamında Modernist Algının Eleştirisi**

*Tuğrul TEZCAN**

ÖZET/ABSTRACT

Te'vîl, Kur'an Tefsiri için vazgeçilmez bir zenginliktir. Ancak Te'vil, bir kavramın muhtemel anlamlarından sadece bir tanesini uzak anlam ilişkisine rağmen öne çıkarmak, bu anlam üzerinden bir algı inşa etmek için kullanılıyorsa bunun anlamı, Kur'an'ın anlam dünyasını zenginleştirmek amacına yönelik olmayan, aksine Onu değersizleştiren, basitleştiren, insanîleştiren ve de üzerinde kalem oynatabilecek kadar kendisini yetkin hissedenden bir o kadar da Kur'an'ı beşer ürünü bir metin derekesine indiren bir bilinç, algı mühendisliği aynı zamanda Kelâmın anlam düzeyinde tahrîfi olmaktadır.

Kur'an ayetleri içerisinde, gündelik hayatın sağlıklı bir şekilde sürdürülmesine, İnsanlar arasında birlik-beraberliğe, karşılıklı güven ve dayanışmaya kısaca huzurlu bir dünya hayatının sürdürülmesine imkan sağlayacak ahlâkî, idârî, Siyâsî, İctimâî kavramlar mevcuttur. Şûrâ, Veliyyu'l-Emr, Adalet, İhsan, cihad, Hoşgörü bu kavramlardan bazılarıdır. Fakat bu söz konusu kavramlar kendilerini muslih! olarak addeden bazıları tarafından keskin bir kılıç haline getirilirken, seküler olma meziyetinin yüceliğine! İnanan bazı kimseler tarafından da izm'lere peşkeş çekilmiş, Kur'an'ın metafizik yönü madde uğruna kurban edilmiştir.

Bu bildiride özellikle İslam Âleminde türemiş seküler zihniyetin, Millet-Ümmet, Şeriat, Hilafet, Şûrakavramları üzerinden ürettikleri algıların izi sürülecek ve te'vil-telvin olgusu bağlamında eleştirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Te'vîl, Tahrif, Halife, Şûrâ, Ümmet

**Ta'wil (İnterpretation) or Tahrif (Distortion) ? A Critique of Modern Perception
in Terms of the Qur'anic Verses and Terms Which Centre the Political Thought**

Ta'wil (interpretation) is an indispensable wealth for the Qur'anic exegesis. However, in case ta'wil is utilised to suggest a meaning which is far less related to concept and to construct an understanding through that meaning, it simply means *tahrif* (distortion). This kind of distortion is done by a mentality which depreciates the Qur'an and regard itself as a competent authority to speak about it. The contrary to striving for

presenting the Qur'anic world of meaning with all its riches, the said mindset has the audacity to degrade the Qur'an to the level of a text composed by a human being.

The Qur'anic verses provide mankind with all the ethical, administrative, political and social concepts which facilitate a peaceful life built on the base of unity, solidarity and mutual trust among individuals. *Shura* (mutual consultation), *wali al-amr* (legal guardian), justice, jihad, *ihsan*(perfection) and tolerance are only a few of them. However these concepts are used like a sharpened sword by those who count themselves as reformer. On the other side, those exalting 'being secularist' made the Qur'anic concepts present to various ideologies to gain please them and thus they sacrificed the spiritual dimension of the Qur'an to the material life.

In this paper as an exampe the perception of the Qur'anic concepts such as caliphate, state, mutual consultation (*shura*) by some renowned Egyptian Islamist thinkers who represent the modernism of classical era will be discussed and criticised within the scope of the Qur'an.

Key Words: *Ta'wil* (interpretation), *Tahrif* (distortion), Caliphate, Mutual Consultation (*shura*), Ummah

Giriş

Kur'an-ı Kerim nüzulünden itibaren tefsir ve te'vile malzeme olmuştur.¹ Bizzat Kur'an'ın kendisi ile başlayan bu süreç, Hz. Peygamberin ve sahabenin tefsiri ve sonraki nesillerin de te'vili ile süregelmiştir. Hz. Peygamber ve öğretileriyle yetişen sahabenin rivayete dayalı tefsir anlayışı, yerini zamanın ve getirdiği şartların etkisiyle te'vil'e yani akla ve onun ürettiği yöntemlere bırakmıştır. Bu zorunluluk, değişen sosyo-kültürel ve politik şartların getirdiği ihtiyaçların Kur'an kelimelerinin farklı bir açıdan ele alınmasına imkân tanınması olabileceği gibi, Kur'anın kendi kendisini ve Hz. Peygamberin Kur'an'ı tefsir yüzdesinin oldukça düşük olması gerçeğinin de bir yansımasıdır. Basit bir yaklaşımla bu şu anlama gelmektedir. Kur'an'ın sonraki nesillerin anlama imkânlarına bırakılmış yüzdesi yüksek bir miktarının varlığı şüphe götürmez bir vakıadır.

*Yrd. Doç. Dr Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD Öğrt. Üyesi, tutez73@gmail.com

¹ Tefsir ve te'vil kavramlarının ne zamandan itibaren net bir şekilde birbirinden ayrıldığını söylemek zordur. Bu konuda farklı görüşler vardır. Hicri 200 yılında vefat etmiş Yahya ibn Sellam ibn ebî Salebe el-İfrîkî, el-Kayrevânî'ye ait "et-Tasârif li Tefsîri'l-Kur'an Mimmâ İštebehet Esmâuhu ve Tesarrafet Meânîhi" isimli eserin bir tefsir kitâbı mı yoksa te'vil kitabımı olduğu konusunda tartışmışlardır. Aslında bu fikri karışıklık, onların tefsir ve te'vil kavramlarını netleştiremediklerinden ileri gelmektedir. Bkz. "el-Kayrevâvî, **et-Tasârif li Tefsîri'l-Kur'an Mimmâ İštebehet Esmâuhu ve Tesarrafet Meânîhi**, Takdim ve Tahk. Eş-Şelebî, Şirketü't-Tunusiyye, 1979

Kur'an'ın teville olan ilişkisi zaman ve zemine göre farklı yansımalar göstermiş olmasına rağmen O'nun insanlıkla ilişkisi insan nesli var oldukça devam edeceği gerçeği hiçbir zaman değişmeyecektir.

Müslümanların farklı kültürlerle karşılaşmasının getirdiği sorunlar, ihtiyaçlar, algılar, yöntemler veya Müslümanların zamana ayak uydurma, çağın getirdiği yeniliklere adapte olma durumları onların Kur'an'la olan ilişkilerini de etkilemiştir. Çünkü Kur'an, sadece itikad ve ibadet rehberi değil, bir yaşam biçimidir. Bu sebeple sorunların çözüm yeri de Kur'andı. Fakat bu aşamada, te'vil'in doğru icra edilmesi sorunu ortaya çıkmıştır. Yapılan te'villerin Kur'an'ın makâsıdını yansıtmadığının diğer bir ifade ile te'vil ile amaçlananın sahih Kur'an görüşüne ulaşmak mı yoksa tahrif mi? sorunsalının denetlenmesini sağlayacak bir iç kontrol mekanizmasının oluşturulmasının İslam âlemi bütününde tek bir ses olarak sağlandığını söylemek mümkün görünmemektedir. Ancak te'vil yapmanın şartları gibi teorik standartlar oluşturulmaya çalışılmıştır. El-Kâdî Muhammed ibn Abdullah Ebubekir ibn arabî el-Maârifî el-Eşbîlî el-Mâlikî'nin (h.543) Kanunu't-Te'vil isimli eseri böyle bir çalışmadır. Ayrıca Ulumu'l-Kur'an ve Usûlü't-Tefsir nitelikli eserlerde te'vilin standartlarına dair açıklamalar bulmak mümkündür. Bu sebeple ayet tefsiri veya te'vili mahiyetinde karşılaşılan yorumların incelenmesi ve eleştirisi bireysel formda alan araştırmacılara kalmaktadır.

İşte böyle bir saik, şahsımı İslam âleminde karşılaşılan Kur'an ayetleri tevillerinin bir kısmının tematik bir çerçevede tahkik ve tenkit edilmesinin gerekliliğine yönlendirdi. Bu minvalde siyasî tevillere imkan tanıyan Şûrâ, Veliyyu'l-Emr, Adalet, İhsan, cihad, Hoşgörü gibi kavramları araştırmamızda merkeze alarak, özellikle batıda yaşanan aydınlanma çağının 19. asır ve sonrasına hediye ettiği izm'lerin sultasında kalmış Müslüman düşünürlerin düşünce seleksiyonlarını bu kelimelere yükledikleri anlamlar üzerinden incelemeye ve anlamaya çalışacağız.

Araştırmacılar tarafından farklı zeminlerde, zaman zaman modernist algılara yöneltilmiş eleştiriler olmasına rağmen, batılılaşmanın etkisine maruz kalmış Osmanlı, Mısır ve Hint alt kıtası müslüman düşünürlerinin fikirlerini kendi sosyo- kültürel ve politik dünyaları içinde tematik olarak ve bütüncül olarak ele alan çalışmalar Kur'an ve sünnet eksenli olarak yeterince irdelenmemiştir. Siyaset-bilim anlamında batı modernleşmesi ile şark (Müslümanlar) modernleşmesini mukayese ederek alana ciddi bir eser kazandıran Bedri Gencer'i takdirle yâd ederken İslam düşüncesindeki tecdit/yenilenme üzerine ortaya çıkan fikriyatı, konu bazında Kur'an ve sünnete göre inceleyen çalışmalara pek rastlamıyoruz. Ya toptan kabul eden, fikirleri yücelten eserler kaleme alıyoruz. Veya toptan reddeden tekzip içerikli yazılar yayınlıyoruz. 5N 1K yani ne, neden, niçin, nasıl, nerede ve kim sorularını sorma gereğini hissetmeyebiliyoruz. Dolayısıyla bu alanda ortaya çıkan literatürün gerçekten Kur'an'ın

maksatlarını açıklamaya yönelik bir te'vil faaliyeti mi yoksa telvin/tahrif mi olduğu konusu açıklık kazanmadan okuyucuların nazarında değerini yitiriyor.

Modernleşme sadece Müslüman âleminde cereyan eden bir olgu olmayıp batının, aydınlanma çağı denilen dönemden önce hazırlıklarını yaptığı, dogmatik dini yapılarına karşı mücadeleye başladığı bir süreçtir. Rönesans ve Reform hareketleri ve sanayi devrimiyle beraber anti-modern yapılarla mücadele her alana yansımış, ulusal bir modernleşme hamlesine dönüşmüştür. Ulaştıkları sosyal refah, uzak ve yakın komşularının -farklı din ve kültürlerle sahip olsalar da- gözlerini kamaştırmıştır. Batının siyasî-iktisâdî bakımdan elde ettiği seviye, Hicri IV. Asırdan itibaren fikrî bir durgunluk yaşayan Müslüman âleminde dinî değerleri ve bu değerlerin kaynağını sorgulama veya bu kaynaklardan hareketle çıkış yolları arama tarzında yönelimler/dinde modernleşme/tecâdî faaliyetlerine yol açmıştır.

Müslüman âleminde görülen batı etkisine tepkiler hep aynı düzeyde olmamıştır. Müslüman âlemini Mısır, Hint alt kıtası ve Osmanlı şeklinde üç kısımda ele alacak olursak, etkilenmenin bu üç bölgede farklı düzeyde ve şekillerde olduğunu söylememiz mümkündür. Ancak araştırmamız Mısır eksenini yani klasik Modernistler olarak tanımlanan düşünürlerin incelenmesi ile yetinecektir. Zira anılan bu üç bölge ve düşünürlerinin görüşlerini bir bildiri çerçevesinde incelemek mümkün olmayacaktır.

Te'vîl veya tahrif/telvin nedir?

Tevîl, Arapların anlayışına göre “asıl olana dönüş” demektir. İki anlamda kullanılabilir. Birincisi; dönüş, dönüş yeri, akıbet, varış yeridir. Mütেকaddimin dilcilerden Ezherî, (h. 360), “âle-yeûlü-evlen” şeklinde gelen kelimenin rucu', avd, yani dönüş anlamına geldiğini, hicri 395'te vefat eden İbn Faris, “hükümü ehline tevil et, yani döndür” şeklindeki ifadesiyle yine anlamının “döndürmek” olduğunu, insan bedeni zayıfladığında da bu hale dönüşü ifade etmek için “âle er-racülü” kullanıldığını ifade eder ve araf suresi 53. Ayette ifade edilen “onlar akıbetlerini mi bekliyorlar? İfadesinde yer alan te'vilin “sonuç”u ifade etmesiyle aynı babta değerlendirilebileceğine değinir.¹ İkincisi ise, tefsir ve beyandır. Halil b. Ahmed te'vîl'i, manası ihtilafli olan kelimenin “tefsiri”dir, lafzının dışında bir açıklamayla sahih olur. Şeklindeki açıklamasıyla tefsirle tevil aynı gördüğünü ifade etmiştir.² Yine bu yaklaşımı teyid bakımından Ebubekir er-Razi'nin, el-Ezheri'den naklettiği şu rivayet önemlidir: “Ahmed ibn Yahya'dan te'vîl soruldu. O da şöyle cevap verdi: te'vîl ve tefsir tek bir manayı temsil eder. Bunun üzerine Ezheri de onu topladım ve onu ıslah ettim anlamına gelen “ültü eş-şey'e”

¹ El-Eşbîlî, el-Malikî, Ebubekir ibn Arabî, **Kanun'ut-Te'vîl**, c.1, s. 230., tahk. Muhammed es-Süleymânî, Daru'l-Kible lis-Sekâfet'illîslâmiyye, cidde, 1986, 1. baskı

² El-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, **Kitabü'l-Ayn**, c.8, s. 369, tahk. Mehdî Mahzûmî, İbrahim es-Samirâî, Dar ve Mektebetü'l-Hilal

ifadesini söyler.¹ Ebubekir er-Razi buradan hareketle tevil'in, "manasının "müşkil iki lafzın, vâdih bir lafızda toplanmasıdır" şeklinde tarif edilebileceğini söylemiştir.²

Ebubekir er-Râzî, netice itibariyle tevil kelimesinin bütün mucem/sözlüklerde iki temel anlamı ifade ettiğini belirtir. Bunlar, dönüş/dönmek ve tefsir/beyan'dır. Bu iki anlam, Taberî, Râzî ve İbn Cevzî gibi müfessirler tarafından kullanılmıştır.³ Peygamber efendimiz zamanından beri selef, te'vil kelimesini "tefsir" anlamında kullanmışlardır.⁴ Üçüncü ve önemli bir mana daha vardır ki bunu İbn Manzur ve Zebîdî, İbnü'l-Cevzî (h.597) ve İbnü'l-Esir'den (h.606) nakledecekler, şöyledir: " Lafzın zahiri manasını terketmeyi gerektirecek bir delil sebebiyle bir sözün kendi konumundan, ihtiyaç duyulan manaya nakledilmesidir."⁵ Dilcilerin dikkatleri çektiği tanım içerisinde önemli olan noktanın lafzın zahiri anlamından, muhtemel anlamlarına doğru hareket ederken bir delilin gerekliliği konusu olduğu açıktır. Fakat bunun her hangi bir delil olması yeterli midir? Bu sorunun cevabını Ragıp İsfahânî şöyle verir: " Te'vil, bir şeyin söz veya fiil olarak kendisinden murat edilen gayeye döndürülmesidir. Cem'u'l-Cevâmîğ adlı eserde ise, bir şeyin muhtemel manalarından tercih edilene hamlidir. Şayet delili varsa sahihtir, yoksa değildir veya delil olduğu zannedilen bir şeyse o zaman tevil fasittir,⁶ denilmekle beraber bu delilin mahiyetinden bahsetmemektedir. Fakat İbn Kemal'in açıklaması bu konuda daha net olmaktadır. Şöyleki: " Te'vil, ayetin zahiri manasından muhtemel manasına döndürmektir. Kendisine döndürülen mana kitap ve sünnete uygun olmalıdır."⁷

Sonuç olarak te'vil yapılabilmesi için, tebyin veya tecdîd olması farketmez, ayetin zahirinin işaret ettiği muhtemel anlamlardan birisine mananın taşınmasını gerektirecek kitap veya sünnet'ten bir delil olması zaruridir. Aksi halde sahih bir tevil yerine fasit bir anlama faaliyetinden bahsetmiş olacağız. Bu ise aynı zamanda bir tahrif veya daha modern tabirle telvin olmaktadır. Te'vil ile tefsir bir anlamın iki ayrı kelimeleri gibi ifade edilse de şu iyi bilinmektedir ki, sahabenin tefsir dediği şey, tamamen rivayetle tefsir idi. Te'vil ise her ne kadar rivayeti barındırsa da dirayetin yani insan aklının öne çıktığı anlamlandırma çabalarında öne çıkmaktaydı. Tefsir ve te'vil üzerine hassasiyetin yoğun olduğu hicri ilk asırlarda aslında tevilin hareket alanı da belirlenmişti. Hakkında naklin var olmadığı durumlar da diyebileceğimiz bu alanlar bir anlamda sınırsız ve bağımsız alanlar olarak gözüktü de genel ehl-i sünnet görüşüne ters

¹ El-Heravî, Muhammed İbn Ahmed İbn el-Ezherî, **Tehzîbü'l-Lüga**, tahk. Muhammed İvaz murib, dar-u ihya, Beyrut, 2001

² El-Eşbîlî, a.g.e, c.1, s. 232

³ El-Eşbîlî, a.g.e, c.1, s. 232

⁴ Mesela Hz. Peygamber'in İbn Abbas'a duasında, Allahım onu dinde fakih kıl ve ona te'vil'i öğret", ile Enam 65.ayetin tefsiri mahiyetindeki Hz.Peygamberin açıklamasında,"e mâ innehâ kâinetün velem ye'ti te'vileha ba'dü" ifadesindeki te'vilin, masîr/varış yeri, meâl/dönüş yeri anlamında kullanıldığı görülür. Bkz. El-Eşbîlî, a.g.e, c.1, s. 232

⁵ Ez-Zebîdî, **Tacü'l-Arus**, c.28, s.33, Daru'l-Hidaye,

⁶ Ez-Zebîdî, a.g.e. c.28, s.33,

⁷ Ez-Zebîdî, a.e. c.28, s.33

düşen yorumların müstekreh ve mezmum te'vil olarak nitelenmeden kurtulamadıkları da tarihen sabittir.¹

“Hiçbir okuma bütünüyle masum değildir” sözü doğru kabul edilse bile, “masum olmayan okumayla ön yargılı okumanın birbirinden ayrılmasının da zorunlu olduğuna inanıyoruz. Genelde bilişsel işlerde ve de daha özel olarak da metin tercümelerinde masumiyet karinesinin pek geçerli olmayacağı muhakkaktır. Ancak ön yargılı okumanın ideolojiden başka hiçbir izahı bulunmamaktadır.

Özellikle geleneksel metinler üzerinde konuştuğumuzda iki önemli zaviyenin göz ardı edilmemesi gerekir. İlki metinlerin en doğru anlamını tesbit etmeye yarayan kendi tarihi, diğeri ise söz konusu metinlerin yorumlanmasına yardımcı olan mevcut sosyo-kültürel zaviyedir. Bu elde edilen ilk tarihi anlam ile amaç anlam arasında ayırım yapmak için gereklidir. Yani bir yandan mazi ile bugün arasındaki sınırların kaybolmaması, dolayısıyla yorum uğraşısının gelişigüzel bir şekilde araştırmacının ideolojisine boyun eğmemesi için yorum sürecinde anlam ve amaç arasındaki farklılığın ısrarla gözetilmesi gerekmektedir. Metinleri ele alma ve yorumlamadaki gelişigüzel, daha ziyade araştırmacının bilincinin ideolojisine yenik düştüğü veya onu görmezden geldiği durumlarda ortaya çıkar. Bunlar ideolojinin kendisini hissettirmeden rolünü uygulamaya imkan tanıyan durumlardır. Böylece te'vilden telvîne sıçramak kolaylaşacaktır.² Dolayısıyla telvin, pragmatist ve pozitivist bir yöneliş üretir. Pragmatist yöneliş metinlerin tarihi zaviyesini ortadan kaldırır, Pozitivist yöneliş ise metnin hakikatine gerçek anlamına ulaşabileceğini iddia eder. Halbuki yaptığı şey başlarken ulaşmayı arzuladığı şeydir.³

Şimdi te'vil'den beklenen şey, Kur'an'ın geleneksel epistemolojisinden istifade ederek ve lafzın tarihi arka planını gözardı etmeksizin anlamaya çalışmak olacaktır. Kur'an'ın geleneksel epistemolojisinden kastettiğimiz, Kur'an, sünnet hatta sahabe ve tabiinin anlayışıdır. Lafzın tarihi arka planı ise malum olduğu üzere nüzul dönemi sosyo-ekonomik ve de siyasi kültürdür. Öyleyse şimdi yapılması gereken Kur'an'ın kavram haritasında yer alan **Millet-Ümmet, Şeriat, Hilafet ve Şûra**'nın yine aynı kaynağın ürettiği geleneksel epistemolojide ne ifade ettiğini tesbit etmektir.

Geleneksel epistemolojide Millet-Ümmet, Şeriat, Hilafet, Şûra

Geleneksel epistemolojiden daha öncede ifade edildiği üzere Kur'an ve Sünnet'ten beslenmiş, onun gölgesinde şekillenmiş kültürün oluşturduğu literatürü kastetmekteyiz. Bu literatürün temel kaynağı Kur'an'a onun siyaset teorisi olabilecek bir kavram haritası oluşturmak için bakıldığında bu teorinin merkezini, ümmet, şeriat, hilafet, şûra, kavramlarının; merkezle sınırlar arasını da cemaat, kavm, şa'b, ahd, akd,

¹ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s. 113, Kitabiyat, Terc. Fethi Ahmet Polat, Ankara, 2002

² Ebu Zeyd, Nasr Hamid, **Dinsel Söylemin Eleştirisi**, s.115-116

³ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, s.116

misak, emanet, velayet, devlet, siyadet, mülk, hükm, huruç, cihad, fitne, fesad, bagy vb. kavramlarının oluşturduğu görülebilir. Bu kavram haritası geçmişten günümüze siyasi, ahlaki, fikhî, akıdevî bakış açılarına konu olmuştur. Mesela, felsefe’de siyasetin yeri¹, mezhebî algılarda siyaset² veya bir siyaset felsefesi oluşturma çalışmalarında³ bu yaklaşımlar gözlemlenebilir. Fakat konunun bizi ilgilendiren tarafı daha önce ifade edildiği üzere, tevil-tahrif ikilemi içinde ne ifade ettiğidir. Yani modernist algının esiri bir algılama biçiminde mi yoksa te’vîlin arzettiğimiz kuralları çerçevesi içinde mi? olduğunun tesbitidir. Bu amaca yönelik olarak yapılması gereken geleneksel epistemolojinin birikimlerinden istifade etmektir. Çünkü suyun tazeliği ve berraklığı kaynağına yakınlıkla orantılıdır.

Ümmet- Millet:

Hicri 4.asra kadar⁴ olan tefsir ve ulumu’l Kur’an ile ilgili eserlerde ümmet ve millet kelimelerinin anlam evreni hakkında şu açıklamalar yapılmıştır: İyi bir arap dildisi olan Ebu İshâk ez-Zeccac (ö.311) “Ümmet” kelimesinin lügat anlamının nimet ve hayır anlamına geldiğini söyler. Arapların günlük yaşamlarında gücü kuvveti yerinde olan yaşlı adam için “fülanün bi’l-ümmeti” yani falanca nimete ve hayra dönendir, dendiğini hatırlatır. Zira bir adamın yaşlılık döneminde kuvvetinin kalması en önemli nimetlerdendir.⁵ Zeccâc, kelimenin asıl anlamının *kasd* olduğunu söyler. Meselâ “ememtü’ş-şey’e dendiğinde bir şeyi kasdettim demektir. Kelimenin din dilindeki anlamı ise “tek maksad, tek gâye”dir. Bir şahıs hakkında ümmet denmesi, denginin, benzerinin olmaması, yani amacı, kasdı diğerlerinden farklı olması sebebiyledir. Meselâ bir rivayette, Zeyd b. Adiy b. Nüfeyl’in kıyamet gününde tek başına bir ümmet olarak diriltileceğini ifade edilir. Bu sözün sebebi, Hz. Peygamberin nübüvvetinden önce cahiliyye döneminde müslüman olması ve muvahhit olarak ölmesidir.⁶ Yani onun, içinde bulunduğu toplumdaki ayrı bir niyete ve meyle sahip olarak yaşaması ve ölmesidir.

H.204 yılında vefat etmiş olan Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris, “ümmet” kelimesinin Kur’an-ı Kerim’de üç ayrı kullanımı olduğunu ifade etmiştir. Bunlar,

¹ İbn Bacce’nin felsefesinde Siyasetin yeri, eflâtun ve Farabî: siyasi felsefelerinin bazı yönlerinin mukayesesi, Siyaset biliminde Farabi, vb. çalışmalar

² Mutezilenin siyasi tavırları, Sünnî halifelikle Şii İmamlığın Mukayesesi vb. çalışmalar.

³ Maverdî’nin Ahkamu’s-Sultaniyyesi vb. çalışmalar

⁴ Özellikle hicri 4.asra kadar olanlardan seçtim. Bu tercihimin gerekçesi ise, İslam aleminin fikri durgunluk içine 4.asırdan itibaren girdiğini iddia etmeleridir. Bu iddiayı doğru kabul ederek kaynakçamı kelimelerin anlam evrenini tesbit etmek için üçüncü asrın sonu ile sınırlandırdım.

⁵ Ez-Zeccac, Ebû İshak, **Meâni’l-Kur’an ve İ’râbühü**, c.1, s. 282-83, tahk. Abdul Celil Abduh Şiblî, Alemü’l-Kütüp, Beyrut, 1988

⁶ Ez-Zeccac, ag.e, s.282, İbn Sellâm, Yahya, **Tefsir-u Yahya ibn Sellâm**, c.1, s. 97, Tahk. Hind Şiblî, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004

din¹ zaman², muallim³ anlamlarıdır.⁴ Ümmet bu üç anlamdan farklı olarak topluluk manasında “kafirler topluluğunu” ifade etmek için de kullanılmıştır.⁵

Sonuç olarak Kur’an-ı Kerim bütünlüğünde “ümme” kelimesine yüklenen anlamlar, sözcük anlamlarını da kapsayan “*tek maksad, tek gayeye yönelmiş insan ve insan topluluğu, din ve zaman*” şeklinde ifade edilebilir.

“Millet” kelimesi de ümmet gibi farklı kullanımlara sahip bir kelimedir. Ancak Ahfeş el Evsat (h.215) “millet” kelimesinin Kur’an’da geçtiği yerlerde din anlamına geldiğini iddia eder.⁶ Bazı müfessirler “millet”in din ifade ettiği yerlere değinmiş olmaları bir vakıa olmakla birlikte farklı anlamlara gelen yerlerin mevcut oluşunu da görmemezlikten gelmemişlerdir. Meselâ İmâm Maturîdî Tevilat’ında bu kelimenin sünnet,⁷ din⁸ ve kible⁹ anlamlarına geldiğini söylemiştir.¹⁰

“**Millet**” kelimesi “din” gibidir. Allah’ın civarına ulaşabilsinler diye kulları için nebî lisanı üzerine vaz ettiği şeriata isimdir. Ancak nebî kelimesine izafe edilerek kullanılır. “Fettebiû millete İbrahim’e” veya “vetteba’tü millete âbâ...” gibi. Allah’a ve Peygamber ümmetine izafe edilerek de kullanılmaz. Ancak şeriata taşıyıcıları hususunda kullanılır. Mesela, Allah’ın milleti, benim milletim, millet-i zeydin, veya namaz Allah’ın milletidir şeklinde kullanılmaz.¹¹ Yani millet burada din anlamında olmamalıdır. Millet kelimesinin yerine ‘din’ kelimesinin daha geniş bir anlam dünyasında kullanıldığı görülür. Allah’ın ve peygamberin dini, dinullah, şeklinde kullanımlar mevcuttur.

Din itaat ve ceza/karşılık için kullanılır. Ve şeriattan istiare edilmiştir. Din millet gibidir fakat o şeriata itaat ve boyun eğme yönüyle millete benzer. Mesela “İnne ed-dine indellâhi’l-İslâm” ve “ve men ehsenü dînen minmen esleme vecchê lillahi ve huve muhsinün” yani burada ifade edilen “din” itaattir.¹² Zira dinin en güzeli ve en kötüsü islam için kullanılmaz.

¹ Zuhuruf 43/22

² Yusuf 12/43

³ Nahl 16/120, İbn Hümmam, Ebubekir Abdürrezzak, **Tefsiru Abdürrezzak**, c.2, s.277, Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Tahk. Mahmud Muhammed Abduh, 1419, Beyrut

⁴ Eş-Şâfiî, Ebu Abdillah Muhammed ibn İdris, **Tefsiru’s-Şâfiyyi**, c.2, s.1023, Tahk. Ahmed İbn Mustafa, Daru’t-Tedemmüriyye, Suud, 2006

⁵ Zeccac, Bakara 2/213. Ayette ifade “edilen insanlar tek ümmet idi” cümlesindeki insanların kendilerine nebiler gönderilen peygamber kavimleri olduğunu ve henüz kafir olduklarını ifade eder. **Meâni’l-Kur’an**, c.1,s, 283

⁶ Ahfeş, **Maani’l-Kur’an li’-Ahfeş**, c.1,s.159, Tahk. Hüda Mahmut, Mektebetü’l-Hancı, Kahire,1990

⁷ Nahl, 16/ 123

⁸ Tevilatü’l-Kur’an’da Hz Peygambere isnad edilen şu sözü bu anlama delil getiriyor. لا يتوارث اهل الملتين, din ehli (peygamberler) miras bırakmaz. Bkz. c.1,s.551

⁹ Bakara2/145

¹⁰ Maturidi, a.g.e, c.1,s.551

¹¹ İsfahânî, Ragıp, **Müfredat**, s.476, Daru’l-Marife, Lübnan

¹² İsfahânî, a.e. s. 181

Görüldüğü üzere “millet” kelimesi, Maturîdî'nin özetlediği şekilde din, sünnet ve kible anlamlarında kullanılmıştır. Bu iki kelimenin yani, Ümmet ve millet kelimesinin Kur'an bütünlüğünde siyasî bir jargon kapsamında ele alınmadığı âşikârdır. Din anlamına gelen bir başka kelime de Şeriat'tır.¹

Şeriat ile din kelimeleri yakın anlamları ifade etmesi yönüyle benzerlik ilişkisine sahip olmakla birlikte, din, şeriaten daha kapsamlıdır. Bu farkı el-Askerî (h.395) şöyle dile getirir: “Şeriat belirli bir şeye doğru götüren tahsisli yoldur. Yani belirli bir amaca veya yere götüren özel olarak hazırlanmış yol. Su yoluna “şeriat” denmesi de bu sebeptir. Yine aynı istikamete giden ve çokça kişiyi içine alan caddeye de “şâri” denmiştir. Din ise kendisiyle mabuda ibadet edilen ve her birimiz için olan bir şeydir. Fakat her birimiz için şeriat yoktur. (Din genel, şeriat bireyseldir.) bu aşamada şeriat, millet kelimesinin nazîri olmaktadır. Ancak millet kelimesi de hususi yol anlamını tam olarak ifade etmez. Zira o yol ehlinin kendi üzerindeki devamlılığına işaret eder.”²Şeriat, (çoğulu şerâi') kelimesi din dilinde Allah Teâlâ'nın dini emirler olarak kulları için koyduğu ve kullarından yerine getirmelerini istediği namaz, oruç, hac vb. işlerdir. Halil b. Ahmed(h.170) bu emirlerin “şir'at”³ olduğunu belirtir.⁴İbn Abbas ise, Kur'an'ın bildirdiklerine şir'at, sünnetin bildirdiklerine ise minhac demiştir.⁵ Ragıp el-İsfahanî (h.502), şeriat kelimesinin içerdiği iki farklı anlama dikkat çekmiştir. Birincisi, memleketin bayındır hale getirilmesi için bütün insanlığın dahil edildiği araştırma yolu, ikincisi, insanın uymasını emrettiği dindir.⁶ Netice itibariyle Arap dilcilerinin “şeriat” kelimesine verdiği anlamlar, lafzın terim anlamına doğru ilerleyen ve yine lafzın semantik anlam dünyasında yer edinmiş olan anlamlardır. Bu anlamlar Kur'an ayetleri bağlamında düşünüldüğünde ne kadarıyla örtüşmektedir? Şeklindeki bir soruya şöyle cevap verilebilir:

Kur'an-ı Kerim ayetleri içerisinde "شرع" fiilinden türemiş kelimelerden oluşan 5 adet kullanım vardır. Bunlardan iki tanesi masdar olarak (شرعا /şurraan⁷ve شرعة /şiraten⁸) gelmiş, شرعا /şurraan lafzı, “akın akın gelmek” ; شرعة /şiraten lafzı ise “şeriat” anlamını ihtiva etmişlerdir. Bir tanesi dinden istiare edilerek özel isim olarak

¹ El-Fârâbî el-Cevheri, **es-Sihah**, c.5,s.1821, Tahk. Ahmed Abdülgafur Attar, Daru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut, 1987

² El-Askerî, Ebû Hilal, **el-Furûku'l-Lügaviyye**, c.1, 222.s, Tahk. Muhammed İbrahim Selim, Daru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire, el-Farabî, ebu İbrahim İshak, c.1,s.432, **Mu'cemu Divani'l-Edep**,Tahk. Ahmed Muhtar Ömer, daru'ş-Şa'b, Kahire, 2003,

³ “Sizden herbiriniz için bir şir'at ve minhac /şeriat ve yol belirledik.” (maide 5/48)

⁴ Halil b. Ahmed, **Kitabü'l-Ayn**,c.1,s.253,Tahk. Mehdi, Mahzumi, İbrahim es-Samirî, Dar ve mektebetü'l-Hilal,

⁵ El-İsfehânî, Ragıp, **Müfredat**, s.546, terc. Abdülbaki Güneş, Mehmet yolcu, Çıra yay. İst. 2012

⁶ El-İsfehânî, a.g.e. s.546

⁷ Araf 7/163 وَسَلُّهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَغْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيَتَانَهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

⁸ Maide 5/48 وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْتُمْ فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

yani *شريعة* /*seriatün*¹ olarak yer almıştır. Diğer iki tanesi de “*şeraa lekum mine'd-dîn*” ifade tarzıyla bir dine ait ortak ilkeler yapmak anlamında² (sizin için dinden ilkeler yapmıştır) kullanılmıştır. Şûra 42/13.ayet olan bu ifadenin benzeri yine aynı sure içinde müşriklerin dinden ilkeler koyan ortaklarını sorgulayan bir ifade içinde³ gelmiştir.

Görüldüğü gibi lafzın zahirinde ne bir siyasi içeriğe delalet edecek anlam, ne de bir devlet yapısını işaret edecek harici bir nass ile ilişkilendirme durumu vardır. Sadece şariat lafzını yorumlamasına bağlı olarak “memleketin bayındır kılınması için insanlığın ortak araştırma yolu” şeklinde Ragıp’ın farklı bir yorumuna yer verilmiştir.

“**Hilafet**” kelimesi siyasî mecralarda en çok kullanılan bir kelimedir. Ancak Kur’an’ı Kerim onu bu formuyla hiç kullanmamıştır. Özellikle “*Rabbin meleklere ben yeryüzünde bir halife yaratacağım demişti*”⁴ ayetinde gündeme getirilen “halife” kelimesi üzerinde çokça yorum yapılmış bu kelime üzerinden siyaset yapılmıştır. Bu kelimenin sözcük incelemesine geçmeden önce sadece “halife” ve çoğul formları olan “halâif” ve “hulefâ”nın ayetlerde ifade ettiği anlamları tesbit etmek istiyorum.

“*الخليفة*” el-Halîfetü lafzı tekil olarak Kur’an’da iki defa geçmiştir. Birincisi, Bakara suresi 30.ayette “hani Rabbin meleklere: ben yeryüzünde *bir halife* yaratacağım, demişti” şeklinde, diğeri ise Sâd 38/26. ayette “ona dedik ki, ey Davud biz seni gerçekten yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefsinin arzusuna uyma, yoksa seni Allah yolundan saptırır,⁵ şeklindedir. “Halâif” formu, dört ayette “*ceale- halâif- fi'l-ard*” kelimeleriyle⁶ birlikte kullanılmış ve “yeryüzünde halifeler kılmak/yapmak” şeklinde tercüme edilmiştir. “Hulefa” şeklindeki çoğul formu da Araf suresinde iki farklı ayette, “bir kavmin ardından halifeler kıldık” şeklinde, Neml suresinde de bir ayette genel anlamda halifelik nimeti konu edilerek değinilmiştir.⁷

“Allah’ın yeryüzünde halife kılması” hususunu halife kelimesine verdiği anlamdan hareketle açıklayan Halil b. Ahmed (h.170), “halife” kelimesinin kendisinden önce gelen kişinin yerine geçmek anlamına geldiğini ve onun makamını icra ettiğini

¹ *ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ* Casiye 45/18

² El-İsfehânî, a.g.e s.547

³ *أَمْ لَهُمْ شُرَكَوَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْتِنِ بِهِ اللَّهُ وَلَا لَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِّي بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ* Şûrâ 42/21

⁴ *وَأَذَىٰ قَالَ رَبِّكَ لِلْمَلَائِكَةِ أَنِي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ* Bakara 2/30

⁵ *يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ* Sâd 38/26

⁶ *وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ* Enam 6/165

هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ Yunus 10/14

⁷ *وَأَذَكَرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصِطَةً فَأَذَكَرُوا الْآءَ اللَّهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ* Araf 7/74,

أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ Neml 27/62

خُلَفَاءَ الْأَرْضِ عَالَةً مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ

belirtir. Cinler de dünyayı imar edenlerdi. Allah Tealâ dünyayı imar etsinler diye adem ve zürriyyetini onları takip eden nesil olarak (halife) yeryüzüne gönderdi. Bu görüşünü de bakara 2/30, En'am 6/165 ayetleri ile delillendirdi.¹

“Halefe” fiilinin anlamı konusunda selef alimleri ittifak etmişlerdir. Onlar bu kelimenin “birisinin arkasından gelmek, takip etmek, yerine kaim olmak” anlamlarına geldiğini belirtmişlerdir.²

H.150 yılında vefat etmiş ve tefsiri elimize ulaşan en kadim müfessirlerimizden olan Mukatil, Bakara 30. Ayette ifade edilen “halife” kelimesini rivayetler üzerinden anlamlandırmaya çalıştığını görmekteyiz. Bu rivayetler sıhhati derecesi kesin olmayan, israiliyyat nevinden şeyler olması da mümkündür. Ez cümle “halife” kelimesine sözcük anlamında mündemiç olan “birisinden sonra gelen nesil, birisinin yerine gelen” anlamlarını vermiştir. Çünkü Hz. Adem’in cin ve meleklerden sonra yaratılan ve onları takip eden nesil olduğunu gösteren rivayetlere yer vermiştir.³

Bu ayetle ilgilenen önemli bir müfessirimiz de Taberî’dir. Onun görüşü de halifenin “bir iş hususunda birinin yerine geçen, ondan sonra gelen”⁴ nesli ifade etmesi yönüyle Mukatil’le aynıdır. Fakat Taberî, bu kelimenin ifade ettiği anlamı berraklaştırmak için arayışını sürdürür. İbn İshak’ın konuyla ilgili rivayetlerini inceler. Fakat onun, “Yeryüzünün sakini, orayı imar eden fakat cin ve şeytan türünden olmayan” şeklindeki açıklayıcı ifadesini yeterli bulmaz ve şu soruyu sorar: “o halde âdem oğullarından önce yeryüzünde olan, orayı imar eden, kendisinden bedel olunacak, ademin kendisini takip edeceği nesil hangisidir?” İşte burası tevil ehlinin ihtilafa düştüğü noktadır. O yine de ilgili rivayetlere yer verir.⁵ Bu konuda belki en makul açıklamayı yapan, ez-Zemahşerî’nin de bilgi kaynağı durumunda olan ez-Zeccac’dır. O halife kelimesi üzerinde durmamış, sadece bu ayetin (Bakara 2/30) bilgisinin Hz. Peygamber’in nübüvvetini isbat ettiğini söylemiş, Arapların konu ile ilgili bilgi sahibi olmadıklarını, ancak nebinin haber verdiği kadarını bildiklerini, bunun ise bir haber olduğunu, bu haberi de ancak Kur’an’ı okuyan ve kendisine vahiy indirilen kimsenin bilebileceğini söyler.⁶ Tevilatıyla meşhur olmuş İmam Maturîdî de bu konuda geleneksel anlayıştan farklı bir şey söylememiştir.⁷

¹ Halil b. Ahmed, a.g.e, c.4,s.267

² Bkz. İbn düreyd el-Ezdî, **Cemheratü'l-Lüga**, c.1, s.616, tahk: Remzi Münir Bâlbekî, Daru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut,1987; el-Cevherî, **es-Sıhah**, c.4, s.1356; İbn Fâris, **Mücmelü'l-Lüga li ibn Faris**, c.1, s.300,Tahk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan, Müessesetür-Risale,1986; İbn Faris, **Mekâyisu'l-Lüga**, c.2, s. 210, Tahk: Abdüsselam Muhammed Harun, Daru'l-fikr,1979

³ Mukatil b. Süleyman, **Tefsiru Mukatil**, c.1,s.96, Tahk. Abdullah Mahmut Şehate, Daru ihyait-türas, Beyrut, 1453

⁴ Et-Taberî, İbn Cerîr, **Tefsiru Taberî**, c.1, s.476, Tahk. Abdullah ibn Abdülmuhsin et-Türkî, Daru'l-Hicra, 2001

⁵ Bkz. Et-Taberî, İbn Cerîr, **Tefsiru Taberî**, c.1, s.476-79

⁶ Ez-Zeccac, a.g.e, c.1, s. 108

⁷ Bkz. Maturîdî, a.g.e, c. 1, s. 416

Netice-i Kelâm, h. 5.asra kadar olan tefsir, Kur'an ilimleri ve dil ile ilgili eserler yani geleneksel epitemoloji bize hilafet kelimesini siyasî zeminde kullanmaya müsaid bir yaklaşım sunmamıştır. Siyasi yönetimin önemli bir erki kabul edilen Şûrâ konusunda durum nasıldır? Kur'an bu kelimeyi hangi amaçlar için kullanmıştır?

Kur'an'da **şûrâ** kavramı üç yerde geçmektedir. Kavram iki ayette isim şeklinde (ve emruhum **şûra** beynehum, şûra 38/42- ve **teşâvurin** an terâdın, Bakara 2/233), diğerinde ise (ve **şâvir**hum fi'l-emr, Al-i İmran 3/159; fiil şeklinde ifade edilmiştir.

Şûra 42/38. ayette 'isim' olarak yer alan kavramın müfessirler tarafından ensar için övgü amaçlı olarak kullanıldığı ifade edilir.¹

Fakat İbn Kesir (h.700-774), Al-i İmran 3/159. ayette ifade edildiği gibi savaşta ve barışta her türlü meselelerinde istişareyi esas alan müminlere ait bir vasıf olduğundan bahseder. Şûrayı Ensar'a mahsus kılmaktan kaçınır.²

Kavramın geçtiği ikinci yer Al-i İmran 3/159. ayettir. Ayetin temasını tesbit etmek için siyak ve sibakını incelediğimizde Al-i İmran suresi 159.ayetten önceki ayetlerde genel temanın savaş olduğu, yeni Müslüman olanlardan savaşa katılan bazı kimselerin müşrikler ve münafıklar tarafından caydırılmak, kalplerine şüphe sokulmak, ölüm konusunda korkutulmak istendiği anlaşılmıştır.

159.ayetten 174. ayete kadar yine savaş durumu söz konusudur. 174.ayet, müslümanların Allah'ın nimet ve lütfu ile geri döndüklerinden bahseder.

Siyak ve sibakından, kavramın savaş ortamında kullanılmış bir ifade olduğu anlaşılmış olmakla beraber,³ kavramın emir kipiyle ifade edilmiş olması müfessirlerin farklı yorumlar yapmalarına sebep olmuştur. Özellikle Allah Teala'nın Resülü'ne

¹ Ayetin iniş sebebi hakkında görüş bildiren müfessirlerin görüşleri için bkz. Alusi, Mahmut abu'l-Fadl, **Ruh'ul-Maânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'ul-Mesânî**, c.27, s. 46, Dar-u İhyait-Türâsil-Arabiyyi, Beyrut, er- Razi, Fahrudin Muhammed ibn Umer et-Temimi eş-Şafii, **Mefatihul-Gayb**, c.27, s.152, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, Ebus-Suud, Muhammed ibn Muhammed el-Ammâdî, **İrşad-ü Akli's-Selim İlä Mezâyâ el-Kur'ani'l-Kerim**, c.8, s.34, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, Beyrut; Maverdi, abu'l-Hasen Ali ibn Muhammed ibn Habib el-Basri, **en-Nüketü ve'l-Uyun**, c.5, s. 205, Tah: Seyyid b. Abdu'l-Maksud b. Abdurrahim, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut; Mukatil, abu'l- Hasen, **Tefsiru Mukatil İbn Süleyman**, c. 3, s.180, Tahk. Ahmet Ferid, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003,

² İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail el-Kuraşi, ed-Dimeşki, **Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim**, c.7, s.211,Tah.Sami ibn Muhammed Sellâme, Daru't-Tib,1999

³ Kelbî ve Mukâtil, "161.ayetin iniş sebebinin Uhud savaşı esnasında yerlerini ganimet paylaşma arzusuyla terk eden okçular olduğunu belirtmeleri" veşâvir hum fi'l-emr" ifadesindeki müşavere emrinin Medine döneminde savaşla ilgi bir olay sebebiyle verildiğini göstermektedir. Bkz. El-Vahidi, ebi'l-Hasen (h.468), **Esbâbü'n-Nüzûli'l-Kur'an**,s.131Tahk. Kemal Besyûnî Zağlûl, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991,

müşavereyi emretmesinin hikmetleri, hangi konularda müşavere yapılabileceği gibi konularda müfessirler yorum yapmışlardır.¹

“Şûra” kavramın masdar isim olarak (...ve teşâvurin...) geçtiği Bakara 2/233. Ayetin bağlamına bakıldığında ise, aynı surenin 221.ayetten 237.ayete kadar kadınlarla ilgili hükümlere yer verildiği görülür. Bu hükümler, müşrik kadınlarla evlilik, hayız, yemin, talak, emzirme (Bakara 233), kocası ölen kadınlar için iddet şeklindedir.

Şûraya konu olan ayetin öncesinde anlatılan konu ‘talak’tır. Konu boşama olunca boşanmış kadınlar hakkında nikahın sonuçları olan ve dolayısıyla nikahlı kadınlarda da var olan rada’ (süt emzirme) ve nafaka gibi bazı hükümler gündeme gelir. İncelediğimiz ayette süt emzirme ile ilgili konuda eşlerin aralarında müşavere etmek ve karşılıklı rıza ile karar vermek suretiyle çocuklarının süt emme hakkıyla ilgili tasarruflarda bulunabileceği anlatılır.

Çocuklarının süt emme süresi konusunda anne babanın herhangi birisine keyfi karar vermemesi için müşavere ve karşılıklı rıza esasını getiren ayet,²bu yönüyle toplumun en küçük yapısı olan aile işlerinde de müşavereyi doğru ve isabetli kararların alınmasında mihenk taşı kılmıştır.³

Üç ayette üç farklı alanda istişareye atıfta bulunan ayetlerin Kur’andaki dizilişi esas alındığında birincisi olan “An terâdın minhuma ve teşâvurin” ifadesinin yer aldığı “Bakara 2/233”, süt emme pozisyonunda bulunan çocuğun, ister eşler boşanmış olsun isterse olmasın süt emme hakkının korunması için tedbirler getirdiği ve bu tedbirlerin “anne babanın her ikisinin de rızasıyla çocuğun süt emme süresinden önce süttten kesilebileceği; çocuk hakkında verecekleri kararları müşavere ile elde etmeleri” şeklinde olduğu ifade edilebilir. Ayrıca anne-babanın müşaverelerine ehil olan başka insanların da katılabileceği, elde edilecek kararın isabetli olması açısından gerekli görenler de olmuştur. Gerek üslup yönünden gerekse metnin ifade ettiği anlam açısından bakıldığında dikkatimize çarpan gerçek şu olmuştur: “Kur’an, Bakara 2/233.ayetiyle, aile ile ilgili kararlarda mutlaka eşlerin birlikte hareket ederek, müşavere sonucu karar vermelerini tavsiye etmektedir.

İkinci şûra ayeti “Al-i İmran 3/159”, medenî bir ayet olarak, savaş gibi toplumu ilgilendiren önemli olaylarda karar alırken, münferit davranmayıp, ehil olan kişilerin görüşlerine müracaat ederek karar almanın gerekliliğini, o toplumun lideri ve de komutanı olan Hz. Peygamberin şahsına yönelik bir emirle ifade etmiştir. Medeni /şehir yaşamının önemli bir ilkesini, müslümanların karşılaştığı ilk iki savaşta hemen uygulatmaya ve bu ilkenin yerleşmesine özen gösterdiğini düşündüğümüz “veşâvirhum

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Tezcan, Tuğrul, “*Şûrânın Kaynağı Bağlamında İslam Öncesi Arap Yaşayışına Ve Kur’an’ın Şûra Ayetlerine Bakış*”s. 96, Dini Araştırmalar, 2010

² Es-Sa’lebî, Ebû İshak, **el-Keşf ve’l-Beyan**, Tah. İmam Muhammed İbn Âşur, ,Dar-u İhyai’t-Türasi’l-Arabiyyi, Beyrut,2002 c.2,s.181

³ Tezcan, a.g.m. s. 100

fi'l-emr" ifadesiyle, devlet ve de devletin varlık sebebi olan halkın işlerinde şûra'nın yerine dikkat çekilmiştir.

Üçüncü şûra ayeti olan "Şûra 42/38" ise, genel bir ifade ile sadece Ensar için olmayıp, namaz kılan, zekat veren, Allah'a itaat konusunda istekli olan, birbirleriyle yardımlaşan bütün mü'minlere şûrayı aralarında yaygın olarak gerçekleştirdikleri için övgü ile temas etmektedir. Bu ayetin şûrâ'nın resmi olmayan, daha ziyade ferdi yaşam karelerinde ihmal edilmemesi gerektiğine, şûranın içinde yer aldığı bir yaşam şekline övgü ile vurgu yaparak değindiğini söylememiz yanlış olmayacaktır. Yani bir anlamda sosyal hayat içinde şûrayı tavsiye etmektedir.¹

Mısır'da Modernleşmenin Arka planı

Batının etkisini Mısır, ilk önce 1798 yılında Napolyon'un Mısır'a seferiyle hissetti. Napolyon Ortadoğu'da devletin desteğini almış ordu ve onu destekleyen kurumların modernleşmesinin mümessili idi. Hatta 1880'lerden sonra ismini duyuran "İslâmî Modernizm" akımının² nüveleri de burada atılmıştır.³ Napolyon'un ile başlayan batı etkisi Mısır'da tepeden inme bir devrim anlayışı şeklinde olmamıştı. O Mısır'da bir medenileştirme misyoneri gibi davrandı. Ulemayı hükmeder pozisyona getirdi. Ulemeden oluşan bir divan teşekkül ettirdi ve ülkeyi bunların eliyle yönetti. Ayrıca bu divanı, kent ve illerde oluşturulan ve üyeleri halk arasından seçilen meclislerle destekledi. Fransızların, Napolyon eliyle gerçekleştirdiği kısa süreli modernleşme denemesi halk üzerinde derin izler bıraktı.⁴ Napolyon'un 1798'de Mısır Bilim Enstitüsü'nü kurması oryantalizmde bir çığır açtı. Daha sonra 1809'da kadar yayını süren *the Description of Egypt* isimli ve Mısır'ı her yönden tanıtan büyük çaplı bir eser meydana getirildi. Ayrıca Napolyon'nun Mısır seferi güç dengelerini değiştirdi. Memlûklü'lerin etkisi azaldı, Napolyon'la başlayan süreçte kademeli olarak batı etkisi ve işgali Mısır'ı kuşatmaya Osmanlı'nın nüfuzu azalmaya başladı.⁵

Napolyon'un Mısır'dan çekilmesinden sonra doğan iktidar boşluğu, Mehmet Ali paşanın kaderini değiştirdi. Osmanlı'nın emrinde çalışan Arnavut asıllı bir paşa iken, memlûklü yönetici seçkinler arasındaki güç dengelerinin bozulmasıyla ortaya çıkan anarşi ve kaosu bastırması, 1812-18 yılları arasında Osmanlı adına Hicaz'daki Vehhabi

¹ Tezcan, a.g.m, s. 102-103

² Bu akımın önemli simaları arasında zikredilen Abduh'un muhafazakar ıslahçılığı daha baskındır. Çünkü o gerçekten bir reform yapılması düşüncesindeydi. İslam ülkeleri ve mısırın şartlarının doyurucu olmadığına inanıyordu ve büyük ölçüde bunun müsebbibinin batı olduğuna inanıyordu. Aynı şekilde Müslüman alemindeki eğitim tarzının da ezbere dayanıyor olmasından kaynaklanan ilmî zayıflığın farkındaydı. Hukuki reformların yapılmasını da zaruri buluyordu. Bu çerçevede İslâmî ilkeleri gereği gibi yaşamaktan aciz Müslümanları kınayan yazılar yazdı. Ezher'de bir takım yeniliklere kalkıştı ancak ulemanın desteğini alamadığı için başarılı olamadı. Watt, W. Montgomery, **İslâmî Hareketler ve Modernlik**, s.84-86, çev. Turan Koç, İz Yay. 1997 İstanbul,

³ Gencer, Bedri, **İslam'da Modernleşme** s.82, Lotus Yayınevi, 2008 Ankara

⁴ Gencer, a.g.e. s.85

⁵ Gencer, a.g.e, s.85-86

ve Moro'daki Yunan ayaklanmalarını bastırmadaki başarıları ve Mısır hükümeti ulemasının teklifleri, Osmanlı'nın zoraki onayını sağlayarak paşayı Mısır'ın iktidarına taşımıştır.¹

Mehmet Ali Paşa, II. Mahmut'a karşı isyan ederken “şeriat elden gidiyor” jargon'uyla hareket ettiği; II. Mahmut'un batılılaşma amaçlı reformist hareketlerini Hıristiyan Avrupa'yı taklit ve İslam'dan sapmakla itham ettiği halde kendisi reformist hareketlerde daha ileri giden bir tavır içinde olmuştur.²

Öyleyse, Mehmet Ali Paşa döneminde görülen modernleşme hamleleri nelerdir?

Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki, Mehmet Ali Paşa Modernleşme süreçlerini akamete uğratacak gelenek yanlısı tüm yapı ve kişileri ortadan kaldırmakla işe başlamıştır. Bu amaçla Muhafız Memlûk beylerinin büyük bir kısmını Kahire kalesinde topluca yok etti. Maliye politikalarını eleştiren ulemayı tasfiye etti. Ezher Rektörünün atanmasını hükümete bıraktı. Bu sayede ulemanın etkisini kırdı.

Despotik gücünün sürekliliğini sağlayacak modern ve vurucu gücü yüksek bir ordu kurmakla başlayan bu süreç buna bağlı olarak eğitim, idare, iktisat, diyanet ve basın alanlarında devam etti.³

Mehmet Ali Paşa dönemi eski ve eskiye ait olanı yıkmakta başarılı olmakla beraber yerine yenisini getirmekte pek başarılı olduğu söylenemez. Bu başarısızlığın altında yatan sebebin Mısır'ın ihyası düşüncesinden çok, kendisinin ve ailesinin geleceğine yatırımı öncelemiş olmasıdır.⁴

Modernleşmenin temeli eğitimdi. Bu amaçla yurt içinde subay, mühendis, veteriner, mütercim, işçiler, tarım uzmanları yetiştirmek için sivil okullar ağı kurdu. Avrupa'ya öğrenciler gönderdi. Yabancı misyon okullarının kurulmasına izin verdi. Teknik okullar için yabancı uzmanlar getirtti. Dolayısıyla Osmanlı'da gördüğümüz geleneksel seçkin sınıfın yerini yeni bir seçkin zümre almış oldu. Bu durumun kültüre etkisi de olacaktı. Nitekim, ekonomik yönden seçkinleşen bu tabaka, sosyal yönden ise kendi toplumundan kopuk bir derebeyliğe dönüştü. Yöneten kısımda temerküz eden bu grupla yönetilenler arasında derin bir kültür uçurumu meydana getirdi. Aslında halk ile idare arasında iletişim aracı olan ulemanın etkisi de iyice azaldı.⁵

Osmanlı'da olduğu gibi İslam Hukuku'nun cari olduğu Mısır'da da kademeli olarak İslam Hukuku ve icra makamı kadılık müessesesinin faaliyet alanı daraltılmıştır. 1786'da Fransız Medenî Hukuk'unu esas alarak yabancıların taraf olduğu tüm özel

¹ İneyet, Hamid, **Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri**, s.26, Terc. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş yay. İst. 1997, Gencer, a.g.e, s.84

² Gencer, a.g.e, s.85

³ İneyet, a.g.e. s. 27, Gencer, a.g.e, s.86

⁴ Gencer, a.g.e, s.86-87

⁵ Gencer, a.g.e, s.87-88

hukuk davalarına bakan karma mahkemeler kuruldu. Bunu aynı hukuk ile hareket eden ulusal mahkemelerin kuruluşu takibetti. Böylece Mısır Adalet sistemi büyük ölçüde Avrupa hukukuna dayalı mevzuat sistemini uygulayan Avrupalı yargıç ve hukukçulara teslim edilmiş oldu.¹

Türedi Avrupâi hukuksal elitin iktisadi yönden semirmesi Mısır Müslüman halkını rahatsız etmesi bir yana Mehmet Ali paşanın oğlu olan İbrahim Paşanın Suriye valiliği esnasında Hıristiyan ve Yahudi teb'a ile hakim teb'a olan Müslüman teb'ayı eşitleyecek düzenlemeler yapması müslüman teb'ada infiale yol açmıştır. Özellikle cizyenin kaldırılması buna karşılık askerlik vazifesi getirilmesi Müslüman eşraf tarafından Şeriat'ın ihlâli olarak algılanmıştır.

Dedesinin ideallerini gerçekleştirme yolunda mektepli aydın hükümdar kişiliğiyle Mısır'a hükmeden İsmail'in amacı Mısır'ı bir Avrupa ülkesi haline getirmek, kendisinin de bir Avrupa prensi olarak kabul edilmesini sağlamaktır.²

İsmail'in döneminde toplumun dönüşümünü sağlamak amacıyla, batı kültürünü Arap dünyasına taşımak için Mehmet Ali Paşa tarafından Paris'e gönderilen ilk öğrenci grubuna sorumlu tayin edilen Rifaa Râfi Tahtavî (1801-73) desteğiyle 2000 civarında yabancı eserin Arapçaya tercüme edilmesi sağlandı.³

Mısırdaki modernleşmenin diğer bir ayağı da basındı. Fransız işgali döneminde *Le Courrier de l'Egypt* ve *La Decade Egyptienne* isimli iki gazete, Mehmet Ali paşa döneminde de dünyada basılan ilk arapça gazete Jurnalü'l-Hidiv yayın hayatına girdi. Bunu Arapça ve sonraları Türkçe de basılan el-Vekâiu'l-Mısriyye takip etmiştir. Mehmet Ali'den sonra iktidarı ele alan I. Abbas (1848-54) ve Said (1854-63) istisna edilirse Arap basını İsmail zamanında atılım yaptı. Tahtavî bu alanda da önemli çalışmalar yaptı. 1869 yılında Mısır'ın çağdaşlaşması hakkında ana teorik eseri *Menâhicu'l-Elbabi'l-Mısriyyesi* yayınlandı.⁴ Mısırın sekülerleşmesinde Suriye'den Mısıra göç eden Hıristiyan aydınların payının olduğunu unutmamak lazımdır. Bunlar burada ilk gazete ve dergileri kurdular. Arapçayı basitleştirerek halka mesajların ulaşmasında önemli rol oynadılar. Bu durum seküler Mısır Arap milliyetçiliğinin inkişaf etmesine zemin hazırlamıştır.⁵

Mısır basınıni geliştirmesi niyetiyle 1987 de İsmail tarafından davet edilen Afgânî, 1871 yılında İstanbul'dan kovulduktan sonra aradığı fırsatı bulmuş oldu. Bir taraftan etrafına topladığı dini ve mezhebi fark etmeyen çömezleriyle periyodik yazılar çıkarmaya başlamış, bir taraftan da kendi devrim düşüncesine hizmet eden propaganda yapıyordu. Özellikle dışa karşı kamuoyu oluşturmak niyetiyle faaliyet gösteren basın,

¹ Gencer, a.g.e, s.89

² Gencer, a.g.e, s.90-91

³ Gencer, a.g.e, s.92

⁴ Gencer, a.g.e, s.93

⁵ Gencer, a.g.e, s.94

Mısır içinde kriz ortamının tesiriyle yönetimin meşruiyetinin tartışıldığı bir zemine dönüşüverdi. Özellikle kendisinin davet ettiği Afgani'nin ağır eleştirilerine maruz kaldı. Basını sansür ederek durdurmayı amaçlayan İsmail, Afgani'yi azletmek için elinden geleni yaptı. Ondan sonra gelen Tefvik tarafından da benimsenmeyen Afgani 1879'da mısırdan çıkarıldı. Yeni Osmanlıların mekanı olan Paris, 1884 yılında Afgani ile Abduh'un da *Urvetü'l-Vusgâ*'yı çıkardıkları yer olmuştur. Abduh, yazılarına bir müddet talebesinin çıkardığı *el-Menar* dergisinde devam etmiştir.¹

Mısır'ın durumu, İsmail'in görevden azledilmesi ve yerine Tefvik'in getirilmesiyle değişmemiştir. Çünkü artan dış borç yükü ve iç istikrarsızlık Tefvik'in gücünün üstünde sıkıntılıydı. Bu sıkıntılara iktidara yönelik Urabi paşa ayaklanması da eklenmiş, Mısırın yönetimi tamamen İngilizlerin kontrolü altına geçmiştir.²

Modernizmin Mısır'lı müfessirlere tesiri

Dünya'nın Batılılaşma sancılarını çektiği dönemde Napolyon'un Mısır'a seferleriyle başlayan modernleştirme hamleleri kalıcı olmuş Mısırın geleceğinde de etkisini sürdürmüştür. Napolyon kurnaz bir siyasetle hareket etmiş, halktan gelecek tepkileri kesmek, ideolojik yaklaşımlarını da benimsetmek amacıyla ulemayı kullanmış, ulemanın devlet idaresinde önemli erk haline gelmesini sağlamıştır. Onlardan oluşan bir divan sayesinde ülke yönetilmiştir. Bu dönem, Mısır tarihinde yenileşme hareketleriyle özdeşleşecek birçok ismin nüvelerinin atıldığı dönemdir denilebilir.

Napolyon, basın yayın yoluyla, sonradan oryantalist çalışmaların merkezi haline gelecek merkezlerin kurulmasıyla Mısır'ın hem fiziksel hem de düşünsel bağlamda modernleşme kisvesi altında sömürülmesine ortam hazırlamıştır. Napolyon sonrası dönemde idareye talip olanlar onun gizli emellerine hizmet edercesine, modernleşmenin, sadece fiziki alt yapının düzeltilmesi veya kurumların batı- tarzı bir hale büründürülmesi şeklinde algılanmasından naşi bir bakış açısıyla sadece ülkenin şekli yönden imarına çalışmaları ve iktisadi hamleleri başaramamış olmaları ülkeyi daha da dışa bağışlı hale getirmiş, son haliyle borç batağına saplanan ülke basiretsiz idare sebebiyle, iç isyanlara da dayanamayarak batının ellerine teslim edilmiştir. Napolyon'un istismar politikalarının gerekçesi olarak ulemanın yönetimde öne çıkarılmasına mukabil, Mısırlı Mehmet Ali Paşa ve mirasçı veliahtları gibi basiretsiz yöneticiler tarafından ulema tamamen sindirilmiş ve söz sahibi olmaktan uzaklaştırılmıştır.

İşte böylesine buhranlı dönemlerde kurtuluşun ne olması gerektiğine yönelik yöntem üreten fikir sahipleri ortaya çıkmıştır. Osmanlının son döneminde de karşılaşıldığı üzere düzelmenin, bozulmanın başladığı yerden olması gerektiğini söyleyerek şeriatı adres gösterenlerin var olduğu ve adına İslami sol söylem denilen bir alim grubunun bu mahiyette arz-ı endam ettiğini görmekteyiz.

¹ Gencer, a.g.e, s.94-95

² Görgün, Hilal, TDV. *İslam Ans.* "Urâbi Paşa", 2012, c.42, s.168,

İslâmi Sol, ilk defa düşünsel bir yöneliş olmaktan çok, Abduh ve Afgani'nin 1880'lerde fransa'da çıkardıkları "*Urvetü'l-Vüska*" dergisinin tek sayısında gündeme getirilmişken, aslında 1850'li yıllardan itibaren bu yönelişin ipuçlarını görmek mümkündür. İhvan'ın Suriye'deki liderlerinden olan Mustafa es-Sıbâî'nin "*İştirakiyyetü'l-İslâm*" (İslam Sosyalizmi) kitabında bulabileceğimiz gibi, Seyyid Kutub'un *Ma'reketü'l-İslam ve'r-Re'sümalıyye* (İslam-Kapitalizm Çatışması)ve *Adaletü'l-İctimaiyye fi'l-İslam* (İslam'da Sosyal Adalet)adlı eserlerinde görebiliriz.¹

Seyyit Kutub'un bu eserlerinde ortaya koyduğu fikirleri genel anlamda onun İslam nosyonunu ortaya koyan yaklaşımlar olarak değil de 50'li yılların ilk dönemindeki "etki" sebebiyle sosyal adalete ilişkin değerleri ve yerel uluslararası kapitalizmle çatışmayı gerektiriyordu. Bu yaklaşımın bir ürünü olarak ortaya çıktığını düşünmek daha doğru olur. 60'lı yıllarda devletin sosyal adaleti toplumsal bir talep olarak benimsemesi ve bir parti eliyle temsil edilmesi üzerine Kutub'un mücadelecilik yaklaşımından pastadan pay almaya dönük bir yaklaşıma dönüşmüştür. Artık doğrudan mücadele etmek yerine siyasi şemsiye altında kalmak ve nimetlerinden istifade etmek anlayışı gelişmiştir. Bu sebeple kutup gibi birçokları sol'dan sağa doğru bir dönüş gerçekleştirmişlerdir. Sol cephe de ise sonlara doğru sadece Hasan Hanefi kalmıştır. Hasan Hanefî, İlk ve tek sayı olarak *el-Yesârü'İslâmî* isimli dergiyi tek başına çıkarmış, İslami sol projesinin kitabı olan *Mine'l-akide ila es'Sevra* adlı beş ciltlik eserle program açıklanmıştır.²

Abduh ve Afgani ile çerçevesi çizilen İslamî Sol'un mahiyeti, bir yandan batılı ötekinin ortaya koyduğu meydan okumalara cevap vermek, diğer yandan mutezile ve İbn Rüşd'ün akılcı geleneğine dayanarak gündeme getirdikleri İslam düşüncesindeki rasyonalist yorumun doğal bir uzantısını ifade etmektir.³

İslam düşüncesindeki bu rasyonalist yorum eğilimi batıya karşı duruş resmi verse de bu resmin arkasında batılı düşünürlerin kendi toplumlarına karşı yürüttükleri düşünsel faaliyetlerin yansımaları olduğunu biliyoruz. Abduh'un hayatını onun düşüncesinin olgunlaşma seyri açısından üç döneme ayıran talebesi Reşid Rıza, bu dönemleri: "taklidî eğitim veren mısır eğitim kurumlarıyla karşılaştığı dönemdeki buhran dönemi, Cemaleddin Efgânîyle karşılaştığı ve taklitten kurtulduğu dönem, Batı konusunda bilinçlendiği dönem"⁴ şeklinde ifade eder. Bu dönemlerin hepsinin Abduh'un ıslahçı kimliği üzerinde şüphesiz etkileri büyük olmuştur. Batının Mısır tesiri bağlamında düşündüğümüzde ise Batı bilincini kazandığı dönemin Abduh üzerindeki etkisini anlamak daha da çok önemli hale gelmektedir.

¹ Ebu Zeyd, s.119-120

² Ebu Zeyd, Nasr Hamid, s.121

³ Ebu Zeyd, Nasr Hamid, s.120

⁴ İneyet, a.g.e. s.148

Abduh, batı düşüncesini anlama sürecinde bir dizi faaliyette bulunmuştur. Fransa'da kaldığı iki aylık dönemde belki Fransızca'yı öğrenememişti ama Fransızca'yı öğrenmesi gerektiğini anlamış ve sonraki dönemde hemen öğrenmiş ve Spencer ve Tolstoy'un yazılarına ilgi duymuş, Spencer'in "eğitim" ile ilgili kitabını Arapçaya tercüme etmiştir. Tolstoy'a ilgisi onun ahlaki eğitim ve sertlikten sakınma yoluyla toplumsal hayatın ıslahına olan inancı ve dini arındırma isteği, abduh'un ıslah projesiyle örtüşüyordu. Abduh, Ortodox kilisesi Tolstoy'u tekfir edince desteğini ondan esirgememiş, bu desteğini şöyle ifade etmiştir: Sen düşüncelerinle zihnimizin önünde yeni bir ufuk açtın. Taklit örtüsünü atarak Allah'ın birliğinin gerçeğine ulaştın.¹ Abduh'un ufkunu açan bir diğer Avrupalı düşünür Guizot'tur. (1787-1879) Guizot, "Avrupa Uygurluk Tarihi" isimli bir eser kaleme almış ve bu eser 1877 yılında Arapçaya tercüme edilmiştir. Abduh ve Efgânî'nin etkisinde kaldığı bu kitap önemli bir bölümünü Kilise-Protestan ıslahçı çatışmasına ayırmıştı. Bu çatışmayı Avrupa uluslarının gelişim çizgisinde kesin bir etken olarak görmüştü. Guizot'a göre çözüm Kiliseyi ıslah etmek değildi. Çözüm insanın her türlü düşünsel bağdan mümkün olduğu kadar kurtarılması idi.² Abduh'un ıslah çizgisiyle tamamen örtüştüğü söylenemez. Abduh taklid bağlarından kurtulmak gerekliliğine vurgu yaparken, itikad konusunda da insanları yetiştirmek için "tevhid" risalesini kaleme almıştır. Onun ıslah anlayışının temel dinamiğini insanın selef anlayışına göre eğitilmesi düşüncesi oluşturur. Sadece taassup zincirinden insanları kurtarmak ve ahlaki boşluğa düşmelerine imkan sağlamak bu düşünceyle uyuşmaz.

Abduh'un batılı bazı düşünürlerden etkilenmesi, onu İslam ve Müslümanlar konusunda samimi bir şekilde çalışmaktan alıkoymamıştır. Kendisi için, olması gereken ama zor ve meşakkatli bir yolu seçmiştir. Hocası Afgânî ise siyasi güzargâhı tercih etmiştir. Bu yol bir toplumun eğitilmesi karşısında büyük oranda kestirme ve tehlikelidir. Abduh'un ıslah anlayışı çerçevesinde yaptığı Kur'an okumalarını bütünüyle ortaya koyma imkanına şimdilik sahip değiliz. İmkan nisbetinde belirli kavramlar üzerinden onun tevillerini inceleyelim.

Öncelikle onun tercih ettiği tefsir yöntemi, kelime tahlilleri ve cümle i'rablarını konu edinen bir yaklaşım veya sadece Kur'an'ın fikhî yönüyle ilgilenen tefsir değil aksine insanları dünya ve ahiret mutluluğuna taşıyacak şekilde Kur'an'ın anlaşılmasıdır. Bu da söz konusu tefsirin en önemli gayesidir.³ Müfessir, inanç ahlak ve ahkam konularındaki hükümlerin hikmetlerini insanların anlayacağı tarzda açıklar ve söz konusu hükümleri uygular. Ayrıca Kur'an'ın "hidayet rehberi" ve "rahmet" oluşu gerçeğini unutmaz. Çünkü amaç Kur'an ile hidayete ermektir.⁴ Onun tefsir konusundaki çalışmaları gecikmeli olarak gelmiştir. Bu gecikmenin kendi dünyasında

¹ İnyet, s.149-150

² İnyet,s.150

³ el-Hulî, Emin, **Arap İslam kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar**, s.39, Kitabiyat, Ankara, 2006

⁴ el-Hulî, Emin, s.39

önemli bir sebebi olduğu muhakkaktır. Zira ıslah faaliyetlerinin halktan başlaması gerektiğine olan inancı onu ideolojik bir tefsir yazmaktansa akide konusunda insanları bilinçlendirecek kelâmî bir kitap olan tevhid risalesini yazmaya yönlendirmiş, sonra talebesi Reşid Rıza'nın ısrarı üzerine de tamamlayamadığı tefsir çalışmalarına başlamıştır.¹

Kur'an'ın politik düşünce eksenli ayet ve kavramlarından belki de en önemlisi Şûrâdır. Bu kavram Mısır'ın ıslahçı/modernist düşünürleri tarafından nasıl anlaşılmıştır? Mısırın en önemli ıslahatçısı Abduh, şûra ve ilgili ayetleri nasıl anlamıştır?

Abduh, ıslah projesini hayata geçirmeden önce iki şeyi kendisi için vazife addetti. Bunlar aynı zamanda ıslah projesinin de iki önemli adımıydı. Birincisi, düşüncüyü taklidin prangasından kurtarmak, dini, ümmetin büyüklerinin anlaşmazlıklar zuhur etmeden önce anladığı gibi anlamak, dini bilginin öğrenilmesinde ilk kaynaklara dönmek ve onları Allah'ın dinde aşırılıkları önlemek için yarattığı insan aklının ölçüleri içinde anlamak. İkincisi de arap dilinin yazım şeklinde reform yapmaktır.² Dolayısıyla onun dini metinleri anlamada sahil aklın ölçüleri içinde ve nüzül dönemi algısıyla hareket ettiğini söylemek yanlış olmaz. Özellikle Şûra ayetlerine dair yorumlarında bu çizgiyi korumaya çalıştığı görülür.

Muhammed Abduh, tefsirinde şûra ayetlerini yorumlarken siyasi nitelikli söylemlere yönelmezken, siyasi nitelikli yazılarında şûranın siyasi sistemde yerini belirten yorumları olmuştur. Abduh'un siyasi görüşlerini inceleyen Mehmet Zeki İşcan O'nun şûrâ ile ilgili siyasi fikirlerini şöyle ifade eder: "Abduh, şûrâ'ya bir sistem gözüyle bakanlardan biridir. O'na göre şûra, kendini pratikte tatbik alanına aktarabilecek bir siyasi yapılanmayı gerekli kılar. Yöneticiyi kanuna uymakla yükümlü kılacak ve bu manada irade ve tasarruflarını kısıtlayacak bir heyetin bulunması lazımdır. "Sizden iyiliğe çağırın, İyi ve doğru olanı emreden, kötü ve yanlış olanı nehyeden bir topluluk olsun" (Ali İmran 3/104) ayeti bunu gerekli kılmaktadır. Esasen Allah'ın istediği denetim ve doğruya yönlendirme başka türlü gerçekleşmeyeceği için, "bir farzın gerçekleşmesi bir başka şeye bağlı olursa o şeyde farz olur" kaidesine göre de böyle bir heyet ve meclisin kurulması Müslümana farz olmuş olur. Aslında bu vazife ümmetin tamamına aittir. Fakat halkın tamamının fiilen bu vazifeye katılmaları pratikte mümkün olmayacağı için onların seçeceği vekiller aracılığıyla bu vazife yerine getirilmiş olacaktır."³

Abduh'a göre şûrâ bir farzdır. İslam bu temel ilkenin uygulanışını müminlere bırakmıştır. Şûranın İslam tarafından tesbit edilmiş bir şekli yoktur. Şûra şer'î bir vacip

¹ Baljon, J.M.S., **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, s.17, Çev. Şaban Ali Düzgün, Fejr yay. Ankara, 1994

² Hourani, Albert, **Çağdaş Arap Düşüncesi**, s. 161-62, terc. Latif Boyacı Hüseyin Yılmaz, İnsan yay. İstanbul, 1994

³ İşcan, Mehmet Zeki, **Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri**, Dergah Yay. İst, 353

olmasına rağmen onun yerine getirilmesinde izlenilecek metod veya yol tek bir seçenikle sınırlı değildir. Bu sebeple aslına sadık kalınmak şartıyla belirli bir sistemin seçilmesi caiz olmaktadır.¹

Abduh'un talebesi Reşid Rıza'nın şûra konusundaki görüşleri de hocasının görüşleri yönündedir. O geleneksel yönetim tarzının hala en iyi olma özelliğini sürdürdüğünü söyler. Onun çalışma tarzı şûrâdır. Başta da hukuku temsilde en üst imam yahut halifedir. Toplum onu hem azletme hem de atama yetkisine sahiptir.² Biraz daha detaya incek olursak, İslam'da yönetimin kaynağı ümmettir ve bunun biçimi Şûrâ'dır. İslamî yönetimin başkanı olan imam/halife yasanın uygulayıcısıdır. Ümmet imamı görevden azletme ya da atama yetkisine sahiptir. Rıza'nın böyle bir düşünceye sahip olmasında Fahreddin Razînin ve Tefâtânî'nin halifelikle ilgili fikirlerinin yattığını söylememizde bir beis yoktur. Çünkü bizatihi kendilerinden alıntı yapmaktadır. Raziye göre hilafet, bir bireyin din ve dünya işleri konusundaki genel başkanlığıdır. Ümmet fasık halifeyi azletmekle yetkilidir. Tefâtânî ise azletme yetkisinin ümmetin her bireyinde değil, ehlül-hal ve'l-Akd'de olduğu itiraz kaydını koyar.³

Reşid Rıza, hocası Abduh gibi ıslah gerçeği üzerinde hassasiyetle durur. Ve ıslâhı, İnsanın, toplumun ve siyasetin ıslahı şeklinde düşünür bunun içinde sekiz maddenin birliğini öngörür. Bu ıslah projesinin ilham kaynağı Kur'an'dır. Çünkü ona göre ıslah, Kur'an'ın dördüncü hedefidir. Bu sekiz maddenin içinde ümmet birliğinden, dil birliğine kadar değişik unsurlar yer alır.⁴

Şûra konusunda Abduh'un, Reşid Rıza'dan daha geniş çerçeveli düşündüğünü söyleyebiliriz. Şûra'nın yönetimde ilkesel bir zorunluluk olduğunu ancak isminin değişebileceğini ifade etmekle Kur'an'ın şûra bilincine muvafık bir anlayış sergilediği görülmektedir. Zira hikmet dolu Kur'anî bir kavramın siyasî bir sistem içinde tüketilmesi veya bir sisteme isim olmasının doğru bir yaklaşım olmayacağı düşüncesindeyiz. Siyasi bir yapılanmanın veya sosyal bir kurumun işleyişinde ilkesel bir katkı sunabilir. Ancak Kur'an'ın kastedtiği yönetim sistemi budur demek doğru değildir. Bu tür te'villerin tahrif ve telvine dönüşme tehlikesinin var olduğu unutulmamalıdır.

Seyyid kutup'a gelince şûrâ'yı İslam nizamının üzerine oturduğu prensib olarak görmektedir. Hz. Peygamberin Şûrâyı uygulamakta olmasına rağmen ashapla müşavere emrini alması şûrâ prensibin İslam nizamının mihenk taşı olduğunun göstergesi

¹ Ammara, Muhammed, *el-E'malu'l-Kamile li'l-İmam Muhammed Abduh*, c.1,s.358, Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut

² Baljon, a.g.e. s.130

³ Rıza, Reşid, *Muhammedî Vahiy*, Terc: Salih Özer, s.287-89, fecr Yay. Ank.1991

⁴ Bkz. Rıza, a.g.e, s. 261-71

olduğunu ifade etmektedir. Fakat şûrânın şekli ve tahakkuk yolları milletlerin ihtiyaçlarına ve hayat şartlarına göre değişmekte olduğu düşüncesine sahiptir.¹

Hz Muhammed'in sa. ve Raşid Halifeler'in şûrâyı tatbik şekillerine bakıldığında da şûrâ için muhtelif yollarla hareket etme serbestisinin var olduğu görülür.²

Hz. Peygamber bu önemli prensibin oturması için çok sabırlı davranmış, şûrâdan çıkan kararın akıbeti kendisi tarafından bilinmesine rağmen bu karara saygılı olmuş, kararı uygulamak için gereğini yerine getirmiştir. Daha önce gördüğü ve sadık olduğuna inandığı rüyasına binaen Medine'de kalma fikrinin taraftarı idi. Gördüğü rüyayı, ailesinden bir kişinin öldürülüp, bir miktar sahabenin şehid edileceğine, Medine'yi ise kuvvetli zırha tevil etmişti. İstişare neticesi verilen kararı değiştirme yetkisine sahipti. Fakat değiştirmede ve neticede karşılaşılabilecek eziyetleri, hüsrânları, verilecek kurbanları bilerek onları tatbik etti. Çünkü bir prensibi yerleştirmek bir topluluğa talim ettirmek, bir milleti terbiye etmek, bir an için gelen muvakkat kayıplardan daha büyük ve daha mühimdir.³

Seyyit kutup hangi sebep olursa olsun bu prensibin uygulama imkânının ortadan kaldırılamayacağı düşüncesini şöyle dile getirir: “Ümmetin iradesini elinde tutan doğru görüşlü bir kumandanın varlığı, en tehlikeli anlarda istişarenin yerine geçseydi, ilahi kaynaktan vahiy alan Hz Muhammed'in mevcudiyeti, o günden beri şûrânın çıkarılıp atılmasına yeterli sebep olurdu.” Fakat Hz Muhammed'in varlığı ilahi kaynaktan gelen vahiy ve o hadiselerin vukuu bu hakkın ilga edilmesine sebep olmamıştır.⁴

“Kutup, Şûrânın ikinci ve en önemli adımı olan azim ve tevekküle şöyle işaret eder; “Şûrâ'da mühim olan, görüşlerin çeşitli yönlerini tartışıp, anlatılan fikirlerden birini seçmektir. İş bu hadde gelince, Şûrânın vazifesi de biter, infaz devresi başlar, her işi onun takdirine bağlayıp, doğacak neticeleri onun meşîetine terk edip, tevekkülle verilen kararı infak etmeye azmetmek gerekir.”⁵

Seyyid Kutup'un şûra nazariyesi “İslam nizamının vazgeçilmez ilkesi olması, bu ilkenin değişik ortamlarda ve farklı şekillerde uygulanabilme imkanı sunması, şûrâ ile elde edilen neticelerin tevekkül ile uygulanması” gibi, İslam dininin geleneksel şûra anlayışına ters düşmeyen esasları barındırdığı için Kutup'un konu ile ilgili düşüncelerinde herhangi bir tahriften söz edemeyiz.

Abduh'un millet anlayışı, Kur'an'da ifade edilen millet-ümmet-şariat kavramlarının zahiri anlam düzeyinden daha geniş bir çerçevede şekillenmiştir. Millet,

¹ Kutup, Seyyid , *Fi Zılâli'l- Kur'an*, Daruş-şuruk, 1992, I, 501

² Kutup, *İslam'da Sosyal Adalet*, s.140, Çev: Yaşar Tunagür, M. Adnan Mansur, Çağaloğlu Yay.1976
İst,

³ Kutup, *Fi Zılâli'l- Kur'an*, c.2, s.502-503, Müt. İ.hakkı Şengüler, M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, Hikmet.Yay. İst 1971,

⁴ Kutup, a.g.e, c.2, s.502

⁵ Kutup, a.g.e. c. 2,s. 504-505

onun ıslah anlayışı içerisinde yer alan önemli bir kelimedir. Toplumu ayrıştıran değil birleştiren bir unsurdur. Aydınlanma ile gelen süreçte mekanize toplum anlayışı, yani bir makine gibi çalışan, parçaların birbirleriyle ilişkisi olan toplum tarzı empoze edilmeye başlandı. Bir şahsa, kuruma veya cemaata bağlılıkla oluşan geleneksel toplum yapısının birliği sağlayamayacağı fikri yoğun bir şekilde dile getirilmeye başlandı. Yani Osmanlı'da olduğu gibi tebasını dini kimliğine göre kategorize eden, toplum ile ilişkilerini önde gelen cemaatler üzerinden sürdüren bir yapının modernleşmeyi sağlayamayacağı görüşünü yoğun bir şekilde paylaşmaktaydılar. Bu görüşler Abduh'un zihin dünyasında bağlılığın yansımalarının, kişiler üzerinden değil, sözleşmeler şeklinde tezahür etmesini gerektirmiştir. Abduh'a göre ittihat denilen birlik şuuru, bağı, insan ve toplum arasındaki alakanın farkına varılmasını sağlayan hakiki ilimdir.¹ Bir de sünnetullah'tan olan ve insanlar içi konmuş olan bağlar vardır. Aile, akrabalık, millet ve ümmet bağı bunların en önemlilerindedir. Abduh, "millet"i sünnetullah gereği toplum oluşturmanın bir aşaması ve "ittihat" denilen birlik ruhu çerçevesinde değerlendirir. Abduh bir millet oluşturmanın kolay olmadığını, toplumun eğitim, ahlak ve terbiye yönünden eğitilmedikçe, yani hakiki ilimle donatılmadıkça toplumsal birlikteliğin sağlanamayacağını düşünür. Bunun için toplumun ıslahına yönelik faaliyetlere başlamış, hem öğrenci yetiştirmek suretiyle hem de makaleler yazarak projesini yürütmeye çalışmıştır.²

Abduh, Millet'in, tarih, coğrafya ve kültürün ürünü olduğunu söyler. Bir millet düşüncesi, dolayısıyla bir tarih yorumuna veya yaşam pratiğine dayanır. Fakat Abduh bu üç önemli unsurdan "ortak vatan" unsuruna dikkat çeker. Abduh'a göre vatan, en hayırlı ortak değer, en iyi bir birlik unsurudur. Belli bir coğrafi bütünlük birlik kurmada yeter sebeptir. İhtilafları önlemek, çekişmeleri ortadan kaldırmak için en önemli birlik sebebidir.³ Mezhep, meşrep ve dinleri farklı insanlardan oluşsalar bile aralarında sevgi, birlik ve beraberlik oluşturmaları mümkündür. Çünkü Abduh'a göre üç şey insanların vatana ilişkin sevgi ve bilinç oluşmasında etkindir. Güven kaynağı olması, hak ve vazifelerin elde edildiği ve ödendiği mekan olması, İnsanın yetişmesi veya alçalması için gerekli şartların bulunduğu ortam olmasıdır.⁴ Millet şuuru ise, bir ülkeyi bir vatani paylaşanlar arasında kamu hak ve ödevlerinin muhabbetle yapılmasını sağlar. Bu sebeple aynı vatan için çalışan, aynı dili konuşan farklı din kesimlerinden oluşan bir toplumun bir millet olduğunu söyleyebiliriz. İşte bu durum müslim-gayri müslim arasındaki sorumluluğu eşitler.⁵

Abduh'un Hilafet nazariyesi, Hilafeti İslam devletinin özü saymadığı için üzerine fazla eğilmemiştir. Onun asıl misyonu iktidarı değil, reayayı ıslah etmektir. O,

¹ İşcan, a.g.e, 268

² İşcan, s. 270

³ Abduh, **A'mal-ü Kamile**, c.1, s.343

⁴ Abduh, a.g.e, c.1,s.344

⁵ İşcan, s.201

ibn Haldun'un "tabii siyasi nizam fikrini" benimsemiş, görüşlerini bununla temellendirmiştir. Bu anlayışa göre hilafeti toplumun nizamı için hukuku ayakta tutan bir güçtür. Halifeyi ayakta tutan sadece bu sivil yetkidir. Bunun için halife ne masumdur ne de göklerle bir teması vardır. Onun sadece adaleti temin etmek, hakkı batıldan ayırmak için ilmi bir yetkisinin olması gerekmektedir. Bunun ötesinde onun dini otoritesi veya dini etkisi değil dini görevleri vardır.¹

Abduh'a göre halife ümmetin en üst yöneticisidir. Yönetimde tek yetki sahibidir. Kâdînin halife üzerinde hiçbir dini otoritesi yoktur. Halife veya devlet başkanı, harici ve dahilî yönetimi üzerine almıştır. Halifenin âlimler üzerindeki yetkisi onları atama ve görevden almaktır. Ulemanın halifeye karşı sorumluluğu ise verilen hükmü uygulamada bir zulüm görülürse buna engel olmaktır.²

Halife kavramının din devletini çağrıştırdığını söyleyenlere şöyle cevap verir: "Fransa hükümeti kendisine şarktaki Katoliklerin hamisi diyor, İngiltere Kraliçesi, Protestanların Melikesi ünvanı ile yâd olunuyor. Rum İmparatoru hem kral hem kilise reisi olarak tanınıyor. Pekalâ neden Osmanlı padişahları Müslümanların Halifesi ya da Mü'minlerin Emiri denilmesine karşı hoşgörülü olunmuyor."

Ammâra, Abduh'un hilafeti manevi hilafet olarak yani halife, İslam dayanışmasının ve mana birliğinin manevi bir sembolü olarak kabul ettiğini belirtir.³ Bu fikri Çağdaş el-Kevâkibî de kabul eder. Yalnız el-Kevâkibî, manevi hilafetin araplara nakledilmesi taraftarıdır. Abduh ise Osmanlı hilafetinin manevi hilafete dönüştürülerek ıslah edilmesini yeterli görmektedir.⁴

Bu şekilde tasarlanan bir hilafet anlayışı Abduh'un siyasi ıslah düşüncesine de uygundur. Manevi hilafet teorisi sayesinde ümmetin birliği de sağlanacaktır.

Abduh'un hilafet teorisi, ümmetin birliğini sağlayan manevi bir yapı olması üzerine kuruludur. Onun dünyevi bir makamdan bir farkı yoktur. Dini bir sorumluluğu ve yetkisi bulunmamaktadır. Herhangi bir ırk üzerinden hilafet anlayışını serdetmemektedir. Bu yönüyle Kur'an'ın işaret ettiği halife kelimesinin sözcük evreniyle uyumlu bir anlam ortaya koymuş olmaktadır.

Abduh gibi düşünen Ezher kökenli mısırlı bir düşünür daha vardır. O da el-İslam ve Usûlü'l-Hükm isimli eseriyle tepkileri üzerine çekmiş olan Abdürrazık'tır. Onun hilafet görüşü netice itibarıyla Abduh'un görüşüyle belli noktalarda kesişmektedir. Bu noktalardan birisi Hilafetin din esaslarının ve şeriat rükünlerinin bir parçası olmadığı hususudur. Abdürrazık, İslam'da siyasetin dinden ayrı olduğu bu yüzden bu çağda

¹ İşcan, s.254

² Ammâra, **Amal-ü Kamile**, c.3,s.233

³ Ammara, **el-İmam Muhammed Abduh**, s.110

⁴ Kevâkibî'nin Hilafet şartları için bkz. Yıldırım, Ramazan, **Hilafet tartışmaları**, s.238, Anka yay. İst. 2004

Müslüman ulusların, din adamlarının siyasete karışmalarına engel olmaları gerektiğini düşünür.¹

Sonuç

Genelde Mısır ekseninde klasik modernist müfessirleri, özelde de Abduh'u merkeze alan bu çalışma, Ümmet, millet, şariat, hilafet ve şûrâ kavramları üzerinden modernist algıyı tevil-telvin ikilemi üzerinden okumaya çalışmış, önce siyasi polemiklere konu edilen bu beş kavramın geleneksel epistemolojide karşılıklarını aramış sonra da tev'il ve telvin kavramları için oluşturduğu sabiteler üzerinden modernist/ıslahçı yaklaşımları değerlendirmiştir. Sonuç itibariyle Abduh üzerinden yürüttüğümüz incelememiz, bizi, Abduh'un bu kavramları Kur'an'ın anlam evreninden çıkartarak tamamen indî, sübjektif bir mecraya doğru sürüklediği gerçeğine götürmüştür. Bittabi kabul edilmelidir ki, bu sonuç Abduh'un veya yakın kalem arkadaşlarının tüm düşünceleri için genel kabullerimiz değildir. Bu yönde diğer fikirleri ele alırsa başka sonuçlara ulaşılabilir. Fi'l- hakika bu beş kavram çerçevesinde Abduh, Kur'an'ın zahirine ters düşen bir portre sunmamıştır.

¹ İnayet, a.g.e, s.203

Kaynakça

- Ahfeş, **Maani'l-Kur'an li'-Ahfeş**, Tahk. Hüda Mahmut, Mektebetü'l-Hancı, Kahire,1990
- Alusi, Mahmut ebu'l-Fadl, **Ruh'ul-Maânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'ul-Mesânî**, Dar-u İhyait-Türâsil-Arabiyyi, Beyrut
- Ammara, Muhammed, **el-E'malu'l-Kamile li'l-İmam Muhammed Abduh**, Müessesetü'l- Arabiyye, Beyrut
- Baljon,J.M.S., **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, Çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr yay. Ankara, 1994
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, **Dinsel söylemin eleştirisi**, kitabiyat, Terc. Fethi Ahmet Polat, Ankara, 2002
- Ebubekir Abdürrezzak, **Tefsiru Abdirrezzak**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahk. Mahmud Muhammed Abduh, 1419, Beyrut
- Ebus-Suud, Muhammed ibn Muhammed el-Ammâdî, **İrşad-ü Akli's-Selim İlâ Mezâyâ el-Kur'ani'l-Kerim**, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l- Arabiyyi, Beyrut
- El-Askerî, Ebû Hilal, **el-Furûku'l-Lügaviyye**, Tahk. Muhammed İbrahim Selim, Daru'l-İlm ve's-Sekâfe, Kahire
- El-Eşbîlî, el-Malikî,Ebubekir ibn Arabî, **Kanun'ut-Te'vîl**, tahk. Muhammed es-Süleymânî, Daru'l-Kible lis-Sekâfet'ilİslâmiyye, cidde,1986, 1.baskı
- El-Fârâbî el-Cevheri, **es-Sıhah**, Tahk. Ahmed Abdülgafur Attar, Daru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut, 1987
- el-Farabî, ebu İbrahim İshak, **Mu'cemu Divani'l-Edep**,Tahk. Ahmed Muhtar Ömer, daru's-Şa'b, Kahire, 2003,
- El-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, **kitabü'l-ayn**, tahk. Mehdî Mahzûmî, İbrahim es-Samirâî, Dar ve Mektebetü'l-Hilal
- El-Heravî, Muhammed ibn Ahmed ibn el-Ezherî, **Tehzîbü'l-Lüga**, tahk. Muhammed İvaz murib, dar-u ihya, Beyrut, 2001
- el-Hulî, Emin, **Arap İslam kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar**, Kitabiyat, Ankara, 2006
- El-İsfehânî, Ragıp, **Müfredat**, terc. Abdülbaki Güneş, Mehmet yolcu, Çıra yay. İst. 2012
- el-Kayrevâvî, **et-Tasârif li Tefsîri'l-Kur'an Mimmâ İštebehet Esmâuhu ve Tesarrafet Meânîhi**, Takdim ve Tahk. Eş-Şelebî, Şirketü't-Tunusiyye, 1979

- El-Vahidi, ebi'l-Hasen (h.468), **Esbâbü'n-Nüzûli'l-Kur'an**, Tahk. Kemal Besyûnî Zağlûl, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991,
- er- Razi, Fahrüddin Muhammed ibn Umer et-Temimi eş-Şafii, **Mefatihul-Gayb**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000
- Es-Sa'lebî, Ebû İshak, **el-Kesf ve'l-Beyan**, Tah. İmam Muhammed İbn Âşur, ,Dar-u İhyai't-Türasi'l-Arabiyyi, Beyrut,2002
- Eş-Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed ibn İdris, **Tefsiru's-Şâfiyyi**, Tahk. Ahmed İbn Mustafa, Daru't-Tedemmüriyye, Suud, 2006
- Et-Taberî, İbn Cerîr, **Tefsiru Taberî**, Tahk. Abdullah ibn Abdülmuhsin et-Türkî, Daru'l-Hicra, 2001
- Ez-Zebîdî, **Tacü'l-Arus**, Daru'l-Hidaye,
- Ez-Zeccac, Ebû İshak, **Meâni'l-Kur'an ve İ'râbühü**, tahk. Abdul Celil Abduh Şiblî, Alemü'l-Kütüp, Beyrut, 1988
- Gencer, Bedri, **İslam'da Modernleşme**, Lotus Yayınevi,2008 Ankara,
- Görgün, Hilal, TDV. **İslam Ans.** "Urâbî Paşa", 2012
- Halil b. Ahmed, **Kitabü'l-Ayn**,Tahk. Mehdi, Mahzumi, İbrahim es-Samirî, Dar ve mektebetü'l-Hilal,
- Hourani, Albert, **Çağdaş Arap Düşüncesi**, Terc. Latif Boyacı Hüseyin Yılmaz,İnsan yay. İstanbul,1994
- İbn düreyd el-Ezdî, **Cemheratü'l-Lüga**, tahk: Remzi Münir Bâlbekî, Daru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut,1987
- İbn Faris, **Mekâyisu'l-Lüga**, Tahk. Abdüsselam Muhammed Harun, Daru'l-fikr,1979
- İbn Fâris, **Mücmelü'l-Lüga li ibn Faris**, Tahk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan, Müessesetür-Risale,1986
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail el-Kuraşi, ed-Dımeşkî, **Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim**, Tah. Sami ibn Muhammed Sellâme, Daru't-Tîb,1999
- İnayet, Hamid, **Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri**, Terc. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş yay. İst. 1997
- İsfahânî, Ragıp, **Müfredat**, Daru'l-Marife, Lübnan
- İşcan, Mehmet Zeki, Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri, Dergah Yay.İst, 353
- Kutup, **İslam'da Sosyal Adalet**, Çev: Yaşar Tunagür, M. Adnan Mansur, Çağaloğlu Yay.1976 İst

- Kutup, Fi Zılâli'l- Kur'an**, Müt. İ.hakkı Şengüler, M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, Hikmet.Yay. İst 1971
- Kutup, Seyyid , **Fi Zılâli'l- Kur'an**, Daruş-şuruk, 1992
- Maverdi, ebu'l-Hasen Ali ibn Muhammed ibn Habib el-Basri, **en-Nüketü ve'l-Uyun**, Tah. Seyyid b. Abdu'l-Maksud b. Abdurrahim, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut
- Mukatil b. Süleyman, **Tefsiru Mukatil**, Tahk. Abdullah Mahmut Şehhate, Daru ihyait-türaş, Beyrut, 1453
- Rıza, Reşid, **Muhammedî Vahiy**, Terc: Salih Özer, fecr Yay. Ank.1991
- Tezcan, Tuğrul, **“Şûrânın Kaynağı Bağlamında İslam Öncesi Arap Yaşayışına Ve Kur'an'ın Şûra Ayetlerine Bakış”**Dini Araştırmalar, 2010
- Watt, W. Montgomery, **İslâmî Hareketler ve Modernlik**, çev. Turan Koç, İz Yay. 1997 İstanbul
- Yahya, **Tefsir-u Yahya ibn Sellâm**, Tahk. Hind Şiblî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004
- Yıldırım, Ramazan, **Hilafet tartışmaları**, Anka yay. İst. 2004.

Tefsirde Yozlaşmaya Bir Örnek Olarak İnsanın Yaratılışı Meselesine Getirilen Sübjektif Yorumlar

*Avnullah Enes ATEŞ**

Özet

İnsanlığın var edilişi, belki de en çok sorgulanan ve hakkında en çok konuşulan meselelerdendir. Felsefi düşünce ve kuramların bu konuda söylediklerinin yanında semâvî ve yerel dinler de insanlığın yaratılışı ve çoğalmasıyla ilgili müntesiplerine bilgiler sunmuştur. Semâvî vahyin son ürünü olan ve sonrasında yeni bir vahiy ürünü kitabın olmayacak olduğu Kur'an da bu anlamda, ilk insanın yaratılışı ve çoğalmasıyla ilgili net bilgiler vermiştir. Son dönemlerde yeniden gündeme getirilen ve sözüm ona Kur'an'a dayalı olduğu söylenen ilk insanın yaratılışıyla alakalı farklı görüşler ileri sürülmüş; ilk insanın Âdem (a.s) olmadığı, onun da babasının olduğu, insanların çoğalmasının bir anne ve babadan olamayacağı, Âdem kelimesinin bir türü ifade ettiği vb. iddialar Kur'an'dan temellendirilmek istenerek savunulmuştur.

Aslına bakılırsa tüm bu iddialar, bu kimselerin kendi ön kabullerini Kur'an'a söyletme çabasından başka bir şey değildir. Kur'an'ın sarîh olarak ifade ettiği bu konuları tartışma sahasına çekmenin, bu sarâhate dayalı söylenen görüşleri israiliyyat kabilinden saymanın ve küçümsemenin ilmi tutarlılık açısından bir izahı gözükmemektedir. “Vusulsüzlüğümüz usulsüzlüğümüzdendir” sözünün yansıması olarak mefhûmun mantuka tercih edildiği, usûl ihlallerinin yapıldığı, ilmi kıriterlerin görmezden gelindiği bu muhâlif görüşlerden insanın belli bir topluluk olarak yaratıldığı iddiası, münâzaranın; iltizâm edilmeyenle ilzâm edilemez, yani; kabul etmediği bir delille kimse kabule zorlanamaz kuralınca sadece Kur'an temelli ele alınıp incelenecektir. Öncelikle ilk insanla ilgili öne sürülen bu muhâlif görüşler ve dayanakları zikredilecek, sonrasında bunlar Kur'an ekseninde değerlendirilecektir. Bu değerlendirmeler esnasında da yapılan usûl ve mantık hataları, devir ve teselsülü gerektiren önermeler belirtilerek “Ben demiyorum; Kur'an diyor” sözünün arkasına sığınılarak Kur'an'a söyletilen sübjektif yorumların tefsirde nasıl bir yozlaşmayı beraberinde getirdiği somut bir örnekle ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Giriş

İnsanlığın yaratılışıyla ilgili Kur'an temelli iki farklı görüş bulunmakta; bu iki görüşün altında da birbirinden farklı görüşler zikredilmektedir. Birinci görüş; insanların

*Yrd. Doç. Dr. Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Öğretim Üyesi, enes.ates@bilecik.edu.tr.

evrim sonucu başka varlıklardan tekâmül ederek oluştuğu, ikinci görüş ise insanların kendi cinslerinden türediğidir. İkinci görüş de, insanların tek bir insandan yaratılıp çoğaldıkları görüşü ile insanların belirli bir sayıda toplu bir şekilde yaratılıp çoğaldıklarını ifade eden görüş olarak ikiye ayrılır. “Evrimsel Teorisi” olarak bilinen ilk görüşün, yaratılışı inkâr edenler nezdinde revaç bulması yadsınacak bir şey olarak görülmemeyebilir ancak yaratma kaydı koyulmak sûretiyle bu görüşün bazı Müslümanlar tarafından savunuluyor olması ve bunun Kur’an’dan temellendirilmeye çalışılması şaşırtıcıdır. İkinci görüş altında zikredilen görüşlerin ilki Kur’an’ın insanların yaratılışıyla ilgili sarih olarak ifade ettiği görüştür ki; modern çağı saymazsak nüzul çağından günümüze Müslümanlar arasında neredeyse tartışmasız kabul edilen görüş budur. Diğerleri ise, kanaatimize göre, kadının erkekten yaratılışını bir zül olarak görenlerin görüşleriyle, bir insandan türemenin ensest ilişkiyi, hatta kişinin kendi parçasıyla evliliğini gerektireceği sebebiyle böyle bir türemenin insanlık onuruna yarışmadığını söyleyenlerin görüşleridir.

Bildiride insanların belli bir topluluk olarak yaratıldığı iddiasının temellendirilmesinde kullanılan ayetler ve tevilleri ele alınacak, sonrasında bu görüşlerin tarihi arka planı tespit edilip Kur’an temelli bu görüşler tetkik edilecektir.

1. İlgili Ayetler ve Yorumları

İnsan türünün yaratılışıyla alakalı en çok konuşulan ve yorumlanmaya çalışılan ayet Nisâ sûresinin ilk ayetidir. Bu ayette tüm insanlara seslenilmekte ve nasıl yaratıldıkları kendilerine hatırlatılarak Allah’tan sakınmaları gerektiği söylenmektedir. Bu ayet doğrudan insanlara nasıl yaratıldıklarını açıklayan bir anlama sahip olduğundan bu ayet yorumlanmadan insanın yaratılışıyla ilgili farklı yorumlar yapılamamaktadır. Dolayısıyla bu konuda en çok yorumlanan ayet de budur. Ayetin metni şöyledir:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً

“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan da eşini yaratan ve o ikisinden birçok erkekler ve kadınlar yayan rabbinizden sakının.”¹

Modern çağdaki birkaç istisna dışında ayette geçen “bir tek nefis” ifadesini selef-halef müfessirler Âdem (a.s) olarak tefsir etmişlerdir². Bu denli büyük bir görüş

¹ Nisâ 4/1.

² Mücâhid, Ebu’l-Haccâc el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu’n-Nîl, Mısır, Dâru’l-Fikri’l-İslâmiyyi’l-Hadîse, 1410/1989, s. 265; Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî ve diğerleri, Mısır, Dâru’l-Misriyye, t.y, I, 250; Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuh*, thk. Abdulcelil Abduh Şiblî, Beyrut, ‘Âlemu’l-Kütüb, 1408/1988, II, 5; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmü’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000, VII, 514; İbn Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî, *Tefsîru İbn Münzir*, thk. Sa’d b. Muhammed, Medîne, Dâru’l-Meâsir, 1423/2002, II, 547; İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, Suudi Arabistan, Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1419, III, 852; Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b.

birliğine rağmen bu görüşü kabul etmeyenler bu ifadeyi “öz, maya, hücrenel bir yapı” olarak yorumlamışlar¹, insanların bir erkek ve diğiden yaratıldığını ifade eden Hucurât sûresinin 13’üncü ayetini de bu ayete uyarlayarak tevil etmeye çalışmışlardır. Ayet-i kerîme şöyledir:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Muhammed, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâselûm, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005, III, 3; Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-'ulûm*, thk. Muhibbuddîn Ebû Sa'îd, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1996, I, 278; İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh el-Mâlikî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. 'Ukkâşe, Mısır, el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002, I, 344; Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. 'Âşûr, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1422/2002, III, 241; Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y, I, 446; Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî, Mısır, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme, t.y, I, 312; Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-basît*, thk. İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi doktora çalışması, Suudi Arabistan, İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi İlmî Araştırmalar Dekanlığı, 1430, VI, 282; Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Tefsîru's-Sem'ânî*, thk. Yâsir b. İbrâhîm, Suudi Arabistan, Dâru'l-Vatan, 1418/1997, I, 393; Beğavî, Muhyî's-sünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd, *Me'âlûmu't-Tenzîl*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420, I, 561; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed 'Amr, *el-Keşşâf 'an hâkâiki gâvâmidî't-Tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1407, I, 461; İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1422, II, 4; İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn İbnü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422, I, 366; Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420, IX, 475-476; 'İzz b. Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Dr. Abdullâh b. İbrâhîm el-Vehbî, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1416, I, 301; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, Kâhire, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384, V, 2; Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418, II, 58; Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Beyrut, Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, I, 326; İbn Cezzî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Ğurnâtî, *et-Teshîl li'ulûmi't-Tenzîl*, thk. Dr. Abdullâh el-Hâlidî, Beyrut, Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1416, I, 176; Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-te'vîl fi me'ânî't-Tenzîl*, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415, I, 337; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut, Dâru'l-Fikr, t.y., III, 494; Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürrü'l-mesûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dimeşk, Dâru'l-Kalem, t.y., III, 551; İbn Kesîr, Ebu'Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed, Medîne, Dâru Taybe, 1420/1999, II, 206; İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali el-Hanbelî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998, VI, 140; Se'âlebî, Ebu Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, t.y., II, 159; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *ed-Dürrü'l-mensîr*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, t.y., II, 423; Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-kerîm*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, t.y., II, 138; Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud b. Abdillâh, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbâri, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415, II, 392.

¹https://www.youtube.com/watch?v=EejTpHEyy_A. Kaynak olarak verilen bu linkteki videoda Prof. Dr. Mehmet Okuyan, makalemizin konusu olan ‘İnsanların bir insandan yaratılmadığı’ iddiasını delilleriyle anlatmaktadır. Makalemizin yazıldığı tarihte sn. Okuyan’ın bu konuda henüz yazılı bir ifadesi olmadığından iddiaları ve delilleri bu linkle kaynak gösterilecektir.

“Ey insanlar! Şüphesiz ki Biz sizi bir erkek ve dişiden yarattık ve sizi halklara ve kabilelere ayırdık ki tanışasınız. Ancak Allah katında en değerliniz, en çok (Allah’tan) sakınmanızdır. Şüphesiz ki Allah her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olandır.”¹

Burada geçen “*zeker*” ve “*ünsâ*” kelimelerinin nekire gelmesini, gerçek anlamda bir erkek ve dişiyi ifade etmediği; böyle olsaydı marife gelmesi gerektiği; bu nedenle bu kelimelerin hücesel anlamda erkek ve dişi bir yapıya işaret ettiği şeklinde yorumlamışlardır². Dolayısıyla bu ayet, bu görüşü savunanlara göre bir önceki yorumu nakzetmemekte; aksine desteklemektedir.

A’râf sûresinin 11’inci ayetinde de insanların yaratılması ve tasvir edilmesi zikredildikten sonra Âdem’e secde emrinin gelmesini iddialarını destekler nitelikte kabul etmişlerdir. Ayette şöyle geçmektedir:

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ

“And olsun ki sizi Biz yarattık; sonra size sûretler verdik; sonra da meleklerle ‘Âdem için secde edin’ dedik.”³

Bu ayetin, insanların birlikte yaratıldıklarına; tek bir insandan çoğalmadıklarına delâlet ettiği ileri sürülmüştür. Gerekçe olarak da ayette geçen zamirlerin çoğul muhâtap sıygasında gelmesi gösterilmiş ve şöyle denilmiştir: Âdem’den insanlar yaratılmış olsaydı ‘Âdem’i yarattık’ denilirdi. İnsanların bir kısmı toplu olarak yaratılıp çoğaldıktan sonra insan cinsini temsil eden Âdem’e secde emredilmiştir⁴.

İnsanların bir insandan değil de toplu olarak yaratıldıklarına dair delil getirilen ayetlerden biri de Fâtır sûresinin 11’inci ayetidir. Ayet-i kerîme şöyledir:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا

“Allah sizi önce topraktan sonra nutfeden yarattı. Sonra da sizi eşler kıldı.”⁵

Bu ayetin savunulan görüşe delili oluşu, çoğul muhatap sıygayla tüm insanların çiftler haline birlikte getirilmesidir. Yani; insanlar farklı çiftler olarak var edilmiş, sonra evlilikler sayesinde çoğalma vuku bulmuştur⁶.

Bir diğer ayet de Âl-i İmrân sûresinin 33’üncü ayetidir. Ayet-i kerîme şöyledir:

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ

“Şüphesiz ki; Allah Âdem’i, Nuh’u, İbrahim ailesini ve İmrân ailesini âlemlerin üzerine seçmiştir.”

¹ Hucurât 49/13.

² https://www.youtube.com/watch?v=EejTpHEyy_A.

³ A’râf 7/11.

⁴ https://www.youtube.com/watch?v=EejTpHEyy_A.

⁵ Fâtır 35/11.

⁶ https://www.youtube.com/watch?v=EejTpHEyy_A.

Bu ayetin ilgili iddiaya dayanak oluşu, ‘seçme’ eyleminin topluluk içerisinde olması gerektiği düşüncesidir. Bundan dolayı Âdem (a.s) de bir topluluk içerisinde seçilmiştir¹.

İnsân sûresinin 2’nci ayeti de konuyu destekleyici nitelikte zikredilmektedir:

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ

“Şüphesiz ki Biz insanı karışım hâlindeki bir spermenden yarattık.”²

Bu ayetten, Âdem (a.s)’ın babasının olduğu, çünkü insanın nutfeden yaratıldığını ifade eden bu ayette geçen ‘insan’ cinsine Âdem (a.s)’ın da girdiği, bu nedenle Âdem (a.s)’ın da nutfeden yaratılmış olacağı sonucu çıkarılmıştır³.

İnsanların bir tek insandan çoğalmadığına dair öne sürülen deliller ve yorumları, insanların ensest ilişki ya da insanın kendi parçasıyla evlenmesi sonucu çoğalması fikrinin önüne geçmesi sebebiyle ortaya atılmıştır⁴.

Temelde bu iddialar, bir hakikatin ortaya çıkarılması amacıyla çok önceden zihinde kabul edilmiş bir yargının Kur’an’a söylenmesi amacını taşıyor gibi gözükmektedir. Delillerin değerlendirileceği başlıkta görüleceği gibi bu deliller birbirine zorla yamalanmış bir bohça gibi durmakta, bir yeri kapatılırken diğer yeri açılıvermektedir.

İnsanların Âdem (a.s)’dan yaratılmadığı, Âdem (a.s)’ın da babasının olduğu iddiasının tarihi arka planına öncelikle değinilecek sonra tüm bu iddialar ve delilleri makalenin üçüncü başlığında değerlendirilecektir.

2. İddianın Tarihi Arka Planı

Âdem (a.s)’ın ilk insan olmadığı, ondan önce başka Âdem’lerin de olduğu görüşü yeni bir iddia değildir. Bursevî (ö.1127 h.), *Rûhu’l-Beyân* adlı tefsirinde, Âdem (a.s)’dan önce başka Âdem’lerin bulunduğu görüşünü İbn Arabî’ye (ö.638 h.) isnat etmektedir. İbn Arabî’nin *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* adlı eserinde zayıf bir hadis naklettiğini, bu hadiste babamız Âdem (a.s)’dan önce bin küsur Âdem’in yaşadığının söz konusu edildiğini söylemektedir. Ayrıca İbn Arabî’nin Kâbe’yi tavaf ettiği sırada keşfen bir takım insanlar gördüğünü ve onlarla arasında geçen diyaloga göre onların Âdem (a.s)’dan kırk bin sene önceki ataları olduğunu söylediklerini nakletmektedir⁵.

Burada hemen belirtelim ki; Bursevî, İbn Arabî’ye isnat ettiği bu görüşü desteklese de ne kendisi ne de İbn Arabî insanların toplu yaratıldıklarını

¹ https://www.youtube.com/watch?v=EejTpHEyy_A.

² İnsân 76/2.

³ <https://www.youtube.com/watch?v=Uxfiqwvcmv8>.

⁴ https://www.youtube.com/watch?v=EejTpHEyy_A.

⁵ Bursevî, İsmâil Hakkı b. Mustafâ el-İstânbûlî, *Rûhu’l-beyân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, t.y, VIII, 405.

söylememektedir. Nitekim hem İbn Arabî¹ hem de Bursevî² insanların bir anne ve babadan türediğini söylemektedirler. Buradan da anlaşılan, bu iki zatın, insanların yaratılışının bir ana-babaya dayandığına inandıklarıdır. Her ne kadar birden çok Âdem olduğu fikrini söyleseler de tüm bunlar bir ana-babaya dayanmaktadır.

Menâr tefsirinde Reşid Rızâ (ö.1354 h.); insanların bir tek insandan yaratılmadığı, farklı renkleri ve ırkları oluşturan insan sınıflarının yaratıldığı ve bunlardan insanların çoğaldığı îmâsında bulunur. Tek nefisten kastın, insanın yaratıldığı maya, cins olduğunu, o aynı cinsten de eşinin yaratıldığını; yoksa bilinen bir kişinin kastedilmediğini söylemektedir. Bilinen bir ana-baba olsaydı, nefis kelimesi ve ondan ve eşinden çoğaltılanlar için nekire olarak erkekler ve bayanlar denilmeyeceğini ileri sürmektedir. Ayrıca Kur'an'da tek nefsin Âdem olduğunu açıkça belirten bir delilin olmadığını da iddia etmektedir³. Yine klasik görüşü savunan ulemâdan bazılarının da bunu kabul ettiği izlenimini vermeye çalışmaktadır⁴. Âlûsî'ye (ö.1270 h.) isnat edilen Âdem'lerin teaddüdü meselesini yanlış yorumlar⁵. Hâlbuki Âlûsî bu meseleyi inkâr etmekte ve böyle inanmanın ehl-i sünnet ve'l-cemaat inancında olmadığını belirtmektedir⁶.

Mustafâ el-Merâğî (ö.1364 h.) de benzer bir görüş sarfetmekte ve tek nefis ve ondan eşinin yaratılması ifadelerini, her insanın bir baba ve onunla insanlık cinsinde aynı olan bir anneden yaratıldığı şeklinde yorumlamaktadır. Bunun da el-Kaffâl'ın (ö.429 h.) yorumu olduğunu iddia etmektedir⁷. Bu yorumu el-Kaffâl'dan Fahrreddîn er-Râzî (ö.606 h.) nakletmektedir. A'râf 191 bağlamında Âdem (a.s) ile eşine şirk isnat edilen bazı rivayetleri izale etmek için söylenen bu yorumun⁸ iddia ettikleri gibi insanların Âdem ve eşinden yaratılmadığına delil teşkil etmemektedir. Bağlamından koparılarak alınan bu yorumun kendi düşüncelerine dayanak yapmaları ilmi etikle bağdaşmamaktadır. Çünkü Râzî açıkça insanların Âdem (a.s) ve eşinden yaratıldığını tefsirinde ifade etmekte ve insanların Âdem (a.s)'dan çoğaldıkları konusunda icma olduğunu söylemektedir⁹.

Sonuç olarak insanların belli bir topluluk olarak bir arada yaratıldığı iddiası günümüzde ortaya atılmamıştır. Yukarıda nakledildiği gibi yakın geçmişte benzer

¹ İbn Arabî'nin Âdem'in ve Havvâ'nın yaratılışı ve bunlardan insanların çoğalmasıyla ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn 'Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Dr. Osmân Yahyâ, el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1405/1985, s. 747-754.

² Bursevî'nin konuyla ilgili düşünceleri hakkında geniş bilgi için bkz. Bursevî, II, 159; III, 294; VII, 326.

³ Reşid Rızâ, Muhammed b. Ali, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm*, Mısır, 1990, IV, 267.

⁴ Reşid Rızâ, IV, 265-266.

⁵ Reşid Rızâ, IV, 266-267.

⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, II, 391-392.

⁷ el-Merâğî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır, 1395, IV, 175.

⁸ er-Râzî, XV, 427-428.

⁹ er-Râzî, IX, 477-478.

iddialar olmuştur. Bu iddiaların Kur'an ayetleriyle bağdaşmadığı hem nakli hem de akli olarak izah edilmeye çalışılacaktır.

3. İddianın Tahlil ve Tenkidi

Nisâ sûresinin ilk ayetiyle ilgili söylenenler Kur'an'dan temellendirilemeyecek nitelikte indi yorumlardır. Ayette geçen 'nefis' kelimesine 'öz' anlamının verilmesi, bu özden eşinin yaratıldığını ancak burada erillik-dişillik hücrel olduğunu söylemek, sonra da bu hücrel yapılardan hakiki anlamda birçok erkek ve kadın yayıldığını iddia etmek hem ayetin kendi iç bağlamına hem de Kur'an'ın genel bağlamına uymamaktadır. A'râf sûresinin 189'uncu ayeti bu ayetteki 'nefsin' ne olduğunu beyan etmektedir. Ayet-i kerîme şöyledir:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا

“O, sizi bir nefisten yaratan ve kendisiyle sükûna ersin diye de ondan eşini yaratandır.”

Bu ayet, biz insanların yaratılış olarak dayandığımız ilk insan ve eşinin bizim gibi insan olduğunu, iddia edildiği gibi hücrel bir öz ya da yapı olmadığını açıkça ifade eder. Ayette 'bir nefsin' teskin olması için eşinin kendisinden yaratıldığı ifade edilmekte ve bu gerekçelendirme yapılırken müzekker bir zamire isnat yapılmaktadır. Bu da açıkça 'bir nefsin' cinsiyet olarak erkek olduğunu gösterir.

Ayrıca Nisâ sûresinin ilk ayeti insanların 'bir' 'nefis'ten yaratılmaya başladığını özellikle vurgulamakta, sonra o 'bir' 'nefis'ten eşinin yaratıldığını ve o ikisinden de diğer insanların yayıldığını belirtmektedir. Bunu yaparken de özellikle ikil zamiri kullanılarak durum pekiştirilmektedir. Bu durumda ilk insanın yaratılışı ile diğer insanların yaratılışının bir olmadığı ortaya çıkmaktadır. İlk insanın yaratılışıyla ondan yayılan insanların yaratılışı şu ayetin ifadesine göre birbirinden farklıdır:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ

“O ki; yarattığı her şeyi güzel yapmış, insanın yaratılışına da balçıktan başlamıştır. Sonra onun neslini değersiz bir sudan süzölmüş bir maddeden meydana getirmiştir.”¹

Bu ayet, ilk insanın balçıktan yaratıldığını, neslinin ise 'değersiz bir sudan süzölmüş bir madde' olan meniden yaratıldığını açıkça söylemektedir. O halde insanlığın toplu yaratıldığı ya da evrim sonucu başka bir varlıktan tekâmül ettiği iddiaları Kur'an'la örtüşürülemez bir iddiadır.

İnsanların toplu olarak yaratıldığını iddia edenlerin dayanak kabul ettikleri diğer bir ayet olan Hucurât 13'e gelinirse orada da 'bir erkek' ve 'bir diş'i'den yaratılış söz konusu edilmiştir. İlgili ayette geçen ذكر ve أنثى kelimelerinin nekire gelmesinden dolayı

¹ Secde 32/7-8.

bu erkek ve dişinin bilinen Âdem ve Havva olamayacağı iddiası ilmi hiçbir dayanağı olmayan bir iddiadır. Şahısların değil de vasıf ve durumların ön plana çıkartılmak istendiği bir makamda ‘o erkek ve dişiden’ denilemezdi zaten. İnsaların mahiyet olarak bir erkek ve dişiye intisapları söz konusu edildiğine göre; yani yaratılış durumları vurgulanarak birbirlerine neseysel üstünlük duyguları izale edilmeye çalışıldığına göre¹ bahsi edilen kelimelerin nekire gelmesi maksat gereğidir. Bu kullanımın benzeri Kur’an’ın birçok farklı ayetinde de bulunur. Şu ayetleri bu anlamda değerlendirebiliriz:

بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ

“Güzel bir yurt ve bağışlayıcı bir Rab...”²

Bu ayetin başında Sebe yurdundan bahsedilmiş, ayetin sonunda da yurdun niteliğini öne çıkarılmak için nekire bırakılmıştır. Aynı şekilde ayetin baş tarafında ‘Rabbinizin rızkıdan yeyin ve O’na şükredin’ denilmiş ve ayetin sonunda O rabbin bağışlayıcılık vasfı öne çıkarılmak için nekire getirilmiştir. Bu tazim içindir³.

سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ

“Rahîm bir Rabbin sözü olarak onlara ‘selam’ denilir.”⁴

Bu ayet-i kerîmede, cennet ehline Allah tarafından selam verileceği, onlara esenlik dileneceği anlatılmakta, ‘rab’ kelimesi nekire getirilmek suretiyle selamın kaynağı olan ‘rab’in yüceliğine vurgu yapılmaktadır⁵.

Bu ve benzeri kullanımlar, her nekirenin bilinmezlik için olmadığını gösterir. İsimlerin nekire olarak getirilmesinin birçok anlam bulunur. Belagat kitaplarında bu konu müstakil olarak işlenir⁶.

Ayrıca ilgili ayetteki مِنْ ذَكَرٍ وَ أَنْثَى ifadesiyle, her insanın bir ana-babadan yaratıldığı da anlaşılabilir⁷. Bu durum da tüm insanların başlangıç olarak bir anne ve babaya intisap etmelerine engel teşkil etmez. Sonuç olarak insanların bir başlangıcı olacak ve bu başlangıç konumundaki insanın bir anne ve babası olmayacaktır. Nisâ sûresinin ilk ayetindeki ‘bir nefis’ten tüm insanların yaratıldığı geçmişti. O halde ‘bir nefis’ ile insanın yaratılışı başlamakta ve eşinin de kendisinden yaratılmasından sonra bahsi edilen ayetteki sistem devreye girmekte; yani insanlar bir erkek ve kadın vesilesiyle yaratılmaktadır.

¹ İbn ‘Âşûr, XXVI, 258.

² Sebe 34/15.

³ İbn ‘Âşûr, XXII, 168.

⁴ YâSîn 36/58.

⁵ İbn ‘Âşûr, XXIII, 44.

⁶ Geniş bilgi için bkz. Kazvîni, Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer, *el-İdâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, thk. Muhammed b. Abdülmün‘im Hafâcî, Dâru’l-Cil, Beyrut, t.y., II, 35-39.

⁷ Taberî, XXII, 309; Mâturîdî, IX, 337; İbn ‘Atiyye, V, 152; Râzî, XXVIII, 112; Beydâvî, V, 137.

İnsanın toplu yaratıldığına dayanak olarak getirilmeye çalışılan A'râf sûresinin 11'inci ayetinin yorumunda da ilmi kriterler hiçe sayılarak subjektifliğe gidilmiştir. Kişisel fikirlerin Kur'an'a söylenilme çabasına bir örnek olan bu yorum kendi içerisinde çelişkiler taşımaktadır. Ayette 'Muhakkak ki sizi yarattık, sonra tasvir ettik, sonra da meleklerle 'Âdem'e secde edin' dedik' buyurulmuştur. Bu ayette geçen ثم atıf harfinden dolayı önce insanların yaratılması sonra tasvir edilmesi sonra Âdem'e secdenin emredilmesi gerekirmiş. Hâlbuki ayette geçen 'sizi yarattık' ifadesinden birden çok insanın anlaşılması mümkün değildir. Çünkü ayetteki 'siz' zamiri elfâz-ı umumdan olup¹ 'siz' diye hitap edilen tüm insanları içerisine alır. Bu durumda da ayetin indiği dönemde henüz yaratılmayan insanlar bu yargıyı nakzeder. Tüm insanların yaratılması ve tasviri yapıldıktan sonra Âdem (a.s.)'a secde emrinin gelmesi de hakikatle örtüşmemektedir. Böyle olsaydı daha henüz Âdem (a.s.)'a secde edilme emrinin gerçekleşmemiş olması gerekirdi. Öyleyse ayette geçen 'siz' ile insanların değil ilk insanın kastedilmesi gerekir². Ayetin siyakı ve durumsal karine bunu zorunlu kılar. Burada 'siz' ifadesiyle 'bir kısım insanlar kastedilmiştir' de denilemez. Çünkü bu ifadeyi bu şekilde tahsis edecek bir delil yoktur.

Fâtır sûresinin 11'inci ayetinin A'râf 11'i desteklediğini söylemek de yersiz bir iddadır. Ayette 'Allah sizi önce topraktan sonra nutfeden yarattı. Sonra da sizi eşler kıldı' ifadesi geçmektedir. Eğer burada 'siz' ifadesiyle kastedilen tüm insanlar olsaydı, sonuç olarak tüm insanların hem topraktan yaratılması hem de nutfeden yaratılması söz konusu olacaktı. Ayrıca tüm insanların hem topraktan hem de nutfeden yaratıldıktan sonra çiftler kılınması söz konusu olamayacaktı. Çünkü zaten hepsi birlikte yaratıldığından, yaratıldığı andan itibaren çiftler halinde olacaklardı. Bu durumda bu ayette de 'siz' kelimesi ile umum ifade edilemez. Yani 'siz' kelimesiyle insanların tümü kastedilemez. Ancak burada 'siz' kelimesini tahsis edecek bir delil bulunmalıdır ki bu ifadeyle neyin kastedildiği anlaşılabilir. Kur'an'ın bütüncül incelenmesinden sonra Âdem (a.s.)'ın topraktan ve neslinin nutfeden yaratıldığını ifade eden onlarca ayet bu ve benzeri umum ifadelerini tahsis etmektedir. Bu ayetler bir sonraki başlıkta verilecektir.

Bu ayetler, topraktan yaratılma konusunda 'siz' ifadesiyle kastedilenin Âdem (a.s.), nutfeden yaratılanların ise onun neslinden gelen insanlar olduğunu ortaya koymaktadır. O hâlde bahis konusu ayette Âdem (a.s.)'ın topraktan yaratıldığı, neslinin nutfeden yani Hucurât 13'de belirtildiği gibi bir erkek ve dişinin vesilesiyle yaratıldığı ve böylece çiftlerin oluştuğu ifade edilmiş olmaktadır. İddia edildiği gibi bu ayetin mantıksal olarak insanların bir grup olarak toplu yaratıldıklarına dair en ufak bir ihtimal bile bulunmamaktadır. Dil, mantık ve naslar bunu kabul etmemektedir. Ancak subjektif

¹ Elfâz-ı umûm, isimlendirildiği tüm fertleri kapsayan lafızlardır. Çoğul lafızları bu kabildendir. Geniş bilgi için bkz. Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., I, 132-151.

² Mâturîdî, IV, 367.

fikirler Kur'an'a söylettirilmeye çalışılırsa bunu istisna tutmamız gerekir ki bu da tefsirde bir yozlaşmadır.

Âdem (a.s)'ın seçildiğini ifade eden ayete dayanarak seçilme işleminin bir topluluk içerisinde olması gerektiği sonucunu çıkarmak ve buradan hareketle bunun, insanların belli sayıda bir topluluk olarak yaratılmış olmasını gerektirdiğini iddia etmek tam olarak taassüftür. Birinin Allah tarafından seçilmesi onunla birlikte başkalarının da maddi olarak var olmasını gerektirmez. Çünkü Allah'ın ilminde bilinen insanlar içerisinde de seçim olabilir. Ayrıca Âdem (a.s) yaratılıp kendisinden belli bir nesil oluştuktan sonra da Allah Teâlâ Âdem (a.s)'ı seçmiş olabilir. Bu ihtimaller söz konusuysen sanki sadece bir ihtimal üzerinden giderek zorunlu bir sonuca ulaşmak doğru değildir. Kaldı ki bu ihtimal Kur'an'ın Âdem (a.s)'ın yaratılışıyla ilgili naslarla çelişiyor. Bu nedenle hiç de dikkate alınmayacak bir seçenek olarak değerlendirilir.

İnsân sûresinin ilk ayetini konuya delil olarak getirmek, mantık ve münazara ilminden nasibini almamış olmaktan kaynaklanan bir durumdur. Çünkü bu ayet ile Âdem (a.s)'ın da babası olduğunu iddia etmek, zorunlu olarak onun babasının da bir babasının olmasını, onun da bir babasının olmasını doğuracak ve bu devir ve teselsüle yol açacaktır. Devir ve teselsüle kurulan önerme muhal olduğundan yok hükmündedir¹. Bu nedenle bu tür iddialara cevap verilmez; doğrudan iptal edilir².

4. İlk İnsanın Âdem (a.s) Olduğunu İfade Eden Ayetler

Kur'an'ın birçok ayetinde ilk insanın çamurdan yaratıldığından sarahatle bahsedilir. Bu insanın Âdem (a.s) olduğu ise ilgili ayetlerin siyakından ve diğer bazı ayetlerin beyanından anlaşılır. Öncelikle ilk insanın çamurdan yaratıldığını ifade eden ayetler incelenecek, sonra da bu insanın Âdem (a.s) olduğunu gösteren deliller arz edilecektir:

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

“Hani Rabbin meleklerle; ‘Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu tesviye edip kendisine ruhumdan üflediğimde ona secdeye kapanın’ demişti de İblis hariç tüm melekler secde etmişti. İblis kibirlendi ve nankörlerden oldu.”³

Bu ayette Allah Teâlâ ‘çamur’dan bir ‘beşer’ yaratacağını söylüyor. ‘Beşer’; erkek olsun kadın olsun tek bir insana denilir⁴. O halde insan cinsi tek bir kişi olarak vücuda getirilmiştir. Bu tek kişinin erkek ya da kadın olma ihtimali de söz konusu değildir. Çünkü ayette topraktan yaratılan bu ‘beşer’e meleklerin secde etmesi

¹ Saçaklızâde, Muhammed, *Velediyye*, İstanbul, Âsitâne Kitabevi, s. 117.

² Saçaklızâde, s. 117.

³ Sâd 38/71.

⁴ Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, Dâru'l-Hilâl, Beyrut, t.y., VI, 259.

istenmektedir. Aynı konunun anlatıldığı farklı ayetlerde de topraktan yaratılıp kendisine melekler tarafından secde edilmesinin emredildiği kimsenin Âdem (a.s) olduğu açıkça zikredilir. Nitekim aşağıdaki ayetler bunlardandır:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

“Hani Biz meleklerle; ‘Âdem’e secde edin’ demiştik de İblis hariç secde etmişlerdi. İblis kibirlenmiş ve nankörlerden olmuştu.”¹

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتُ طِينًا

“Hani Biz meleklerle ‘Âdem’e secde edin’ demiştik de İblis hariç secde etmişlerdi. İblis; ‘Çamurdan yarattığın biri için secde eder miyim hiç?!’ demişti.”²

Bu ve benzeri³ ayetler, topraktan yaratılan ve kendisi için meleklerin secde etmesinin emredildiği ‘beşer’in Âdem (a.s) olduğunu tevile yer vermeyecek derecede açıkça gösterir. Ayrıca İsa (a.s)’ın babasız yaratılışını garipseyenlere Âdem (a.s)’ın yaratılışının örnek olarak gösterildiği ayet de meseleye ışık tutacak ayetlerdendir. Ayet-i kerîme şöyledir:

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

“Şüphesiz İsa’nın Allah katındaki örneği Âdem gibidir; onu topraktan yarattı ve sonra da ona ‘Ol’ dedi ve o da oluverdi.”⁴

Bu ayet, İsa (a.s)’ın babasız yaratılmasından dolayı Hıristiyanların şaşkına dönüp kendisini Allah’ın oğlu görmelerine bir cevap niteliğindedir. Allah katında İsa (a.s)’ın babasız yaratılması ile Âdem (a.s)’ın hem babasız hem de annesiz yaratılması benzer görülür. Hatta Âdem (a.s)’ın yaratılışının daha fazla hayreti mücib olmasına bir telmih de bulunur bu ayette⁵. Ayetin konumuza ışık tutan yanı ise babasız yaratılma konusunda Âdem (a.s) ile İsa (a.s)’ın benzerliğidir. Âdem (a.s)’ın ismi açıkça zikredilerek topraktan yaratıldığı ayette zikredilmiş, böylece çamurdan yaratılan ilk ‘beşer’in Âdem (a.s) olduğu anlaşılmıştır.

İnsanların Âdem (a.s)’dan yaratıldıklarını, nesep olarak ona intisap ettiklerini kanıtlayan delillerden biri de ‘Ey Âdem oğulları!’ ifadesinin geçtiği ayetlerdir⁶. Bu ayetlerde tüm insanlara hitap edildiğinden, babalarının Âdem (a.s) olduğu sarahaten ifade edilmiş olur. A’râf sûresinin 27’nci ayetinde şöyle geçmektedir:

يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِمَّنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

¹ Bakara 2/34.

² İsrâ 17/61.

³ A’râf 7/11; Kehf 18/50; TâHâ 20/116.

⁴ Âli İmrân 3/59.

⁵ Ferrâ, I, 219; Taberî, VI, 467-468.

⁶ A’râf 7/26, 27, 31, 35, 172; İsrâ 17/70; YâSîn 36/60.

“Ey Âdemoğulları! Şeytan, ayıp yerlerini kendilerine göstermek için üzerlerinden elbiselerini çıkararak *anne-babanızı cennetten çıkarttığı gibi* sakın ha sizi de fitneye düşürmesin! Çünkü o ve yandaşları sizin onları görmediğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz ki Biz şeytanları iman etmeyenler için dost kıldık.”

Ayette insanlar şeytan ve avanesinin hile ve desiselerine karşı uyarılmakta, onlara karşı dikkatli olunması salık verilmektedir. Tüm insanların uyarıldığı bu makamda ‘Âdemoğulları’ denilmesi ve ‘anne-babanızı cennetten çıkarttığı gibi’ ifadesinin kullanılması, açık bir şekilde insanların Âdem (a.s)’dan türetildiklerini gösterir. Kur’an’da şeytanla imtihan edilen, cennetten çıkarılan kişi ilk insan olan Âdem (a.s) olarak anlatıldığından bu ayetlerin de konuyu destekler nitelikte olduğu görülür.

Bu ayetlerle birlikte Nisâ sûresinin ilk ayeti birlikte değerlendirildiğinde insanların ‘bir nefis’ten yaratılmasıyla Âdem (a.s)’ın kastedildiği net bir şekilde anlaşılır. Modern çağda birkaç istisna dışında tüm selef ulemanın görüşü de bu yönde olmuştur. Nitekim konuyla ilgili ayetler, bu mesele hakkında tartışmaya mahal olmayacak niteliktedir.

Sonuç

İnsan türünün yaratılışı Kur’an’da açıkça ifade edilmiştir. Buna göre insan türü, çamurdan yaratılan tek bir erkek ile yani Âdem ile vücuda gelmiş, ondan eşi yaratılmış ve o ikisinden de diğer tüm insanlar çoğalmıştır. Kur’an’da açıkça ifade edilen bu gerçekler yoruma açık olmayacak derecede nettir. Buna rağmen son dönemde subjektif yorumlarını Kur’an’a söyletmeye çalışan kimseler bu konudaki hem nakli hem de akli delilleri hiçe sayarak birilerine cevap verebilme endişesi ve korkusuyla insanların belli bir topluluk halinde yaratıldıklarını iddia etmişlerdir. İddia, muhali gerektirdiğinde yok hükmünde olur. Kur’an ayetlerinden hareketle bu iddiayı temellendirmek de olanaksızdır. Çünkü delil getirilen ayetler muhal olan devir ve teselsülü gerektirmektedir. Bu nedenle Kur’an’a dayalı bir yaratılış düşüncesinde bu iddiada bahsedilen durum söz konusu olamaz.

İnsan türünün Âdem (a.s) ile vücuda gelmesinin, o ve ondan yaratılan eşiyile çoğalmasının ensest ilişkiyi gerektirmesi yadsınacak bir durum değildir. Kardeş evliliğinin insanların çoğalması için başka bir seçeneğin olmadığı durumda garipsenmesi, bugünün algısıyla meseleye bakmaktan kaynaklanmaktadır. İnanan bir insanın eşyaya bakışı yaratıcısının yönlendirmesine göre olmalıdır. O dönemde izin verilen bir uygulamanın sonrasında kaldırılması önceki uygulamanın yürürlükte olduğu dömen içinde kabul edilemez olmasını gerektirmez. Önceden haram olan birşeyin sonradan helal kılınması ya da aksi, farklı peygamberlerin uygulamaları arasında da olmuştur. Tevrat inmeden önce Yakub (a.s)’ın kendince haram kıldığı yiyecekler dışında tüm yiyeceklerin helal olması, İsa (a.s)’ın bir takım haram kılınan uygulamaları İsrailoğullarına helal kılması buna örnek olarak verilebilir. Kur’an da inmiş olduğu

toplumda cari olan bir çok uygulamaya zaman içerisinde son vermiştir. Tüm bunlar, sonradan yasaklanan bir şeyin serbest olduğu dönem içinde kötü olmasını gerektirmediği gibi, yasak olan bir şeyin de sonradan serbest olduğu dönem içinde güzel olmasını gerektirmez. Kanaatimize göre burada bir şeyin iyiliği ya da kötülüğü dönemin şartları içinde değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak Kur'an'da açıkça ifade edilen insan türünün yaratılışı ve çoğalması konusunda farklı görüşler beyan etmek, iyi niyet taşımayan bir çaba olup hem nakil hem de akılla çelişmektedir. Ne Arap Dili kuralları ne de usul kriterleri bu farklı görüşleri Kur'an ile temellendirmeye izin vermemektedir. Bu konuda Kur'an ayetlerini birbirine eklemeyerek sübjektif görüşlere dayanak kılmaya çalışmak tefsirde yozlaşmadır.

Kaynakça

Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud b. Abdillâh, Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve 's-Seb'î'l-Mesânî, thk. Ali Abdülbâri, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415.

Beğavî, Muhyi's-sünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Me'âlîmu't-Tenzîl*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420.

Bursevî, İsmâil Hakkı b. Mustafâ el-İstânbulî, *Rûhu'l-beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, el-Bahru'l-muhît, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut, Dâru'l-Fikr, t.y.

Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyê'l-Kitâbi'l-kerîm, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.

Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî ve diğeri, Mısır, Dâru'l-Mısriyye, t.y.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, Dâru'l-Hilâl, Beyrut, t.y.

Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed, Lûbâbü't-te'vîl fî me'âni't-Tenzîl, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali el-Hanbelî, el-Lûbâb fî 'ulûmi'l-Kitâb, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/1998.

İbn 'Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Dr. Osmân Yahyâ, el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1405/1985.

İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîz*, thk. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1422.

İbn Cezzî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Ğirnâtî, et-Teshîl li'ulûmi't-Tenzîl, thk. Dr. Abdullah el-Hâlidî, Beyrut, Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1416.

İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, Suudi Arabistan, Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1419.

İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh el-Mâlikî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. 'Ukkâşe, Mısır, el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002.

İbn Kesîr, Ebu'Fidâ İsmâil b. Ömer, Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm, thk. Sâmi b. Muhammed, Medîne, Dâru Taybe, 1420/1999.

İbn Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî, *Tefsîru İbn Münzir*, thk. Sa'd b. Muhammed, Medîne, Dâru'l-Meâsir, 1423/2002.

Kazvînî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer, *el-İdâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, thk. Muhammed b. Abdülmün'im Hafâcî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, t.y.

Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî, Mısır, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme, t.y.

Mâtûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâselûm, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1426/2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, t.y.

el-Merâğî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır, 1395.

Mücâhid, Ebu'l-Haccâc el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl, Mısır, Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1410/1989.

Reşid Rızâ, Muhammed b. Ali, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-hakîm*, Mısır, 1990.

Saçaklızâde, Muhammed, *Velediyye*, İstanbul, Âsitâne Kitabevi.

Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. 'Âşûr, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002.

Se'alebî, Ebu Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Tefsîru's-Sem'ânî*, thk. Yâsir b. İbrâhîm, Suudi Arabistan, Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-'ulûm*, thk. Muhibbuddîn Ebû Sa'îd, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1996.

Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf, *ed-Dürrü'l-mesûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dimeşk, Dâru'l-Kalem, t.y.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-serahsî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, t.y.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmü'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru 'l-basît*, thk. İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi doktora çalışması, Suudi Arabistan, İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi İlmi Araştırmalar Dekanlığı, 1430.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk. Abdulcelil Abduh Şiblî, Beyrut, 'Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed 'Amr, *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmidi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1407.

İSLÂM HUKUKU

Savaş Hukuku ve Ahlakı (İnsancıl Hukuk)

*Recep ÇİĞDEM**

Son dönemlerde çevremizde korunmasız siviller hayatlarını kaybetmektedirler. Bazıları tarafından terör eylemi, diğerleri tarafından iç savaş olarak adlandırılmaktadır. İntihar eylemleri, sivillerin ölümü, tecavüz, köleleştirme gibi eylemler, konuyu hem savaş hukuku hem de ahlakı açısından ele almayı gerektirmektedir. Bu çalışmada, savaş hukuku alanındaki çağdaş gelişmeler ve İslam hukukunun savaş anlayışına yaklaşımı gibi konular irdelenecektir. Umarız bu çalışma, savaş kavramının anlaşılmasına katkı sağlar.

Anahtar kelimeler: Savaş, hukuk, ahlak, intihar, sivil

Law And Ethics of War (Humanitarian Law)

Unprotected civilians are losing their lives in our regions. While some call it as terrorist acts, others name it as civil war. Suicide bombs, killing civilians, rapes and slavery claims lead us to examine the problem in the light of law and ethics of war. This work will study contemporary development in the law of war and the approach of Islamic law to the law of war and highlight the fundamental principles of war. We hope, this will contribute to our understanding of the concept of war.

Keywords: War, law, ethics, suicide, civil

GİRİŞ

Uluslararası anlaşmazlıkların diplomatik girişimlerle veya ekonomik ambargo gibi yaptırımlarla giderilememesi durumunda savaş söz konusu olabilmektedir. Hz. Peygamber, savaşın istenmemesini şöyle ifade etmiştir: ‘Ey insanlar! Düşmanla karşılaşmayı arzu etmeyin, Allah’tan âfiyet/huzur isteyin. Düşmanla karşılaşınca sabredin. Bilin ki cennet, kılıçların gölgesi altındadır.’¹ Her ne kadar istenmeyen bir

* Prof. Dr. Harran Ün. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi

¹Müslim, *Cihâd*, 5 (hadis no: 1742). Bazı oryantalistler, bu ifadeyi esas alarak, İslam’ı savaş ve kılıç dini olarak nitelendirmektedirler. Halbuki bu ifade, savaş kapıya dayandığında, savaşçıların kaçmalarını

durum olsa da,¹ zorunlu şartlar zaman zaman savaşı gerekli kılmaktadır. Ancak savaş, hukuksuz bir ortam değildir. Aksine hukuk ve ahlak kuralları çerçevesinde yürütülmesi gereken zorunlu bir durumdur.²

Güçlünün güçsüzü yok ettiği, insanın onur ve haysiyetinin hiçe sayılması, din adamlarının öldürülmesi, esirlere işkence edilmesi, katliam, soykırım gibi insanlık dışı durumlar İslam hukuku ve çağdaş günümüz hukukları tarafından benimsenmez. Bu bağlamda Daeş terör örgütünün katliamları ve kendinden olmayanları köle diye pazarlaması, hukuk tanımadığının açık göstergesidir. ABD tarafından Afganistan, Irak ve Guantanamo'da yapılanların insan haklarına ve savaş hukukuna aykırı olduğu açıktır. Suriye de halen devam edenler, hukuk tanımazlığın ulaştığı nokayı gözler önüne sermektedir. Hastane bombalamak ise hiçbir hukukun kabul edemeyeceği insanlık suçudur.³

Hugo Grotius (v. 1645), Hristiyan milletlerin savaşlarda barbarları bile utandıracak çılgınca yöntemler izledikleri ve savaş sırasında her türlü hukuku ayaklar altına aldıkları için böyle bir eser yazmak zorunda kaldığını şöyle ifade eder: *'Hristiyanlık dünyasının her yanında, savaşla ilgili öyle delicesine bir başıboşluk görmekteyim ki, bundan en barbar halklar bile utanç duyarlardı. Hiçbir neden olmaksızın, ya da incir çekirdeğini bile doldurmaz nedenlerle savaşa atılanlar görülmektedir; bir kez ele silah alınınca da, Tanrı ya da insan yapısı her türlü hukuk*

engellemek ve onları motive etmek için söylenmiş bir sözdür. Lambton, İslam'ın diğer devletleri tanımadığını, diğerleri ile Müslüman oluncaya kadar savaşılmasını belirttiğini ifade eder. Bu gerçeği yansıtmamaktadır. Zira İslam diğer devletleri tanımamış olsaydı, onlarla barış ve savaş hukukunu ele almamış olurdu. Halbuki, fıkıhın siyer bölümleri tamamen bu hukuku ele almaktadır. Ayrıca, savaşın temeli, insanları Müslüman yapmak değil, ülkeye savaş ilan edilmiş olmasıdır. Bu konudaki ayetlerin doğru anlaşılması gerekmektedir. Lambton, Ann, K. S., *State and Government in Islam; An introduction to the study of Islamic political theory: The jurists*, Oxford University Press, 1991, s. 201; Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, The Clarendon Press, Oxford, 1964, s. 130-133; Yaman, 'Savaş,' 190.

¹*Dini metinler, adalet ve rahmeti vurgulamalarına rağmen, din adına ciddi savaşlar yaşanmış ve hala yaşanmaya devam etmektedir. Hindu anlayışına göre, başkasını öldürme, kişinin ruhsal gelişimini bozar ve kişinin aydınlanmasını geciktirir. Hindu askerlerin, mahpusları, yaralıları ve savaşçı olmayan unsurları öldürmemeleri gerekir. Budizm'e göre, ruhu olan hiçbir şeye zarar vermemek gerekir, iki veya daha fazla kişiyi koruyabilmek için bir kişinin öldürülmesine ise izin verilmiştir. Yahudilikte 10 emirden bir tanesi öldürmemektedir. Ancak tüm şehrin öldürülmesi ile alakalı hükümler de bulunmaktadır. Hristiyanlıkta sevgi temeldir, bir yanağına vurana diğer yanağını çevirmek esas kabul edilmiştir. Ancak Hristiyan dünyası haclı seferlerinde acımasızca öldürmüşler, Müslümanları öldürmekle günahlarından kurtulmuş sayılmışlardır. Başka bir ifade ile günahlarının keffareti Müslümanları öldürmek olmuştur. Perry, David, 'Ethics and War in Comparative Religious Perspective,' <https://www.scu.edu/ethics/focus-areas/more/resources/ethics-and-war-in-comparative-religious/>, erişim tarihi: 6.10.2016*

²Savaş hukukunun tarihsel gelişimi için bkz. Aslan, Yasin, M., 'Savaş hukukunun temel prensipleri', *TBB (Türkiye Barolar Birliği) dergisi*, S. 79, (2008), s. 235-274.

³<http://tr.euronews.com/2016/09/21/halep-te-hastane-bombalandi-en-az-13-olu>, erişim tarihi: 5.10.2016

ayaklar altında çiğnenmektedir. Sanki, bir genel buyrukla, artık ölçüsüzcesine, her türlü suç işlemeğe izin verilmiş gibi.’¹

İbn Haldun (v. 1406) savaşı, ‘insanların bazısının diğer bazısından intikam alma iradesi’,² olarak tanımlarken, çağdaş hukukçular savaşı şöyle tanımlarlar:³ ‘Tarafların çıkarları doğrultusunda birbirlerine isteklerini zorla kabul ettirmek amacıyla ve devletler hukukunca öngörülmüş kurallar çerçevesinde iki veya daha fazla devlet arasında yapılan silahlı mücadele’⁴olarak tanımlanmaktadır.Savaş hukuku, savaşın kurallarını ve hukuksal etkilerini inceleyen bilim dalıdır.İnsancıl hukuk ise, ‘savaş veya silahlı çatışma durumlarının etkilerini sınırlandırmak amacıyla insanlara yapılması gerekli olan asgari davranış ve yardıma dair kurallar bütünü’ni içeren ve sivillerin korunmasını düzenleyen hukuk dalıdır.⁵

Ahlaki açıdan savaşın savunulabilmesi için savaştan daha kötü bir durumu engellemek için başka alternatifin bulunmaması gerekir. Ayrıca savaş, engellenmesi amaçlanan bu kötü durumdan daha fazla zarar vermemelidir. Savaşın ahlaki temel prensibi ‘daha az zarar’⁶ kuralıdır.⁷ İki zarar birleştiğinde küçük zarar tercih edilir, başka bir ifade ile savaş küçük zararı tercih etmek üzere yapılan eylemdir. Savaş yapılmadığı takdirde daha büyük zararların doğması büyük oranda muhtemel olmalıdır. Örneğin savaş yapılmadığında tüm ülke işgal altında kalarak hem bağımsızlığını kaybedecek hem de 10.000 insan ölecekse, 1000 insan ölümüne neden olması muhtemel olan savaşın tercih edilmesi gerekir.

İSLAM HUKUKU

¹Grotius, Hugo, *Savaş ve Barış Hukuku*, ter. Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1967, s. 11. Telkenaroğlu, Hugo’nun bu eserini yazarken, İslam hukukundan istifade ettiği kanaatinde olduğunu belirtir. Bu kanaatin ihtiyatla karşılanması gerekir, zira bu kanaate ulaşılabilecek kadar kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Telkenaroğlu, Rahmi, M, ‘Muhammed b. Hasan eş-Şeybani (189/804) ve Hugo Grotius’un (1583-1645) Devletler hukukuna etkileri’, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 5, (2005), s. 67-94.

²İbn Haldun savaşı, doğal bir gelişme olarak nitelemekte ve tüm toplumlarda görüldüğünü ifade etmektedir. İbn Haldun, *Mukaddime*, Mektebetü ve DâruMedineti’l-münevvere, 1984, c. 1, s. 330.

³2941 sayılı Seferberlik ve Savaş Hali Kanununun 3. Maddesi savaşı şöyle tanımlar: ‘Devletin bekasını temin etmek, milli menfaatleri sağlamak ve milli hedefleri elde etmek amacıyla, başta askeri güç olmak üzere, Devletin maddi ve manevi tüm güç kaynaklarının, hiçbir sınırlamaya tabi tutulmadan kullanılmasını gerektiren silahlı mücadele.’Bu tanımın anayasanın 92. Maddesine aykırı olduğu iddiası için bkz. Aslan, ‘Savaş hukuku’,s.247-248.

⁴Yaman, Ahmet, ‘Savaş’,*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 36, s. 189.;

⁵Tütüncü, Ayşe Nur, *İnsancıl hukuka giriş*, İstanbul, 2006, s. 1;Hoş, Serdar, Hasan, *Haklı savaş ve insancıl hukuk*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü, 2011, s. 97-98. Ayrıca bkz. Çeçen, Anıl, ‘İnsan hakları ve insancıl hukuk’,*Journal of Yasar University*, c. 1, (2013), s. 809-830.

⁶Mecelle bunu şöyle formüle etmiştir: ‘Zararı ammi def için zararı has ihtiyar olunur’; ‘Zararı eşedd, zararı ehaff ile izale olunur’. Mecelle, madde, 26, 27.

⁷Lucas, George, ‘Theethics of war’,<http://blog.oup.com/2016/03/military-war-ethics/>, erişim tarihi: 8.10.2016

Silm yani barış kökünden gelen İslam'a göre, barış esastır;¹ savaş istenmeyen durumdur. Savaşla ilgili kurallar, cihad ve siyer (savaş yönetimi) başlıkları altında fıkıh eserlerinde ele alınmıştır. İslam hukukçuları savaş kavramını ifade eden harp yerine, daha geniş anlama sahip cihad kavramını kullanmışlardır. Harp silahlı çatışmayı ifade ederken, cihad zulmü engelleyen her türlü karşı koymayı ifade etmektedir. Günümüzde cihad kavramı, genelde kural tanımayan silahlı saldırı olarak değerlendirilmektedir ve bu bakış oldukça yanlıştır. Bazı terör gruplarının yaptıkları ahlaksız saldırı ve tecavüzler cihad kavramı olarak nitelendirilmektedir ki bunun gerçeğe bir ilişkisi yoktur. Ahlaklı ve kurallı silahlı çatışma cihadın yalnızca bir kısmını ifade eder. Savaşı engelleyen her türlü uğraş, insanlık adına yapılan her türlü çalışma, şahsın psikolojik arınması vb. durumların tamamı cihad kavramının içerisinde yer almaktadır. Hz. Peygamber'in '*küçük cihaddan, büyük cihada dönüyoruz*,² ifadesi yani silahlı çatışmayı küçük savaş; psikolojik arınmaya büyük cihad olarak nitelemesi bu kavramın yalnızca silahlı çatışmalar için kullanılmayacağını ifade etmektedir.

Mekke döneminde silahlı çatışmaya izin verilmezken,³ haksızlığın engellenmesi için Medine döneminde savaşa şu ayetle izin verilmiştir: '*Kendilerine silahlı saldırıda bulunanlara savaşa izni verilmiştir. Zira onlar zulme/haksızlığa uğradılar...*⁴ Onlar ki, yalnızca Bizim Rabbimiz Allah'tır dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarıldılar.'⁵

Savaşın temel nedeni Kur'an'ı kerimde şöyle ifade edilmiştir: '*Sizinle savaşanlarla Allah yolunda/hak ve hukuk gözeterek/Allah'ın koyduğu sınırlara riayet ederek siz de savaşın, fakat sınırları aşmayın/hukuksuzluk yapmayın*';⁶ '*Allah'a ortak koşanlar sizinle topluca savaştığı gibi siz de onlarla topluca savaşın*';⁷ '*...O halde, sizden uzaklaşarak sizinle savaşmaz ve size barış teklif ederlerse, Allah size, onların aleyhine [savaşmak üzere] bir yol/yetki vermemiştir*';⁸ '*Sözlerinde durmayan, Elçiye (peygamberi) sürgünükast eden ve ilk önce sizinle (savaşı) başlatanlarla savaşmayacak mısınız? Korkuyor musunuz?*⁹'; '*Ancak Allah, inandığınız için sizinle savaşan, sizi*

¹ 'Ey iman edenler topluca barışa girin/barışı tercih edin.' Kur'an, Bakara, 2/208; 'Şayet barışa yaklaşırlarsa, sen de yaklaş.' Kur'an, *Enfâl*, 8/61.

² Bunun hadis olup olmadığı tartışmalı olmakla birlikte İbn Hümam (v. 1457), bunu hadis olarak zikretmektedir. İbn Hümam, *Fethu'l-kadir*, Beyrut, Dâru'l-fikr, t.y., c. 5, s. 435. Ayrıca bkz. Aclûni, *Keşfu'l-hafâ*, Beyrut, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1988, c. 1, s. 424-425.

³ Zemahşeri, *Keşşâf*, Beyrut, Dâru'l-marife, t.y., c. 3, s. 34.

⁴ Kur'an, *Hâc*, 22/39.

⁵ Kur'an, *Hâc*, 22/40.

⁶ Kur'an, *Bakara*, 2/190.

⁷ Kur'an, *Tevbe*, 9/36.

⁸ Kur'an, *Nisâ*, 4/90.

⁹ Kur'an, *Tevbe*, 9/13.

yurtlarınızdan çıkararak ve çıkarılmanız için destek olanlara dost olmanızı yasaklar; kim onlarla dost olursa işte onlar zalimlerdir.’¹

Bu ayetler, savaşın temel kaynağını, saldırı ve sürgün olarak vermektedirler.² Bu şartın yer almadığı ve direk savaşmayı öngören ayetlerin, bu ayetler temel alınarak dönemin siyasi konjektörü dikkate alınarak anlaşılması daha doğrudur. Şu ayette bu konuda temel alınmalıdır: ‘Allah, din konusunda/inandığınız için sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmenizi ve adaletle davranmanızı yasaklamaz, zira Allah adaletle davrananları sever.’³

Cessâs (v. 981), savaşmayı emreden ayetlerin o dönemdeki müşrikleri ifade etmekte olduğunu, ehli kitabı dahi ifade etmediğini, yani siyasi ve konjektürel olduğunu ifade etmektedir.⁴ Serahsi (v. 1090), ‘öldürmenin nedeni, ya bizim alimlerimize göre muharebedir, ya da hasmımıza göre onların şirkidir,’ diyerek Hanefilere göre savaşın nedeninin onların savaş ilan etmesi olduğuna işaret etmektedir.⁵ Bâberti (v. 1384) daha açık bir ifadeyle ‘savaşın sebebi onların bize savaş ilan etmesidir’ demektedir.⁶ Haskefi (v. 1663) de aynı ifadeyi kullanmaktadır.⁷

Kur’an’da bir kişiyi öldürmek tüm insanlığı öldürmek gibi nitelendirilmiştir. ‘...Bir cinayetin veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmanın cezası olması dışında kim bir insanı öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibi olur, kim de bir hayat kurtarırsa bütün insanlığı kurtarmış gibi olur.’⁸ Bu ayete göre bir insan öldürmek tüm insanlığı öldürmek gibi kabul edilmiştir. Savaşta da olsa haksız yere insan öldürmek bu ayete göre suç kabul edilmektedir.

Savaşmamak üzere bir anlaşma yapılmışsa, bu anlaşmanın bozulması yasak kabul edilmiştir.⁹ Taraflardan birisinin akdi bozabileceğinin sözleşmede belirtilmesi de caiz kabul edilmemiştir. İbnKudâme’ye (v. 1223) göre, bu tür bir şart, barış sözleşmesine aykırıdır.¹⁰

¹ إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلْتُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْظَالِمُونَ Kur’an, Mümtehhine. 60/9.

² İbnRüşd (v. 1198), Habeş ve Türklerle savaşı başlatanın Müslümanlar olmaması gerektiğini söyler ve zayıf bir hadis nakleder. Bu ifadenin siyasi ve konjektürel olması muhtemeldir. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Beyrut, Dâru'l-fikr, t.y., c. 1, s. 279.

³ كُرْآنُ لَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِبُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِبِينَ Kur’an, Mümtehhine, 60/8.

⁴ Cessâs, *Ahkâmu'l-kur’an*, Beyrut, Dâr-u İhyâi't-türâsi'l-arabi, 1985, c. 1, s. 224-225.

⁵ Serahsi, *Mebsût*, Beyrut, Dâru'l-marife, t.y., c. 10, s. 31-32

⁶ Bâberti, *İnâye*, fetu'l-kadir ile birlikte, Beyrut, Daru'l-fikr, t.y., c. 5, s. 437.

⁷ Haskefi, *Bedru'l-muntekâ*, mecmau'l-enhûr ile birlikte, Beyrut, Dâr-u İhyâi't-türâsi'l-arabi, t.y., c. 1, s. 631. Ayrıca bkz Bilmen, Ömer, Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, Bilmen Yayın evi, 1985, c. 3, s. 356; Telkenaroğlu, ‘Devletler hukuku’, s. 83.

⁸ Kur’an, *Mâide*, 5/32.

⁹ Mâverdi, *Ahkâm*, s. 63; İbnRüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, c. 1, s. 283-284.

¹⁰ İbnKudâme, *Muğni*, c. 10, s. 509

Barış görüşmeleri sonuç vermez veya alınan tüm önlemler sonuçsuz kalırsa savaşın öncelikle ilan edilmesi gerekir.¹Şu ayet buna şöyle işaret eder. ‘*Ve eğer (aranızda anlaşma bulunan) bir toplumun ihanetinden şüphelenirsen, bu durumu benzer şekilde onlara bildir/anlaşmayı bozduğunu ilan et...*’²

Savaşın ilanından sonra savaş başlamıştır ve artık savaş kuralları uygulanacaktır. Savaşın ahlaki ve hukuki alt yapısına şu ayet vurgu yapmaktadır: ‘*Sizinle savaşanlarla Allah yolunda/hak ve hukuk gözeterek/Allah’ın koyduğu sınırlara riayet ederek siz de savaşın, fakat sınırları aşmayın/hukuksuzluk yapmayın*’.³

Mâverdi savaş yönetiminde en temel kuralın askere yumuşak davranma ve zayıfı korumak olduğunu belirtir.⁴Ayrıca, savaş komutanının, hukuk ihlallerinin engellenmesi için askerine hak ve hukuku anlatmasının gerekli olduğunu belirtir.⁵

Savaş ahlakı olarak da nitelendirilen savaş yasaklarını ana başlıklar halinde şöyle özetleyebiliriz:⁶

1-Katliam yasaktır.

Saldırının/savaşın en az zararlı defedilmesi esastır.⁷ Bu nedenle, toplu katliama neden olan savaş teknolojinin kullanılması caiz görülmez. Caydırıcı olma niteliği nedeniyle bu teknolojiye sahip olunması İslam’a göre caiz olarak görülebilir ancak kullanılmaması esastır.⁸Zira aşağıdaki ayette günün teknolojisine sahip olunması emredilmektedir. ‘*Onlar için gücünüz yettiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın,*

¹Serahsi,*Mebûsât*, c. 10, s. 6; Kâsâni,*Bedâiyu’s-sanâyi*, Talik ve tahkik: Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed, Beyrut, Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2003, c. 9 s.391

²وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ Kur’an, *Enfâl*, 8/58.

³Kur’an, *Bakara*, 2/190.

⁴Mâverdi, *Ahkâmü’s-Sultâniyye*, Beyrut, Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye t.y.,s. 43.

⁵Mâverdi, *Ahkâm*, s. 54.

⁶Detay için ayrıca bkz.Seyyid Ebü’l-A’la Mevdudi, *İslam’da devlet nizamı*, ter. Rasim Özdenören, İstanbul, Hilal Yayınları, 1967; Özel, Ahmet, *İslâm Hukukunda Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı:darulislam, darulharb, darulsulh*, İstanbul, Marifet yayınları, 1982;Çelebi, Ahmed, *İslam düşüncesinde cihad ve savaş siyaseti*, ter. Abdullah Kahraman, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994; Zuhayli, Vehbe, *İslam hukukunda savaş: yeni bir yaklaşım*, ter. İsmail Bayer, Erzurum, İhtar Yayıncılık, 1996;Özel, Ahmet, *İslam devletler hukukunda savaş esirleri*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1996;Khaduri, Majid, *İslam’da savaş ve barış: İslam hukukunda savaş ve barış*, ter. Nejdî Özberk, İstanbul, Fener Yayıncılık, 1998;Yaman, Ahmet,*İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara, Fecr yayınları, 1998; Yaman, Ahmet,*İslam devletler hukukunda savaş*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1998; Özdemir, Ahmet, *İslam devletler hukukunda uluslararası kamu düzeninin savaş yoluyla sağlanması*, Yayınlanmamış doktora tezi,Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

⁷Çağdaş hukukta milli, etnik, ırki, dini vb.bir grubun kısmen veya tamamen yok edilmesi anlamına gelen soykırım suçu için bkz. Alpyavuz, Tolgahan ‘Soykırım suçu’, *Journal of naval science and engineering*, c. 5, S. 1, (2009), s. 49-61.

⁸Bazı İslam hukukçularının açık ifadelerine göre zehirli ok kullanmak yasaktır. HamidullahMuhammad, *Muslimconduct of state*, Pakistan, 1953, s. 205-206, 207; Yaman, ‘Savaş,’ s. 193; Telkenaroğlu, ‘Devletler hukuku’, s. 86. Ayrıca, bkz. Yaman, Ahmet, *İslâm Devletler Hukukunda Savaş*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1998.

böylece Allah düşmanlarını ve sizin düşmanlarınızı ve diğerlerini... caydırabilirsiniz...'¹

2-Rehineleri öldürmek yasaktır.

Müslüman rehineler öldürülse dahi, düşman rehineleri öldürülemez, zira suçlarda ferdilik esastır. 'Kimse, kimsenin suçunu yüklenmez,'² ayeti bunun açık delilidir. İmam Muhammed (v. 805)şöyle yazmaktadır: "Eğer asıl anlaşmaya 'şayet onlar anlaşmayı bozsalar ve Müslüman rehineleri öldürseler, onların rehinelerinin kanı bize helal olur' diye şart koşulsa ve onlar bizim (Müslüman) rehineleri öldürseler, onların rehinelerinin kanları bize helal olmaz. Bu durum Muaviye zamanına yaşanmış ve Muaviye ve Müslümanlar müşriklerin rehinelerinin öldürülemeyeceğine icma/ittifak etmişlerdir."³

3-Elçileri öldürmek yasaktır.

Elçiler, diplomatik dokunulmazlığa sahip olup, hiçbir şekilde öldürülemez, tutuklanamaz ve alıkonamaz. Müseyleme, Hz. Peygambere mektup yazmıştı. Hz. Peygamber onlara [elçilere] sizler onun hakkında ne diyorsunuz diye sordu, onlar 'onun dediği gibi diyoruz,' dediler. Hz. Peygamber şöyle dedi: 'Allah'a andolsun ki, eğer elçiler öldürülmüyor olsaydı sizin boynunuzu vururdum.'⁴

4-Savaşa katılmayanların öldürülmeleri yasaktır.

Kadın,⁵ çocuk, akıl hastaları, özürülüler, hastalar, yaşlılar, din adamları,⁶ çiftçi, işçi, köle⁷ gibi savaşa katılmayanların öldürülmesi yasaktır.⁸Hz. Peygamber bunu şöyle ifade etmiştir. 'Yaşlıları, çocukları, kadınları öldürmeyiniz...'⁹Ancak karşı taraf, kendi kadın ve çocuklarını veya elindeki Müslüman esirleri¹⁰ kalkan olarak kullanırsa, bu durum Müslümanların savaşı kaybetmesine veya daha büyük zarara neden olacaksa ve

¹وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ Kur'an, *Enfâl*, 8/60.

²وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى Kur'an, *Fâtır*, 35/18.

³İmam Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybanî, *Şerhu Kitabi's-Siyeri'l-Kebîr*, Tahkik:EbûAbdillah Muhammed Hasan, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997, c. 5, s. 44. Ayrıca bkz. Telkenaroğlu, 'Devletler hukuku', s. 90.

⁴EbûDâvud, *Cihâd*, (Hadis no: 2761).

⁵Hz. Peygamber Mekke fethinde bir kadının öldürüldüğünü görünce, bunu önemsemi ve 'bu kadın savaşmıyordu', dedi yani neden öldürüldüğünü sorguladı. Serahsi, *Mebûsât*, c. 10, s. 5.

⁶Din adamları, savaşta rehberlik yaparlarsa savaşa katılmış gibi işlem görürler ve öldürülmeleri serbesttir. Mâverdi, *Ahkâm*, s. 50-51.

⁷Mâverdi, *Ahkâm*, s. 51.

⁸EbûDâvud, *Cihâd*, (Hadis no: 2668, 2670); Serahsi, *Mebûsât*, c. 10, s. 5-6; Kâsâni, *Bedâyi*, c. 9, s. 398-400; Ibn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, c. 1, s. 280-281; Ibn Abidin, *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr*, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1984, c. 4, s. 131-132; Hamidullah, *State*, s. 204; Telkenaroğlu, 'Devletler hukuku', s. 89.

⁹EbûDâvud, *Cihâd*, (hadis no: 2614).

¹⁰Peygamberi dahi kalkan olarak kullansalar aynı şekilde davranılır. Ibn Abdin, *Hâşiyetü*, c. 4, s. 129; Haskefi, *Bedru'l-muntakâ*, c. 1, s. 635.

başka yol da kalmamışsa bunlara da zarar verilebilir. Ancak bunların direk hedef alınmasına bazı hukukçular müsaade etmemişlerdir.¹

5-İşkence/Müsle yasaktır.

Hz. Peygamber işkence ve müsleden uzak durulmasını ifade etmiş ve kulak, burun kesme vs. gibi bedene yapılacak her türlü eziyeti yasaklamıştır.²

6-Savaş esirlerine kötü muamele etmek yasaktır.³

Savaş esirleri, aç susuz bırakılmaz⁴ ve kötü muameleye tabi tutulmaz.⁵ Esirlerle ilgili muamele şu ayette ifade edildiği gibi ‘Her kim size saldırırsa, benzeri ile siz de karşılık verin,’⁶ mütekabiliyet esasına dayanmalıdır.⁷ Mütekabiliyet anlaşması yoksa esirlere yapılacak muamele şu ayette verilmiştir. ‘...İnanmayanlarla savaşta karşılaştığınızda savaşın/boyunlarını vurun. Onları mağlup ettiğinizde, bağı sıkı tutun (onları esir alın). Sonra ister onları karşılıksız salıverir, ister fidye alarak bırakırsınız...’⁸

7-Tecavüz yasaktır.

Her türlü cinsel saldırı yasaklanmıştır. Bazı hukukçulara göre, bu durum en ağır ceza olan had cezasını gerektirir.⁹ Ebû Zehrâ’nın ifadesine göre, ‘onlar kadınlarımızı lekelemeye (tecavüz) kalkıştırlarsa bizler aynı şekilde davranamayız.’¹⁰

¹Mâverdi, *Ahkâm*, s. 51; Kâsâni, *Bedâyi*, c. 9, s.394-396; İbn Hümam, *Fethu'l-kadir*, c. 5, s. 447-449; Haskefi, *Bedru'l-muntakâ*, c. 1, s. 635; Ibn Abdin, *Hâşiye*, c. 4, s. 129.

²Müslim, *Cihâd*, 2, (hadis no: 1731); Serahsi, *Mebisût*, c. 10, s. 5; Ibn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid*, c. 1, s. 281; Ibn Abidin, *Hâşiye*, c. 4, s. 141.

³Grotius, savaşın acımasız katliam anlayışını önlemek için kölelik sisteminin öngörüldüğünü, kendi döneminde savaş hariç köleliğin Hristiyan devletlerce kaldırıldığını, Muhammed dünyasının da büyük çoğunluğunca aynı şekilde kaldırıldığını ifade etmektedir. Grotius, Hugo, *On the law of war and peace*, (De jure Belli ac Pacis), ter: A. C. Campbell, A. M., Canada, Batochebooks, 2001 s. 317, <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/grotius/Law2.pdf>, erişim tarihi: 23.10.2016

⁴Müslim, *Nezr*, 3 (hadis no: 1641); Birsin, Mehmet, ‘İslam devletler hukukunda savaş esirlerine uygulanan yaptırımların analizi’, *Hitit üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi*, c. 11, S. 21 (2012), s. 167-168; Telkenaroğlu, ‘Devletler hukuku’, s. 90-91.

⁵Hz. Peygamber, kölelere iyi davranılması gerektiğini şöyle ifade etmiştir: ‘Köleler sizin kardeşlerinizdir, onlara yediğinizden yedin, giydiğinizden giydirin, onlara altından kalkamayacakları yükü yüklemeyin, yükleyecek olursanız onlara yardım edin.’ Buhari, *İmân*, 22. Bir ayette de kölelere yardım yapılması gerektiği şöyle vurgulanmıştır: ‘Gerçek iyilik yüzlerinizi doğuya veya batıya döndürmeniz değildir. Fakat gerçek kalite/erdem kişinin... malı, onu sevmesine rağmen, yakınlarına, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, isteyenlere ve esirlere vermesi...’ Kur’an, *Bakara*, 2/177.

⁶فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ Kur’an, *Bakara*, 2/194.

⁷Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, ter. Salih Tuğ, İstanbul, İrfan Yayıncılık, 1990, c. 2, s. 693; Birsin, ‘Savaş esirleri’, s. 188-189; Telkenaroğlu, ‘Devletler hukuku’, s. 88.

⁸فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَّخْتُمُوهُمْ فَانْفُسُوهَا فَوَارِقَ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ فَوَارِقَ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ فَوَارِقَ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ فَوَارِقَ Kur’an, *Muhammed*, 47/4.

⁹Mâverdi, *Ahkâm*, s.66. İbn Hümam, *Fethu'l-kadir*, c. 5, s. 266-269; Haskefi, *Bedru'l-muntakâ*, c. 1, s. 595; Damad efendi, *Mecmau'l-Enhâr*, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabi, c. 1, s. 595; İbn Abidin, *Hâşiye*, c. 4, s. 28-29; Hamidullah, *State*, s. 205; Telkenaroğlu, ‘Devletler hukuku’, s. 86-87.

¹⁰Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Savaş Kavramı*, ter. C. Karaağaçlı, Fikir yayınları, İstanbul 1976, s.42.

8-Yağma yasaktır.

Başkalarının mallarını haksız yere almak ve yağmalamak caiz görülmemiştir.¹ Hz Peygamber bunu şöyle ifade etmiştir: ‘Yağmalayan bizden değildir.’² Diğer bir rivayet ise şöyledir: ‘Askerlerinizin fesat çıkarmasını engelleyiniz. Çünkü fesat çıkaran hiçbir ordu yoktur ki, Allah kalbine korku salmasın. Askerlerinizi hıyanet etmekten sakındırın. Çünkü hıyanet eden hiçbir ordu yoktur ki, Allah zorluk/güçlük vermesin. Askerinizin zina etmesini yasaklayın. Çünkü zina eden hiçbir ordu yoktur ki, Allah onlara taun/belamusallat etmesin.’³

9-Dini mekanlara, çevreye, bitkilere ve hayvanlara zarar vermek yasaktır.

Dini mekanlara⁴ ve hastanelere zarar verilmesi yasaktır. Zaruri durumlar (gıda, savaş gücünü zayıflatma vs.) dışında, hayvanlara⁵ zarar vermek yasak kabul edilmiştir.⁶ Aynı şekilde zaruri durumlar dışında ağaçlara ve bitkilere zarar vermek de yasak kabul edilmiştir.⁷ Su kanallarının kapatılması ise düşmanı zayıflatacağından caizdir.⁸

ÇAĞDAŞ HUKUK

Vahşi kuralların hüküm sürdüğü, tecavüz ve katliamlara göz yumulduğu ortaçağ karanlık Avrupa’sından sonra aydınlanma döneminde Batı savaş hukukunda ciddi gelişmeler olmuştur. 1949 Cenevre Sözleşmeleri ve buna dayalı çıkarılan ek protokoller savaş hukukunu belirler ve bireylerin korunması için insancıl hukuka (*humanitarian law*) ilişkin temel normları düzenler.⁹ 2 Ağustos 1949 tarihli Cenevre sözleşmelerine ek uluslararası silahlı çatışmaların mağdurlarının korunmasına ilişkin 1. Protokol’ün başlangıcında, halklar arasında barışın hüküm sürmesi konusundaki devletlerin samimi

¹İbn Kudâme, *Muğni*, Beyrut, Daru’l-Fıkr, 1984, c. 10, s. 507-508; Macit, Yunus, ‘Savaş kuralları açısından Hz.Peygamber’in sünnetinde doğal ve fizikî yapının masuniyeti’, *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 5, S. 4, (2005), s. 99-10.

²EbûDâvud, *Hudûd*, (hadis no: 4391).

³Mâverdi, *Ahkâm*, s.54.

⁴Kur’an, *Hâc*, 17/40.

⁵Bazı fakihler, karşı tarafın savaş atlarının da öldürülmesini yasaklamışlardır. Ancak, Müslümanların atlarının onların eline geçip bu atlarla zarar vermeleri mümkün ise bu atların öldürülebileceği ifade edilmiştir. Mâverdi, *Ahkâm*, s. 51-52.

⁶İbn Kudâme, *Muğni*, c. 10, s. 498-501; Macit, ‘Doğal ve fizikî yapının masuniyeti’, s. 95-110.

⁷Mâverdi, *Ahkâm*, s. 64; Ibn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, c. 1, s. 282; İbn Kudâme, *Muğni*, c. 10, s. 501-503.

⁸Mâverdi, çocuklar ve kadınların susuz kalmaları durumunda, su verilmesinin komutanın kararına bağlı olduğunu ifade etmişse de su verilmesinin zorunlu olması daha doğrudur, zira savaş unsuru olmayanlara zarar verilmemesi esastır, bunların susuz bırakılmaları ise onlara zarar vermek demektir. Mâverdi, *Ahkâm*, s. 65; Birsin, ‘Savaş esirleri’, s. 167-168.

⁹Savaş taktikleri ile alakalı bkz. Ettrich, B., Brian, *The principles of war: Are they still applicable?*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Naval postgraduate school, 2005

dileklerini beyan ettikleri ifade edilmesine rağmen, bu dilekler, ne yazık ki, Balkanlarda ve Ortadoğu'da bir anlam ifade edememiştir.¹

Cenevre sözleşmelerini ve ek protokollerini ihlal edenler ister asker isterse sivil olsun savaş suçu işlemiş sayılırlar.²Savaş suçu işleyenler, 1 Temmuz 2002 de yürürlüğe giren Uluslararası Ceza Divanında (Lahey)yargılanırlar.³Devletlerarası çatışmalarda savaş kanunlarının her ihlâli bir savaş suçu sayılmaktadır.Bazı yazarlar, devlet içi çatışmalarda yer alan ihlâllerin, savaş suçu sayılmayabileceğini ifade etmektedirler.⁴ Ancak bunların savaş suçu sayılması daha doğrudur. Zira gayri insani muamele, kim ve nereden gelirse gelsin, suçtur ve failleri ulusal veya uluslararası mahkemelerde yargılanmalıdır.

Uluslararası ve ulusal çatışmaları düzenleyen Cenevre sözleşmesi ile ek protokollerinde yer alan konumuzla ilgili düzenlemeler burada incelenecek, 1899, 1907Lahey Sözleşmeleri ve diğer düzenlemeler ise incelenmeyecektir.⁵

ULUSLARARASI ÇATIŞMALAR

1949 Cenevre sözleşmeleri ile ek 1 nolu protokol sivillerin, savaş mağdurlarının, dini ve ruhani liderlerin, sağlık personelinin ve harp esirlerinin haklarını ve korunmalarını düzenlemiştir.

1949 Cenevre sözleşmesinin 3. Maddesinde savaşa katılmayanların korunması şöyle ifade edilmiştir:⁶*1. Muhasamata doğrudan doğruya iştirak etmeyen kimseler, silâhlarını terkedenden ve hastalık, yaralılık, mevkufluk veya herhangi bir sebeple muharebe dışı kalanlar, ırk, renk, din ve akide, cinsiyet, doğum ve servet veya buna*

¹Dokunulmaz haklar 16 maddede özetlenebilir: '1. Hukuksal kişiliğe sahip olmak hakkı, 2. Kölelik ve kulluk yasağı, 3. Ayrımcılık yasağı, 4. Yaşam hakkı, 5. Özgürlük hakkı, 6. İşkence yasağı, 7. Adil yargılanma hakkı, 8. Düşünce, vicdan ve din özgürlüğü, 9. Sözleşmesel yükümlülüğün yerine getirilmemesinden ötürü hapis cezası verilmesi yasağı, 10. Azınlık hakları, 11. Aile hakkı, 12. İsim hakkı, 13. Çocuk hakları, 14. Uyrukluk hakkı, 15.Yönetime katılma hakkı, 16. Hukuk yollarının bulunması hakkı'.Öndül, Hüsnü, 'İnsancıl Hukuka Giriş', <http://www.ihd.org.tr/insancil-hukuka-g/>, erişim tarihi: 23.10.2016.

²Savaş suçları için bkz. Tezcan, Erdem, Önok, *Uluslararası Ceza Hukuku, Seçkin yayınları, 2009*; Aydın, Devrim, 'Uluslararası ceza hukukunun gelişimi', *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. 51, S. 4, (2002), s. 132-167; Qasim, Othman, Suhad, *Savaş Suçları ve Uluslararası Ceza Mahkemesi*, Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi, Doğu Akdeniz Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Araştırma Enstitüsü, Kıbrıs, 2014.

³Anayasanın 38. maddesinde buna atıf yapılmıştır. Konu ile alakalı bkz. Zand, Joseph, 'Savaş hukuku ve iç savaşın etkilerine yönelik ilk yasal düzenleme girişimlerinin değerlendirilmesi,' *İnönü üniversitesi hukuk fakültesi dergisi*, c. 4, S. 1 (2013).

⁴https://tr.wikipedia.org/wiki/Sava%C5%9F_su%C3%A7u, erişim tarihi: 20.10.2016.

⁵Savaşta yağma ve tecavüz suçlarının gelişimi için bkz. İnal, Tuba, 'Savaş Hukukunda Tecavüz ve Yağmayı Yasakla(ma)yan Rejimler Lahey Sözleşmeleri (1899, 1907)', *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, c. 8, S. 29 (2011), s. 27-47.

⁶Yamaner, Batur, Melike; Öktem, Emre, A.;Kurtarcan, Bleda;Uzun, Mehmet, C.,*12 Ağustos 1949 tarihli Cenevre sözleşmeleri ve ek protokolleri*,Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Yayın no: 42, İstanbul,t.y.. (<https://www.icrc.org/eng/home/languages/turkish/files/sozlesmeleri-protokolleri-conventions-protocols.pdf>) erişim tarihi: 8.10.2016.

benzer herhangi bir kıstasa dayanan ve aleyhte görülen hiç bir tefrik yapılmadan insanî surette muamele göreceklerdir. Bu sebeple, yukarıda bahis konusu kimselere; aşağıdaki muamelelerin yapılması, nerede ve ne zaman olursa olsun, memnudur ve memnu kalacaktır:a) Hayata, vücut bütünlüğüne ve şahsa tecavüz, her nevi katil, sakatlanma, vahşice muamele, işkence ve eziyet, b) Rehine almak,c) Şahısların izzeti nefislerine tecavüz, bilhassa hakaretamiz ve haysiyet kırıcı muameleler, d)Medenî milletlerce elzem olarak tanınan adli teminatı haiz nizami bir mahkeme tarafından önceden bir yargılama olmaksızın verilen mahkûmiyet kararları ile idam cezalarının infazı.2. Yaralı ve hastalar toplanacak ve tedavi edilecektir. Milletlerarası Kızılhaç Komitesi gibi tarafsız insani bir teşkilât, anlaşmazlık halinde taraflara hizmetlerini arzedebilecektir.'

Aynı sözleşmenin 12 ve 13. Maddeleri erkek veya kadın askerlerin ve milis güçlerin tedavi edilmesini ve insani muamele görmelerini düzenlemekte, öldürülmeleri veya yok edilmeleri, işkenceye maruz bırakılmaları, üzerlerinde biyolojik tecrübeler yapılması, kasten tıbbî yardımdan mahrum edilmeleri veya bulaşıcı hastalık yahut enfeksiyon tehlikesine bırakılmalarını yasaklamaktadır.

Aynı sözleşmenin 18. Maddesinde halka ve yardım kuruluşlarına gerekli iznin verilmesi düzenlenmektedir. 35. madde yaralı naklini koruma altına alırken, 46. Madde bunlara karşı misillemede bulunulmasını yasaklamıştır. 49. madde sözleşmeyi ihlal eden ve suç işleyenlerin cezalandırılması gerektiğini düzenlerken, 50. Madde cezalandırılması gereken suçları şöyle sıralamaktadır: 'Taammüden adam öldürme, işkence veya biyolojik tecrübeler dahil gayriinsani muamele, kasdî olarak büyük ıstıraplara sebebiyet vermek veya insan sıhhatini veyahut vücut bütünlüğünü ağır surette haleldar etmek, malların, askerî zaruretlerin mâzur göstermeyeceği hallerde gayri meşru ve indî surette büyük ölçüde tasarrufu ve tahrip olunması.'

Harp zamanında sivillerin korunmasına ilişkin ayrı bir Cenevre sözleşmesi (12 Ağustos 1949) bulunmaktadır. Bu sözleşmenin 3. Maddesi sivillerin korunmasını şöyle ifade etmektedir: 'Madde 3...1. Silahlarını teslim eden silahlı kuvvetler mensuplarıyla hastalık, mecburiyet, mevkufiyet dolayısıyla veya diğer herhangi bir sebeple harp dışı olan kimseler de dahil olmak üzere, muhasamata doğrudan doğruya iştirak etmeyen şahıslara, bilcümle ahvalde, ırk, renk, din veya itikat, cinsiyet, doğum, servet veya bunlara mümasil diğer herhangi bir kıstasa dayanan gayri müsait fark gözetilmeksizin, insani muamele yapılacaktır.Bu bapta, yukarıda zikredilen şahıslara karşı her ne zaman her nerede olursa olsun, şu muamelelerde bulunmak memnudur:a) Hayatta veya beden bütünlüğüne kasıtlar, bilhassa her şekilde katil, tadili uzuv, zulüm, azap ve işkenceler,b) Rehine almalar,c) Şahısların haysiyet ve şerefine tecavüzler, bilhassa tehzil ve terzil edici muameleler,d) Nizami şekilde teessüs etmiş bir mahkeme tarafından ve medeni milletlerce zarurî addedilen adli teminat altında verilmiş hükümlere dayanmayan mahkûmiyetler ve idamlar.'

2 Ağustos 1949 tarihli Cenevre sözleşmelerine ek uluslararası silahlı çatışmaların mağdurlarının korunmasına ilişkin 1. Protokolün 11. Maddesinde hasım tarafın elinde bulunan ya da enterne edilmiş, gözaltına alınmış kişiler üzerinde kendi rızaları ile olsa dahi bedensel sakatlamalar, tıbbi ya da bilimsel deneyler, haklı gerekçeler dışında transplantasyon amacıyla doku ya da organ alma operasyonları gerçekleştirmek yasaklanmıştır. Aynı protokolün 15. Maddesinde sivil sıhhi ve dini personelin korunması gerektiği belirtilmiştir; 35. Maddesinde ise kitlesel ölümlere yol açan veya gereksiz acıya neden olan silahların kullanımı ile doğal çevreye zarar veren silahların kullanımı yasaklanmıştır. Aynı protokolün 37. Maddesinde savaşta hainlik yasaklanırken savaş hileleri serbest bırakılmıştır.¹

Aynı protokolün 46. Maddesi casuslarla ilgili hükümleri düzenlemiş ve bunların savaş esiri sayılmayacaklarını ifade etmiştir. 48. Maddesinde sivil halk ile savaşçıların ayrılması gerektiği ifade edilmiştir. Aynı protokolün 50. Maddesi sivil kavramını açıklamış, sivil halkın, sivil olan tüm kişilerden oluşacağını belirtmiş, bir kişinin sivil olup olmadığı konusundaki şüpheler olması durumunda, söz konusu kişinin sivil sayılacağı ifade edilmiştir.

Sivil halkın korunması 51. Maddede hüküm altına alınmıştır: *‘Madde 51...2. Sivil halk ve bireysel olarak siviller saldırının hedefi olmayacaktır. Esas amacı sivil halk arasında terör yaymak olan şiddet hareketleri ya da tehditleri yasaktır.3. Siviller, muhasamatta doğrudan yer almadıkları sürece bu bölümle sağlanan korumadan yararlanacaklardır.4. Ayrım gözetmeksizin yapılan saldırılar yasaktır.’*

Aynı protokolün 55. Maddesi doğal çevrenin korunması gerektiğine vurgu yapmış, savaş esnasında doğal çevrenin, kalıcı, yaygın, ciddi zararlar karşılığında korunacağını belirtmiştir. 56. madde ise tehlikeli unsurları barındıran yapı ve tesislerin korunmasını düzenlemiştir: *‘Madde 56/1. Barajlar, su kanalları ve nükleer elektrik üretim tesisleri gibi tehlike arz eden unsurlar barındıran yapılar ya da tesisler, bir saldırının, buralardaki tehlikeli unsurların salıverilmesine vesile olarak, sivil halk arasında ciddi kayıplara neden olacağı durumlarda, askeri hedef teşkil etseler dahi saldırıya hedef olmayacaktır.’*

Aynı protokolün 74. Maddesi Dağılmış ailelerin birleştirilmesini düzenlemiştir. 75/2. madde ise ister sivil isterse asker olsun tüm unsurlar tarafından yapılması yasaklanan fiilleri saymıştır: *‘Madde 75/2. Aşağıda yer alan fiiller, her yerde ve her zaman, ister sivil ister askeri yetkililer tarafından gerçekleştirilsin yasaktır ve yasaklanacaktır: a) Kişilerin yaşamına, sağlığına, ya da fiziksel veya zihinsel sağlığına yönelik şiddet, özellikle: i) Adam Öldürme; ii) Fiziksel veya zihinsel, Her tür işkence; iii) Bedeni cezalar ve iv) Sakatlamalar; b) Başta küçük düşürücü ve aşağılayıcı muamele,*

¹Hiz. Peygamber, savaş hile olarak nitelendirmiştir. Buhârî, *Cihâd*, 157 (hadis no: 3029-3030).

zorla fuhuşve her tür ahlaksız saldırı olmak üzere, kişilerin onuruna yönelik her tür zulüm;c) Rehin alınması,d) Toplu infaz vee) Yukarıdaki fiilleri işleme tehdidi.’

Madde 75/4/b maddesi ise hukukun en temel yasağı olan yargısız infazı yasaklamakta, d fıkrası ise ceza hukukunun temel prensibi olan masumiyet karinesini düzenlemektedir: ‘...b) Hiç kimse bireysel cezai sorumluluğa dayanmadıkça birsuçtan dolayı hüküm giymeyecektir;d) Kendisine suç isnat edilen herkes hukuka uygun şekildesuçu kanıtlanana kadar masum sayılacaktır.’

Aynı protokolün 76. Maddesi Kadınların korunmasını düzenlemiş, zorla fuhuş ve tecavüzü yasaklamıştır. ‘Madde 76/1. Kadınlar özel saygıya konu olacak ve özellikle ırza tecavüz, zorla fuhuş ve diğer her tür ahlak dışı saldırıya karşı korunacaktır.’¹ 77. Maddesi çocukların korunmasını hüküm altına almıştır. 15 yaşına ulaşmayanlar da çocuk olarak değerlendirilmiştir. Madde 77/ 2: Çatışmaya taraflar, on beş yaşına ulaşmamış olan çocuklarındüşmanca davranışlara doğrudan katılmamalarına yönelikümümkün olan tüm önlemleri alacak ve özellikle askeri kuvvetlere alınmasından kaçınacaklardır. On beş yaşını geçmiş olmaklabirlikte on sekiz yaşını doldurmamış kişilerin askere alınmasınailişkin olarak çatışmaya taraflar önceliği en yaşlılara vermeyeözen göstereceklerdir.’

12 Ağustos 1949 harp eserlerine yapılacak muamele ile ilgili Cenevre sözleşmesinin, 34. Maddesinde, esirlerin dinlerinin gereklerini ifa edebilmeleri ve uygun alanların bu amaçla tahsis edilmesi düzenlenmiş, böylece din ve ibadet hürriyeti tanınmıştır. 50. Madde esirlerin çalıştırılmalarına olanak tanımış ve çalıştırılabilecekleri alanları şöyle sıralamıştır: ‘a) Ziraat,b)Maden, makine ve kimya sanayiinden, nafia işlerinden, askerî mahiyette veya askerî maksatlara matuf olan inşaatışlerinden gayri istihsal, istihraç veya imâl sanayii,c) Askeri mahiyette veya askeri maksatlara matuf olmayan nakliye ve levazım işleri, d) Ticaret ve sanat faaliyetleri;e) Ev hizmetleri,f) Askerî mahiyette veya askerî maksatlara matuf olmayan amme hizmetleri.’

ULUSAL ÇATIŞMALAR

12 Ağustos 1949 tarihliCenevresözleşmelerine ekuluslararası olmayan silahlı çatışma mağdurlarının korunmasına ilişkin8 Haziran 1977 tarihli2 nolu protokol ile iç savaş vb. durumlarda mağdur olanların uluslararası savaşlarda olduğu gibi korunması düzenlenmiştir. Halen Suriye’de sürmekte olan silahlı çatışmada bu protokolün uygulanması gerektiği alan uzmanları tarafından ifade edilmektedir.

Bu protokolün girişinde insan hakları şöyle vurgulanmaktadır: ‘Yüksek Akit Taraflar,12 Ağustos 1949 Cenevre Sözleşmelerinin ortak 3. Maddesinde kabuledilen insancil ilkelerin uluslararası nitelikte olmayan silahlı çatışmadurumunda insana karşı saygının temelini oluşturduğunu hatırlatarak,aynı zamanda insan haklarına ilişkin

¹Tecavüz, 1998’de Uluslararası Ceza Mahkemesini oluşturan Roma statüsü/sözleşmesi ile kesin olarak yasaklanmıştır. İnâl, ‘Savaş Hukukunda Tecavüz ve Yağma’, s. 31.

uluslararası belgelerinin insanatemel bir koruma sunduklarını hatırlatarak,bu tür silahlı çatışma mağdurlarının daha iyi korunma altına alınmasını sağlama gereğini vurgulayarak,yürürlükteki hukuk tarafından öngörülmeven durumlarda, insanıninsanlık ilkelerinin korunması ve kamu vicdanının emirleri altında kalmayadevam ettiğini hatırlatarak,aşağıdaki hususlar üzerinde anlaşmaya varmıştır.’

Protokolün uygulama alanı yani kapsadığı kişiler 2. Maddesinde şöyle ifade edilmiştir: *Madde 2/1. Bu Protokol ırk, renk, cinsiyet, dil, din ya da inanç, siyasi ya dabaşka türlü düşünce, ulusal ya da sosyal köken, varlık, doğumveya diğer bir durum ya da diğer tüm benzer kriterler üzerinekurulu ayrımlar gözetilmeksizin 1. maddede tanımlanan silahlıçatışmadan etkilenen bütün kişilere uygulanır.’*

Protokolün 4. Maddesi temel hakları şöyle sıralamaktadır: ‘*Madde 4/1. Özgürlükleri sınırlandırılmış olsun olmasın, muhasamata doğrudan katılmayan yada katılmaya son veren tüm kişilerin kişiliklerine,şereflerine, kanaatlarına ve dini ibadetlerine saygı gösterilmesiniisteme hakları vardır. Her türlü durumda herhangibir aleyhte ayırım gözetilmeksizin her türlü yerde insanca muamelegöreceklendir. Kimsenin hayatta kalmaması emrinin verilmesiyasaktır.2. Yukarıdaki hükümlerin genel niteliğine halez gelmeksizin 1. Fıkradabelirtilen kişilere karşı yapılan aşağıdaki davranışlar her zaman ve her yerde kesinlikle yasaktır:a) Kişilerin canına, sağlığına fizik ya da manevi varlığına karşışiddet, başta cinayet ve işkence gibi acımasız muameleler,sakatlama ya da her hangi bir bedensel ceza türü olmaküzere;b) Toplu cezalandırmalar;c) Rehine alınması;d) Terörist eylemler;e) Kişinin onuruna yönelik saldırılar,¹ özellikle aşağılayıcı veküçük düşürücü muameleler, tecavüz, fuhşa zorlama veçeşitlihayasız saldırı biçimleri;f) Kölelik ve her türlü köle ticareti;g) Yağmalama;h) Yukarıdaki eylemlerden herhangi birinin yapılacağına dairtehditte bulunma.3. Çocuklara gerek duydukları yardım ve bakım sağlanacaktırözellikle de:a) Dini ve ahlaki eğitim dahil olmak üzere, ebeveynlerinin yada ebeveynlerinin olmadığı durumlarda bakımlarından sorumlukışilerin istekleri doğrultusunda eğitim alacaklardır;b) Geçici olarak birbirinden ayrılmış ailelerin birleştirilmesinikolaylaştırmak için gerekli tüm uygun tedbirler alınacaktır;c) Henüz on beş yaşını doldurmamış çocuklar silahlı kuvvetlerceveya silahlı gruplarca silah altına alınmayacak ve muhasamatakatılmalarına izin verilmeyecektir...’*

Protokolün 5. Maddesi kadınların ayrı alanlarda ikamet ettirilmelerini düzenlemektedir: ‘*Madde 5/2 a) Bir aileye mensup kadın ve erkeklerin bir arada yerleştirildiği durumlar dışında, kadınlar erkeklerinkinden ayrı yerlereyerleştirilecek ve hemcinslerinin yakın gözetiminde olacaklardır.’*

¹Terörle mücadelede, insan hakları ve hukukun gerekliliği hakkında bkz. Aydın, Gökhan, Oğuz,‘İnsan hakları hukuku ve insancıl hukuk çerçevesinde terörle mücadelede işkence yasağı’, *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, S. 20 (2015), s. 595-626.

Protokolün 6. Maddesi ise ceza hukukunun temel prensiplerine atıf yapmakta ve yargısız infazı yasaklamaktadır. *‘Madde 6/2. Bağımsızlık ve tarafsızlık temel güvencelerini sunan bir mahkemeönceden verilmiş bir karar olmaksızın, bir suçtan dolayı,suçlu bulunan kimseye hüküm verilmeyecek ve cezası infazedilmeyecektir.b) Hiç kimse bireysel cezai sorumluluk durumları dışında birsuçtan dolayı mahkum edilemez,d) Kendisine suç isnat edilen herkes suçu hukuka uygun şekildekanıtlanuncaya kadar suçsuzdur.’*

9. madde Tıbbi ve dini personelin korunmasını düzenlerken 13. Maddesi sivil halkın korunmasını düzenlemektedir.Protokolün 14. Maddesi Sivil halkın hayatta kalması için vazgeçilmez olanmalzemenin korunmasını düzenlemektedir. *‘Madde 14-Sivilleri aç bırakmayı çatışma yöntemi olarakkullanmak yasaktır. Bu nedenle, gıda maddeleri, gıda maddelerinin yetiştirildiğitarım alanları, ekinler, hayvanlar, içme suyu tesisleri ve depolarıve sulama tesisleri gibi sivil halkınhayatta kalması için vazgeçilmezolan mallara saldırmak, bunları yok etmek, yerindenkaldırmak ve kullanılamaz hale getirmek yasaktır.’*

Protokolün 15. Maddesi ise sivil halkı tehlikeye atan yapı ve tesislerin korunmasını şart koşmaktadır. *‘Madde 15- Başta baraj, su kanalları ve elektrik enerjisi üreten nükleerenerji santralleri gibi tehlikeli güçler içeren yapılar ya da tesisleresaldırı tehlikeli maddelerin açığaçıkmasına ve bunun sonucundasivil halk arasında ciddi kayıplara yol açacaksa, askerihedef teşkil etse bile saldırı hedefi olmayacaktır.’*

Cenevre sözleşmelerini ve ek protokolleri özetleyecek olursak, ister uluslararası bir savaş isterse iç çatışma olsun, siviller, dini ve tıbbi personel ve doğa korunmalı; esirlere insani muamele yapılmalıdır. İslam hukuku ise bu düzenlemeleri 1400 sene önce yapmıştır. Batının bu konuda çok geç kaldığı söylenebilir. Üzülerek ifade etmek gerekirse, ne Batılılar ne de son dönem Müslüman olduğunu iddia eden terör grupları bu düzenlemeleri dikkate almaktadırlar.

SONUÇ

Tüm diplomatik çabalar bitirilmeden ve her yol denenmeden korkunç durumlara sahne olan savaşa başvurulmamalıdır. Savaş kaçınılmaz olursa, ahlaklı ve kurallı bir çatışma sağlanmalıdır. İnsan bütünlüğünü korumayı esas alan insancıl ilkeler göz ardı edilmemelidir. Tahribatın sınırlı tutulması, katliam yapılmaması, zaruri olmayan öldürmeden uzak kalınması, savaşçı ve sivil ayrımı yapılması, savaşa katılmayan çocuk, kadın, din adamı, sağlıklı gibi sivillerin hedef alınmaması, esirlere insani muamele edilmesi, fuhuş, tecavüz ve işkenceden uzak durulması, doğanın korunması yani ahlaklı, adil ve insancıl bir savaş sürdürülmesi hem İslam hukukunun hem de çağdaş hukukun istemleri arasındadır.Bu kuralları ihlal edenlerin yani savaş suçu işleyenlerin ulusal veya uluslararası mahkemelerde yargılanmasının mutlaka sağlanması gerekir.Aksi halde, insanların ve toplumların hukuka olan güvenleri yok olur. Hukuk tanımayanlar, bir gün

hukukun kendilerine de lazım olacağını bilmelidirler. Grotius'un ifadesiyle, 'doğal hukuk ile uluslararası hukuku çiğneyen bir ulus da, gelecekte kendi barış ve dirliğinin savunma duvarlarını yıkmaktadır.'¹

¹Grotius, *Savaş ve Barış*, s. 9.

Bir Dindarlık Algısı Olarak ‘İhtiyatî Tutum’un Fıkhî Tahlili

Ali İhsan PALA*

Müslüman toplumlarda dindarlık algılamasının çeşitli tezahürleri ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz genel olarak İslami düşüncede “dindarlık” olması gereken, arzu edilen ve teşvik edilen bir durumdur. Ne var ki bu tutumun dinin onayladığı sahih temel üzerine bina edilmiş olması gerekir. Aksi halde gerçek dindarlık ile onun adına yapılan kimi yanlışlıklar ve hurafeler birbirine karıştırılmakta, bu da dinî yaşantının yozlaşmasına yol açmaktadır.

Söz konusu dindarlık göstergelerinden biri de, dinî yaşantıda “ihtiyatlı davranma” anlayışıdır. Başka bir deyişle ihtiyat, dinî duyarlılık tutumlarından biridir. Dinî konularda ihtiyatı gerektiren durum ise Hz. Peygamber (s.a.v.)’in (*el-helâlu beyyinun...*) hadis-i şerifinde ifade ettiği kimi “şüpheli” durumların bulunabilmesidir. Böylesi durumlarda Resulullah (a.s.), şüpheli şeylerden kaçınmayı tavsiye etmiş ve bunu dini yaşantının selameti olarak nitelemiştir. Ne var ki, Müslümanlar arasında muhtemelen bu hadisin gereğini yapmak adına, yani ihtiyat adına zaman zaman aşırılıklara varan ve dinin onaylamayacağı yanlış dindarlık algılamaları görülmektedir. Bu tebliğimizde, söz konusu tutumların konumunu belirlemek ve fıkhî açıdan değerlendirerek doğru din algısı bakımından “olması gereken ihtiyat ve dindarlık”ın mahiyetini ortaya koymayı amaçlıyoruz.

1. Bazı Kavramların İzahı

Tebliğimizin iki önemli kavramı olan dindarlık ve ihtiyat kelimelerinin ve buna açıklanması gerekmektedir. Zira konunun içeriği bu kavramların sınırları içerisinde kalmaktadır.

1.1. Dindarlık

Bu kavram, biri Arapça kökenli ‘din’ diğeri de korumak, koruyucu anlamana gelen Farsça kökenli ‘dâr’ kelimelerinden oluşan ‘dindâr’ kelimesine eklenen ‘lık’ ekiyle birlikte ‘dindarlık’ şeklinde mastar bir kelime meydana gelmiştir. Genel manada dine bağlılık anlamına gelse de daha ziyade dini kurallara göre yaşama konusunda titiz davranmayı ifade eden bir tabirdir. Bu kelimeyi bir kavram olarak tanımlamadan önce din kavramının tarifine değinmek gerekir.

*Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

Din kelimesi bir kavram olarak umumiyetle şöyle tanımlanır:¹ “Din, akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilahi bir kanundur.”²

Dindarlığı dinî hayatın bilinçteki yansıması olarak niteleyen Günay Tümer bu nitelemeyi şöyle izah ediyor: “Dinî şuurun tahlilinden elde edilen temel dinî yaşantı, insanın bir yönden korku ve aczle, diğer yönden sevgi ve güvenle tabiatüstü ve kudret sahibi olan varlığa yani yüce Allah’a bağlanmasıdır. Bu bağlılık insanın ruhî kuvvetleriyle yaratanına yönelmesi, derin bir saygı ve samimiyetle O’na açılması şeklindedir. İnsanın bütün mânevî melekelerinin yardımıyla meydana gelen bu tavır onun benliğiyle ilgili sentezlerin en kuşatıcısıdır.”³Özü itibariyle dini öğretilere sadakatle bağlılığı ve gereğine uymada hassasiyet göstermek şeklinde değerlendirilebilecek dindarlık Arapç’da ‘*tedeyyün*’ kelimesi ile ifade edilmekte ve şöyle tanımlanmaktadır: “İnsanî gerçekliğin İslamî öğretilerle bilinçli (*maksud*) bir etkileşime girmesidir.”⁴

Burada dinin bizzat kendisiyle dindarlığı birbirinden ayırt etmek gerekir. Zira dinin hakikati dindarlığın (*tedeyyün*) hakikatinden farklıdır. Çünkü din ilahi kanunlar ve öğretilerin bizzat kendisi iken; dindarlık bu öğretilerle uyumlu bir yola girmek olup insanın kesbi ile meydana gelen bir olgudur. Aralarındaki bu mahiyet farklılığı, kendilerine özgü hususiyetlerde ve her biriyle ilgili hükümlerde de farklılığa (yargıların) götürür.⁵Din ilahi bir yol gösterme (*hidâyet*)dir. İdeal olandır. Mükemmeldir. Hayatın bütün yönleriyle ilgili olarak insanın maslahatını kuşatan ilahi kemal üzerine dayalı mutlak gerçeğin kendisinde temessül ettiği öğretilerdir. Burada din ile kastettiğimiz ise kuşkusuz İslam dinidir.

Dindarlık ise, hayatı dinin öğretilerine göre biçimlendirme yönünden insana ait bir çaba ve bir kazanım olduğundan sınırlı ve görecelidir. Çünkü insan bu çabasında, bir taraftan nefsanî arzular diğer taraftan ihtiyaçlarını karşılamak üzere kendisi dışındaki maddî âleme karşı uğraş vermek durumundadır. Bu sebeple insan kendi benliğini yüksek mertebelere taşımak için dinin icaplarını yerine getirme yolunda sarf ettiği çabayla mütenasip bir dindarlık ortaya koyabilmektedir.

Nasıl ki dini anlamak için hususi bir derin kavrayış (bilgi) gerekmektedir ve buna “*fıkhu’d-dîn*” denilmektedir. Aynı şekilde müslüman insanın ortaya koymak istediği dindarlığın sağlam olması için de bu konuda hususi bir derin bilgiye sahip olması gerekir ki Abdülmecid en-Neccar buna: “*fıkhu’t-tedeyyün*”⁶ demektedir.

Bu manadaki fıkıh bilgisini sağlayacak kurallar, ilkeler fıkıh usulü literatüründe mevcuttur. Bu sebepledir ki biz fıkıh usulünde belirlenen prensiplerin, sağlıklı din

¹ Din kavramının tanımı konusunda bk. Yaparel, Recep, “Dinin Tanımı Mümkün mü?” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, D.Ü. Yayınları, Sayı: IV, İzmir, 1987, s.403-417.

² Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta’rifât*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmîyye, Beyrut, 1983, s. 105.

³ Tümer, Günay, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, “Din” maddesi, c. 9, s. 315.

⁴ Neccar, I/15.

⁵ Neccâr, I/14.

⁶ Neccar, I/16.

anlayışını dolayısıyla da doğru dindarlık tutumunu belirleyecek ölçütler niteliğinde olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu kurallar dini metinlerin hem lafzından hem de ruhundan özenle tespit edilmiş, ana kaideler ışığında zenginleştirilip geliştirilmiş esaslardır. Bu esaslar, kendilerine dayanılarak üretilen hükümlerin hem hukuki hem de sosyal hayatın ihtiyaçlarına cevap vermek suretiyle test edilmiştir. Nitekim İmam Şâtîbî usulü fikhî ‘*kat’î*’ olarak nitelerken¹ söz konusu prensiplerin bu yöne işaret etmektedir.

Dindar olmanın ilk aşaması dini anlamaktır. Zira dini anlamak Müslümanın tasdik etmek ve ikna olmak suretiyle anlaşılana benimsemesini sağlayacaktır. Bu bakımdan bu aşama dindarlığın temel aşmasıdır.²

İkinci aşaması, Müslümanın dinin hakikatine dair kavrayışınınameli bir tarza dönüşmesidir. Bu birinci aşamanın bir anlamda meyvesidir.³

Üçüncü aşaması ise, dini ahkâmın fiilen uygulanmasıdır.⁴

Dini yaşantıda kimi şüpheli durumlar sebebiyle ihtiyatlı davranmak gerekebilir. Fakat bazı insanlar bu konuda ‘daha dindar’ olmak kaygısıyla ölçüyü kaçıran davranışlar sergilemektedirler. O halde ihtiyatın mahiyetini tespit etmek ve dini sınırlarını belirlemek gerekir ki, dinin tasvip etmediği ve çoğu kere dindarlık adına yapılan aşırılıklardan korunmak mümkün olsun.

1.2. İhtiyat

Fıkıh literatürümüzde çok yoğun kullanılmasına rağmen ihtiyat için yapılmış net bir tanımın varlığından söz edemiyoruz. Kaynaklarda ihtiyata dair oldukça dağınık bir halde zikredilen bilgilerden hareketle tanım niteliğinde kimi açıklamalar yer almıştır. Bu açıklamalar yahut tanımlarda şu yönlerin ön plana çıktığı görülür:

- a) Bazı tanımlar tereddüt ve şek merkezlidir.
- b) Bazılarında korunma, sakınma (*taharruz, tahaffuz*) ön plana çıkmaktadır.
- c) Bazılarında ise, her iki unsur göz önünde bulundurulmuştur.

Söz konusu açıklamalardan hareketle ihtiyatı şöyle tarif edebiliriz: “*İştibâha konu olan meselede mükellefin, farz veya mendubun lehinde, haram veya mekruhun da aleyhinde olmak üzere, hükümlerin delillerini kuşatıcı ve sorumluluktan kesin çıkmasını sağlayıcı tarzda; yapmak veya yapmamak şeklinde tutum sergilemesidir.*”⁵

Tanımdaki “*ıştibâh*” kelimesiyle şüphe unsurunayani ihtiyatı gerektiren nedene işaret ederken, “*mükellef*” kelimesi de ihtiyatı yapacak olan kişiye işaret etmektedir. Belirsizlik(*ıştibâh*) durumu farz ile haram, mendup ile mekruh, farz ile mendup, farz ile mübah arasında vaki olabileceğinden tanımda bunu gösteren ifadeler yer verilmiştir. “*Delilleri kuşatıcı*” ifadesi şüphenin bertaraf edilmesini ve ihtilafli durumlardan

¹ Şâtîbî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şerî’a*, Thk: Meşhûr b. Âli Selmân, Dâru’bni ‘Affân, Kahire, 1997, I/17.

² Neccar, I/93.

³ Neccar, I/93.

⁴ Neccar, I/143.

⁵ Pala, Ali İhsan, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2009, s. 24.

kurtulmayı ifade ederken, “sorumluluktan kesin çıkmak” ifadesi de ihtiyatın amacını göstermektedir. Tarifte yer alan “yapmak veya yapmamak şeklinde tutum sergilemesi” ifadesi ise, şüpheli durumda kaçınmanın, söz konusu eylemi yapmak veya yapmamak/terk etmek biçiminde olabileceğine işaret etmektedir.¹

İhtiyat ile değişik yönlerden ilişkili olan bazı kavramları da kısaca tanıtmakta yarar vardır. Bu kavramlar: Şüphe/iştibâh, vera/zühd/takva, ilham, vesvese, vehim, taharrî, tevakkuf, tahaffuz/taharruz, yakîn, şek/reyb ve zan.

Bu kavramları da kısaca tanıtmak yararlı olacaktır.

a) *Şüphe/iştibâh*: İhtiyatlı davranmayı gerektiren esas neden kimi durumlara ait hükmün belirsizliktir ve bu hadis-i şeriften mülhem olan ‘iştibâh’ kelimesiyle ifade edilmektedir. Manası ise, aralarındaki benzerlikten dolayı iki şeyin birbirine karışması, birbirine eşit olması demektir.² Ne var ki *iştibâh* şüphenin bir türü ya da bir sebebi olarak görüldüğünden burada temel kavram *şüphe*dir.

Şüphe için, dinî meseleler kapsayacak en uygun tarifin Râğıb el-İsfehânî’nin yaptığı tarif olduğu kanaatindeyim. Ona göre şüphe : “*Aralarındaki benzerlikten dolayı, iki şeyden birinin diğerinden ayırt edilememesi durumudur. Bu benzerlik ister şekil yönünden isterse manevî yönden olsun fark etmez.*”³ Görüleceği gibi aynı kökten türemiş olmaları hasebiyle iştibâh ile şüphenin aynı manayı ifade etmesi tabiidir.

b) *Vera’/Zühd/Takva*: İhtiyatî dini yaşantı bağlamında zihnin en sık çağrıştırdığı kelimelerden biri de vera’dır. Türkçemizde pek sıklıkla kullanılmasa da literatürde çok rastlanan bir kavramdır. Zaman zaman bunun yerine kullanılan ve bizim dilimizde de yaygınlaşan iki kelime daha vardır ki onlar da *zühd* ve *takvâ*dir.

Bir terim olarak vera’ esasen haram şeylerden sakınmak, kaçınmak demek olduğu halde zaman içerisinde helal ve mubah olan şeylerden kaçınma anlamında kullanılmıştır.⁴ Bu manada vera’ *takvâ* ile aynı şeyi ifade etmektedir.⁵ Ebu’l-Bekâ: “Vera’, ister yapma isterse terk etme şeklinde olsun şüpheli şeylerden kaçınmaktır.”⁶ Diye tarif eder. Takva haramlardan, vera’ ise şüpheli şeylerden kaçınmaktır.⁷ Bazıları bunun tersini yani, takvanın şüpheli şeylerden, vera’ın ise haramlardan kaçınmak olduğunu ifade etmişlerdir.⁸ Bir başka yoruma göre takva, farzları ve mendupları yerine getirmek, haram ve mekruhlardan da kaçınmaktır.⁹ Daha başka yorumlarda vardır.¹⁰

¹ Pala, s. 24.

² İsfehânî, *el-Mufredât*, s. 443.; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XIII/503.

³ İsfehânî, *Mufredât*, s. 443.; Krş.: Munâvî, *et-Tevkîf*, s. 423.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, VIII/388.

⁵ Ebu’l-Bekâ, *Kulliyât*, s. 944.

⁶ Ebu’l-Bekâ, *Kulliyât*, s. 944.

⁷ İbn nuceym, *el-Bahru’r-Râik*, I/368.

⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, II/1777.

⁹ Emîr Pâdişâh, *et-Teysîr*, III/162.

¹⁰ Tasavvuf ehlinin vera’, zühd ve takva anlayışları doğal olarak daha farklıdır. Sözelimi ünlü mutasavvıf Kuşeyrî (ö. 465/1072) vera’ı: “şüpheli şeyleri terk etmek” olarak tarif eder. (Bk. Kuşeyrî, Ebu’l-Kâsım Abdulkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, Thk.: Abdulhalim Mahmud-Mahmud b. Eş-Şerîf, Dâru’l-Me’ârif, Kahire, ts., I/233.); Kuşeyrî’nin İbrahim b. Ethem (ö. 161/778)’e nispet

Kısaca vera‘ın Müslüman mükellef için bir dindarlık göstergesi olduğu söylenebilir. Nitekim “dinin esası vera‘dır” sözü¹ de bu gerçeğe işaret ediyor olmalıdır. Diğer yandan zühd, İmamŞâtıbî’nin de dediği gibi mübahları terk etmek değil, belki vera‘ın ileri bir seviyesi olarak² nitelendirilebilir. Takvâ ise her ikisini de kuşatan ve gerçek, olması gereken bir Müslüman kimliğe işaret eden şemsiye bir kavramdır. Dolayısıyla ihtiyatlı davranan kimse vera‘, vera‘ yapan kimse de ihtiyatlı davranmış olur.

c) *Vehm*: Vehm şek durumunda tercih edilen tarafın (râcih) karşısında kalan (mercûh) tarafa tekabül etmekte olup³ zandan daha zayıftır. Çoğu kere vehim, galip zannın ilim (bilgi) yerine kullanılması gibi, fâsit zannı ifade etmek için de kullanılır.⁴ Vehimi en güzel açıklayan tanımlama: “Nefsin bir sebep olmaksızın (bir yöne) meyletmesidir”.⁵ Şeklindeki ifadedir. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre vehim, gerçek olmayan, ama kişinin var zannettiği ya da hayalinde tasavvur ettiği şeyi gerçek sanması durumudur. Dini bakımdan kimi durumlarda bazen insanlar “günah işlerim”, “hata ederim” vehmine kapılarak ihtiyatlı davranmak⁶ adına bir tutum sergilerler ki bu yanlış bir tutumdur. Bazen de bunun tersi durum ortaya çıkabilmektedir. Yani vehme dayanarak bu kez negatif anlamda bir ihtiyat davranışı sergilemektedirler ki bu da yanlıştır. Zira vehimler üzerine hüküm bina edilemez.⁷

d) *Vesvese*: Sözlükte rüzgârdan gelen gizli ses, nefsin insana fısıldadığı şey demektir.⁸ İnsana kötü şeyler fısıldadığı için Şeytan’a ‘vesvâs’ denilmiştir.⁹ Dinî ıstılahta ise vesvese: “Kötülüğe çağıran düşünce”¹⁰ yahutta “nefis veya Şeytan’ın insana yönelik, onu şerre davet eden telkini” olarak tarif edilir. Her insana zaman zaman vesvese arız olabilir. Ancak bu herkeste aynı düzeyde olmadığı gibi, mahiyet olarak farklı biçimlerde de tezahür edebilir. Bunlardan birisi ihtiyat gerekçesinden kaynaklanan vesvesedir. “Bazı

ettiği bir tanıma göre ise vera‘: “Her türlü şüpheli ve malayaniyi terk etmektir.” (Kuşeyrî, *er-Risâle*, I/233.); Bir başka vera‘ tarifinde ise şöyle denilmiştir: “Vera‘, her türlü şüpheden çıkış ve her an nefis muhasebesi yapmaktır.” (Tehânevî, *Keşşâf*, II/1777.)

¹ Taberânî ve Beyhakî bu sözü hadis olarak nakletmektedir. Bk. Taberânî, Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu‘cemu’l-Kebîr*, Thk: Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi, Mektebetu’l-‘Ulûmi ve’l-Hikem, 2. bs., Musul, 1983, XI/38.; Beyhakî, Ahmed b. El-Hüseyn, *Şu‘abu’l-İmân*, Thk: Abdulali Abdulhamîd, Mektebetu’r-Ruşd, Riyad, 2003, VII/500.; Ancak araştırmalarımızda muteber hadis kaynaklarında böyle bir hadise rastlayamadık.

² Şîrbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, I/243.

³ Ebu’l-Bekâ, *Kulliyât*, s. 528, 943.; Zerkeşî, *Bahr*, I/62.; San‘ânî, Muhammed b. İsmâil el-Emîr, *İcâbetu’s-Sâil Şerhu Buğyeti’l-Âmil*, Thk: Hüseyin b. Ahmed es-Seyâğî-Hasan Muhammed Makbûlî el Ehdel, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1986, s. 59.

⁴ Ebu’l-Bekâ, *Kulliyât*, s. 943.

⁵ İbn Kudâme, *Ravdatu’n-Nâzir*, I/306.

⁶ İhtiyat yaklaşımının dayanağı bazen vehim olabilir. (Bk. İbn Abdîşekûr, *Musellemu’s-Subût*, II/360.; Ensârî, *Fevâtihu’r-Rahamût*, II/360.)

⁷ Zerkeşî, *Bahr*, I/62.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, VI/254.

⁹ Tehânevî, *el-Keşşâf*, II/1356.

¹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, III/27.

kimseler dini vecibeleri (namaz vb. ibadetler) yerine getirirken ihtiyatlı davranmak adına, ilgili vazifenin bütün şartlarını, âdâbını yapmada mübalağa gösterirler. Bunu görevini yerine getirmekten tam emin olmak adına ihtiyatlı davranış olarak görürler. Bu tutum zamanla çok ileri boyutlara varınca bir vesvese haline gelir ve o kişiler gereksiz külfet ve sıkıntılara katlanmak durumunda kalırlar. Artık bu tutum onların bir vasfı haline gelir. Doğrusu bu boyuta varan bir ihtiyat anlayışı dinde asla doğru bulunmamış ve şiddetle kınanmıştır. Gerek tarihte gerekse günümüzde bunun pek çok örneklerini -ne yazık ki- müşahede etmekteyiz. Söz gelimi abdest alırken vesvese ederek bir organı üç yerine dört ya da daha fazla yıkamak, namazda kıraat ederken bazı harflerin telâffuzunda anormal mübalâğalar yapmak bunun tipik örnekleridir.”¹ İbn Kayyim buna dair şöyle diyor: “Bilinmelidir ki sahabe içerisinde vesveseci kimse yoktu. Eğer vesvese bir fazilet olsaydı Allah (c.c.) onu Resulullah (a.s.)’dan ve ashabından esirgemezdi. Çünkü onlar insanların en erdemlileriydi. Şayet Resulullah (a.s.) (dini yaşantıda sonradan ortaya çıkan) vesvesecileri görseydi mutlaka onlardan tiksinti duyardı. Hz. Ömer (r.a.) onlara erişseydi elbette onları döver ve hizaya getirirdi. Sahabe onları görseydi bidatçiler olarak görürlerdi.”² O ihtiyat ile vesveseyi karşılaştırırken de şöyle demektedir: “İhtiyât, aşırılığa kaçmadan, haddi aşmadan ve noksanlık yapmadan sünneti ve Resûlullah (s.a.v)’in ve ashabının takip ettikleri yolu izleme konusunda “istiksâ”³ ve mübalağa göstermektir. İşte Allah (c.c.)’ın ve Resulünün razı olduğu ihtiyat budur. Vesvese ise, meşru olanı elde etmek ve tam olarak yapma imkânı bulacağı iddiasıyla, sünnette olmayan, Resulullah (a.s.)’ın ve ashabından hiç bir kimsenin yapmadığı bir “bidat” olarak icat etmektir. Abdestte azalarını üçten fazla yıkamak suretiyle suyu israf eden kimsenin davranışı böyledir.”⁴

2. Dini Yaşantıda İhtiyatın Yeri ve Meşruiyeti

Müslümanların dini hayatlarında dikkate almaya çalıştıkları ihtiyatî tutumu gerektiren asıl saik nedir? Dini hükümlerin uygulanması sırasında: “filanca konuda ihtiyatlı olmak lazımdır”, “ihtiyatlı olmak daha iyidir” gibi ifadelerin kaynağı, dayanağı nedir? İhtiyatlı davranmakla ya da ihtiyata göre amel etmekle Allah (c.c.)’ın muradını ne derece gerçekleştirmiş oluyoruz? Ya da kulluğun gereğini ne ölçüde yapmış oluyoruz? Bu sorulara cevap olabilecek hususlara bir zemin teşkil etmesi açısından şu tespitleri paylaşmak isterim:

“Evrende ve dünyada hayat, ilâhî kanunlar (sünnetullah) doğrultusunda işlemektedir. Bu kanunlar ile insan fitratı (doğası) arasında paralellik mevcuttur. İnsanın fitratında ise tedbirli olma, bilin(e)mezlik ya da belirsizlik ve şüphelidurumlarda

¹ Pala, *İhtiyat*, s. 61.

² İbn Kayyim, *İğâsetu'l-Lehfân min Mesâidi's-Şeytân*, Thk.: Muhammed Hâmid el-Fakî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975, I/136.

³ **İstiksâ** : Bir şeyi etraflica kuşatacak ve söylenecek şey bırakmayacak şekilde eksiksiz yapmak ya da bir sözü söylemektir. Bk. Ebu'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, s. 105.

⁴ İbn Kayyim, *er-Rûh*, I/256.; a.mlf. *İğâsetu'l-Lehfân*, I/162.

ihtiyatlı davranma güdüsü vardır. Hayatın gerçekleri, olaylar ve durumlar, insanı fitratındaki bu güdüyü kullanmaya sevk eder. Bu sebeple “ihtiyat” veya “ihtiyatlı davranmak” fitrî bir olgudur dersek yanılmış olmayız. Nitekim İbn Hazm fitrat farklılıklarının görüş ayrılıklarına etkisi bağlamında bu gerçeğe işaretle şöyle demektedir: “... Bazı insanlar sert, bazıları kararlı, bazıları yumuşak tabiatlı, bazıları da ihtiyatlı olma karakterine sahiptir.”¹ “İhtiyatlı olmak” aynı zamanda modern psikolojide kişilik özelliklerinden biri² olarak kabul edilmektedir.”³

“Diğer yandan gerek Kur’ân-ı Kerîm’de gerekse sünnette, açıklanmış (*mantûkun bih*) konular olduğu gibi, hiç belirtilmemiş (*meskûtun anh*) konular da vardır. Açıklanmış konuların bazısı ise çoğu kere istenilen sarahatte değildir. Bu durumda yorum (*içtihat*) devreye girmekte, bunun doğal sonucu olarak da yorumlarda farklılaşma meydana gelmektedir.⁴ Bazen naslardaki asıl muradın tam anlaşılabilmesi sebebiyle bir çeşit belirsizlik (*iştibâh*)in ortaya çıkması söz konusu olabilmektedir. Naslardaki bu durum Şâri’ tarafından bırakılan “bilinçli boşluklar” olarak nitelendirilmektedir.⁵ Bu bilinçli boşlukların bir parçasını oluşturan *iştibâh* (belirsiz/şüpheli hususlar) alanı içtihadın kapsamına giren alanlardan biridir.⁶ Bu alanda faaliyet yapma kudretine sahip olan müçtehitler, içtihatları sonucunda bile murad-ı ilâhîyi tam olarak tespit edemeyebilirler. Farklılıklarına rağmen içtihatlardan herhangi biriyle amel etmenin meşrûiyeti de esasen buraya dayanır.⁷ İşte dinde “ihtiyatlı davranma düşüncesi” ya da “telkîn”inin⁸ çıkış noktası burasıdır. İslam dinine ait bize ulaşan birikim şöyle gözden geçirilip bir değerlendirme yapıldığı zaman, esasen dinde “ihtiyat olgusu”nun ne denli kaçınılmaz bir durum olduğu rahatlıkla görülecektir. Zira mevcut durum ya da yapı bunu gerektirmektedir. Nitekim fıkıh edebiyatında yer alan ve hemen hemen bütün konularda yoğun olarak karşılaşılan; “ihtiyâten”, “yuhtâtu”, “el-ahvat”, “el-ihtiyât vâcibun” vb. ifadeler bu gerçeği tüm çıplaklığıyla ortaya koymaktadır.”⁹

¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Thk: Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l-Hadîs, Kahire, 1984, VI/17.

² Bk. Kaya, İsmail, “Bisikletçiler İle Erkek Halkoyuncuların Bazı Kişilik (Psikolojik) Özelliklerinin Karşılaştırılması”, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, C. 15, No: 1, Kastamonu, 2007, s. 448.

³ Pala, *İhtiyat*, s. 1.

⁴ Bk. Hafîf, Ali, *Esbâbu İhtilâfi’l-Fukahâ*, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 2. bs., Kahire, 1996, s. 24. vd.; Hın, *Eseru’l-İhtilâf*, s. 62 vd.; Ebû Herbîd, Âtîf Muhammed, “Eseru Te’vîlu’n-Nassi’s-Şer’î fî’l-İhtilâfi’l-Fikhî”, *Mu’temeru “en-Nassu beyne’t-Tahlîl ve’t-Te’vîl ve’t-Telakkî”*, (sempozyumda sunulmuş bildiri), Câmî’atu’l-Aksâ, Gazze, 2006.

⁵ Bk. Bardakoğlu, Ali, “Kur’ân ve Hukuk”, *MÜİFD*, s. 4.; Mut’inî, Abdulazîm, *el-Fikhu’l-İctihâdî beyne ‘Abkariyyeti’s-Selef ve Meâhizi Nakîdih*, Mektebetu Vehbe, Kahire, ts., s. 40.

⁶ Sano, Lâ İnkâre fî Mesâili’l-İctihâd: Ru’yetun Menheciyye Tahlîliyye, Dâru’bni Hazm, Beyrut, 2006, s. 29-30.; Krş.: Mut’inî, *el-Fikhu’l-İctihâdî*, s. 58.

⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Mut’inî, *el-Fikhu’l-İctihâdî*, s. 57 vd.

⁸ “Telkîn”den maksat dinî terminolojide ve literatürde sürekli ihtiyatı öğütleyen teşviklerdir.

⁹ Pala, *İhtiyat*, s. 3.

Fıkıh kitaplarında yer alan hemen hemen bütün bölümlerde ve ilgili konularda ihtiyatın mevzu edildiği meselelere bakıldığında âlimlerin ihtiyatın meşru olduğu konusundahemfikir olduklarını görebiliriz.¹

Fakihler kendisine sıklıkla atıf yaptıkları ihtiyatın meşruiyeti konusunda özellikle şu iki hadisi şerife dayanmışlardır:

1- Nu‘mân b. Beşîr’in Hz. Peygamber (s.a.v.)’den naklettiğine göre o şöyle buyurmuştur: “ إن الحلال بين وإن الحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه ألا وإن لكل ملك حمى ألا وإن حمى الله محارمه إلا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد لكل ملك حمى ألا وإن حمى الله محارمه إلا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ألا وهي القلب *“Helal apaçık bellidir. Haram da apaçık bellidir. İkisi arasında bir takım şüpheli (müştebihât) şeyler vardır ki insanların çoğu onları bilmezler. Kim ki şüpheli şeylerden sakınırsa dinini ve ırzını korumuş olur. Kim de şüpheli şeylere düşerse harama düşmüş olur. Tıpkı koruluk etrafında (hayvanlarını) güderken koruluğun içinde otlatmak üzere (koruluğun sınırını aşyp içinde otlatma riskiyle karşı karşıya) olan çoban gibidir. Haberiniz olsun! Her kralın bir koruluğu vardır. Haberiniz olsun ki Allah (c.c.)’ın koruluğu da O’nun koyduğu haram(yasak)lardır. Yine haberiniz olsun! vucutta bir et parçası vardır ki o düzeldiğinde vücudun tamamı düzelir. O bozulduğunda vücudun tamamı bozulur. Dikkat edin! O (et parçası) ‘kalp’tir.”*²

Hadis-i şerifinihtiyata delaleti açıktır. Zira hadiste helal mi, haram mı olduğu belli olmayan ve çoğu insanın bilemediği hususlarda günaha düşme riskinden korunmak için o davranışları yapmaktan kaçınmak gerektiği net olarak yer almaktadır.³ Kişinin böyle yapması durumunda, eğer o şey gerçekte haram ise onu terk etmekle vebalden kurtulmuş olur. Helal olması durumunda ise “günah işlememe niyetiyle” o fiili yapmamış olduğundan sevaba müstehak olur.⁴

2- Diğer hadis de şöyledir: Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “ دع ما يريك إلى ما لا يريك *“Sana şüphe vereni bırak, şüphe vermeyene bak.”*⁵ İhtiyat şüpheli durumlarda

¹ Alimlerin konu hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Cassâs, *el-Fusûl*, II/99.; Basrî, *el-Mu‘temed*, I/59-60, 117.;Ebû Ya‘lâ, *el-‘Udde*, III/872, V/1600.; Cüveynî, *el-Burhân*, II/780.; Serahsî, *el-Usûl*, II/21.;Serahsî, *el-Mebsût*, I/246.; İbn Akîl, *el-Vâdih*, IV/134.; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I/186, 345., II/364.; Râzî, *el-Mahsûl*, II/204, VI/217.; Karâfî, *el-Furûk*, II/165.;İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-Fetâvâ*, XX/259.;A. Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III/292.; İbnu’s-Subkî, *el-Eşbâh*, I/126, II/64-65.; Merdâvî, *et-Tahrîr*, VIII/3858.; Mekkî, *Tehzîbu’l-Furûk*, II/141, III/189.; Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 137.; İbn Emîr, *et-Tahrîr*, III/13.; Emîr Padişah, *Teyşîru’t-Tahrîr*, III/1.; İbn Melek, *Şerhu’bni Melek ‘ale’l-Menâr*, s. 6-7.; İbn Nuceym, *el-Bahru’r-Râik*, I/143.; Hâdimî, *Mecâmî‘u’l-Hakâik*, s. 2.

² Müslim, *Musâkât* - 20, Hd. No: 1599, III/1219.; Burada zikrettiğimiz metin Müslim’in Sahîh’inde geçen metindir. Hadis Buhârî’de de geçmektedir. Ancak Müslim’in rivayeti daha kapsamlı olduğu için tercih ettik. Bk. Hadisin başka varyantları için bk. Buhârî, *İmân* - 37, Hd. No: 52, I/28.; *Buyû‘* - 2, Hd. No: 1946, II/723.; Tirmizî, *Buyû‘* - 1, Hd. No: 1205, III/511.; İbn Mâce, *Fiten* - 14, Hd. No: 3984, II/1318.; Nesâî, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, *Kadâ* - 15, Hd. No: 5945, 5946, III/468-469.

³ Hattâbî, *Me‘âlimu’s-Sunen*, III/58.

⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, XI/27.; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV/291.

⁵ Buhârî, *Buyû‘* - 3, II/723.; Tirmizî, *Sıfatu’l-Kiyâmeti Ve’r-Rekâik* - 60, Hd. No: 2518, IV/668.; Dârimî, *Buyû‘* - 2, Hd. No: 2532, II/319.; Nesâî, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, *Eşribe* - 51, Hd. No: 5220, III/239.; Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, III/249, 252, XIX/149, XX/23.

söz konusu olduğundan, şüpheli şeyleri terk etmenin ihtiyatlı bir tutum olduğu bu hadisten açıkça anlaşılmaktadır. İmam Şâtîbu hadisle ilgili olarak şöyle diyor: “Bu hadisin zâhirinden anlaşılıyor ki, bir çok şer‘î hükümde kalbin tatmin olduğu karara dönmek gerekir. (...) Bir meselede kalp mutmain olduğunda o işi yapmaya teşebbüs etmek doğrudur (*sahîh*). Kalp o konuda duraklar (*tavakkuf*) yahut şüphelenirse o zaman da o işi yapmaya kalkmak sakıncalı (*mahzûr*) olur.”¹

Bu iki hadisin delaleti kadar açık olmasa da, alimler ihtiyatın meşruiyetini bazı ayetlere de dayandırmışlardır.² Ancak verdiğimiz iki hadisin konuya delaletinin son derece açık olmasıyla yetiniyoruz.

İhtiyatlı davranmak her ne kadar teşvik ve tasvip edilmiş ise de, bu mutlak anlamda olmayıp ancak dinî bakımdan belli şartlar ve ölçütlerin bulunması halinde geçerli olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ihtiyatı umumi olarak meşru olan ve olmayan diye ayırmak mümkündür. Söz konusu şartlara uymayan ihtiyat meşru olarak nitelendirilemez. Yani böyle bir ihtiyat caiz olmayan ihtiyattır. Mesela kul hakkını ıskat edecek bir ihtiyat caiz değildir.³ Asıl olan meşru ihtiyat olduğuna göre bu da yerine ve duruma göre vacip veya mendup olabilir. Vacip ihtiyat anlayışının fikhî meselelerin bilhassa ceza hukuku, aile hukuku konularında yoğunlaştığı gözlenmektedir.⁴

Fakihler şu iki durumda ihtiyatın vacip olduğu tespitinde bulunmuşlardır:

1- aslı haram olan bir meselede sonradan bir şüphe meydana gelirse o takdirde ihtiyatlı davranıp o şeyin haramlığını esas alarak hareket etmek gerekir.⁵

2- Bir şeyin aslı farz ise bu durumda da ihtiyatlı olmak vaciptir.⁶ Örneğinkılamadığı namazın hangi vakit olduğunu tespit edemeyip tereddüt eden kimsenin ihtiyaten beş vaktin tamamını kaza etmesi vaciptir.⁷

Mendup ihtiyatise dini bakımdan zorunlu değildir. Ancak kişi ihtiyatlı davranması halinde kulluk sorumluluğundan tam olarak kurtulmuş olacağından, bir dindarlık, bir takva (*zühd, vera‘*) göstergesi olarak teşvik edilmiş, sevaba sebep teşkil edeceği ifade edilmiştir ki literatürde buna ciddi şekilde önem verildiği görülmektedir. Takvâ, vera‘, zühd, ihtilaflardan kaçınma, ihtilafların uzlaşımını sağlama gibi gerekçelere dayanan bu ihtiyat türü mükellefi bağlayıcı değildir.

3. İhtiyatı Gerektiren Sebepler

¹ Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, II/154.

² Ayrıntı için bk. Pala, *İhtiyat*, s. 207-214.

³ Kâsânî, *el-Bedâi‘*, VII/7.; Krş.: Merğînânî, *el-Hidâye*, I/206.; Burhânî, *el-Muhît*, VIII/505.

⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, I/291, VIII/658, X/775.

⁵ Pezdevî, Fahrul-İslam Ebu'l-‘Usr Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn, *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, Matba'atu Câvid Berîs, Karaçi, ts., s. 261.; “لاحتياط في باب الحرمة واجب” Serahsî, *el-Usûl*, II/164; a.mlf. *el-Mebsût*, II/162, IV/207, V/133, XXX/221.; Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, II/179.; A. Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III/479.; Sıgnâkî, Husamuddîn Hüseyin b. Ali, *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*, Thk.: Fahrettin Seyyid Kânit, Mektebetu'r-Ruşd, Riyâd, 2001, s. 1718.

⁶ Zerkeşî, *el-Bahr*, IV/339.; Emîr Padişâh, *et-Teysîr*, III/85.; Ensârî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, I/246, 365, 393.

⁷ İbn Emîr, *et-Takrîr*, II/394.; Emîr Padişâh, *et-Teysîr*, III/125.

Dini hayatta ihtiyatlı olunması gerektiği durumlarda, böyle bir tutum takınmayılızumlu kılan sebepler vardır. Bu sebeplerin başında şüphe (*iştibâh*) gelmektedir. Şüphe hükmün elde edildiği delilde vaki olabileceği gibi hükmün bizzat kendisinde ve neticesinde de vaki olabilir.

Delildeki şüphe, ya müçtehidin kendisine vakıf olamamasından veya asıl maksadın anlaşılmasına mani olacak tarzda bir kapalılığın bulunmasından, ya da başka bir delille çatışır bir halde olmasından kaynaklanabilir. Bu tür şüpheler müçtehitlerin karşılaşılabilecekleri şüphelerdir.¹Böyle bir durumda müçtehit ihtiyata yönelmek durumundadır.²

Hükmün bizzat kendisindeki şüphe, ihtiyatlı olma konusunda en kapsamlı etkiye sahiptir.³Hükümde şüphe vaki olduğunda mükellef dini hükmün gereğini yerine getirme konusunda bir belirsizlik içinde bulunur ve nasıl hareket edeceği yönünde kararsız kalır.İşte böyle bir durumda mükellef ihtiyat yolunu tercih etmek durumundadır. Bir şeyin helal mi haram mı olduğu konusunda şüphe olduğunda mükellef o şeyin haram olma ihtimalini esas alarak o işi yapmaktan kaçınmak suretiyle ihtiyat yapmış olacaktır.

Herhangi bir hükme tabi olan bir ameli işlemenin bir sonucunun olması tabiidir. Bu netice olumlu mu yoksa olumsuz mu şeklinde bir belirsizlik olursa, hükmün neticesinde vaki olan şüpheden söz edilir. Çünkü bir eylem sonuç itibariyle ya iyi neticeler doğurur, ya da kötü neticeler doğurur.⁴ Bu kabil şüpheler daha çok sedd-i zerâyi ile gündeme gelen ve bundan dolayı da ihtiyatı gerektiren şüphedir. İbnu's-Subkî -zerâyiin kısımlarından söz ederken- babasından naklen şunu söylüyor: “Kötü sonuca götürmeyeceği kesin olduğu halde, o sonuca götürecek olanla karışır, (*ihtilât*) kapının kapatılması ve harama götürmeyeceği kesin olan nadir durumun, çoğu kere harama götüren duruma ilhak edilmesi ihtiyattır.”⁵

İhtiyata sebep teşkil edecek şüphenin muteber olabilmesi için şu şartların bulunması gerekir.⁶ Buna dair bazı detaylara ihtiyatın şartlarında yer verilecektir.

Dini yaşantıda ihtiyatî tutum teşvik ve tasvip edilen bir davranış olduğu kadar aynı zamanda hassas bir konudur. Çünkü ölçüsü ve dozajı kaçırılmış ihtiyat yaklaşımları mükellefe fayda yerine zarar veren boyutlara varabilir. Hatta sadece yanlış ihtiyat uygulaması yapan mükellefin kendisine değil aynı zamanda onun şahsında genel olarak İslam dininin özel olarak da dini hükümlerin suretinin çarpıtılmasına da yol açmaktadır. Nitekim gerçek hayatta yanlış ihtiyat tezahürlerine şahit olmaktayız. Bu sebeple ihtiyatın gerektiği yerde ve gerektiği ölçüde olması için bazı şartları taşıması gerekmektedir.

¹ İbn Hamîd, *Raf'u'l-Harac*, s. 338.

² Semâ'î, *Nazariyyetu'l-İhtiyât*, 92.

³ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, II/117.

⁴ Senûsî, *İ'tibâru'l-Meâlât*, s. 19.

⁵ İbnu's-Subkî, *el-Eşbâh*, I/120.; Krş.: Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV/385.

⁶ Pala, *İhtiyat*, s. 238.

4. İhtiyatî Tutumun Geçerlilik Şartları

Fıkıh kaynaklarımızda fakihlerin çok sıklıkla kendisine atf yapılmış olmasına rağmen ihtiyatın meşruiyet dairesini belirleyecek muayyen şartlardan söz etmemişlerdir. Fakat ihtiyattan bahsettikleri konularda yer alan bilgiler ışığında ihtiyat için öngörülen şartları tespit etmek mümkündür. Nitekim İslam hukuku açısından ihtiyata dair yaptığımız çalışmada bu şartlar tespit edilmiştir. Bu nedenle söz konusu şartları adı geçen kitabımızdan (bazı tasarruflar dışında) aynen aktarmakla yetinmek istiyorum.¹Bu şartlar vesilesiyle kimi olumsuz ihtiyat yaklaşımlarına da yer verilmiştir.

1- *Naslara Aykırılık Teşkil Etmemelidir*: İhtiyat kuralının geçerli ve meşru olmasının en başta gelen şartı, Kur’ân-ı Kerîm ve sünnet naslarına aykırı olmamasıdır. Bütün usul kurallarında söz konusu olan bu ön şartın ihtiyat için de öngörülmüş olması son derece tabiidir.

Mükellef bazı durumlarda nasların açık ifadelerine veya ruhuna aykırı olduğu halde ihtiyat yapmak isteyebilir. Pek tabiidir ki bu halde ihtiyat yapılması caiz olmaz, yapılsa bile dinî bakımdan bir meşruiyet kazanmaz. Aksine günah olur. İbn Kayyim gerçek ihtiyatın nasıl olması gerektiğine dair şöyle demektedir: “Bilinmelidir ki, kişiye fayda veren ve Allah (c.c.)’in kendisi sebebiyle mükâfatlandıracağı ihtiyat, sünnete uygun davranmak (*muvâfakat*) ve ona aykırı olanı terk etmede gösterilecek ihtiyattır. İhtiyat tamamen buradadır. Aksi halde sünnetin dışına çıkan kimse kendi lehine ihtiyat yapmış olmaz, bilakis gerçek ihtiyatı terk etmiş olur.”² Bir başka yerde: “İhtiyatın tamamı, sünnete muhalif olan şeyin dışına çıkmaktır.”³ İbn Hazm da bunu teyit eden şu ifadeyi kullanıyor: “Gerçek ihtiyat Kur’ân-ı Kerîm ve sünnete bağlı kalmaktır.”⁴

Hz. Peygamber (s.a.v.)’in, bu şartı teyit eden şu hadisi manidardır: Hz. Aişe (r.a.) validemizin anlattığına göre, Resulullah (s.a.v.)’in yaptığı ve hakkında ruhsat verdiği bir işi bazı kimseler hoş karşılamadılar ve onu yapmaktan sakındılar. Bu bilgi Resulullah (s.a.v.)’a ulaştınca Allah (c.c.)’a hamdettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Bazı kimselere ne oluyor ki, benim yaptığım şeyi yapmaktan sakınıyorlar. Allah (c.c.)’a yemin ederim ki, ben Allah (c.c.)’ı onlardan daha iyi biliyor ve O’na karşı gelmekten daha çok sakınıyorum.”⁵ Hadiste her ne kadar onların ihtiyat saikiyle sakındıkları açıkça yer almıyorsa da, iyi niyet gösterip “zühd” maksadıyla kaçındıkları izlenimi edinilmektedir. Zühdün de bir çeşit ihtiyatî tutum olabileceği göz önüne alınırsa, “zühd veya ihtiyat yapıyorum” diye Resulullah (s.a.v.)’in ruhsat verdiği bir fiili yapmaktan kaçınmanın sünnete aykırılık teşkil ettiği hadisten anlaşılmaktadır. Çünkü bu tutum Hz. Peygamber (s.a.v.)’den daha “takva” olmayı çağrıştırmaktadır ki, bu mümkün

¹ Pala, *İhtiyat*, s. 243-257.

² İbn Kayyim, *İğâsetu'l-Lehfân*, II/162.

³ İbn Kayyim, *er-Rûh*, I/256.

⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, V/8.

⁵ Buhârî, *İ'tisâm* - 5, Hd. No: 6871, VI/2662.

değildir. Nitekim Resulullah (s.a.v.)'ın, onların bu tutumuna kızma gerekçesinin de bu olduğu anlaşılmaktadır.

İhtiyatın Kur'ân ve sünnete aykırılık teşkil edebileceği durumlardan biri de şudur: İhtiyata başvurabilmek için, hakkında şüphe bulunan mesele ile ilgili olarak, mükellefin ne yapması gerektiği konusunda Şârî tarafından net bir açıklama yapılmaması gerekir. Eğer böyle bir durum varsa mükellefin ona göre hareket etmesi lazımdır. Alimlerin şöyle bir tespiti vardır: “Amaç başka şekilde gerçekleşirse, artık vesileye itibar edilmez.”¹ Sorumluluktan çıkmak amaç, ihtiyat ise onu sağlayan bir araçtır. Eğer Şârî, sorumluluktan çıkmayı vesilesiz olarak başka hükümlerle belirlemişse ona göre hareket edilmek durumundadır. Öyleyse nasların ihtiyat dışında belirlediği yol izlenmelidir. Böyle bir açıklama olmadığı takdirde ancak ihtiyata başvurulabilir. Şüpheli durumlarda mükellefin nasıl davranacağı konusunda kanun koyucunun bir açıklaması (hükmü) olduğu halde mükellef ihtiyat cihetine giderse, nassa aykırı hareket etmiş olur. Bu aykırılık, ya Şârî'in hakkında hüküm belirtmediği bir meselede “istishab”a göre hareket edilmesi yönündeki emrine uymamakla olur, ya da bazı durumlarda görünürdeki (*zâhir*) duruma göre hareket edilmesi şeklindeki emrini yapmamakla olur.² Örneğin, abdestli olduğundan emin olan kimsede sonradan oluşan “abdestli olup olmadığı” yönündeki şüpheye itibar edilmez. Dolayısıyla bu şüpheden ötürü ihtiyaten yeniden abdest almak gerekmez. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) böyle durumlarda bir ses duyulmadıkça yahut bir koku almadıkça şüpheye itibar edilmemesini emretmiştir. Şu halde bu hadise rağmen ihtiyat yapmak nassa aykırılık teşkil edecektir. Zira nas bu durumlarda “istishab”a göre hareket edilmesini öngörmektedir. Semâ'î bu tür aykırılığı, ihtiyat için “dinî alternatif uygulama imkânının olmaması” adıyla ayrı bir şart olarak belirlemiştir.³ Kanaatimize göre, buna gerek yoktur. Çünkü bu açıkça nassa aykırı bir ihtiyat özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla nassa aykırılık şartı kapsamında mütalaa edilmesi daha isabetlidir. Nitekim kendisi de bu şartın nassa aykırılık şartına bağlı (*lâzım*) bir şart olduğunu ifade etmektedir.⁴

Naslara aykırı ihtiyat tutumunun söz konusu olabileceği diğer bir hususta ruhsatlar konusudur. Münib Şakir bunu ayrı bir şart olarak zikretmişse de, bize göre bu, naslara aykırı olmama şartıyla doğrudan ilişkili olduğu için bu çerçevede değerlendirilmesi gerekir. Ruhsatlar geçici hükümler olup belli zaman ve şartlarla sınırlıdır. Yolculuk sırasında namazların kasredilmesi hükmü, zaruret hallerinde bazı haramların –zaruret miktarıyla sınırlı olmak üzere- mübah kılınması hükmü böyledir. Bu bağlamda ihtiyat, bazı ruhsatlardan yararlanmama şeklinde kendini gösterir. Bazı insanlar ruhsatlardan yararlanma hakkından feragat etmenin, ihtiyat bakımından daha iyi ve aynı zamanda daha dindar olmanın bir göstergesi olarak düşünebilmektedirler.

¹ “فلا يلتفت إلى الوسيلة بعد حصول المقصود بغيرها” Bk. A. Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II/340.; Krş.: Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II/212.

² Semâ'î, *Nazariyyetu'l-İhtiyât*, s. 246.

³ Semâ'î, *Nazariyyetu'l-İhtiyât*, s. 245-247.

⁴ Semâ'î, *Nazariyyetu'l-İhtiyât*, s. 246.

Kanatimizce insanları böyle bir duruma sevk eden sebep, azimetle ruhsattan hangisinin faziletli olduğuyla ilgili tartışmadır.¹ Bu tartışmada ruhsatın daha faziletli olduğu görüşünü esas alanlar, bunun ihtiyata da uygun olacağını düşünmüş olabilirler. Gerçek şu ki, her iki hüküm de Şâri‘ tarafından meşru kılınmış olduğundan, birinin diğerine üstünlüğü söz konusu değildir. Eğer bir üstünlük söz konusu ise bu, bahis konusu olan hükümlerin uygulanması sırasındaki yer, zaman ve şartlara göre değişebilir. Dolayısıyla bazen azimet ruhsattan, bazen de ruhsat azimetten üstün olabilir.² Şu halde ruhsatlardan yararlanmamak ihtiyatî bir tutum olması bir tarafa, ruhsatları emreden, meşru kılan naslara açık bir aykırılık da içerebilir. Ancak hemen belirtelim ki, burada naslara aykırılığı söz konusu olan ihtiyat, yapılması zorunlu olan, yani kesin emredilmiş ruhsatlardır. Mübah ya da mendup kabilinden olan ruhsatlarda ihtiyat yapılabilir,³ hatta bunun müstehap ve mükafata vesile olduğu da ifade edilmiştir.⁴ Açlıktan dolayı hayati tehlikeye maruz kalan kimsenin, ihtiyatlı olmak adına yenilmesi aslen haram kılınmış olan bir şeyi yememesi nassa aykırı ihtiyata bir örnektir.

2- *İhtiyatı Gerektiren Şüphenin Kuvvetli Olması Gerekir*: İhtiyatın şüpheden kaynaklanan belirsizlik sebebiyle gerektiğini biliyoruz. Dolayısıyla ihtiyata mesnet olacak şüphenin mahiyeti bu açıdan önem arz etmektedir. Her şüpheye itibar edilemeyeceğinden anlaşılıyor ki, ihtiyatın meşru olabilmesi için şüphenin güçlü olması gerekir. Bu, ihtiyat için öngörülen ikinci önemli şarttır. Çünkü insanın iç dünyasında oluşan kuşklar her zaman aynı derecede olmayabilir. Haliyle her şüpheye itibar edilerek ihtiyat yapılacak olursa bu, ihtiyatın nerede başlayıp nerede biteceği konusunda, hükümlerin istikrarsızlığına yol açabilir. Oysa hukuk kurallarında istikrar önemlidir. O halde mükellefin ihtiyatla hareket etmesine sebep olan şüphenin kuvvetli şüphe olması bir zorunluluktur.⁵ İbn Abdisselâm’ın şu tespiti manidardır: “Bazen vera‘, mefsedet ve maslahatların ortaya çıkması ihtimali sırasında zanna göre hareket etmeyi terk etmek şeklinde olabilir. İtibar edilmesi halinde, meşru maslahatların engellenmesine (askıya alınmasına) yol açacak her ihtimal, reddedilmiş olup itibara alınmaz.”⁶ İbn Teymiyye, dinin temel ilkelerinin (*usûl*) ihtiyatı yasaklamadığını, ancak mücerret şüphe (*şek*) ile de sabit olmayacağını söylemektedir.⁷ İbn Abdisselam da ihtimalin uzak olduğu durumlarda vera‘(*ihhtiyat*)ı bir tür vesvese olarak nitelemiştir.⁸ Şüphenin kuvvetini belirleyecek net bir kriterden söz etmek oldukça zordur. Bu konuda

¹ Bu konudaki ihtilaf hakkında bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 300 vd.; Dimaşkî, Abdulkadir Bedrân, *el-Medhal ilâ Mezhebi Ahmed b. Hanbel*, Thk.: Abdullah et-Turkî, Muessesetu’r-Risâle, 2. bs., Beyrut, 1980, s. 168.

² Bk. İbn Abdisselâm, *el-Fevâid*, s. 116.

³ Bk. Şâtübî, *el-Muvâfakât*, I/338.; a.mlf.: *el-İ’tisâm*, I/161.

⁴ İbn Rüşd, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, XVII/269.

⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh*, s. 124.; Krş.: Meyyâre, *Şerhu Meyyâr*, II/292.; İbn Nuceym, *el-Eşbâh*, s. 130.; Şirbînî, *Muğni’l-Muhtâc*, IV/146.

⁶ İbn Abdisselâm, *Şeceretu’l-Me’ârif*, s. 308.

⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ’ibn Teymiyye*, XXV/125.

⁸ İbn Abdisselam, *Şeceretu’l-Me’ârif*, s. 309.; Krş.: San‘ânî, *Subulu’s-Selâm*, IV/173.

kişinin kendi iç dünyasında oluşan kanaat daha belirleyici gibi gözükmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Vâbısa'ya söylediği: “Kalbine danış...” hadisi buna işaret etmektedir. Ebû Muhammed Cüveynî şöyle demektedir: “Ne zaman ki bir mesele hakkında işkale maruz kalır da, hafif ve ağır (*et-tevsu‘a ve ‘t-teşdîd*) hüküm arasında kalırsan, o meseleyi senin için yazdığım esaslara (*el-usûl*) arz et. Sakın bu esaslardan birini ihmal etme! Böyle yaparsan (ihmal edersen) Allah (c.c.)'in senin için çizdiği sınırı aşarak günaha girersin.”¹ Bu anlamı biraz daha açık olarak Karâfi şöyle dile getirmektedir: “Sende galip bir durum vaki olup; onun geçersiz sayılan türden mi muteber olan türden mi olduğunu bilemezsen, bu hususta izleyeceğin yol: Nasların ‘mevâridi’ni (hareket noktalarını) ve fetvaları, hıfzın geniş ve anlayışın iyi olduğu halde güzelce tespit etmelidir. Sendeki galib görüşün ilgası tahakkuk etmezse, onun muteber olduğuna inan. Bu fark ancak, fikhî meseleler ve dinî hareket noktaları hakkında geniş vukufiyeti olanın elde edeceği bir durumdur.”²

3- *Mükellefi Sıkıntıya Sokacak Nitelikte Olmamalıdır*: İslamiyet'in, insanları dinî mükellefiyetlerde kullar için sıkıntı ve zorluğa sebep olacak şeylerle mükellef tutmaması, onlar için kolay olanı öngörmesi, onun ayırıcı özelliklerinden biridir. Bu, bizzat Kur'ân-ı Kerim ayetleriyle sabit olmuş,³ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in söz ve uygulamalarıyla da perçinleşmiş önemli bir prensiptir.⁴ O yüzden ihtiyatın, mükellefi altından kalkamayacağı sıkıntıya sokmaması gerekir. İslam hukukçuları, ihtiyat zarardan ya da zarar ihtimalinden kesin surette hali olduğu zaman başvurulacak bir yoldur, derken bu şarta işaret etmektedirler.⁵

Bu şartın önemi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadislerinde kaçınılmasını emir ve tavsiye ettiği şüpheli şeyler (*müştebihât*) ile, “kolaylık ilkesi” (*raf‘u ‘l-harac*) arasında sağlıklı bir denge kurmada kendini gösterir. İhtiyatın en kaygan olduğu zeminlerden birinin bu dengenin kurulamaması olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki, kimi insanlar dinî yaşantılarında ihtiyat adına, hayatı kendileri için adeta yaşanmaz hale getirirken, kimileri de “dinde kolaylık vardır” diyerek helaller ve haramların sınırlarını zorlayacak tarzda şüpheli şeyleri önemsememe (*mütêsâhil*) gafletine düşebilmektedirler. İşte bu dengenin sağlanabilmesi için, uygulanmak istenen ihtiyatın, mükellefi meşakkate sokacak nitelikte olmaması öngörülmüştür. Yani ihtiyatın yapılması veya uygulanması mümkün olmalıdır. Şâtîbîo dengeyi şu sözleriyle özetlemektedir: “Din (*şer‘at*) kendi ‘muktezâ’sıyla teklif konusunda vasat ve en dengeli (*a‘del*) yolu izlemekte; bir tarafa meyiletmeyen bir ayarda her iki taraftan da alan, kula sıkıntı vermeyecek ve çözülmeye sebep olmayacak şekilde onun gücü dahilinde olan bir mükellefiyet öngörmektedir. Hatta bütün mükelleflerde son derece itidali gerektiren bir denge (*muvâzene*) üzerinde

¹ Cüveynî, *et-Tebşira*, s. 13.

² Karâfi, *el-Furûk*, IV/251.; İbnu‘ş-Şât, *İdrâru‘ş-Şurûk*, IV/241.; Mekkî, *Tehzîbu‘l-Furûk*, IV/279.

³ Bk. “[... وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ...]”/“...din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yüklememi...” Hac, 22/78.

⁴ Bk. Çalış, İslam’da Kolaylık Prensibi.

⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, III/367.; Amidî *el-İhkâm*, 1/240.

yürür. (...) Şayet hükümler, mükellefin orta yoldan saparak iki taraftan birine yönelmesinden ya da sapma beklentisinden dolayı konulmuş ise bu, mükellefi orta yola ve itidale getirmek içindir.”¹ Şâtıbî bu noktada alimler ve müftüler üzerine düşen önemli göreve işaretleyerek şöyle demektedir: “Fetvada, en üst dereceye ulaşabilen müftü, insanları, halkın çoğunluğuna uygun düşecek biçimde itidal üzere olmaya sevk edebilen kimsedir. Böyle bir alim, onları aşırılığa (*şiddet*) ve çözülmeye sevk etmez. Bunun doğruluğunun delili, şeriatın orta yolcu özelliğidir. Bilindiği üzere İslâm şeriatı denge şeriatıdır. Daha önce de geçtiği üzere, Şâri‘ Teâlâ’nın mükelleften istediği şey, ifrat ve tefrite düşmeksizin din yoluna sülûk etmesidir. Buna göre müftî, müstefîye vereceği fetvada bu noktayı göz önünde bulundurmaz ve orta yoldan çıkarsa, Şâri‘ Teâlâ’nın kasdını ihlal etmiş olur. Bu yüzdendir ki dinde derinleşmiş ilim erbabı, orta yoldan çıkan ve ifrat ya da tefriti temsil eden görüşlerin yerilmiş olduğunu ve iyi karşılanmadığını dile getirmişlerdir.”²

Belirtilmelidir ki, söz konusu edilen meşakkat mutlak anlamda değildir. Aksine mükellefin gücünü aşacak boyutta olan sıkıntıdır. Yoksa kastedilen, hiç bir surette sıkıntının olmaması değildir. Zira bu, anlam olarak da zaten “yük ve külfet” demek olan mükellefiyet (*teklîf*)in mantığına aykırıdır. Esasen imtihan için yaratılmış olan insan için meşakkat teklifin yapısında vardır. Ancak bu sıkıntı, Allah (c.c.)’in kendisine bahşettiği maddî ve manevî nimet ve donanımlar sayesinde insanın üstesinden gelebileceği, kaldırabileceği bir sıkıntı ve yükür. Öyleyse ihtiyatta da mükellef kimi zahmetlere maruz kalabilir. Fakat bunlar üstesinden gelemeyeceği türden değildir. İnsanın gücünü aşan seviyedeki sıkıntılara sebep olduğu takdirde mükelleften ihtiyat talep edilmez. Şâtıbî’nin şu ifadeleri bu hususu isabetli bir şekilde açıklar niteliktedir: “Vera‘ın bizzat kendisinin zor bir davranış olduğunda söylenecek bir şey yoktur. Nitekim takva üzere yaşamamanın zor olduğu da bir gerçektir. Ne var ki, vera‘ ve takvadaki zorluk, ilgili davranışların yapılması açısından değildir. Çünkü Yüce Allah dinde bizim için bir güçlük kılmamıştır. Zorluk, nefsin (insan psikolojisinin) alışık olduğu şeyleri terk etmesinde ve özellikle arzularını (*hevâ*) engellemesindedir.”³ İslam düşünce sisteminde teklifin nimet-külfet dengesi üzerine kurulduğu göz önüne alındığında, müslüman kişinin, Kur’ân ve sünnetin çizdiği daire içerisinde, kulluk görevlerini ifa ederken çekeceği sıkıntı ve karşılaşacağı zorluklar oranında Allah (c.c.) katında mükâfata nail olacağı muhakkaktır. Hatta Kur’ân-ı Kerîm’in ve Hz. Peygamber (s.a.v.)’in hadislerinden anlaşıldığına bakılırsa, söz konusu mükâfat oranı kulun lehinde daha fazla olabilecektir. Vera‘ ve ihtiyatın dinde övülmüş olmasının sırrı da bu olsa gerektir.

İslam hukukunda bu şartın en belirgin tezahürlerinden biri, sınırı veya miktarı tespit edilemeyecek derecede belli olmayan helal-haram karışması durumunda mükellefin ihtiyattan muaf tutulmuş olmasıdır. Çünkü böyle durumlarda mükellefin

¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II/163.

² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV/258.

³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I/106.

ihtiyatı uygulama imkanı bulunmamaktadır. Buna rağmen onun ihtiyatla mükellef tutulması ise “zorluğun kaldırılması” ilkesine terstir.

İhtiyatın uygulanmasının zor olduğunu gösteren ve mükellefi sıkıntıya sokacak durumlardan biri de fakihlerin “لا يمكن التحرز عنه”/“Kendisinden sakınmak mümkün değildir.”¹ İfadesini kullandıkları meselelerdir. Bu ifade bazen ihtiyat anlamına da geldiğinden, bu tür meselelerin bazıları ihtiyatı gerektiriyor olsa bile, onu gerçekleştirmek mümkün olmadığından mükellef ihtiyattan sorumlu tutulmamıştır.

4- İhtiyat Kendisinden Beklenen Amacı Gerçekleştirici Olmalıdır: İhtiyattan beklenen en nihaî amaç ve yarar, müslüman mükellefin, şüpheli durumlarda manevi yönden kendi lehinde olanı yaparak uhdesindeki sorumluluktan kesin olarak çıkmasını sağlamaktır. Eğer uygulanmak istenen ihtiyat bu amacı kesin veya zann-ı galibe göre gerçekleştirecek durumdaysa uygulanır. Değilse uygulanmaz. Çünkü beklenen amaca ulaştırmayan ihtiyat anlamsız olacaktır. Bu yüzden böyle bir şart öngörülmüştür. Nitekim Makkarî'nin zikrettiği şu kural bunu izah eder niteliktedir: “Amaca götürmeyeceği açıkça anlaşılan araca (*vesîle*) itibar edilmez.”² Mükellef ihtiyat yapmak istediğinde ondan beklenen amaç ve yararı gerçekleştirecek şekilde yapmalıdır. Örneğin, beş vakit namazdan birini unutarak kılmamış olan kimse, kılmadığı bu namazın hangi vakit olduğunda şüpheye düşer ve belirleyemezse, farz olan namaz sorumluluğundan kesin çıkmış olabilmesi için, beş vakit namazın hepsini ihtiyaten kılması gerekir. Böyle yapmayıp ihtiyat adına namazlardan bir kısmını kılmak isterse bu gerçek bir ihtiyat olmaz.³ Çünkü kıldığı namazın unuttuğu namaz olduğu kesin belli değildir. Dolayısıyla sorumluluktan henüz kurtulmuş olmaz. Böylece ihtiyat da amacına ulaşmamış olur.

5- Dinî Bakımdan Olumsuz Durumlara Yol Açmamalıdır: Bu şart, naslara aykırılıktan daha genel anlamda dinin ruhuna, temel felsefesine ve ilkelerine aykırı olmamayı öngörmektedir. İhtiyat dine aykırı bir duruma götürmediği sürece güzeldir. Aksi halde asıl ihtiyat bu tür ihtiyatın terk edilmesidir.⁴ Burada bahse konu olan olumsuzluk iki şekilde olabilir:

Birincisi: İhtiyatın dinî bir farızanın veya sünnetin terk edilmesine yol açmasıdır ki böyle bir ihtiyat anlayışı, deyim yerindeyse “kaş yaparken göz çıkarmak” olur. Zira böylesi yaklaşımlar çoğu kere iyi niyetten hareket etmektedir. Ne var ki, ihtiyatın hangi durum ve şartlarda yapılması konusunda sağlıklı bilgiye sahip olunmadığı zaman, ihtiyat yapmak adına belki kimi farzların ihmal, hatta terk edilmesi söz konusu olabilmektedir. Bu bağlamda İbn Âşûr şu tespiti yapmaktadır: “Aşırılık,

¹ Bk. Serahsî, *el-Usûl*, I/376, 378.; a.mlf.: *el-Mebsût*, III/140, IV/142, 147, IX/172.; Şirâzî, *et-Tenbîh*, s. 188.; Kâsânî, *el-Bedâi'*, I/68, 215, 221, 239, 242.; II/202.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I/39, 68, II/122, 436.; Ensârî, *Fethu'l-Vehhâb*, I/208, II/324.; İbn Nuceym, *el-Eşbâh*, s. 111.

² Makkarî, *el-Kavâ'id*, I/242.; Krş.: Karâfî, *el-Furûk*, II/270-271.; Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 109-110.

³ Şakir, *el-'Amel*, s. 309.

⁴ İbn Kayyim, *İğâsetu'l-Lehfân*, I/163.

mübalağaya, mubah olan bir şeyi emredilen veya yasaklanan şeye katma yahut dini bir görevi Şâri'in istemediği derecede ağırlaştırarak yapma konusundaki abartıya dayanır. Bu tutumun nedeni, Şâri'in isteğini yerine getirmede kusurlu davranma endişesidir ki, bu yaklaşım Resulullah (s.a.v.) tarafından aşırılık ve müşkülpesentlik (*tanattu'*) olarak nitelendirilmiştir. İstinbat ehlinin ve müftülerin Müslümanları dine yöneltirken aşırılığa ve müşkülpesentliğe yol açacak durumlardan kaçınmaları gerekir.”¹ İbn Abdisselâm: “Allah (c.c.)'ın farzlarının iskâtına (terk ya da ihmal edilmesine) yol açan *bir vera'* (ihtiyat) da hayır yoktur.”² Diyerek bu şartın önemine işaret etmektedir.

İkincisi: İhtiyatın vesvese ve evhama dayalı olarak aşırılığa yol açmasıdır. Şu halde mükellefin zihninde vaki olan şüpheye dayanarak gelişigüzel ihtiyat yapması, gerçekte ihtiyat olmaz. Aksine o bir vesvese ve boş kuruntudan başka bir şey değildir. Bunun için alimler, gerek ibadetlerde gerekse diğer konularda ihtiyatlı olmanın, vesvese boyutuna varmadığı sürece tasvip edildiğini belirtmişlerdir.³ Bir müslümanın dinî yaşantısında normal olan durum, kesin belirlenmiş hükümlerin egemen olmasıdır. Şüpheli durumlar ve ondan ötürü ihtiyatlı olmak ise istisnaî ve nadiren vukubulabilecek hallerdir. Oysa vesvese boyutuna varan ihtiyat anlayışlarında tam tersine, o kimselerin dinî hayatlarına normal hükümler değil, vesvese ve vehimler hakimdir. Elbette dinin böyle bir tutumu onaylaması düşünülemez. İbn Abdisselâm diyor ki: “Vera' (ihtiyat) olarak saymadığım hususlardan biri de, bilhassa dinin katılmaya teşvik ettiği düğün yemeği gibi mahza helal olan yemekleri, zalim kimse taşıdı (hazırlayıp getirdi) diye yememektir. Çünkü vasfı ve sebebi itibariyle helal olan şeyden kaçınmanın meşru bir gerekçesi yoktur. Bu tür kaçınmalar ancak olsa olsa, dinin itibar etmediği vesvese, evham vb. sebeplerle olur.”⁴ Nitekim İbn Abdisselâm çoğu vera yaklaşımının vehimlere dayandığını ifade etmiştir.⁵

İhtiyatın vesveseye dönüşmemesini sağlayacak ölçüt nedir? Diye sorulduğunda, bu sorunun cevabını net olarak vermek çok da kolay gözüküyor. Zerkeşî'nin nakline göre İbn Dakîk el-İd şöyle demiştir: “Vera' (ihtiyat) ile vesvese arasındaki fark çok hassastır ve tespit etmek zordur. Müsamahakâr (*mutesâhil*/önemsemeyenler) olanlar vera' kabilinden olan bazı hususları vesvese olarak değerlendirmekte, aşırı gidenler de vesvese kabilinden olan kimi durumları vera' (ihtiyat) olarak değerlendirmektedir. (...) Aradaki farkı şöyle belirlemek gerekir: Dinin temel esaslarına (*el-usûlu's-şer'iyye*) dayanan hiçbir şey vesvese değildir.”⁶ Şu halde ihtiyat belli bir alamete dayanmalıdır. Yani ihtiyatı gerektirecek şüpheyi işaret eden bir alamet mutlaka olmalıdır. Eğer bir

¹ İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerî'a*, s. 370.

² İbn Abdisselâm, *Fetâvâ Sultânî'l-'Ulemâ el-'İzzî'bni Abdisselâm*, Thk.: Mustafa Âşûr, Mektebetu'l-Kurân, Kahire, 1987, s. 48.

³ Nevevî, *el-Mecmû'*, I/413.; a.mlf.: *Şerhu Sahîhi Muslim*, III/179.; Munâvî, *Feydu'l-Kadîr*, I/278.

⁴ İbn Abdisselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm*, I/199.

⁵ İbn Abdisselâm, *el-Fevâid*, s. 42.

⁶ Zerkeşî, *el-Mensûr*, II/230.

alamet yoksa, o takdirde bir vesveseden söz edilir.¹ İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) bu farkı şu misalle açıklıyor: sık sık pislenme durumunda olan bir elbiseyi ihtiyaten yıkamak doğru ve tasvip edilen bir tutumdur. Fakat yeni alınan bir elbiseyi pis olma ihtimali vardır düşüncesiyle ve ihtiyat maksadıyla yıkamak ise vesveseden kaynaklanan bir harekettir.² Bu durumda gerçek ihtiyat vesveseden doğan ihtiyatı terk etmek olacaktır.³

İhtiyat adına, vesvese ve vehimlere göre hareket etmek, üçüncü şart vesilesiyle sözünü ettiğimiz itidalin bozulması anlamına da gelir. Zira bu orta zeminden, tasvip edilmeyen aşırı bir uca kaymaktır. Dinde aşırılığın ne derece yerilmiş olduğu açıktır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in: “Biriniz namazda iken, makatında bir hareket hisseder de, abdestinin bozulup bozulmadığı hususunda tereddüde düşerse, bir ses işitmedikçe veya bir koku almadıkça mescidi terketmesin.”⁴ Buyurması, şüpheli durumlarda vesveseye karşı alınacak önlem konusunda çarpıcı bir hareket tarzını ortaya koyması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Benzer amaç taşıyan başka bir hadis-i şerif şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.v.)'e: “Ya Resulellah! bazı kimseler bize et getiriyorlar; Fakat ona besmele çekilip çekilmediğini bilmiyoruz, (ne yapalım?)” diye sorduklarında O şöyle buyurmuştur: “Allah (c.c.)'in adını anın ve yiye.”⁵

İhtiyat konusunda aşırılığa kaçmak, ihtiyatı ihtiyat olmaktan çıkarır. Bu bakımdan, genel manada dinde aşırılığı kınayan ve yasaklayan ayet ve hadislerle binaen, ihtiyat konusunda da aşırılığa gitmenin doğru olmayacağı rahatlıkla söylenebilir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in aşırılığı yeren pek çok hadisi vardır. Onlardan birinde şöyle buyurmuştur: “Dinde aşırıktan sakının! Sizden öncekileri, dinde aşırı gitmeleri helak etmiştir.”⁶ Başka bir hadisinde ise üç kere: “Aşırı gidenler helak oldular”⁷ buyurmuştur. Bu hadisin metninde geçen ve ‘aşırı gidenler’ diye tercüme ettiğimiz “المتطعون” kelimesi, söz ve davranışlarında aklının ermediği derinlere dalan, aşırı hareketlerde bulunan ve sınırları aşanlar olarak tefsir edilmiştir.⁸

Gazâlî vera'da mübalağa göstermenin güzel bir şey olduğunu, ancak belli sınıra kadar olması gerektiğini söylerken⁹ isabetli bir tespitte bulunmaktadır. Yine Gazâlî'nin belirttiği gibi dinî yaşantıda aşırı hareket edenlerin bu tutumlarının doğuracağı olumsuz neticeler sadece kendileriyle sınırlı değildir. Kendilerine bir zarar vermese bile, başkaları üzerinde dince tasvip edilmeyen etkilere yol açabilir. Söz gelimi işin iç

¹ Bk. Dimyâtî, *İ'ânetu't-Tâlibîn*, II/47.; Bâ'alevî, Abdurrahman b. Muhammed b. Hüseyin, *Buğyetu'l-Mustersîdîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., s. 6.

² Heytemî, *el-Fetâvâ*, I/220.

³ Dimyâtî, *İ'ânetu't-Tâlibîn*, II/47.; Bâ'alevî, *Buğyetu'l-Mustersîdîn*, s. 6.

⁴ Ebû Dâvûd, *Tahâret* - 68, Hd. No: 177, I/94.; Hadisin benzer rivayetleri için bk. Buhârî, *Vudû'* - 4, 33, Hd. No: 137, 175, I/64, I/77.; Müslim, *Hayız* -26, Hd. No: 98, 99, I/276.; Tirmizî, *Tahâret* - 56, Hd. No: 74, I/109.

⁵ Buhârî, *Buyû'* -5, *Zebâih*- 21, Hd. No: 1952, 5188, II/726, V/2097.

⁶ İbn Mâce, *Menâsik* -63, Hd. No: 3029, IV/228.

⁷ Müslim, *İlim* -4, Hd. No: 7, IV/2055.; Ebû Dâvûd, *Sünnet* -6, Hd. No: 4608, II/611.

⁸ Bk. Müslim, *es-Sahîh*, IV/2055.; Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, II/611.

⁹ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, II/11.

yüzünü bilmeyenler, ihtiyat adına yapılan aşırılıkların önemli ve yapılması gereken davranışlar olduğu zehabına kapılabilirler¹ ki, günümüzde din adına tanık olduğumuz birçok yanlışlıkların sebeplerinden biri budur. Bazı insanlar dinde ihtiyat adına nafile amellerle meşgul olurken pek çok farzı ihmal etmektedirler. Abdestte ihtiyatlı davranmış olmak için israf derecesinde su tüketen kimsenin davranışı böyledir.²

İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin babsı Ebu Abdillah el-Cüveynîkendisinin bizzat şahit olduğu ihtiyat adına yapılan bazı vesveseci tutumları sert bir şekilde eleştirmektedir. Mesela namazda iftitah tekbirini mükemmel alıp almadığından şüphe ederek, tekrar tekrar tekbiri yenileyen kimseleri gördüğünden bahseder.³ Bu kimseler o derece aşırı gitmektedirler ki, namazın neredeyse vakti çıkacak veya Cuma namazında imam rekâtı tamamlayacak, onlar hala tekbir almakla meşguldürler.⁴ Kimisi öyle tekbir alır ki, mescit sallanır.⁵ Ezan ve kamette de aynı tutum vardır. Kimisi büyük abdeste çıkar, taharet için dünyanın taşını toplar, kimisi taharete kovalar dolusu su kullanır.⁶ Cüveynî bu kimselerle ilgili olarak ironik bir değerlendirme yaparak şöyle demektedir: “Kendilerine bu tür vesveselerin arız olduğu kimselerden hiç birinin, malî ibadetlerde de böyle davranıp niyetindeki bir halelden dolayı zekatını ikinci kez verdiğini, veya şüpheden dolayı bir ortaklıktan çekildiğini, ya da asıl sakınması gereken kazanç ve muamelelerdeki gizli şüphelerden sakındığını görmedim.”⁷ Cüveynî'nin bu sözleri yaklaşık bin sene öncesini tasvir ediyor olmakla beraber, adeta günümüzde olanları betimlemektedir. Bu anlamda tespitler güncelliğini hala korumaktadır.⁸ O yüzden bu sözler üzerine bir şey söylemek zait olur. Şu kadarını söyleyebiliriz ki, burada sözü edilen tekbir, ezan vb. konulardaki vesveseye dayalı ihtiyat tutumlarına şahsen ben de defaatle şahit olmuşumdur.⁹

6- *Önceliği Olanı İhmal Edici Olmamalıdır*: İhtiyatla hareket etmek isteyen kişinin önünde bazen, aynı konuda birbiriyle çatışık halde birden fazla ihtiyat alternatifi bulunabilir. Böyle durumlarda, kişiyi sorumluluktan çıkarma konusunda en güçlü ihtiyat hangisiyse onun tercih edilmesi gerekir. İhtiyatın güçlülüğü, ona sebep teşkil eden iştibâh durumunun kuvvetiyle doğru orantılı olduğundan, bu konuda tercih yapabilmek için belirleyici şey şüphenin kuvvetidir. Hakkında ihtiyatın hangi yönde olduğu ihtilafı olan bazı fikhî meseleler bu kapsamda görülebilir. Söz gelimi, adet günlerini unutmuş veya şaşırılmış (*mutehayyira*) ve kendisinden hastalık kanı gelen (*mustehâda*) kadının, adet günleri dışında namazı nasıl kılacağı ya da kılıp kılmayacağı konusundaki ihtilaf

¹ Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, II/11.

² Gazâlî, *İesnâfu'l-Mağrûrin*, Thk.: Abdullatif Âşûr, Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire, ts., s. 53.

³ Cüveynî, *et-Tefsira*, s. 14.

⁴ Cüveynî, *et-Tefsira*, s. 14.

⁵ Cüveynî, *et-Tefsira*, s. 14.; Krş.: Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, III/401.

⁶ Cüveynî, *et-Tefsira*, s. 14.; Krş.: Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, III/401.

⁷ Cüveynî, *et-Tefsira*, s. 14.

⁸ Benzer tespitler ve eleştirisi için bk. İbn Kudâme, *Zemmu'l-Muvesvisîn*, s. 10-41.

⁹ İhtiyat adına vesvese ile hareket edenlerin gerekçeleri ve eleştirisi için bk. İbn Kayyim, *Mekâidu's-Şeyâtîn*, s. 6-29.

böyledir. Zira bu halde olan bir kadın adet günlerini karıştırmış olduğundan, önceden belli olan adet günleri dışında namazını kılacak mı, kılmayacak mı? Çünkü adet günlerini şaşırıştır ve kendisinden kan gelmektedir. Bu halde, gelen kanın aynı zamanda adet kanı olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla burada bir belirsizlik bulunduğundan ihtiyatlı hareket etmesi gerektiği aşikârdır. Fakat bu ihtiyat, söz konusu günlerde kadının namazlarını kılmasıyla mı yapılmış olur, yoksa kılmamasıyla mı? Görüldüğü gibi burada, farz olan namazın kılınması maslahatını gerçekleştirmek ile adetli iken namaz kılmış olma mefsetini bertaraf etme arasında tearuz vakidir. Bu durumda hangi ihtiyat daha güvenli ise ona göre hareket edilmelidir. Böyle durumlarda kuvvetli ihtiyatın tespitinde görüşler farklılaşabilir. Nitekim fıkıh kitaplarında bu meseleyle ilgili bilgilere bakıldığında, vakıanın da böyle olduğu anlaşılmaktadır.¹ Belirtelim ki, her şüpheli konuda olduğu gibi böyle durumlarda da şüpheyi giderecek bilgi ortaya çıktığı an artık ihtiyata başvurulmaz. Modern tıp bu durumda olan kadınlardan gelen kanın adet kanı mı, hastalık kanı mı olduğunu tespit ederse belirsizlik ortadan kalkar.

7- *İhtiyat Başkalarının Hakları Konusunda Bir İhlal Ya da İhmale Yol Açmamalıdır*: İhtiyat Uygulaması bazen özel ya da tüzel kişileri ilgilendirecek tarzda olabilir. O takdirde böyle bir ihtiyat yapılmamalıdır, başlanmışsa terk edilmelidir. Bu şart, kişi hakları konusunda İslam hukukunun koyduğu genel esaslara dayandırılabilir. Şöyle ki; Bu hususta şöyle bir kural vardır: “İhtiyatla hareket etmek, Allah (c.c.) haklarında (*hukûkullah*) caiz, kul haklarında (*hukûku'l-ibâd*) ise caiz değildir.”² Neseî kul hakkıyla ilgili şu misali verir: “Kul haklarıyla ilgili bir tazminatın, caiz olup olmaması konusunda tereddüt edildiği zaman, ihtiyat gerekçesine dayanılarak kişi tazminatla sorumlu tutulamaz. Çünkü şüphe ile tazminata hükmedilemez.”³ Özellikle Hanefî doktrininde bu husus daha da öne çıkmaktadır. Onlar bu kuralı bazen: “Kul hakkı ihtiyat üzerine bina edilmez”,⁴ “kul haklarında ihtiyat cari değildir”⁵, bazen de ihtiyatın sebebine işaretler: “Şüphe kul haklarına etki etmez”⁶ şeklinde değişik ifadelerle belirtirler. Örneğin bir kimsenin, hamile bir kadının karnına veya herhangi bir yerine darp etmesi sonucunda kadın ölür de peşinden çocuk ölü olarak düşerse, o kimseye tam diyet ve kefaret gerekir. Cenin için ayrıca diyet gerekmez. Çünkü ceninin söz konusu darbenin sonucu mu, yoksa başka bir sebeple mi öldüğü şüphelidir.⁷ İşte bu şüpheden dolayı ihtiyaten o kimse, cenin için de diyet ödemeye mahkum edilemez. Burada -şüphe ile kul hakkı sabit olamayacağından- ihtiyat geçersizdir. Ancak günümüzde ceninin aynı

¹ Bu mesele hakkında bk. İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I/340.; Serahsî, *el-Mebsût*, III/203, 207.; Kâsânî, *el-Bedâi'*, I/41.; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I/370.; Nevevî, *el-Mecmû'*, II/426 vd.; İbn Abdisselâm, *Kavâ'idu'l-Ahkâm*, II/17-18.

² Kerhî, *el-Usûl*, s. 166.

³ Kerhî, *el-Usûl*, s. 166.

⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, IV/88.; Burhânî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/727.

⁵ Kâsânî, *el-Bedâi'*, III/62.;

⁶ Kâsânî, *el-Bedâi'*, VII/7.

⁷ Semerkandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ*, III/118.; Bilmen, *Hukuku İslâmiye*, III/150.

darph sonucu ölüp ölmediğinin adli tıp tarafından tespiti mümkün olduğundan oradan çıkan rapora göre hüküm verilir. Çünkü bu durumda belirsizlik (şüphes) ortadan kalkmaktadır.

8- *İhtiyat İhtilaftan Çıkış Şartlarını Taşımalıdır*: Eğer ihtiyat, ihtilaflı bir meselede karşı görüşün dikkate alınması yani ihtilaftan çıkış maksadıyla yapılacaksa, ihtilaftan çıkış kuralının uygulanabilmesi için gerekli bazı şartları taşıması gerekir. Zira ihtilaftan çıkış kuralı kendi şartlarını taşıyorsa ihtiyata konu olabilir. Aksi halde geçersizdir. Mesela o şartlardan birisi: Dikkate alınacak karşı görüşün delilinin hatırı sayılır nitelikte kuvvetli olması gerekir.¹ Delili çok zayıf olan görüşe itibar edilmez. Cüveynî diyor ki: “Bilmiş ol ki ihtiyat görüşlerin (*mezâhib*) kendisi hakkında değil, onların delilleri (*delâil*) hakkında söz konusudur. Nice ihtilaflı mesele vardır ki, o konuda muhalif olanın ihtilafına itibar edilmez. Delillerinin zayıflığından dolayı onların görüşleri konusunda bizde herhangi bir şüphes ve kuşku oluşmaz. Belki de onlar senetleri zayıf haberlere dayanırlar. Fakat bu haberlerin senetleri zayıf olmakla beraber, zayıf kıyaslarının bile doğurmadığı şüpheye yol açarlar. Bu tür meselelerde daha fazla ihtiyatlı olunur.”²

Sonuç

Bu tebliğde yer alan bilgi ve tespitler şunu ortaya koymuştur; dini hayatta gerektiği yerde ve zamanda ihtiyatlı tutum takınmak dinî açıdan tasvip ve teşvik edilen bir tutum olarak dindarlık göstergesi olabilir ve kul samimiyeti ölçüsünde ilahî mükâfata nail olabilir. Bu konuda İslam bilginleri arasında aykırı bir düşünce tespit edilmemiştir. Fakat dinde ihtiyatlı davranmak adına –bilinçli olsun ya da olmasın– yapılan kimi davranışların ihtiyat olmaktan çıktığı, kişiye sevap getirmek yerine vebal getirecek boyutlara ulaştığı da sosyolojik bir vakiyadır. Bu tutumların, ister ifrat ister tefrit boyutunda olsun, dini değerlerin çarpıtılmasına ve İslam’ın imajına ne denli zarar verdiğini dikkate alırsak bu yanlışlıkların düzeltilmesinin bir mecburiyet olduğu anlaşılacaktır. Bu yanlışlıkların düzeltilmesinin öncelikli yolu doğru bilginin yayılması ve yerleştirilmesidir. Olması gereken ihtiyatın sınırlarını fıkıh ilminin kaideleri ışığında ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız bu tebliğin doğru İslam anlayışına bir nebze de olsa katkı sağlamasını umuyoruz.

¹ İbnu’ş-Şeyh, *Murâ’âtu’l-Hilâf*, s. 287.

² Cüveynî, *et-Tefsira*, s. 14.

Fıkıhta Ölçülülük İlkesinin İslam'ın Doğru Algılanmasına Katkısı

*Cemalettin ŞEN**

Özet

Ölçülülük, duygu, düşünce, ahlak ve davranışlarda ölçülü ve dengeli olma durumu olarak tanımlanır. Ölçülülük, ifrat ve tefrit denilen iki aşırı uç arasındaki normal ve olması gereken hâl ve tavrı ifade eder. Dinin ibadet ve hukuktan ibaret amelî yönüne ilişkin ölçülülük, “fıkıhta ölçülülük” olarak isimlendirilebilir. İslam’ın algılanmasında teorik yönün yanı sıra pratik cihet de önemli rol oynamaktadır. Dolayısıyla İslam’ın doğru algılanması, fıkhi konu ve hükümlerin Müslümanlarca doğru bilinmesi ve aşırılıklardan uzak, olması gerektiği gibi uygulanmasıyla mümkündür. Sonuç olarak, İslam’ın insana, mala, barışa, aileye, bilime, düşünce özgürlüğüne vs. bakışının doğru algılanabilmesi için fıkıhta bireysel ve toplumsal anlamda teorik ve pratik açıdan ölçülülük ilkesinin çok büyük katkısının olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: İslam, fıkıh, ölçülülük, ifrat, tefrit, algı.

Abstarct

The Contribution of Moderation Principle in Fiqh to True Perception of Islam

Moderation is defined as a state of being restrained and balanced in feelings, thoughts, morals and behaviors. Moderation means a normal and required state and attitude between the two extreme sides called “ifrat” and “tefrit”. Moderation concerns practical aspects of religion that consist of worships and law, can be called as “moderation in fiqh”. Besides the theoretical aspect, practiacal aspect has an important role in perception of Islam. Therefore, the true perception of Islam is based on that the Muslims should know the matters and rules of fiqh truly and put into practice with no extremism. Finally, we can assert that the principle of moderation in fiqh, individually and socially, in theory and practice has a great contribution to the true perception of Islam’s perspective on human, property, peace, family, freedom of thought etc.

Key Words: Islam, fiqh, moderation, excess, shortage, perception.

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, c.sen1@hotmail.com

Giriş

İslam'ın “doğru olarak algılanması”,¹ “algılanması” meselesinden çok daha önemlidir. Başka bir deyişle İslam'ın “yanlış bir şekilde algılanması”, “algılanmamasından” daha kötü sonuçlar üretmektedir.

Nihayetinde zihinsel bir faaliyet olan algılama, her şeyden önce duyumlara² dayandığı için İslam'ın doğru algılanmasında görme, işitme vb. yetilerin birincil etkisi vardır.

İslam algısının öznesi, dar anlamda sadece Müslüman olmayanları ifade etse de geniş anlamda bütün insanları içermektedir. Dolayısıyla İslam'ın doğru veya yanlış algılanmasından bahsedildiğinde bir yönüyle İslam'a davet,³ diğer yönüyle de Müslümanların kendi dinlerini tanımaları söz konusu olmaktadır.

Kaynağı itibariyle ahlaki bir kavram olan ölçülülük, fıkıh alanında da pek çok usul, ibadet ve hukuk içerikli konularda doğrudan veya dolaylı olarak dile getirilmektedir. Bu nedenle fıkıh sahasındaki ölçülülük, özellikle ahlaki değerler bakımından İslam'ın algılanması noktasında önemli bir etkiye sahiptir.

Kısaca ifade etmek gerekirse bu çalışmada, fıkıhta ölçülülük ilkesinin, İslam'ın doğru algılanmasına, hangi konularda, kimleri nasıl etkileyerek katkı sağladığı sorunu çözümlenmeye çalışılacaktır.

Dolayısıyla ilk olarak bu meselenin anlaşılması ve çözümlenmesi noktasında kilit role sahip olan “fıkıhta ölçülülük” kavramının açıklanması gerekmektedir.

I. Fıkıhta Ölçülülük Kavramı

Türkçe bir kelime olan “ölçülülük”, dilimizde ayrıca “ılımlılık” kelimesiyle de karşılanmaktadır.⁴ Arapçada **i'tidâl** (الإعتدال),¹ İngilizcede ise

¹ **Algı** (perception) (الإدراك), bir şeye dikkati yönelterek o şeyin bilincine varmak demektir. <http://www.tdk.gov.tr>, 20.09.2016. Algı hakkında geniş bilgi için bk. FerihaBaymur, *Genel Psikoloji*, 4. basım, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1978, ss. 124-146; Hançerlioğlu, Orhan, *Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, ss. 17-20; SelçukBudak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000, ss. 43-44; Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, Anı Yayınları, Ankara, 2012, ss. 23-24; Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Kâmûs-ı Felsefe*, haz. Recep Alpyağıl, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, ss. 241-243.

² **Duyu** (sense) (الحس), insanların ve hayvanların, dış dünyanın uyarılarını görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma organlarıyla algılama yeteneğidir. <http://www.tdk.gov.tr>, 20.09.2016. Bir duyu gücünün herhangi bir etkenle uyarılmasına ise **duyum** (الإحساس) denir. Hayati Hökelekli, “Duyu”, *DİA*, c. X, Ankara, 1994, s. 8.

³ **Da'vet** (الدعوة), İslam dinini yayma ve Müslümanları dinî görevlerini yerine getirmeye çağırma anlamına gelen İslami bir terimdir. Mustafa Çağrırcı, “Da'vet”, *DİA*, c. IX, Ankara, 1994, s. 16.

⁴ <http://www.tdk.gov.tr>, 20.09.2016. Yüce Allah'ın evrensel kanunlarından birisi de ölçülülüktür. Canlı ya da cansız bütün varlıkların yaratılışında bu kanunun etkinliğini açıkça görmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Cemalettin Şen, “Şemsüleimme es-Serahsi'nin el-Mebsût Adlı Eserinin Hacmi Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXI, sy. 2, Bursa, s. 24. Ayrıca bk. el-Bakara 2/187, 229; en-Nisâ 4/14; el-Mâide 5/87; et-Tevbe 9/112; et-Talâk 65/1.

“moderation”² kelimeleriyle ifade edilen ölçülülük, “duygu, düşünce, ahlak ve davranışlardaki denge”³ olarak tanımlanmaktadır. Diğer bir ifadeyle ölçülülük, ahlaki davranışların kaynağı olan psikolojik yeteneklerin işleyişinde itidal noktasının ilerisine geçen sapmalar⁴ anlamındaki **ifrat** (الإفراط) ile ahlaki davranışlarda itidal noktasının altında kalan sapmalar⁵ manasındaki **tefrit** (التفريط) adı verilen iki aşırı tutum arasındaki orta hâl olarak karşımıza çıkmaktadır.

Adâlet (العدالة),⁶ denge,⁷ **iktisâd** (الإقتصاد),⁸ **istikâmet** (الإستقامة),⁹ **istivâ** (الإستواء),¹⁰ ve **tavassut** (التوسط),¹¹ ölçülülük; **gulûv** (الغلو),¹² **israf** (الإسراف),¹³ **i'tidâ** (الإعتدال),¹⁴ **taaddî** (التعدى),¹⁵ **tecâvüz** (التجاوز),¹⁶ **teşdîd** (التشديد),¹⁷ ve **tuğyân** (الطغيان),¹⁸ ifrat; **taksîr** (التقصير),¹⁹

¹ Serdar Mutçalı, *İngilizce - Türkçe - Arapça Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 2001, s. 298. Fıkıh kitaplarında i'tidâl ifadesi, bazen namazın kıyam, rûkû ve secde gibi rûkûnlerini yerli yerinde, acele etmeden ve sükûnet içinde yerine getirmeyi ifade eden ta'dîl-i erkân anlamında da kullanılır. Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, I-XXX (15 mücellette 30 cilt), 2. basım, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1406/1986, c. I, s. 188; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I-II (1 mücellette 2 cilt), Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985, c. I, s. 105; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, I-VIII, 3. basım, Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1409/1989, c. I, s. 657; Abdullah Kahraman, “Ta'dîl-i erkân”, *DİA*, c. XXXIX, Ankara, 2010, s. 366; *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, I-XLV, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Küveyt, 1404/1983-1426/2006, c. V, s. 203.

² Resuhi Akdikmen –Ekrem Uzbay –Necdet Özgüven, *Langenscheidt Standart Sözlüğü: English - Turkish Turkish - English*, I-II (1 mücellette 2 cilt), 4. basım, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1989, c. I, s. 336; *Oxford Ansiklopedik Sözlük: İngilizce-Türkçe*, I-IV, yay.y., İstanbul, ts., Sabah'ın hediyesidir, c. III, s. 1098.

³ Mustafa Çağrıncı, “İtidal”, *DİA*, c. XXIII, Ankara, 2001, s. 456. Ayrıca bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, c. VIII, s. 206; *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, I-XXIV, Milliyet Gazetecilik A.Ş., İstanbul, 1992, c. XVII, s. 9021; Ali Seyyar, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri*, Değişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 529; Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük: Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı*, I-V, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007, c. IV, s. 3687.

⁴ “İfrat”, *DİA*, c. XXI, Ankara, 2000, s. 513. Ayrıca bk. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1407/1987, s. 54.

⁵ “Tefrit”, *DİA*, c. XL, Ankara, 2011, s. 281. Ayrıca bk. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 55.

⁶ Mustafa Çağrıncı, “Adâlet”, *DİA*, c. I, Ankara, 1988, s. 341.

⁷ Çağrıncı, “İtidal”, s. 456.

⁸ Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I-II, nşr. Muhammed Şerîf Sükker, 2. basım, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1413/1992; c. II, ss. 53; İsmail Durmuş, “Mübalâğa”, *DİA*, c. XXXI, Ankara, 2006, s. 425.

⁹ Mustafa Çağrıncı –Süleyman Uludağ, “İstikamet”, *DİA*, c. XXIII, Ankara, 2001, s. 348.

¹⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, “İstivâ”, *DİA*, c. XXIII, Ankara, 2001, s. 402; *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, I-XLV, Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Küveyt, 1404/1983-1426/2006, c. V, s. 203.

¹¹ İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*, I-IV, nşr. Muhammed Abdullâh Dirâz, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts., c. IV, s. 258.

¹² Yusuf Şevki Yavuz, “Gulûv”, *DİA*, c. XIV, Ankara, 1996, s. 192.

¹³ Mustafa Çağrıncı, “Cimrilik”, *DİA*, c. VIII, Ankara, 1993, s. 4; Cengiz Kallek, “İsraf”, *DİA*, c. XXIII, Ankara, 2001, s. 178; *İlmihâl*, I-II, 6. basım, Divantaş, İstanbul, 1999, c. II, s. 544.

¹⁴ Yavuz, “Gulûv”, s. 192.

¹⁵ Yavuz, “Gulûv”, s. 192; İbrahim Çelik, “Taaddî”, *DİA*, c. XXXIX, Ankara, 2010, s. 283.

¹⁶ Durmuş, “Mübalâğa”, s. 426.

¹⁷ Yavuz, “Gulûv”, s. 192.

¹⁸ İbrahim Çelik, “Taaddî”, *DİA*, c. XXXIX, Ankara, 2010, s. 283.

¹⁹ Mustafa Çağrıncı, “Fazilet”, *DİA*, c. XII, Ankara, 1995, s. 269.

tefrit; aşırılık,¹ **dalâlet** (الضلالة),² dengesizlik,³ **fesâd** (الفساد),⁴ **i'vicâc** (الإعوجاج),⁵ ölçsüzlük⁶ ve sapma⁷ ise hem ifrat ve hem de tefrit ile eş veya yakın anlamlı olarak kullanılmaktadır.

İslam'ın inanç, ibadet, ahlak ve hukuktan ibaret dört ana unsurunun ikisini ifade eden ve bu açıdan bakıldığında “İslam ibadet ve hukuk ilmi”⁸ olarak tanımlanan fıkıh, ölçülülük ile ilişkisi açısından bakıldığında üç temel durumla karşımıza çıkmaktadır: Fıkıhta ölçülülük, fıkıhta ifrat ve fıkıhta tefrit.

1) Fıkıhta Ölçülülük

Fıkıhta ölçülülük (الإعتدال في الفقه) (moderation in fiqh), “İslam'ın ibadet ve hukuktan ibaret amelî yönüne ilişkin, aşırılıklardan uzak orta hâl” olarak tanımlanabilir.

Dolayısıyla fıkıhta ölçülülük, mükellefin amelî hükümler konusunda ifrat ve tefritten sakınmasını gerektirmektedir. İmamın namaz kıldırması örneğinde görülebileceği gibi çok hızlı (ifrat) ve çok yavaş (tefrit) hareket edilmediği, bu ikisinin arasındaki (orta) hızla namaz kıldırıldığı zaman ölçülülük ortaya çıkmaktadır.

Ahlak ilminde “insanın iyilik yapmasını ve kötülükten uzak durmasını sağlayan ruhi yetenekler, erdem” olarak tanımlanan **fazilet** (الفضيلة),⁹ her zaman için bir ölçülülük anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla ölçülü olmak, erdemli olmanın vazgeçilmez şartıdır.

Buradan hareketle fıkıhta ölçülülüğün kişinin ahlaki güzelliğine önemli bir katkı sağlayacağı rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla fıkıhta ölçülü olan birey, erdemli olma yolunda önemli bir adım atmış sayılabilir. Çünkü fıkıh ve ahlak nihayetinde iyiyi ve güzeli önerir.

Kısaca söylemek gerekirse fıkıhta ölçülülük, mükellefin, ibadet ve hukuk alanında normal, meşru, iyi, güzel ve helal kabul edilebilecek biçimde orta, dengeli ve aşırılıklardan uzak davranması ve düşünmesi durumudur.

Fıkıhta ölçülülük ilkesi (قاعدة الإعتدال في الفقه) (moderation principle in fiqh) ise “fıkıhta ölçülülüğü tanımlayan temel önerme ve kural” olarak tanımlanabilir.

2) Fıkıhta İfrat

¹ “Fazilet”, s. 269.

² Ömer Faruk Harman, “Dalâlet”, *DİA*, c. VIII, Ankara, 1993, s. 427.

³ Süleyman Uludağ, “Aşk”, *DİA*, c. IV, Ankara, 1991, s. 15.

⁴ İlhan Kutluer, “Fesad”, *DİA*, c. XII, Ankara, 1995, s. 421.

⁵ Çağrıncı –Uludağ, “İstikamet”, s. 348.

⁶ Ayverdi, İlhan, *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misâlli Büyük Türkçe Sözlük*, I-III, haz. Kerim Can Bayar, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2005, c. III, s. 2422; Uludağ, “Aşk”, s. 15.

⁷ Harman, “Dalâlet”, s. 428.

⁸ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *DİA*, c. XIII, Ankara, 1996, s. 1.

⁹ Çağrıncı, “Fazilet”, s. 268.

Fıkıhta ifrat (الإفراط في الفقه) (excess in fiqh), “İslam’ın ibadet ve hukuktan ibaret amelî yönüne ilişkin, itidal noktasının ilerisine geçen sapmalar” olarak tanımlanabilir.

Dolayısıyla fıkıhta ifrat, mükellefin amelî hükümler konusunda fazlalık yönünde aşırıya kaçmasını belirtir. İmamın namaz kıldırması örneğinde görülebileceği gibi çok hızlı namaz kıldırıldığı zaman ifrat ortaya çıkmaktadır.

Ahlak ilminde “faziletin karşıtı olarak kötü huy, erdemsizlik” olarak tanımlanan **rezilet** (الرزيلة),¹ her zaman için bir ölçüsüzlük anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla ölçüsüz olmak, erdemsiz olmanın vazgeçilmez şartıdır.

Buradan hareketle fıkıhta ifratın kişinin ahlaki çirkinliğine büyük bir katkı yapacağı rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla fıkıhta ifrat sahibi olan birey, erdemsiz olma yolunda büyük bir adım atmış sayılabilir. Çünkü fıkıh ve ahlak nihayetinde kötüyü ve çirkinini yasaklar.

Kısaca söylemek gerekirse fıkıhta ifrat, mükellefin, ibadet ve hukuk alanında anormal, gayrimeşru, kötü, çirkin ve gayrihelal kabul edilebilecek biçimde ortanın üstü, dengesiz ve aşırı fazla davranması ve düşünmesi durumudur.

3) Fıkıhta Tefrit

Fıkıhta tefrit (التفريط في الفقه) (shortage in fiqh), “İslam’ın ibadet ve hukuktan ibaret amelî yönüne ilişkin, itidal noktasının gerisinde kalan sapmalar” olarak tanımlanabilir.

Dolayısıyla fıkıhta tefrit, mükellefin amelî hükümler konusunda eksiklik yönünde aşırıya kaçmasını belirtir. İmamın namaz kıldırması örneğinde görülebileceği gibi çok yavaş namaz kıldırıldığı zaman tefrit ortaya çıkmaktadır.

Ahlak ilminde “faziletin karşıtı olarak kötü huy, erdemsizlik” olarak tanımlanan **rezilet** (الرزيلة),² her zaman için bir ölçüsüzlük anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla ölçüsüz olmak, erdemsiz olmanın öncelikli şartıdır.

Buradan hareketle fıkıhta tefritin kişinin ahlaki çirkinliğine büyük bir katkı yapacağı rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla fıkıhta tefrit sahibi olan birey, erdemsiz olma yolunda büyük bir adım atmış sayılabilir. Çünkü fıkıh ve ahlak nihayetinde kötüyü ve çirkinini yasaklar.

Kısaca söylemek gerekirse fıkıhta tefrit, mükellefin, ibadet ve hukuk alanında anormal, gayrimeşru, kötü, çirkin ve gayrihelal kabul edilebilecek biçimde ortanın altı, dengesiz ve aşırı eksik davranması ve düşünmesi durumudur.

Çalışmamızın bel kemiğini oluşturan fıkıhta ölçülülük kavramını, ilgili diğer terimlerle birlikte ele aldıktan sonra fıkıhta ölçülülüğün teorik (kuramsal, nazari) ve

¹ “Rezîlet”, *DİA*, c. XXXV, Ankara, 2008, s. 46.

² “Rezîlet”, s. 46.

pratik (uygulamalı, amelî) açıdan İslam'ın doğru algılanmasına nasıl katkı sağladığını örneklerle açıklayabiliriz.

II. Fıkıhta Ölçülülüğün İslam'ın Doğru Algılanmasına Teorik Açıdan Katkısı

Fıkıhta ölçülülük, bireysel veya toplumsal boyutlarda kimi zaman fıkıh tarihi ve usulüne ilişkin düşünce ve kabullere bağlı olarak İslam'ın doğru algılanmasına teorik açıdan katkı sağlamaktadır.

1) Fıkıh Tarihi Açısından

a) Fıkıh mezheplerine bakış tarzı: Benimsenen mezhep görüşünün yanlış olduğu ispatlansa dahi körü körüne savunulması anlamındaki **taassub**¹ (التعصب) (fanaticism) yani bağnazlık ve mensup olduğunun dışındaki mezheplere hayat hakkı tanımama ifrattır. Aksine asırların fiki bilgi ve tecrübe birikimi olan mezhepleri yok sayarak doğrudan naslardan hüküm çıkarmaya çalışmak da tefrittir. Bu konuda ölçülülük, tek bir mezhebin metot ve görüşlerine bağlı kalmayıp meseleleri gerektiğinde mezhepler üstü ve delil odaklı bir bakışla mukayeseli olarak ele almaktır.²

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların bilgiye, tecrübeye ve düşünce özgürlüğüne verdiği önemin ifadesi olarak algılanabilir.

b) Fıkıh bilginlerine bakış tarzı: Fıkıh bilginlerinin aşırı derecede övülmesi,³ tarihsel gerçeklerle uyuşmayan niteleme ve veriler ışığında hak etmedikleri özelliklere sahip olarak gösterilmeleri ifrattır. Çünkü bir şeyin altını çok çizmek bazen o şeyin altını kazımak anlamına gelebilir. Aksine bu bilginlerin sırf gözden düşürmek gibi nedenlerle gereksiz yere eleştirilmeleri, hakikate aykırı bilgi ve beyanlarla karalanmaları da tefrittir. Bu konuda ölçülülük, gerektiğinde bütün fıkıh bilginlerini, doğru ve güvenilir bilgilere dayalı olarak hak ettikleri şekilde ve bilimsel terbiye sınırlarını aşmadan övmek ve eleştirmektir.

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların bilim insanlarına, hakikati arama duygusuna ve vefaya verdiği önemin ifadesi olarak algılanabilir.

c) Zamana bakış tarzı: Fıkıh kavram, kural ve uygulamalarının hayata yansıtılmasında tamamen modernist bir bakış açısıyla gelenekten koparak ve ahkâmın değişmesi⁴ meselesinde sınır tanımaksızın hareket etmek ifrattır. Aksine bu konuda

¹ Mustafa Çağrı, "Taassup", *DİA*, c. XXXIX, Ankara, 2010, s. 285. Fıkıh mezhepleri açısından taassup hakkında geniş bilgi için bk. Hayreddin Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, I-III, Nesil Yayınları, İstanbul, 1988-1992, c. II, ss. 715-721.

² Hacı Mehmet Günay (ed.), *Günümüz Fıkıh Problemleri*, 4. basım, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir, 2013, ss. 18-19.

³ Övgüde aşırı gidilmemesi gerektiğine dair bk. Mustafa Çağrı, "Medih", *DİA*, c. XXVIII, Ankara, 2003, s. 304.

⁴ Ahkâmın değişmesi meselesindeki ifrat, tefrit ve mutedil görüşler hakkında bk. Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 97-106.

geleneği vazgeçilmez olarak kabullenip çağını okuyamamak, yeniliğe, güncellenmeye karşı durmak ve ahkâmın değişmesi meselesinde sınırları gereksiz yere daraltmak da bir tefrittir. Bu konuda ölçülülük, gelenek ve çağın gereklerini dengeli bir şekilde değerlendirip mümkün olduğu ölçüde yenilenmenin, değişmenin ve güncellenmenin yollarını açık tutmaktır.

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların yeniliğe, geleneğe, değişime ve çağın gereklerini anlamaya verdiği önemin ifadesi olarak algılanacaktır.

Evrensel bir hukuk sistemi olan İslam hukukunun, bilimsel değişim ve gelişmelere uyum sağlayamaması düşünülemez. Bu bağlamda İslam hukukçularına önemli görevler düşmektedir. Asırların birikimi birçok değişim ve gelişimin, İslam hukukuna hakkıyla yansıtılamaması ve neticede İslam hukukunun, zamanımızda uygulanması mümkün olmayan ve sadece tarihsel çalışmaların malzemesi olarak görülen bir hukuk sistemi hâline dönüşmesini istemiyorsak, İslam hukukunu zamanın diliyle konuşurmak mecburiyetindeyiz.¹

2) Fıkıh Usulü Açısından

a) Şer'î delillere bakış tarzı:

Nasları temel olarak ele aldığımızda Kitap ve Sünnet'i delil olarak alıp re'yi ve bunun en önemli unsuru olan kıyası, sahâbî kavlini ve tâbiîn fetvalarını kabul etmemek ifrattır. Aksine sadece Kitap ve re'ye dayanıp Sünnet'i delil kabul etmemek de tefrittir. Bu konuda ölçülülük, Kitap ve Sünnet'in yanı sıra icmâ, kıyas vb. delilleri de belli bir denge ve hiyerarşi gözeterek kabul etmektir.²

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların naslardan kopmadan akli delilleri de kullandığına, vahiy-akıl dengesini³ bozmadığına dolayısıyla İslam'ın temellerinin sağlam ve akla uygun olduğuna yönelik olumlu bir algı oluşturabilir.

b) İctihad ehliyetine bakış tarzı:

İctihad ehliyetine ilişkin şartları,⁴ âdeta ictihad kapısının kapanmasına⁵ sebep olacak ölçüde ağırlaştırıp müctehid potansiyeli taşıyan insanları ilme küstürmek ifrattır.

¹ Cemalettin Şen, *Bilinç ve Etkisi: İslam Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi*, Emin Yayınları, Bursa, 2010, ss. 43-44.

² **Ehl-i hadîs** (أهل الحديث), II. (VIII.) yüzyıldan sonra ortaya çıkan ve daha çok hadise ağırlık veren Medine merkezli fıkıh ekolüdür. Salim Ögüt, "Ehl-i hadîs", *DİA*, c. X, Ankara, 1994, s. 508. **Ehl-i re'y** (أهل الرأي), II. (VIII.) yüzyılda ortaya çıkan Kûfe merkezli fıkıh ekolüdür. M. Esad Kılıçer, "Ehl-i re'y", *DİA*, c. X, Ankara, 1994, s. 520. Müfrit ve mutedil ehl-i hadîs ve ve ehl-i re'y hakkında bk. HayreddinKaraman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 175-176.

³ Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, 3. Basım, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 281-282.

⁴ Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1975, ss. 175-182; H. Yunus Apaydın, "İctihad", *DİA*, c. XXI, Ankara, 2000, ss. 437-439.

⁵ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, ss. 183-203; Apaydın, "İctihad", ss. 443-445.

İctihad ciddiyetini temelinden sarsacak derecede bu şartları gevşetip uluorta sözde müctehidlerin türemesine sebep olmak da tefrittir. Bu konuda ölçülülük, makul, meşru ve dengeli bir şartlar listesi sunmaktır.¹

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların bilimsel yeniliklere açık olduğu, İslam'ın her zaman ve zeminde uygulanmaya elverişli olduğu algısını oluşturabilir.

III. Fıkıhta Ölçülülüğün İslam'ın Doğru Algılanmasına Pratik Açından Katkısı

Fıkıhta ölçülülük, bireysel veya toplumsal boyutlarda kimi zaman ibadet ve hukuka ilişkin kural ve uygulamalara bağlı olarak İslam'ın doğru algılanmasına pratik açıdan katkı sağlamaktadır.

1) İbadetler Açısından

a) Namaz:

İmamın namazı çok yavaş kıldırması veya kıraatte çok uzun bir sure okumak suretiyle uzatması ifrattır. Aksine imamın namazı çok hızlı kıldırması veya bazı sünnetleri göz ardı ederek kısaltması da tefrittir. Bu hususta ölçülülük, imamın namazı sünnete uygun bir şekilde cemaatin durumunu da gözeterek orta bir sürede kıldırmasıdır.²

Bu şekildeki ölçülü davranış, insan sevgisi, merhamet, çocuk, hasta, yaşlı vb. özel durumları olan insanların da cemaate teşvik edilmesi gibi güzelliklerin Müslümanlar için ibadet kadar önemli olduğu algısını oluşturabilir.

b) Oruç:

Kişinin, dinî, ailevi, toplumsal vb. görevlerini aksatacak şekilde çok oruç tutması ifrattır. Aksine dinî görev kapsamındaki oruçları özürsüz tutmamak da tefrittir. Bu hususta ölçülülük, meşru bir mazereti olmayan mükellefin dinen sorumlu olduğu oruçları tutması fakat savm-ı dehr³ başta olmak üzere dinî, ailevi, toplumsal vb. işlerini aksatabilecek şekilde çok oruç tutmaktan sakınmasıdır.⁴

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların aileye ve topluma verdiği değerın algılanmasını sağlayabilir.

¹ Benzer ifadeler için bk. Esen, Bilâl, *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012, ss. 116-122.

² Hz. Peygamber'in (sav) namazını orta uzunlukta tuttuğuna dair bk. Müslim, "Cum'a", 41. **Ta'dîl-i erkân** (تعديل الأركان) terkihi fıkıh terimi olarak namazın kıyam, rükû ve secde gibi rükünlerini yerli yerinde, acele etmeden ve sükûnet içinde yerine getirmeyi ifade eder. Kahraman, "Ta'dîl-i erkân", s. 366.

³ **Savm-ı dehr** (صوم الدهر), yasaklanılan bayram günleri de dâhil olmak üzere tam bir sene boyunca hiç ara vermeden oruç tutmaktır. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998, s. 397. Bu oruca **savm-ı ebed** (صوم الأبد) de denilmektedir. Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihâli (İslam Fıkıhında İbadetler)*, I-IV, İz yayıncılık, İstanbul, 1995, c. II, s. 392.

⁴ Hz. Peygamber'in (sav) gündüzleri sürekli oruçlu olan Abdullah b. Amr'ı (ra) uyardığına dair bk. Buhârî, "Savm", 54. "Sürekli oruç tutan oruç tutmamış olur." Buhârî, "Savm", 57.

c) Zekât:

Kişinin, kendisini fakirleştirecek ölçüde veya malının tamamını zekât olarak vermesi ifrattır. Aksine kişinin hiç zekât vermemesi veya zekâtını eksik ödemesi de tefrittir. Bu hususta ölçülülük, mükellefin zekâtını meşru ve makul sınırlar içinde dengeli bir oranda vermesidir.¹

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların mala, fakirlere, aileye ve toplumsal adalete verdikleri önemin algılanmasını sağlayabilir.

d) Hac:

Hac sırasında büyük taşlar atmak ifrattır. Aksine hiç taş atmamak veya meşru olmayan cisimler atmak da tefrittir. Bu hususta ölçülülük, sünnete uygun şekil ve ölçüde taşların atılmasıdır.²

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların insana verdiği değer ve merhamet duygusunun algılanmasını sağlayabilir.

2) Hukuk Açısından

a) Devletler hukuku:

İslam devletinin, diğer devletlerle olan dostane ilişkilerini abartarak ülke menfaatlerinin zedelenmesine neden olması ifrattır. Aksine dost ülkelere dahi düşmanca davranmak da tefrittir. Bu hususta ölçülülük, dostluğun da düşmanlığın da kalıcı olmayabileceği ihtimaliyle temkinli hareket etmektir.³

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların diğer ülkelerle dostane ilişkileri esas aldığı fakat menfaatlerini koruma noktasında da daima uyanık olduğu algısını oluşturabilir.

b) Ceza hukuku:

Kişinin nefsanî arzularına aşırı düşkünlük göstermesi ve bu nedenle zina etmesi ifrattır. Aksine lezzet duyarsızlığı olarak ifade edilen durum ve bunun sonucu olarak

¹ Hz. Peygamber'in (sav) malının tamamını tasadduk veya vasiyet etmeyi yasakladığına dair bk. Buhârî, "Vesâyâ", 2; Müslim, "Vesâyâ", 7-8; Ebû Dâvûd, "Zekât", 39. "Sadakanın hayırlısı, kişiyi fakir düşürmeyecek olanıdır." Buhârî, "Zekât", 18, "Vesâyâ", 9; Ebû Dâvûd, "Zekât", 39.

² Hz. Peygamber (sav), hac sırasında büyük taşlar atarak diğer insanlara zarar verebilecek kimseleri uyarılmış ve bunun dince benimsenmeyen aşırı bir davranış olduğunu belirtmiştir. İbn Mâce, "Menâsik", 63; Nesâî, "Menâsikü'l-hac", 217.

³ "Sevdiğini ölçülü sev, belki bir gün düşmanın olabilir. Kızdığma da ölçülü kız, belki bir gün dostun olabilir." Tirmizî, "Birr ve's-sıla", 60. "Düşmanımı küçük gören aldanır." İbn Hibbân, *Ravzatü'l-ukalâ ve nüzhetü'l-fuzalâ*, Beyrut, 1397/1977, s. 95.

helal olan ilişkilerden de kaçınması tefrittir. Bu hususta ölçülülük, helal sınırları içerisinde kalması, kendisine helal olanı haram kabul etmemesidir.¹

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların iffet anlayışının ve aileye verdiği önemin algılanmasını sağlayabilir.

c) Aile hukuku:

İddetin bir yıl gibi uzun bir süre olarak esas alınması ifrattır. Aksine kadının hiç iddet beklememesi veya yetersiz bir süre iddet beklemesi de tefrittir. Bu hususta ölçülülük, makul ve meşru bir süre iddet beklemektir.²

Bu şekildeki ölçülü davranış, Müslümanların aile hayatına, vefa duygusuna ve iffet anlayışına verdiği önemin algılanmasını sağlayabilir.

Sonuç

Bu çalışmada öncelikle fıkıh edebiyatına ilave edilebilecek yeni kavramlar olan “fıkıhta ölçülülük”, “fıkıhta ifrat” ve “fıkıhta tefrit” tanımlanmış ve aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

İslam’ın “doğru algılanması”, “algılanması” meselesinden daha önemlidir.

Fıkıhta ölçülülük, İslam’ın Müslüman olsun olmasın bütün insanlar tarafından doğru algılanması imkânını sağlar.

Ölçülülük, kaynak itibariyle ahlaki bir kavramdır. Dolayısıyla fıkıhta ölçülülük, kişinin ahlakını olumlu yönde etkilemesi nedeniyle doğru bir algının oluşmasına katkı sağlar.

Fıkıhta ölçülülük, bireysel veya toplumsal boyutlarda kimi zaman fıkıh tarihi ve usulüne ilişkin düşünce ve kabullere bağlı olarak İslam’ın doğru algılanmasına teorik açıdan; kimi zaman da ibadet ve hukuka ilişkin kural ve uygulamalara bağlı olarak pratik açıdan katkı sağlamaktadır.

Fıkıhta ifrat ve tefrit, İslam’ın yanlış algılanmasına yol açar. Bu nedenle bu iki aşırılıktan sakınmak gerekir.

¹ Ahlak kitaplarında “nefsani arzulara aşırı düşkünlük” anlamındaki şehvet gücünün ifratına **şereh**, Fârâbî’nin “lezzet duyarsızlığı” dediği tefritine **humûd**, dengeli ve ılımlı işleyişine de **iffet** (العفة) denilmiştir. Mustafa Çağrı, “İffet”, *DİA*, c. XXI, Ankara, 2000, s. 506.

² İslam öncesi Hicaz Arap toplumunda kocası ölen kadın bir yıl süreyle iddet bekler ve yas tutardı. Boşanmış kadınların ise iddet beklemesi ve yas tutması gerekli görülmezdi. Mustafa Baktır, “İhdâd”, *DİA*, c. XXI, Ankara, 2000, s. 530. İslam hukukuna göre kocası ölen kadın hamile değilse beklemesi gereken süre dört ay on gündür. el-Bakara 2/234. Boşanmış kadınlar hamile değilse ve hayız da görüyorlarsa Hanefî mezhebine ve Hanbelî mezhebinde ağırlık kazana görüşe göre üç hayız süresince iddet beklerler. bk. Halil İbrahim Acar, “İddet”, *DİA*, c. XXI, Ankara, 2000, ss. 467-468.

Fıkıhta ölçülülük, İslam'ın ve Müslümanların bilgi, tecrübe, düşünce özgürlüğü, hakikati arama duygusu, vefa, insan sevgisi, merhamet, aile, toplumsal adalet, dostluk, iffet vb. değerlere bakışının doğru olarak algılanabilmesini temin eder.

İslam'ın her zaman ve zeminde herkesçe uygulanabilecek yegâne din oluşu gerçeğinin algılanabilmesi için fıkıhta ölçülülük ilkesinin bireysel ve toplumsal boyutta teorik ve pratik açıdan hayata geçirilmesinin çok büyük katkısı vardır.

Kaynaklar

- “İfrat”, *DİA*, c. XXI, Ankara, 2000, s. 513.
- “Rezîlet”, *DİA*, c. XXXV, Ankara, 2008, s. 46.
- “Tefrit”, *DİA*, c. XL, Ankara, 2011, s. 281.
- Acar, Halil İbrahim, “İddet”, *DİA*, c. XXI, Ankara, 2000, ss. 466-471.
- Akdikmen, Resuhi - Uzbay, Ekrem - Özgüven, Necdet, *Langenscheidt Standart Sözlüğü: English - Turkish Turkish - English*, I-II (1 mücellette 2 cilt), 4. basım, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1989.
- Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İlmihâli (İslam Fıkında İbadetler)*, I-IV, İz yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, *DİA*, c. XXI, Ankara, 2000, ss. 432-445.
- Ayverdi, İlhan, *Asırlar Boyu Tarihi Seyri İçinde Misâlli Büyük Türkçe Sözlük*, I-III, haz. Kerim Can Bayar, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2005.
- Bakırcıoğlu, Rasim, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, Anı Yayınları, Ankara, 2012.
- Baktır, Mustafa, “İhdâd”, *DİA*, c. XXI, Ankara, 2000, ss. 530-532.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, 4. basım, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1978.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2000.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-sahîh*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, I-XXIV, Milliyet Gazetecilik A.Ş., İstanbul, 1992.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1407/1987.
- Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük: Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı*, I-V, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007.
- Çağrı, Mustafa – Uludağ, Süleyman, “İstikamet”, *DİA*, c. XXIII, Ankara, 2001, ss. 348-349.
- (-----), “Adâlet”, *DİA*, c. I, Ankara, 1988, ss. 341-343.
- (-----), “Cimrilik”, *DİA*, c. VIII, Ankara, 1993, ss. 4-5.

- (-----), “Da’vet”, *DİA*, c. IX, Ankara, 1994, ss. 16-19.
- (-----), “Fazilet”, *DİA*, c. XII, Ankara, 1995, ss. 268-271.
- (-----), “İffet”, *DİA*, c. XXI, Ankara, 2000, ss. 506-507.
- (-----), “İtidal”, *DİA*, c. XXIII, Ankara, 2001, ss. 456-457.
- (-----), “Medih”, *DİA*, c. XXVIII, Ankara, 2003, ss. 304-305.
- (-----), “Taassup”, *DİA*, c. XXXIX, Ankara, 2010, ss. 285-286.
- Çelik, İbrahim, “Taaddî”, *DİA*, c. XXXIX, Ankara, 2010, ss. 283-284.
- Durmuş, İsmail, “Mübalağa”, *DİA*, c. XXXI, Ankara, 2006, ss. 425-427.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, I-XLV, Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Küveyt, 1404/1983-1426/2006.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.
- (-----), *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990.
- (-----), *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, 3. Basım, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009.
- Esen, Bilâl, *Hanefî Usulcülerinde İctihad Teorisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012.
- Günay, Hacı Mehmet (ed.), *Günümüz Fıkıh Problemleri*, 4. basım, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir, 2013.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.
- Harman, Ömer Faruk, “Dalâlet”, *DİA*, c. VIII, Ankara, 1993, ss. 427-428.
- Hökelekli, Hayati, “Duyu”, *DİA*, c. X, Ankara, 1994, ss. 8-12.
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&view=gts, 20.09.2016.
- İbn Hibbân, *Ravzatü'l-ukalâ ve nüzhetü'l-fuzalâ*, Beyrut, 1397/1977.
- İbn Mâce, *es-Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I-II (1 mücellette 2 cilt), Kahraman Yayınları, İstanbul, 1985.
- İlmihâl*, I-II, 6. basım, Divantaş, İstanbul, 1999.
- Kahraman, Abdullah, “Ta’dîl-i erkân”, *DİA*, c. XXXIX, Ankara, 2010, s. 366.
- Kallek, Cengiz, “İsraf”, *DİA*, c. XXIII, Ankara, 2001, ss. 178-180.

- Karaman, Hayreddin, “Fıkıh”, *DİA*, c. XIII, Ankara, 1996, ss. 1-14.
- (-----), *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 1989.
- (-----), *İslam Hukukunda İctihad*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1975.
- (-----), *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, I-III, Nesil Yayınları, İstanbul, 1988-1992.
- Kılıçer, M. Esad, “Ehl-i re’y”, *DİA*, c. X, Ankara, 1994, ss. 520-524.
- Kutluer, İlhan, “Fesad”, *DİA*, c. XII, Ankara, 1995, ss. 421-422.
- Mutçalı, Serdar, *İngilizce - Türkçe - Arapça Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 2001.
- Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- Nesâî, *es-Sünen*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- Oxford Ansiklopedik Sözlük: İngilizce-Türkçe*, I-IV, yay.y., İstanbul, ts., Sabah'ın hediyesidir.
- Öğüt, Salim, “Ehl-i hadîs”, *DİA*, c. X, Ankara, 1994, ss. 508-512.
- Rıza Tefvik Bölükbaşı, *Kâmûs-ı Felsefe*, haz. Recep Alpyağıl, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015.
- Serahsî, Şemsüleimme, *el-Mebsût*, I-XXX (15 mücellette 30 cilt), 2. basım, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1406/1986.
- Seyyar, Ali, *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri*, Değişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I-II, nşr. Muhammed Şerîf Sükker, 2. basım, Dârü İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1413/1992.
- Şâtîbî, İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*, I-IV, nşr. Muhammed Abdullâh Dirâz, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Şen, Cemalettin, “Şemsüleimme es-Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinin Hacmi Üzerine”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXI, sy. 2, Bursa
- Şen, Cemalettin, *Bilinç ve Etkisi: İslam Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi*, Emin Yayınları, Bursa, 2010.
- Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981.
- Uludağ, Süleyman, “Aşk”, *DİA*, c. IV, Ankara, 1991, ss. 11-17.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Gulûv”, *DİA*, c. XIV, Ankara, 1996, ss. 192-195.
- Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, I-VIII, 3. basım, Dârü'l-Fıkr, Dımaşk, 1409/1989.

Fıkhî Hükümlerin Tesisinde “Sünnet”in Değeriyle İlgili İndirgemeci Yaklaşımın Eleştirisi

Recep ÖZDEMİR*

Özet

Fıkıhta sünnet, tanımı ve değeri bakımından gündeme gelen bir kavramdır. Fıkıh ilminde sünnet genel olarak teşri değeri bağlamında ele alınmıştır. Bu kavram, hem delil hiyerarşisi hem de hüküm teorisi bakımından değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Delil hiyerarşisi bakımından sünnet, Kur’ân’dan sonra müstakil bir delil olarak ele alınmasına karşın sadece Kur’ân’ın delil olabileceğini iddia edenler, sünnetin delil olma özelliğini göz ardı etmişlerdir. Bunun yanı sıra hüküm teorisi bakımından sünnetin aktüel değeri sadece mendub ve ibâhanın alanıyla sınırlandırılmıştır. Bu yanlış algının ve düşüncenin bir sonucu olarak sünnet, genel olarak terk edilebilir dinî nitelikli davranışları ifade eden bir kavram olarak kabul görmüştür.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Fıkıh, Hadis, Hüküm, Delil.

Abstract

Sunnah in the fiqh is a concept that comes into question in terms of its definition and values. Sunnah is generally discussed in the fiqh in the context of its legislative values. The concept has been subjected to the evaluation in terms of both provisions theory and the hierarchy of evidence. Although sunnah considered as an independent evidence in terms of the hierarchy of evidence, those who claime that Qur'an is the only evidence have ignored the the potential of sunnah to be the evidence. In addition, the actual value of sunnah in terms of the provisions theory is limited to the area of mandub and ibaha As a result of such wrong perception and thought, sunnah has been accepted as concept that generally refers to the qualified religious behaviors which can be abandoned.

Keywords: Sunnah, Fiqh, Hadith, Terms, Evidence.

Giriş

Doğumdan ölüme, ibadetten hayat nizamına kadar çok geniş bir sahayı içine alan ve düzenleyen fıkhın iki ana kaynağından ikincisi sünnettir. Burada sünnetten maksat, Hz. Peygamber’in (s.a.s) ümmet için örnek teşkil eden davranışlarının bütünüdür. Sünnetin hem öyküleme (narrative) hem de normatif (kural koyucu) yapısını günümüze taşıyan hadis ise, sünnetin fıkhî değerini objektif olarak belirlemede önemli

* Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, rozdemir@adiyaman.edu.tr

bir unsur olmakla birlikte, fikhî değer ifade eden ve bir davranış modelini mükellefe teklif eden sünnetten farklı bir kavramdır.

İslam düşünce tarihinde sünnetin fikhî değeri ile hadislerin sübutunun tespiti arasındaki ilişki, birçok tartışmaya neden olmuştur. Hadis metinleri vahyin metnine kıyasen ikincil bir derecede bulunduğundan, başka bir ifadeyle hadisler sübut bakımından Kur'ân'la aynı değerde olmadığından, bu durum sünnetin fikhî bir delil olarak ikincil bir konumda olduğu şeklinde bir algıya neden olmuştur. Bundan dolayı toplumsal bir algı olarak sünnetin fikhî değeri, hüküm teorisi açısından ibahanın alanını teşkil eden ve mükellefin yapıp yapmama serbest olduğu davranış modellerini kapsayan bir alana indirgenmiştir. Bu anlayışa paralel olarak sünnetle (hadis) belirlenen hükümlerle sünnet olan hükümlerin durumu bir birine iltibas edilmiş; sünnetle belirlenmiş fakat hüküm teorisi bakımından farz ya da vacip olan hükümler sünnet olan hükümler gibi algılanmıştır. Hüküm teorisi açısından fikhî değeri sünnet olan bazı fiillerin işlenmesi hafife alınmış; sünnetle belirlenen ve fikhî değeri farz, vacip ve haram olan bazı fiiller ise çok fazla gündeme getirilmemiştir. Bu yanlış algı sebebiyle Hz. Peygamber'in (s.a.s) konumu, sadece hüküm ifade eden metinlerin aktarıcısı olarak kabul edilmiştir.

Sünnetin fikhî değerinin neredeyse kimi durumlarda ibahanın kimi durumlarda ise mendubun/nafilenin alanıyla sınırlayan bakış açısının temelinde, sünneti tanımlayan ve onun muhtevasını belirleyen teorik bilginin kendi içinde bile çelişmesi gerçeği ve sünnetin müstakil bir teşri kaynağı olmadığına yönelik iddialar yer almaktadır.

Fıkıh kaynağı olarak sünnet bir yandan Kur'ân-ı Kerîm'in açıklanmaya (beyâna) muhtaç bulunan ayetlerini açıklarken diğer yandan boşlukları doldurmakta; yani müstakil olarak -Kur'ân-ı Kerîm'de bulunmayan- hükümler koymaktadır. Genel yapı itibarıyla sünnet sadece "hüküm teorisi açısından sünnet olan" davranış şekillerinden ibaret değildir. İtaat kelimesinin Kur'ân'da aynı zamanda Hz. Peygamber'e (s.a.s) de izafe edilmesi bunun en açık delilidir. Aksi takdirde fiil, söz ve takrirleri bazı hallerde zorunluluk ifade edemeyecek bir zata itaatin izafe edilmesinin bir anlamı olmaz. Bu çalışma genel itibarıyla sünnetin fikhî değeri etrafında oluşmuş; sünnetin fikhî değerini ibaha ve nedbin/nafilenin alanıyla sınırlayan; sünnetin değerini belirlemek için sünnetin Kur'ân'a arz edilmesi gerektiğini iddia eden yanlış bir algının tespitine yöneliktir.

Bu yanlış algı genel anlamda dört noktadan kaynaklanmaktadır:

1. Hz. Peygamber'in konumunun/otoritesinin doğru şekilde tespit edilmemesinden kaynaklanan yanlışlıklar. Hz. Peygamber'in konumu ve yetki alanı doğru şekilde tespit edilmediği için onun teşrie yönelik söz, fiil ve takrirlerinin değeri doğru tespit edilmemiştir.

2. Sünnetin değerine yönelik kavramların ve tasniflerin kimi durumlarda sünnetin değerine gölge düşürmesi potansiyeline sahip olması. Özellikle haber-i vâhid, vahy-i gayr-i metlûv kavramları etrafında yapılan tartışmalar ile sünnetin çoğu defa değişim olgusuyla birlikte gündeme getirilerek ele alınması toplumun sünnet algısına

zarar vermektedir. Sünnet İslâm toplumu değişmesin, daima kendi asli kimliğiyle var olsun diye vaz edilmesine rağmen, değişim topluma kaçınılmaz bir olgu olarak, sünnet ise talep edilen değişimin önünde en büyük engel şeklinde lanse edilmiştir.

3. Sünnetin Kur'ân'a arz edilmesi gerektiğine yönelik yanlış algılar. Sünnetin Kur'ân'a arz edilmesi gerektiğine yönelik iddialar sünnetin müstakil bir teşri kaynağı olduğu gerçeğine gölge düşürmüştür.

4. Sünnetin teşri kaynağı olması hususunda yapılan bazı hatalı değerlendirmeler. Fık'hî delil hiyerarşisinde sünnet Kur'ân'dan sonra ikinci sırada yer alması gereceği sünnetin hüküm teorisine etkisiyle iltibas edilmiştir. Buna göre hüküm teorisinde en üst sırada yer alan farz ve tahrîmin mutlaka Kur'ân'la belirlenmesi gerektiği şeklinde bir algı toplumda yer etmiştir. Bunun sonucu olarak dayanağı sünnet olan vücut ve tahrîm bildiren bazı hükümler görmezden gelinmiştir. Sünnetin değeri, sadece nedb ve ibahanın alanıyla sınırlıymış gibi algılanmış; bundan dolayı sünnetin değeri hafife alınmıştır.

Şimdi tespit ettiğimiz bu hususları üzerinde duralım.

1. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Otoritesi

Sözün etkisi, sözün kaynağına, yani kimden sadır olduğuna göre değişebilmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) söz, fiil ve takrirlerinin fikhî boyutunun anlaşılabilmesi için onun otoritesinin mahiyetinin ortaya konulması gerekir. Acaba yüce Allah onu Kur'ân'da hangi vasıflarla nitelemiş? Bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisini hangi vasıflarla nitelemiştir? Hz. Peygamber (s.a.s.) konumunun sağlıklı bir şekilde tespiti bakımından bu iki sorunun cevabı önemlidir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) Kur'ân'da nasıl anlatılmışsa Müslümanların onu o şekilde bilmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle hiç kimse nübüvveti kendisine göre ifade etme, sınırlama ya da genişletme yetkisine sahip değildir. Bu alanın sınırlarını, vasıflarını ancak Allah belirler. Bundan dolayı nübüvvet makamının son temsilci Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'ân'da hangi vasıflarla vasıflandırıldığı, hangi görevlerle teçiz edildiğinin bilinmesi önem kazanmaktadır.

Ayetlere göre Hz. Peygamber (s.a.s.), Yüce Allah'ın peygamber olarak seçtiği ve doğru yol üzere olan elçilerden biridir. *“Bütün dinlerden üstün kılmak üzere, Peygamberini, doğruluk rehberi Kur'an ve hak din ile gönderen Allah'tır. Şahit olarak Allah yeter. Muhammed, Allah'ın elçisidir.”*¹ mealindeki ayet, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hak din ile Allah tarafından gönderildiği gerçeğini ifade eder.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'an-ı Kerim'de belirtilen ikinci önemli özelliği, onun son peygamber olmasıdır: *“Muhammed, içinizden herhangi bir adamın babası değildir. O, Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur.”*² Bu hususu, Hz.

¹ Fetih, 48/29.

² Ahzâb, 33/40.

Peygamber (s.a.s.) kendisi de belirtmiştir: “*Benden sonra artık gelecek olan peygamber yoktur.*”¹

Önceki peygamberler, kendi kavimlerine veya belirli bölgelere gönderilmesine karşın, Hz. Peygamber (s.a.s) bütün insanlığa gönderilmiştir. Bu durum onun peygamberliğinin evrensel boyutunu göstermektedir. Şu ayet bu gerçeği ifade etmektedir: “*Biz seni bütün insanlara ancak müjdeci ve uyarıcı olarak göndermişizdir; fakat insanların çoğu bilmez.*”² Ayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) bütün insanlara gönderilmiş bir peygamberdir. Ayetten onun sadece yaşadığı dönemde yaşayan insanlara değil, aynı zamanda vefatından sonra gelecek olan insanlar da gönderilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Kur’ân’da Hz. Peygamber’in (s.a.s.) davranışlarındaki örneklığe şu ayetle dikkat çekilmiştir: “*Andolsun, sizin için, Allah’ı ve ahiret gününü umanlar ve Allah’ı çokça zikredenler için Allah’ın Resûlü’nde güzel bir örnek vardır.*”³ Ayette Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hayatının Müslümana bir hayat standartı sağladığı anlaşılmaktadır. “*İttiba-i sünnet*” kavramıyla ifade edilen ve Hz. Peygamber’in yaşadığı hayatın temel dinamiklerini günlük hayata taşıma ameliyesi aslında hayatı hem şeklen hem öz itibarıyla İslâm’a uygun yaşama faaliyetidir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) tebliğ ve beyan göreviyle donatılmıştır. “*Ey peygamber, Rabbin tarafından sana indirileni tebliğ et; eğer bunu yapmazsan risâlet görevini yerine getirmemiş olursun*”⁴ mealindeki ayet onun tebliğ vazifesine; “*Sana zikri indirdik ki insanlara kendilerine ne indirildiğini beyan edesin. Umulur ki düşünürler.*”⁵ ayeti ise onun beyan görevine işaret etmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderilmiştir.⁶ Onun görevi sadece Allah’ın emirlerini bildirmek değildir. O aynı zamanda yaşamıyla vahyi uygulama görevini de üstlenmiştir. “*Nitekim kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab’ı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi size öğreten bir Resûl gönderdik.*”⁷ mealindeki ayet bu gerçeğe işaret etmektedir.

Ona uymayı ve itaati emreden bazı ayetler vardır. “*De ki: “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”*”⁸ mealindeki ayetten Allah’ı sevmenin ona uymakla mümkün olabileceği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. “*De ki: “Allah’a ve*

¹ Müslim, , Ebu’l-Husayn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbüri, *Sahîhu Müslim*, Thk. Halîl b. Me’mûn Şeyhân, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 2007, Fedâilü’s-Sahâbe 30.

² Sebe, 34/28.

³ Ahzâb, 33/21.

⁴ Mâide, 5/70.

⁵ Nahl, 16/ 44.

⁶ Bakara, 2/119.

⁷ Bakara, 2/151.

⁸ Âl-i İmrân 3/31.

Peygamber'e itaat edin. Eğer yüz çevirirlerse şüphe yok ki Allah kâfirleri sevmez."¹, *"Resul size neyi verdiyse onu alın, size neyi yasakladıysa da ondan kaçınınız."*², *"Ey iman edenler! Allah'a itaat ediniz ve peygambere de sizden olan emir sahiplerine de itaatte bulununuz. Sonra bir şey hakkında ihtilafa düşerseniz, onu Allah'a ve Peygamber'ine arz ediniz."*³ *"Hayır; Rabbi'ne and olsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde bir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar"*⁴ mealiindeki ayetlerden Hz. Peygamber'e (s.a.s.) itaatin zorunlu olduğu; ona itaatin Allah'a itaat olduğu ve itaatsizliğin küfre eş değer olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca ayetlerden herhangi bir ihtilaf halinde, ihtilaf konusu meselenin Kur'ân'ın yanı sıra müstakil bir şekilde sünnete de arzının gerekli olduğu anlaşılmaktadır.

Ayetlerin yanı sıra bir hadiste de Hz. Peygamber'e (s.a.s.) itaatin Allah'a itaatle aynı olduğu görülür. Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *"Bana itaat eden Allah'a itaat etmiş olur. Bana isyan eden de Allah'a isyan etmiş olur."*⁵

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) konumunu bizzat onu gönderenin ifadeleri ışığında yani vahye göre tespit etmek gereklidir. Onun konumu belirlenirken de ifrat ve tefrite düşmemek önem arz etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) Allah'ın kulu ve elçidir. O bir beşer olmakla birlikte sıradan bir beşer değildir. O aynı zamanda Risâlet göreviyle donatılmış bir peygamberdir. Burada onun beşerilik yönü ön plana çıkarılıp ona sıradan bir insan muamelesinin yapılmaması gerekir. Aksi takdirde onun söz ve fiilleri tartışma zeminine çekilir; onun sünnetinin eleştirisi sıradan bir faaliyet haline dönüşür. Böyle bir tutum onun makamının yüceliğine yakışmamakta; dahası itikadî manada bazı problemlerin doğmasına zemin hazırlamaktadır.

Hz. Peygamber'in aşırı derecede yüceltilmesi, yani nübüvvetin sınırlarının ulûhiyet sınırlarıyla karıştırılması da aynı şekilde onun gerçek konumunun doğru şekilde anlaşılması gerçeğine, buna bağlı olarak kişinin kendi imanının zarar vermektedir. *"O, size melekleri ve Peygamberler'i Rabler edinmenizi emretmez. Siz Müslüman olduktan sonra, size kafir olmayı mı emreder?"*⁶, *"De ki: "Size Allah'ın hazineleri yanımdadır demiyorum, gaybı da (algılanamayana da) bilmiyorum ve ben size bir*

¹ Âl-i İmrân 3/32; Bu ayette itaat emri Allah ve Hz. Peygamber (s.a.s) için ayrı ayrı zikredilmiş; her iki husus vav atf harfiyle birbirinden ayrılmıştır. Gramer kuralı gereği, atf harfi ile birbirinden ayrılan hususların birbirinden farklı olması gerekir. Dolayısıyla Allah'a itaat ile Hz. Peygamber'e itaat, birbirine karıştırılmaması gereken hususlardır. Burada Allah'a itaatle Kur'an'a itaat; Hz. Peygamber (s.a.s)'e itaat ile de sünnete itaat kastedilmiştir. Bkz. Abdülganî Abdülhâlîk, *Hücciyetu's-Sünne*, Dâru'l-Vefa, 1987, 334 vd.

² Haşr, 59/7.

³ Nisa, 4/59.

⁴ Nisa, 4/65.

⁵ Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâî'l-'Arabî, Beyrut, 2001, Ahkâm 1; Müslim, İmâre 32; Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb el-Hurasânî, *Sünenu'n-Nesâî*, Thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007, İstiâze 49.

⁶ Ali İmran, 3/80.

*meleğim de demiyorum. Ben bana vahyedilenden başkasına uymam.*¹ Mealindeki ayetler bu konuda aşırıya gidilmemesini, aksi takdirde küfre düşülebileceğini ifade etmektedir.

Hiz. Peygamber'in beşerilik yönü göz ardı edilip sünnetin aktüel hayattan kopmaması da önem arz etmektedir. Hiz. Peygamber (s.a.s) insanlara gönderilmiş bir peygamberdir. İnsanın yaşadığı hayat ise coğrafya ve şartlara göre değişebilmektedir. Dolayısıyla sünnetin güncelliğinin sağlanması için hayatın değişebileceği gerçeği göz önüne alınması gerekir.

2. Teşrî' Kaynağı Olarak Sünnet

Sünnetin teşrî' değeriyle ilgili yapılan bazı yanlış(ş) değerlendirmeler sünnetin aktüel değerine gölge düşürmektedir. Sünnetin aktüel değerinin doğru şekilde tespit edilmesi için, "Sünnet müstakil bir kaynak mıdır? Sünnet Kur'ân'dan bağımsız şekilde hükme kaynaklık edebilir mi?" şeklindeki sorulara Hiz. Peygamber'in (s.a.s) uygulamaları ve onun Kur'ân'daki konumu çerçevesinde cevap verilmesi gerekir.

Sünnet, sözlük anlamı itibariyle es-sira (gidiş) ve et-tariqa (yol) manasına gelmektedir.² Çeşitli hadislerde sünnet kelimesinin sözlük anlamında kullanılmıştır. Örneğin Muslim'in *el-Câmi`u's-Sahih*'de Hiz. Peygamberden (s.a.s.) şu rivayet olunan bir hadiste sünnet kelimesi sözlük anlamında kullanılmıştır: "مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَفَعِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَفَعِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وَزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ" "Bir kimse İslâm'da güzel bir çığır açar da, kendisinden sonra onunla amel edilirse, o kimseye bu çığır ile amel edenlerin ecri kadar sevap yazılır. Amel edenlerin ecirlerinde de bir şey eksilmez. Ve her kim İslâm'da kötü bir çığır açar da kendinden sonra onunla amel olunursa, o kimsenin aleyhine bu çığır ile amel edenlerin günahı kadar günah yazılır. Amel edenlerin günahlarından da bir şey eksilmez."³ Bu hadiste sünnet kelimesi Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) söz, fiil ve takrirlerinden ayrı olarak ortaya konulan uygulamalarla ilişkili kullanılmıştır. Bu kullanım da kelimenin sözlük anlamına yakındır.

Sünnetin terim anlamı fıkıh ve hadis bilginlerine göre değişebilmektedir.⁴ Fıkıh bilginleri de kendi aralarında sünneti iki farklı zaviyeden ele almaktadırlar. Usûlcülerin yaklaşımına göre sünnet, Hiz. Peygamber'den (s.a.s.) nakledilen söz, fiil ve takrirlerin tamamına denir. Usûlcüler sünneti kendisinden hüküm çıkarılan şer'î bir delil olarak

¹ Enâm, 6/50.

² İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukarrem, *Lisânu'l-Arab I-XVIII*, (7. Baskı), Daru'l-Sadir, Beyrut, 2011, VI, s. 282; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Mu'cemu's-Sihah*, (2. Baskı), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007, s. 517; Cürçânî, Ali b. Muhammed Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Beyrut, 1985, s. 195.

³ Muslim, İlim 6.

⁴ Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1967, s. 15.

ele almaktadırlar. Bu yaklaşıma göre sünnetin kaynak değeri ön plandadır. Sünnet, bidatin mukabilidir. Sünnet menbaından çıkmayan her şey bidattir.¹

Usûlcülerin kaynaktan çıkanla değil bizzat kaynağın kendisiyle, diğer bir ifadeyle sünnetin sübutuyla ilgilendiği söylenebilir. Eğer sübut açısından sünnetin güvenilir bir kaynak olduğu tespit edilirse onunla tespit edilen hükümlerin de nihai planda sahih/selim olduğu ortaya çıkar. Bu tanım bir hayat modeli olan sünnetin asıl konumuna göre değil, usûl-i fikhın kendi tanımına göre yapılmıştır. Bu açıdan usûlcülerin tanımı biraz dardır. Zira onların tanımı sünnetin bir kültür, medeniyet olarak inşa ettiği hayat nizamını kapsamamakta; sadece Kur'ân'dan sonra gelen şer'i bir delil oluşunu ifade eder.²

Fıkıh bilginlerinin diğer bir kısmını teşkil eden fakihlere göre ise sünnet, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) farz ve vacip olmaksızın yaptığı fiilleri demektir. Fakihler sünneti hüküm teorisi açısından değerlendirir. Onlara göre sünnet vacibin mukabilidir. Fakihler kaynakla değil kaynaktan çıkanla ilgilendirirler. Yani onları ilgilendiren sünnetin sübutu değil, sünnetin delâleti ve davranışlara etkisidir. Buna göre sünnete uygun davranışlar İslâm'ın oluşturmaya çalıştığı kültür ve medeniyetin rengiyle boyanmasına karşın sünnete uygun olmayan, diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'in belirlediği standarta uymayan davranış ve tutumlar bidat olup merduttur.³

Hadis bilginlerinin tanımı ise, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) peygamberlik gelmeden önce, onun, dinî veya gayri dinî söz, fiil takrir ve vasıflarının tamamını ihtiva eder. Hadisçilerin sünnet tanımı, hadis ve haberin karşılığıdır.⁴ Kapsamı bakımından hadisçilerin tanımı, usûlcülerin ve fakihlerin tanımından daha genel bir yapıya sahiptir.⁵ Şer'i hüküm ifade etsin etmesin onlara göre Hz. Peygamber'le (s.a.s.) ilgili olan her şey sünnettir. Dolayısıyla hadisçiler ne sünnetin kaynak değeri ne de delâletiyle ilgilendirirler. Onların görevi sünnetle ilgili her türlü malzemeyi toplamak ve bu malzemenin kaynağıyla olan bağlantısını araştırmaktır.

Usûlcüler sünneti mükellefin davranışlarına olan etkisi ve şer'i bir delil olması açısından değerlendirmektedirler. Onlar daha çok sünnetin kaynak değerini ön plana çıkarmaktadır. Esasen fikhın mükellefin lehinde ve aleyhine olan şeyleri bilmesi olduğu göz önüne alındığında onların sünnete olan bu yaklaşımı bir dereceye kadar anlaşılabilir. Hadisçilerin ise sünneti haber değeri bakımından ele almaktadırlar. Hadisçiler için mükellefe teklif edilen davranış modeli değil, sünnetin haber ve rivayet değeri önemlidir. Bu yüzden hadisçiler Hz. Peygamber'in risaletinden önceki hayatını

¹ es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, I, s. 374-381; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2009, I, s. 183.

² Abdulgânî, *Huciyetu's-Sunne*, s. 68.

³ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşadu'l Fuhul, (I-II)*, Daru'l Fadile, Riyad, 2000, I, s. 31; Sibâî, Mustafâ, *es-Sünnetu ve Mekanetu'hâ fi't-Teşri'i'l-İslâm*, Dâru'l-Varrâk, trs., s. 68.

⁴ Kâsımî, Cemâluddîn, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2010, s. 61; Sibâî, s. 65.

⁵ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, s. 15-16.

da sünnetin kapsamında değerlendirmiş; sünnetin mükellefe teklif ettiği davranışın dinî değerini değil sünnetin haber değerini tanımlarının odak noktasına yerleştirmemişlerdir. Sünnet onların yaklaşımında hadislerle eş anlamlı kabul edilmiş; bunun bir sonucu olarak sünnet tarih nitelikli malumatlar zaviyesinden ele alınmış

Sünnetin teşri' değerinin tespiti fıkhîta hem deliller arasındaki hiyerarşiyi hem de hüküm teorisini ilgilendiren bir husustur. Hüküm teorisi açısından bakıldığında sünnet farz ve vacip olmaksızın mükellefin yaptığı davranışları ifade eden bir terimdir.¹ Sünnetin müstakil bir şer'i delil olduğu göz ardı edilip sadece hüküm teorisindeki anlamına göre değerlendirilmesi, onu zamanla bir takım nafîle ibadetler hasmı gibi algılanmasına sebebiyet vermiştir.

Sünnet, hüküm teorisi açısından hükmü farz ve vacip olmaksızın yapılan davranışlar demek olmakla birlikte, bir fikhî delil olarak sünnet farz ve vacibin de kaynağı olabilmektedir. Sünnet kimi durumlarda Kur'ân'da yer almayan bazı hükümlerin kaynağını teşkil eder. *"Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar."*² mealindeki ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak İmam Şâfiî'nin (ö. 204) değerlendirmeleri sünnetin müstakil bir teşri kaynağı olduğunu göstermektedir. İmam Şâfiî, bu ayetin bir arazi meselesi yüzünden Zübeyr'le davalışan bir adam hakkında nazil olduğunu ifade etmiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.), Zübeyr lehine karar verince davacı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kararına itiraz etmiştir. İmam Şâfiî Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu meselede verdiği kararın sünnet olduğunu, Kur'ân'da yer almayan bir hüküm olduğunu belirtmiştir.³

Kur'ân'da Hz. Peygamber'in temiz ve iyi olan şeyleri helal; kötü ve çirkin olan şeyleri haram kılma yetkisinden bahsedilmektedir.⁴ Bu ayet sünnetin müstakil bir teşri kaynağı olduğunu göstermektedir. Ayetin yanı sıra sünnetin müstakil bir teşri kaynağı olduğuna dair bazı hadisler de vardır. Bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *"İyi bilin ki bana Kur'ân ve onunla birlikte bir misli verildi. Keza, bilesiniz ki karnı tok kişinin koltuğuna kurulup şöyle demesi yakındır: "Size sadece Kur'ân yeter. Kur'ân'da helal olarak bulduğunuzu helal sayın. Haram olarak bulduğunuzu da haram sayın. Şunu bilesiniz ki ehli eşek, yırtıcı tırnaklı hayvan ve zimmilerin yitik malı sizlere haramdır"*⁵ Bu hadise göre, sünnet başlı başına bir teşri kaynağıdır. Buna göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) haram ve helal kılma yetkisi vardır.

¹ Cürcânî, s. 195.

² Nisâ, 4/65.

³ Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, Kahire, 2005, s. 160.

⁴ A'râf, 7/155.

⁵ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvud*, (1. Baskı), Mektebetu İbn Hazm, Dimeşk, 2004, Sünnet 5; Tirmizî, Ebî İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *Câmiu't-Tirmizî*, (1. Baskı), Thk. Yusuf el-Hâc Ahmed, Mektebetu İbn Hacer, Dimeşk, 2004, İlim 10; Hâtip el-Bağdadî, *Kitâbu'l-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*, s. 8; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî, *Sünenu'l-Kübrâ I-XI*, (3. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, IX, s. 332.

Nitekim bu hadisin başka bir varyantına göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “*Dikkat edin! Rasulullah’ın haram kıldığı da Allah’ın haram kıldığı gibidir.*”¹

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zina eden bir kişi hakkında verdiği hüküm onun ilk baştan yeni hüküm koyma yetkisine sahip olduğunu göstermektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) “*Aranızda Allah’ın kitabıyla hükmedeceğim.*” dedikten sonra zina eden şahsa celde (sopa) ve sürgün cezası vermiştir.² Kur’ân’da zinanın cezası olarak sürgün olmamasına rağmen,³ Hz. Peygamber (s.a.s.) zina eden şahsa celdeyle birlikte sürgün cezası da vermiştir. Keza Kur’ân’da abdestle ilgili hükümler yer almakla birlikte,⁴ mest üzerine meshle ilgili hükümler yer almamaktadır.⁵ Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.s.) erkek olsun kadın olsun, belli bir miktar mala sahip olan bütün hür ve köle Müslümanlara Ramazan ayında fitır sadakası vermeyi farz kılmıştır.⁶

Bütünbu rivayetler dikkate alındığında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir konuda yeni bir hüküm koyma yetkisine sahip olduğu sonucuna ulaşılabilir. Onun verdiği hükmün dinî değerinin sünnet olması zorunlu değildir. O, söz ve fiilleriyle zorunluluk bildiren fiiller vaz edebilir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kitabı ve hikmeti öğrettiğini bildiren ayetlerde geçen “*hikmet*”in⁷ İslâm’da dinî bilgiyi belirlemede Hz. Peygamber'in (s.a.s.) rolüne, dolayısıyla sünnete işaret ettiği dile getirilmiştir.⁸

Kur’ân’da namaz, zekât, hac gibi ibadetlerle muamelât, ukûbâta dair birçok mücmel ayet vardır. “*Namaz belli vakitlerde müminlere farz kılınmıştır.*”⁹ “*Namazı kılın ve zekâtı verin.*”¹⁰ “*Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın.*”¹¹ gibi bir çok mücmel ayet Kur’ân’da yer almaktadır. Namazın hangi vakitler, kaç rekât kılınacağı; namazın şekli, şartları, rükünleri konusunda; zekâtın şartları, kimlere farz olduğu, nisapları hususunda; haccın menâsikinin ayrıntılı durumu hakkında Kur’ân’da tafsilatlı bilgi yer almamaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) sünnetiyle bu ayrıntıları açıklamıştır.¹²

¹ Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, VII, s. 76 ve IX, s. 332.

² Buhârî, Sulh 5, Şurût 9, Eymân 3; Müslim, Hudûd 25; Ebû Dâvûd, Akdiyye 11; Tirmizî, Ahkâm 3; Nesâî, Kudât 22; İbn Mâce, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, Thk. Yusuf el-Hâc Ahmed, Mektebetü İbn Hacer, Şam, 2004, Hudûd 6; Ancak bu uygulama Nûr Sûresi’nin inmesinden önceye ait olduğu; bu sûre inince bekârlar için yalnız değnek, evli olanlar için sünnetle recm cezasıyla hükmedildiği ifade edilmiştir. Bkz. es-Serahsî, Şemseddîn, *Kitâbu'l-Mebsût I-XXXI*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, trs., IX, 36 vd.

³ “Zina eden kadın ve erkekten her birine yüz değnek vurun.” en-Nûr, 34/2 ayetine göre zinanın cezası sadece celdedir.

⁴ Mâide, 5/6.

⁵ Koçyiğit, Talat, “Peygamberimiz ve Sünnetinin Teşri’i Değeri”, *Diyanet Dergisi* (Özel Sayı), s. 107.

⁶ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Ümm(I-XI)*, Thk. Rifat Fevzî Abdulmutalib, Dâru'l-Vefâ, Beyrut, 2000, II, s. 55.

⁷ Meselâ bkz. el-Bakara 2/129.

⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 245-257.

⁹ Nisa, 4/103.

¹⁰ Bakara, 2/43.

¹¹ Bakara, 2/196.

¹² Koçyiğit, Talat, “Peygamberimiz ve Sünnetinin Teşri’i Değeri”, s. 107.

“*Muâz hadisi*” olarak bilinen rivayette de sünnet Kur’ân’dan sonra müstakil delil olarak zikredilmiştir.¹ Bu rivayette sünnetin ayrıca zikredilmesi, onun Kur’ân’da yer almayan kimi hükümlerin kaynağı olabileceğini göstermektedir. Aksi takdirde Kur’ân’la birlikte sünneti zikretmenin bir anlamı olmaz.

Hatip el-Bağdadî, hadis usulüne dair yazdığı *el-Kifâye* adlı eserinin başında sünnetin sübutuyla ilgili rivayetlere yer vermiştir. Onun hüküm bakımından Kur’ân’la sünnetin eşit olduğuna dair bir bölüme yer vermesi dikkate değerdir. Bağdadî görüşünü delillendirmek için burada çeşitli rivayetlere yer vermiştir. O İmam Evzâî (ö. 157/774) kanalıyla Hassan b. Atıyye’den naklen şu rivayeti aktarır: “*Cibril, Hz. Peygamber’e Kur’an’ı indirdiği gibi sünneti de indirmiştir.*”² Bağdadî bu rivayetin yanı sıra İsmâîl b. Ubeydullah’ın şöyle dediğini de zikretmiştir³: “*Allah’ın kitabını koruduğumuz gibi Rasûlullah’ın sünnetini de korumamız gerekir. Çünkü Allah Kur’ân’da şöyle buyurmuştur: “Rasûl size neyi verdiyse onu alın.”*”⁴

Ayet ve hadislerin yanı sıra müçtehitlerde sünnetin müstakil bir teşri kaynağı olduğu konusunda icmâ’ etmişlerdir. Buna göre teşri ve yükümlülük gayesiyle olan, sahih bir senetle rivayet edilen, kesinlik ya da zannı galip ifade eden sünnetin mükellefin davranışları için teşri kaynağı olduğu, kesinlik ifade ettiği noktada müçtehitler icmâ’ etmişlerdir.⁵

Zikredilen ayet ve hadislerden sünnetin müstakil bir delil olduğu anlaşılrsa da onun Kur’ân’ın ruhuna ve ana mesajına aykırı olması söz konusu değildir. Çünkü Hz. Peygamber’e (s.a.s.) Kur’an’ı açıklama görevinin verildiği ayetlerden anlaşılmaktadır. Buna göre, “*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamaları ve onların da (üzerinde) düşünceleri için sana bu Kur’an’ı indirdik.*”⁶ mealindeki ayete göre, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadisleri Kur’ân’ın anlam dünyasının çerçevesinde kalan açıklamalardır.

Sünnet kimi durumlarda Kur’ân’ın mücmelini açıklayan kimi durumlarda ise Kur’ân’da olmayan yeni hükümler koyan müstakil bir teşri kaynağıdır. Fıkhî bir delil olarak sünnet Kur’ân’dan sonra gelen ikinci delildir. Delil hiyerarşisinde ikinci sırada yer alması onun önemsiz olduğu anlamına gelmez. Yukarıda zikrettiğimiz üzere fıkhî delil hiyerarşisinde sünnet Kur’ân’dan sonra ikinci sırada yer alması gerçeği sünnetin hüküm teorisine etkisiyle iltibas edilmiştir. Buna göre hüküm teorisinde en üst sırada yer alan farz ve tahrîmin mutlaka Kur’ân’la belirlenmesi gerektiği şeklinde bir algı toplumda yerleşmiştir. Bunun sonucu olarak dayanağı sünnet olan vücup ve tahrîm bildiren bazı hükümler görmezden gelinmiştir. Sünnet sadece nedb ve ibahanın alanıyla sınırlıymış gibi algılanmış; bundan dolayı sünnetin değeri hafife alınmıştır.

¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beytu’l-Efkârî’d-Devliyye, Beyrut 2005, Hadîsu Muâz b. Cebel, 22357; Tirmizî, *Ahkâm*, 3.

² Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdîrrahman b. Fadl b. Behrâm, *Sunenu’d-Dârimî*, (1. Baskı), Dâru’l-Muğnî, Riyâd, 2000, Mukaddime 49.

³ Hatip el-Bağdadî, *el-Kifâye*, s. 12.

⁴ Haşr, 59/7.

⁵ Hallâf, Abdulvahhâb, *İlmu Usûli’l-Fıkh*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 2011, s. 33.

⁶ Nahl 16/44.

Nihayetinde sünnetle belirlenmiş hükümlerle hükmü sünnet olan ibadetler aynı sanılmıştır. Burada durum farklıdır. Şöyle ki; sünnet delil hiyerarşisinde ikinci sırada, hüküm teorisinde ise farz ve vacipten sonra üçüncü sırada yer almaktadır. Hüküm teorisine göre sünnet hükmü mendub diğer bir ifadeyle nafîle cinsinden olan ibadetleri ifade eden bir kavramdır. Bu ibadetlerin yapılması sevap olmakla birlikte terkinde herhangi bir günah söz konusu değildir.

Aslî delil olma açısından ise sünnet Kur'ân'dan sonra ikinci sırada yer almaktadır. Bir aslî delil olarak sünnet bir kaynak olarak hüküm teorisi bakımından farz, vacip ve sünnet olan davranışları belirleyebilir. Yani bir davranışın farz ya da tahrim bildirmesi için onun hükmünün Kur'ân'la belirlenmesi zorunlu değildir. Nitekim sünnetle belirlenmiş farz ve tahrim bildiren hükümlerin örneklerine yukarıda yer verildi.

3. Hadisin Kur'ân'a Arzı

Sünnetin müstakil bir teşri kaynağı olarak kabul edilmesinin önündeki en büyük engellerden biri sünnetin yazılı formatı olan hadisin sıhhatinin tespiti için Kur'ân'a arz edilmesinin gerekli olduğunu iddia eden görüş sahiplerinin tutumudur. Suyutî, bu düşüncenin sünnetle amel edilmeyeceğini, teşri kaynağı olarak Kur'ân'ın yeterli olduğunu iddia eden Rafizîler tarafından ortaya atıldığını söylemiştir. Suyutî ayrıca Rafizîlerin iddialarını ispatlamak için *arz hadisini* delil olarak zikrettiklerini ifade etmiştir.¹

İslâm tarihinde sadece Kur'ân'la yetinme düşüncesinin ne zaman ortaya çıktığı konusunda net bir bilgi mevcut değildir. Kur'ân'la yetinme düşüncesinin ilk defa sahabe döneminde ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Kaynaklarda şefaât konusunda İmran b. Kays'la (ö. 52/672) tartışan şahsın durumuyla yolcu namazı konusunda İbn Ömer'le tartışan Ümeyye b. Halid'in (ö. 86/705) durumunu esas alan rivayetler bu konudaki ilk rivayetleri teşkil etmektedir.²

İmran b. Kays arkadaşlarıyla birlikte hadis rivayet ederken topluluktan bir adam kendisine “*Kur'ân'ı terk ederek bize rivayet ettiğiniz bu hadisler nedir?*” şeklinde bir itirazda bulunması üzerine İmran'ın ona şu şekilde cevap verdiği rivayet edilmiştir: “*Ne dersin, sen ve ashabın Kur'ân'dan başkasını reddetmiş olsanız öğle namazının, ikinci namazının kaç rekat olduğunu ve vaktinin ne zaman girdiğini ve akşam namazının kaç rekat olduğunu, Arafat'ta vakfenin nasıl yapılacağını, cemrelerin ne kadar atılacağını ve –elini bileğine, dirseğine ve omuzuna koyarak- elin şuradan mı, buradan mı yoksa şuradan mı kesileceğini nereden bilecektiniz? Size haber verdiğimiz sürece rivayet ettiğimiz hadislere uyun, aksi takdirde vallahi sapıtmış olursunuz.*”³

İmran'ın bu şekildeki konuşması karşısında soru soran adamın gerçeğin farkına

¹ Suyutî, *Miftâhu'l-Cenne*, s. 21.

² Çetintaş, Recep, “Sünnetin Kaynak Değeri Üzerine”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 27, Konya, 2016, s. 70-71.

³ Hatip el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 31.

vardığı, İmran'a teşekkür ettiği bu rivayetin bir başka varyantında ifade edilmiştir.¹

Sünnetin teşri değerine yöneltilen eleştirilerle ilgili olarak rivayet edilen bir diğer rivayete şu şekildedir: “Ümeyye b. Halid, Abdullah b. Ömer'e “*Hazarda kılınan namazla korku namazını Kur'an'da görüyoruz fakat yolcu namazını Kur'an'da bulamıyoruz.*” dedi. Bunun üzerine İbn Ömer ona, “*Ey kardeşimin oğlu! Biz hiçbir şey bilmezken Allah bize Muhammed'i peygamber olarak gönderdi. Dolayısıyla biz ancak Muhammed'i yaparken gördüğümüz şeyleri yaparız.*”² şeklinde cevap verdi.

İki rivayette sünnetin teşri kaynağı olma özelliğini sorgulayan iki şahsın durumu söz konusudur. Aynı durum bugün için de geçerlidir. Günümüzde “*Bize Kur'an yeter.*” sloganıyla ifadesini bulan ve sünnetin teşri değerini görmemezlikten gelen düşüncenin tarihsel arka planını bu rivayetlerde görmek mümkündür. Bu rivayetlerin yanı sıra Kur'an'ın tek başına yeterli bir kaynak olduğunu iddia edenlerin teşkil ettiği görüş sahipleri “*arz hadisi*” olarak bilinen bir başka rivayeti görüşlerini desteklemek için delil göstermişlerdir. Söz konusu rivayet şu şekildedir: “*Benden gelenleri Allah'ın Kitab'ına arz ediniz. Ona uygun ise ben söylemişimdir. Şayet ona aykırı ise ben söylememişimdir.*”³

Hadisi Kur'an'a arz edilmesi düşüncenin ortaya çıkmasının temel nedeni, hadisin sıhhatinin tespitinde kullanılan metotların güvenilirliği meselesi olduğu söylenebilir. Hadisin Kur'an'a arzını savunanlara göre metnin içeriğine önem vermemiş ve sadece isnat tedkikiyle yetinmiş olan klasik hadisçilerin metotları artık önemini yitirmiştir. Bu metot nedeniyle, birçok uydurma hadis sahih kabul edilmiştir. O halde, hadislerin sıhhatini tespiti için yeni bir metoda ihtiyaç vardır. Bu metot da hadisin Kur'an'a arz edilerek sıhhatinin tespit edilmesidir. Buna göre bir hadisin sıhhatini tespiti için, onun Kur'an ile karşılaştırılması; şayet Kur'an'a uygunsa sahih, aksi takdirde hadisin sahih olmadığına hükmedilir.

Hadisin Kur'an'a arzı, hadisin Kur'an'a muhalif olmaması veya Kur'an'a uygun olmasıdır. Bir başka ifadeyle, hadisin sahih olabilmesi için, mutlaka Kur'an'a uygun olması ve Kur'an'a muhalif bir anlam taşımaması gerekir. Bu anlamı ve “arz” adını, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) isnat edilen çeşitli şekillerde rivayet edilen arz hadisinden almaktadır.

“Bir Peygamberin, kendisine vahyolunan ilahi mesaja söz veya fiiliyle ters düşmesi, başka bir ifadeyle, Elçi'nin söz veya fiiliyle tebliğ ettiği mesaj arasında çelişme ya da çatışmanın bulunması imkânsızdır. Bu, sırf tecrübe öncesi (a priori) bir ispat değil, fakat olayların doğruladığı bir gerçektir. Bu çerçevede, Hz. Muhammed ile

¹ Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, Beyrut, 1990, I, s. 192.

² Hatip el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 31.

³ Şâfiî, *Risâle*, s. 224; Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen-i Dârekutnî I-VI*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, trs., IV, s. 208; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *İhkâm*, II, s. 76; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Fereç Abdirrahman b. Alî, *Kitâbu'l-Mevdûât*, Medine, 1966, I, s. 257; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, s. 86; Ukaylî, hadisin sahih isnadının olmadığı söylerken, Sağani, hadisin mevzu olduğunu söylemiştir. Bkz. Suyûtî, s. 21.

Kur'an arasında, ne bir çelişme ne bir çatışma olmadığına hükmetmek mübalağa sayılmamalıdır. Gerek “emrolunduğun gibi dosdoğru ol”¹ emri, gerek onun örnek bir insan olarak gösterilmesi² bunu doğrulayan Kur'anî bir delildir.”³

İlk dönemlerden itibaren Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ve diğer otoritelere izafetinde şüphe bulunmayan hadisi tespit etme ve onunla amel etmeyle ilgili bir çabanın olduğu görülmektedir. Fakat hadisin aktüel değerini belirlemek için hadisi Kur’ân’a arz etme şeklinde bir çabanın olmadığını; âlimlerin hadisin değerini belirlemek için bazı kriterlerden bahsettiğini belirtmemiz gerekir. İmam Mâlik’in sünnetin aktüel değerini belirlerken amel ve yaşayan sünnetin hakemliğine başvurması bu durumun bilinen örneklerinden biridir.⁴ İmam Mâlik’in sahih hadisi tespit ederken, hadisleri amel edilip edilmemesi noktasında ele alması dikkate değer bir tutumdur. İmam Mâlik Muvatta’da hadisleri reddetmeyi gündeme getirmemiştir. O hadisleri zikrettikten sonra, hadisin teşri değeriyle ilgili değerlendirmelerde bulunmuş; fakat hadisi Kur’ân’a arzını gündeme getirmemiştir.⁵

Müslim’de de benzer tutumu görmek mümkündür. Müslim hadisleri zikretmeye başlamadan önce hadis usulüne dair kısa bir mukaddime sunar. O bu kısımda hadislerin değeriyle ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Onun ifadelerinde o dönemde hadis uydurmacılığıyla ilgili belli bir kaygının olduğu anlamak mümkündür. Müslim mukaddimesinde kısa ve öz şekilde *sahih-meşhur hadis* ve *sakîm hadis* şeklinde iki kavrama yer vermiştir. Onun bu tasnifi hadisin içeriğine değil, senedine yöneliktir. O sahih hadisin tespit edilmesi için ravilerin durumunun iyice araştırılması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre bidatçılardan olan fâsığın haberi merduttur. Aynı şekilde adil olmayan şahidin şehadeti geçersizdir. Müslim hadisin senediyle ilgili birtakım değerlendirmelerde bulunmuş olmakla birlikte, hadisin metin açısından değerlendirilmesiyle ilgili olan arz hadisine yer vermemiştir. İmam Mâlik gibi Müslim’in de bu konuyu gündeme getirmemesi dikkate değerdir.⁶

Genel ilkeler ve hedefler açısından deliller arasında bir tearuzun olması mümkün olmamakla birlikte, ayrıntılarda tearuz gibi görünen bazı farklılıkların olması doğaldır. Bunun yanı sıra Kur’ân’da olmayan bazı konuların hükmü hadislerle sabit olduğu yukarıda ifade edildi. Veda haccında Kur’ân’la birlikte sünnetin bağımsız şekilde zikredilmesi bu gerçeğin bir başka ifadesidir. Şayet iddia edildiği gibi Kur’ân tek başına yeterli bir kaynak olsaydı Hz. Peygamber’in Kur’ân’la birlikte sünnete de sarılmayı dile

¹ Hud, 11/112.

² Ahzâb, 33/21.

³ Çakın, Kamil, “Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi”, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/778/9958.pdf>, (erişim tarihi, 11.11.16), s. 238.

⁴ Musâ b. İyâd es-Sebdî Kâdî İyâz, *Tertîbu'l Medârik ve Takrîbu'l Mesâlik li-Ma'rifeti A'lemi Mezhebi Mâlik (I-II)*, Rabâd, 1965, I, s. 64-65.

⁵ Örnek olarak bkz. Mâlik b. Enes, Ebî Abdillah, *Muvatta' (Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî)*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2008, Salâtu'l-Leyl, 3, Buyû, 38, Akdiyye, 28.

⁶ Müslim, *Sahih*, Mukaddime, s. 7.

getirmesinin bir anlamı olmazdı.¹

4.Sünnetle İlgili Kavramsal Tartışmalar

Sünnetle ilgili sonraki dönemlerde ortaya çıkan ve kavramlar etrafında oluşan tartışmalar sünnet algısına fayda yerine zarar vermiştir. Sünnetin müdafaasına yönelik olarak ortaya atılan bazı kavramların içeriğine ilişkin tartışmalar dolaylı olarak toplumdaki sünnet algısını olumsuz şekilde etkilemiştir. Bunların başında haber-i vâhid ve vahy-i gayr-i metluv kavramları gelmektedir. Bu iki kavramın yanı sıra sünnetin tasnifine yönelik bazı kavramlar sünnetin anlaşılmasını engellemiş; sünnetin normatif değerinin ortaya çıkmasını engellemiştir. Sünnet haber niteliğindeki rivayetlere dayandığı halde hadis usûlü literatürün gelişimine paralel olarak sünnetin mahiyetine dair çok fazla sayıda kavram ortaya atılmış; doğru ya da yalana olmak üzere sadece iki duruma ihtimali olan rivayetlerin değeriyle ilgili bazı gri alanlar oluşturulmuştur.²

Kavramların sayısı ve mahiyetiyle ilgili tartışmaların yanı sıra sünnetin değişim ve gelişim olgusu bağlamında ele alınması da bir takım sorunlara sebebiyet vermiştir. Sünnet adeta gelişimle ilişkilendirilen kavramların başında gelen bir kavram haline getirilmiştir. Kur'ân'da yer alan temel ilkelerin pratiği olan sünnet, kimi durumlarda kasıtlı bir şekilde kimi durumlarda modernizmin getirdiği değişim furçasının baskısı altında farkında olunmadan değişim ve gelişimin önünde en önemli engel şeklinde gösterilmiştir.

Sünnet İslâm toplumunu oluşturan fertler değişmesin, başkalaşmasın diye vaz edilmesine rağmen, değişim sünnetle ilişkili olarak ele alınmıştır. Gerçekten sünnet Kur'ân'da yer alan temel ilkelerin uygulanarak varlığını sağladığından dolayı, İslâm dışı gelenekçilik, diğer bir ifadeyle bid'at ve hurafelere rağbet, batı taklitçiliği, asrileşme eğilim ve dayatması anlamındaki değişimin önünde en büyük engeldir. Sünnet bu şekildeki değişim ve bozulmaya karşı koruyucu tedbirler almıştır. “*Kim bizim şu dinimizde, onda bulunmayan bir şey ortaya koyarsa, o yaptığı şey merduttur.*”³ mealindeki hadis, gerek şekil olsun gerek öz itibarıyla olsun yaşayan sünnet bilincinin İslâm dışı uygulamalarla bozulabileceği tehlikesine karşı bir uyarıdır. Teorik düzlemde kalan temel ilkeleri uygulamaya sokarak daha somut hale getiren, ilkeleri kendi aslî formuyla yaşamasını sağlayan sünnettir. İslam toplumunu çağın gereklerine göre yeniden şekillendirmek isteyenlerin Kur'ân'dan ziyade sünneti eleştirmesi bu yüzdendir. Çünkü Kur'ân ekseriyetle sadece temel ilkeyi ve davranışın değerini belirler. Sünnet ise ilkenin uygulanmasını sağlar. Bir ilke ne kadar değerli ve doğru olursa olsun uygulanmadıkça tesirini göstermez. Burada yapılması gereken şey, sünnetin

¹ Tirmizî, Menâkıb 31; Hâkim, Ebû Abdillâh Neysâbûrî, *Müstedrek alâ Sahiheyne I-V*, (1. Baskı), Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1997; I, s. 93; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, s. 14, 17, 26.

² İlk dönemde yazılan (mudekaddimûn) eserler genelde daha sade bir yapıdadır. Bu eserlerde sınırlı sayıdaki bazı konular senetli olarak işlenmiştir. Fakat sonraki dönemlerdeki eserler (müteahhirûn) ise konu bakımından daha geniştir. İlk dönemlerdeki eserlerin aksine bu eserlerde konular senetsiz işlenmiştir. Ayrıca bu eserlerde tartışmalı bazı hususlara da yer verilmiştir. Bkz. Çakan, İsmail Lütfî, *Hadis Usûlü*, İFAV, İstanbul 2010, s. 18-20.

³ Buharî, Sulh 5, İ'tisâm 20; Müslim, Akdiyye 17; Ebû Dâvud, Sünnet 5; İbn Mâce, Mukaddime 2.

normatifliğiyle formelliğinin doğru şekilde tespit edilmesinin yanı sıra değişimin ne kadar gerekli olduğu hususunun da doğru şekilde değerlendirilmesidir.

Sünnetin belli bir şekli ön görmediğine yönelik iddialar sünnetin aktüel değerini zarar verme potansiyeline sahiptir. Fazlurrahman'ın sünneti normatif ve biçimsel özelliklerine işaret ederek sünnetin şeklinin şartlara göre değişebileceğine yönelik tutumu bir belirsizlik içermektedir. Ona göre sünnetin normatifliği onun sürekliliğini formelliği ise güncelliğini sağlamaktadır. Buna göre sünnetin ön gördüğü şekiller tarihseldir, zaman ve zemine göre değişebilir.¹

Fazlurrahman, görüşünü” *sünnet belli bir şekli ön görmez*” varsayımından hareketle ortaya koymuştur. Bu görüşün sünnetin tamamına teşmil edilmesi söz konusu değildir. Zira sünnet özellikle ibadetler noktasında şekle bağlıdır. Hatta ibadetlerin büyük bir kısmının şekli bizzat sünnetle belirlenmiştir. Hz. Peygamber'in deveye hacca gitmesinin ve onun savaşlarda mızrak kullanmasının bu düşünceyi desteklemek için örnek gösterilmesi isabetli değildir.² Hz. Peygamber'in deveyi kullanması ya da mızrak kullanması sünnet değildir; durumsaldır. Onun bu yönde bir beyanatı da vaki değildir. Fakat onun savaşta ne suretle hareket edileceği, savaşa yönelik beyanatları ile hac menâsikine yönelik fiiliyatı sünnettir. Günümüzde uçakla hacca gitmenin ve savaşta ok yerine ateşli silah kullanmanın sünnetle ilişkilendirilmesinin pratik bir değeri yoktur. Bu kabil şeyler durumsaldır. Örneğin sünnet kumaşın dokusu ve malzemesi noktasında nötrdür. Fakat onun kumaşın kesilmesi ve dikilmesi noktasında bu şekilde olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü kumaşın kesilmesi ve dikilmesinin şekli doğrudan örtünmenin şeklini belirler. Sünnet bu noktada belirleyicidir. Özetle sünnet durumsal şeyler noktasında nötr bir kavram olmakla birlikte, diğer hususlarda belli şekilleri ön görmektedir. Sünnet özü belirlediği gibi, büyük oranda özü koruyacak olan kabuğu da belirlemiştir.³

Yukarıda da zikrettiğimiz üzere sonraki dönemlerde ortaya atılan haber-i vâhid kavramı⁴ sünnetin teşri' değerini şüpheli hale getirme potansiyeline sahip bir kavramdır. Zira bu kavram mütevatir haber dışındaki bütün hadisleri kapsayan üst bir kavram olduğundan, bu kavram kapsamına giren bütün hadisler sıhhat bakımından şüpheli hale

¹ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, trc. Salih Akdemir, Ankara 2000, s. 25-29.

² Keleş, Ahmet, “Yaşayan Sünnet ve Sosyal Hayat”, s. 320

³ Karşı görüş için bkz. Keleş, s. 320.

⁴ Haber-i vahidin hangi tarihte yaygınlaştığı ve ne zaman sistematik bir tarzda tartışılmaya başlandığı net olarak bilinmemektedir. İbn Hazm'ın, konuyla ilgili değerlendirmelerine bakıldığında kavramın h. II. yüzyıldan itibaren tartışıldığı sonucuna ulaşmak mümkün olmakla birlikte Râfizîlerin haber-i vâhidle amel konusundaki olumsuz tutumlarının kaynaklarda yer almasına bakınca kavramın bu tarihten daha önceki bir tarihte ortaya çıktığı görülmektedir. İmam Şâfi'nin haber-i vahid konusundaki değerlendirmelere bakıldığında kavramın hicrî II. yüzyılın sonlarından itibaren bütün yönleriyle tartışıldığını ortaya koymaktadır. Bkz. Şâfi, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, Kahire, 2005, s. 422; İbn Hazm, Ebi Muhammed Ali İbn Said, *İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm* (I-VIII), nşr. Ahmet Muhammed Şakir, Beyrut, ty. I, 114; Cüveyni, İmamu'l Harameyn Ebî Meâlî Abdil Melik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhan fi Usûli'l-fikh(I-II)*, Katar, 1399, I, s. 364, 426-428, 583-611, 624, 665, 666; Apaydın, H. Yunus, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, c. XIV, İstanbul, 1996, s. 355.

gelmektedir.¹ Müçtehitlerin haber-i vâhidin kabulüne yönelik ileri sürdüğü şartlar, bu haberlerin amel ve bilgi ifade edip etmediğine yönelik tartışmalar bu hadislerin onların metodolojisinde incelemeyi gerektiren şüpheli haber niteliğinde olduğunu göstermektedir. Müçtehitlerin haber-i vâhid etrafında yaptığı değerlendirmeler sünnetin büyük bir bölümünü inceleme ve tartışma zeminine çekmektedir. Çünkü sünnetin tespitini sağlayan rivayetlerin büyük bir çoğunluğu haber-i vâhid niteliğindedir. Kaldı ki incelemeyi gerektirecek kadar mütevatir haber mevcut değildir.² Özetle önce kavramı ortaya koyup sonra o kavramın amel ve bilgi gerektirip gerektirmediğini ispatlamaya çalışmak o kavramı en başta şüpheli hale getirir. Bu açıdan bakıldığında haber-i vâhid kavramının sünnetin yazılı formunu teşkil eden hadis malzemesine yönelik olumsuz bir imaj oluşturduğu söylenebilir.

Sünnetin aktüel değerini olumsuz yönde etkileyen kavramlardan bir diğeri vahyi gayri metlûv kavramıdır. Bu bağlamda İmam Şâfiî (ö. 204/ 819), İbn Hıbban (ö. 354/965), Hatip el-Bağdâdî (ö. 463/1071)³, İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Abdi'l-Berr (ö. 463/ 1071), İmam el-Gazzâlî⁴ (ö. 505/ 1111), Serahsî (ö. 483/1090)⁵, Beyhakî (ö. 458/1066), Suyûtî'nin⁶ (ö. 911) de içinde bulunduğu bir grup âlim, sünnetin Kur'ân gibi vahiy mahsulü olduğu görüşünü benimsemiştir.⁷ Söz konusu âlimler genel olarak "O, arzusuna göre de konuşmaz. o (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir"⁸, "... Ben, bana vahyolunandan başkasına uymam ..." mealindeki ayetlerle *Cibril hadisi*¹⁰ olarak bilinen rivayeti ve Kur'ân'da zikredilen hikmetin sünnet olduğunu esas alan rivayetleri¹¹ delil kabul etmişlerdir.

Muhtemelen bu kavram sünneti inkâr edenlere karşı sünneti müdafaa amacıyla İmam Şâfiî tarafından ortaya atılmıştır. Çünkü kaynaklarda İmam Şâfiî'nin toptan hadisi reddeden kelamcı olduklarını belirtilen bir grupla ve mütevatir sünnetten başkasını reddettiklerini ifade eden bir başka grupla mücadelesi kaydedilir.¹²

Bu kavram doğal bir sürecin değil sünnete yönelik eleştirinin yoğun olduğu bir sürecin kavramıdır. Sünnete yönelik inkârcı tutum beraberinde sünneti Kur'ân vahyiyle kıyaslama şeklinde ortaya çıkan bir başka tutumu ortaya çıkarmıştır. Bu tartışmalar

¹Koçyiğit,Talat,"Âhâd Haberlerin Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, Ankara, 1966, s. 131.

²Koçyiğit, "Âhâd Haberlerin Değeri", s. 131.

³Hatip el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 12.

⁴Gazâlî, I, s. 183.

⁵es-Serahsî, II, s. 68

⁶Suyûtî, Celâluddîn, *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticâc bi's-Sünne*, Kahire, trs. s. 35.

⁷Önkâl, Ahmet, "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahyi Gayr-i Metlûv" *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu*, Bildiriler Kitabı, Ankara, 1997, s. 56.

⁸Necm, 53/3-4

⁹Yunus, 10/15; Ahkaf, 46/9.

¹⁰Müslim, İman 1 -9.

¹¹Ebû Dâvûd, Sünnet 5; Tirmizî, İlim 10; Hâtîp el-Bağdadî, *Kifâye*, s. 8; Beyhakî, *Sünenu'l-Kübrâ*, IX, s. 332.

¹²Şâfiî, *el-Ümm*, IX, s. 5, 19; A'zamî, Muhammed Mustafa, *Dirâsât fi'l-hadisi'n-Nebevî ve târihi tedvînihi*, Beyrut, 1992, s. 22.

Kur'ân'la sünnet arasında bulunan, tartışma konusu edilmeyen fakat maşeri vicdanda yer alan doğal ilişkiye zarar vermiştir. Çünkü bu tartışmalarda kimi taraflar sünnetin vahiy mahsulü olduğunu ispatlarken kimi taraflarda onun vahiy mahsulü olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.¹ Bu tartışmalar sünneti tartışma zeminine çekmiş; hatta bu gereksiz tartışmaların sona ermesi için sadece Kur'ân'la yetinilmesi gerektiğini savunan bazı zümrelerin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur.

Sonuç

Allah tarafından nübüvvetin son temsilcisi olarak bütün insanlığa gönderilen Hz. Peygamber (s.a.s.), sadece ilahî mesajın aktarıcı değil, aynı zamanda bu mesajın açıklayıcısı ve uygulayıcısıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) söz, fiil ve takrirlerinden oluşan sünnetin fikhî değerinin doğru bir şekilde belirlenmesi için öncelikle onun otoritesinin mahiyetinin ortaya konulması gerekir. Kur'ân ve hadislerde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uyulması gereken güzel bir örnek, itaati zorunlu kılan bir makama sahip olduğu görülmektedir. Bazı ayetlerde itaat kelimesinin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) izafe edilmesi onun fiil ve sözlerinin kimi durumlarda vücûbiyet ifade edebileceğini göstermektedir.

Sünnet kavramı fıkıh ilminde, fikhî delil hiyerarşisi ve hüküm teorisi açısından ele alınan bir kavramdır. Sünnet, delil hiyerarşisinde Kur'ân'dan sonra gelen ikinci delil konumundadır. Sünnetin bu konumu “*Muaz hadisi*” olarak bilinen hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından bizzat tespit edilmiştir. Bütün hükümlerin Kur'ân'da yer alamayacağı gereceği bu hadisin mefhumundan anlaşılmaktadır. Mahiyetinin nasıl olduğu konusunda tartışma olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yeni bir hüküm koyabileceği noktasında âlimler arasında mutabakat vardır.

“*Arz hadisi*” olarak bilinen ve güvenilirliği konusunda şüphe bulunan bir rivayet, sünnetin müstakil bir delil olma vasfına gölge düşürülmektedir. Geçmişte kendisine taraftar bulan bu düşünce günümüzde de “Kur'ân bize yeter.” sloganıyla kendisine taraftar bulabilmiştir. Bu düşüncenin tarihi arka planını oluşturan “arz hadisi”, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) itaati izafe eden ayetlere ve yeni bir hüküm getiren ya da Kur'ân'da mücmel bırakılan hususları açıklayan hadislerin Kur'ân'a arzı noktasında içeriği şüpheli bir rivayettir. İbadetlerin şekli, zekât nisapları gibi birçok hususun hükmü sünnetle tespit edilmiştir. Bu hususların Kur'ân'a arz edilerek değerlendirilmesi mümkün değildir.

Sonraki dönemlerde kaynaklarda yer alan bazı kavramların etrafında oluşan tartışmalar sünnetin toplumdaki algısına zarar verdiği müşahede edilmiştir. Bu kavramların başında haberi vahid ve vahiy gayri metlûv kavramı gelmektedir. Her iki kavram aslında sünnetin müdafaası için istimal edilmesine rağmen, nihai planda bu iki kavram vasıtasıyla sünnetin sübutu tartışma zeminine çekilmiş, metodolojik

¹ Örnek için bkz. Koçyiğit, Talat, “Peygamberimiz ve Sünnetinin Teşri' Değeri”, s. 110; Bakkal, Ali, “Sünnetin Kaynak Değeri”, *HRÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: V, Şanlıurfa, 2003, s. 3 vd.

yaklaşımların farklılığına bağlı olarak farklı sünnet algıları oluşmuştur. Buna bağlı olarak sünnetin ne olduğu ya da ne olmadığına yönelik değerlendirmeler, Kur'ân'la sünnet arasındaki doğal ilişkiyi zedelemiştir. Bir kesimin kendi görüşünü ispat çabası diğer bir kesimin sünnetle ilgili görüşüne gölge düşürmüştür.

Değişim olgusunun sürekli sünnetle ilişkilendirilmesi ve bu konuda aşırı fikirlerin ortaya atılması da sünnet algısına zarar vermiştir. Değişim adeta kaçınılmaz bir olgu olarak sünnet de bu olgunun önündeki en büyük engel şeklinde gösterilmiştir. Sünnetin Kur'ân'ın pratiği olduğu göz önüne alındığında bu tür çabaların Kur'an'ı hayattan koparıp adeta bir ütopya haline getirme hedefine yönelik olduğu sonucuna varılabilir. Sünnet İslâm ümmetinin değişmeden, asli kimliğini yitirmeden var olmasının teminatıdır. Kur'ânî ilkeler ancak yaşayan sünnetle bireysel ve toplumsal hayata yön verir. Bu açıdan Kur'ân'la sünnet arasında doğal bir irtibatın olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Abdulhâlik, Abdulgânî, *Hucciyetu's-Sunne*, Mah'hedu'l-Fikr, Stuttgart, 1986.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, Beyrut, 2005.
- Apaydın, H. Yunus, "Haber-i Vâhid", *DİA*, c. XIV, İstanbul, 1996, s. 355.
- Bakkal, Ali, "Sünnetin Kaynak Değeri", *HRÛ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, Şanlıurfa, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî, *Sünenu'l-Kübrâ I-XI*, (3. Baskı), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâi'l-'Arabî, Beyrut, 2001.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Mu'cemu's-Sihah*, (2. Baskı), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Beyrut, 1985.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Ebî Meâlî Abdil Melik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhan fî Usûli'l-fikh I-II*, Katar, 1399.
- Çetintaş, Recep, "Sünnetin Kaynak Değeri Üzerine", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 27, Konya, 2016.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen-i Dârekutnî I-VI*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut trs.,
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahman b. Fadl b. Behrâm, *Sünenü'd-Dârimî*, (1. Baskı), Dâru'l-Muğnî, Riyâd, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, (1. Baskı), Mektebetu İbn Hazm, Dimeşk, 2004.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- es-Serahsî, Şemseddîn, *Kitâbu'l-Mebsût I-XXXI*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, trs.
- Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, trc. Salih Akdemir, Ankara 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 2009.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Neysâbûrî, *Müstedrek alâ Sahiheyne I-V*, (1. Baskı), Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1997.
- Hallâf, Abdulvahhâb, *İlmu Usûli'l-Fikh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2011.
- Hâtip el-Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Kitâbu'l-Kifâye fî 'İlmi'r-Rivâye*, y.y., trs.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Thk. Yusuf el-Hâc Ahmed, Mektebetu İbn Hacer, Şam, 2004.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukarrem, *Lisânu'l-Arab I-XVIII*, (7. Baskı), Daru'l-Sadir, Beyrut, 2011.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Fereç Abdirrahman b. Alî, *Kitâbu'l-Mevdûât*, Medine, 1966.

- Kâdî İyâz, Musâ b. İyâd es-Sebdî, *Tertîbu'l Medârik ve Takrîbu'l Mesâlik li-Ma'rifeti A'lemi Mezhebi Mâlik (I-II)*, Rabâd, 1965.
- Kâsimî, Cemâluddîn, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2010.
- Koçyiğit, Talat, "Âhâd Haberlerin Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, Ankara, 1966.
- Koçyiğit, Talat, "Peygamberimiz ve Sünnetinin Teşrî'i Değeri", *Diyanet Dergisi* (Özel Sayı).
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûlü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1967.
- Mâlik b. Enes, Ebî Abdillâh, *Muvatta'(Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî)*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2008.
- Müslim, Ebu'l-Husayn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbûrî, *Sahîhu Müslim*, Thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb el-Hurasânî, *Sünenu'n-Nesâî*, Thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007.
- Önkâl, Ahmet, "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metlûv" Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, Ankara, 1997.
- Sıbâî, Mustafâ, *es-Sünnetu ve Mekanetuhâ fi't-Teşrî'i'l-İslâm*, Dâru'l-Varrâk, trs.
- Suyûtî, Celâluddîn, *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticâc bi's-Sünne*, Kahire, trs.
- Şafîî, Muhammed b. İdris, el-Ümm, (thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalip), Dâru'l-vefâ, 2008.
- A'zamî, Muhammed Mustafa, *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-Nebevî ve târihi tedvînihi*, Beyrut, 1992.
- Şafîî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, Kahire, 2005.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşadu'l Fuhul, (I-II)*, Daru'l Fadile, Riyad, 2000.
- Tirmizî, Ebî İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Câmiu't-Tirmizî*, (1. Baskı), Thk. Yusuf el-Hâc Ahmed, Mektebetu İbn Hacer, Dimeşk, 2004.

HADİS

Hadisi Doğru Anlamak (Örnek Bir Uygulama)

Nihat YATKIN*

Özet

Her türden ön yargıları ve sübjektif yaklaşımları bir kenara bırakıp eşyayı olduğu gibi ele almak ve değerlendirmek, İslâm düşüncesinin temel esaslarındandır. Bu düşünce, insan gerçeğini ele alırken de aynı ana esastan hareket eder; insanı tüm varlık yapısı ile göz önünde bulundurur. İnsan; bir avuç çamurdan vücut bulan beden ile ilahî soluktan (nefha) ibaret olan ruhun izdivacıyla hayat bulur. İslâm, insanı beden ile ruh arasında tam bir dengede tutmayı hedefler.

Bu tebliğde, yukarıdaki gerçekleri yansıtan, ancak zahiri anlamıyla yanlış anlaşılabilmesi muhtemel; “*Şayet siz günah işlemeseydiniz Allah, günah işleyecek bir topluluk yaratırdı, (günah işlemenin) ardından onlar bağışlanma talep ederlerdi, Allah da onları affederdi.*” mealindeki nebevî bir hadisin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir deneme yapılmaya çalışılacaktır.

Giriş

Hız. Peygamber’in, başta inanç, ibadet ve ahlâk esasları olmak üzere, diğer alanlardaki söz ve uygulamalarını ifade eden Sünnet’i, ebedî risâletinin ayrılmayan bir parçasıdır. Su, nasıl iki elementin birleşmesiyle meydana geliyorsa, İslâm da temelde Kitab ve Sünnet’in birlikte yorumlanması ve yaşanmasından ibarettir.¹ Fiiliyata bakıldığında, büyük ölçüde bunun böyle kabul edildiğini söylemek mümkündür. Zira tarih boyunca olduğu gibi, günümüzde de müslümanların Kur’an’dan sonra kendisine en çok müracaat ettiği kaynak Sünnet’tir. Ancak, gerek İslâm ile ilgili bilimsel çalışmalarda ve gerekse toplumu yönlendirmeye ilgili hususlarda kendisine müracaat edilen Sünnet’in, hem bir bilim olarak, hem de kendisinden istifade edilen nebevî metinler olarak birtakım hususiyetleri bulunmaktadır. İşte Sünnet’in bu hususiyetlerinin ihmal, birtakım anlama ve uygulama problemlerine neden olabilmektedir.

Bu problemlerin belki de en önemlilerinden biri, hadislerin zahiri anlamlarına takılıp kalmaktır. Sünnet’i günümüze taşıırken, asıl olan, lafzı ile sunduğu ilke arasındaki bağlantıyı iyi tespit etmeye çalışmaktır. Nitekim bu yaklaşım ta başlangıçtan

*Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: nyatkin@hotmail.com

¹ el-Gazâlî, Muhammed, *es-Sünnetü’n-Nebeviyye beyne Ehli’l-Fıkh ve Ehli’l-Hadîs*, Dâru’ş-Şurûk, Kahire 1992, s. 143; bkz., Güner, Osman, *Sünnet’ten Topluma-Toplum ve Kültür Yazıları*, Fecr Yay., Ankara 2006, s. 17-18.

beri var olagelmıştır. Buna karşılık kimi tamamen lafzına ağırlık veren, kimi de tamamen ruha itibarla lafzı ihmal eden aşırı uçlar eksik olmamıştır.¹ Gerek entelektüel çevrede, gerekse sadece dinini yaşama arzusu olanlar içinde, ilk bakışta problemlili gözükken bir hadisla karşılaşıldığında; “böyle şey olamaz, ben bunu kabul etmem” gibi ifadelerle, hadisin zahiri anlamına takılıp, akıl yürütmelerle dudak bükenleri belki de hepimizin zaman zaman müşahede ettiği olmuştur. Hâlbuki Sünnet’e harfiyen sarılmak, dış görünüşüyle ona sarılmak gibi görünse de, bazen Sünnet’in ruhunu ve ondan kast olunanı yerine getirmekten uzaklaşabilmektedir.² Dolayısıyla her hadisi müstakil olarak ele alıp, lügat ve şerhler yardımıyla manasını anlamaya çalışmak ve tek tek uygulamaya kalkmak şeklindeki bir yaklaşım, gerek lafızcılığa yol açacağı, gerekse Sünnet’in bütünlüğünü ihlal edeceği için, onun özünün ve ruhunun kavranılmasına engel olabilir. Lafzına takılıp kalma, ortamı ile arasındaki münasebetleri göz ardı etme, Sünnet’i donukluğa mahkûm etmek, başka bir ifadeyle onu tarihe gömmek anlamına gelmektedir. Bugünün insanını Asr-ı Saadet’e götürmek mümkün olmadığı gibi, Asr-ı Saadet’i bütün yönleriyle bu güne getirmek de mümkün değildir.³

Burada problem olarak ortaya konulan husus, sahabî râvîsi Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin, muhtemelen, müslümanlar ona itimat eder de, ibadetlerden gevşerler ve günahlara dalarlar diye korkup gizlediği⁴ ve vefatı esnasında; “*Rasûlullah’tan işittiğim bir şey var ki, onu sizden gizlemiştim...*” diyerek rivayet ettiği bir hadisin zahiri anlamıdır. Hadisin ihtisar edilmiş metni şu şekildedir; “*Şayet siz günah işlemeseydiniz, Allah günah işleyen bir topluluk yaratırdı, onlar (günah işlemenin ardından) bağışlanmalarını talep ederlerdi, Allah da onları affederdi...*”⁵ Bu metinden, ilk bakışta sanki günaha bir teşvik olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki İslâm’ın temel esprisinin, insanları bir bakıma kötülükle eş anlamlı olan günahlardan sakındırmak olduğu bilinen bir husustur.

1. Hadisin Rivayetleri ve Ortak Mana

Öncelikle belirtmek gerekir ki hadis, zamanımıza intikal etmiş olan hadis musannefâtının en eskisi⁶ Ma‘mer b. Râşid’in *el-Câmi*’i başta olmak üzere çok sayıda kaynakta yer almış bulunmaktadır.¹

¹ Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet*, MÜİF Yay., İstanbul 1996, s. 280; Bu konuda Sahâbe’nin hadise yaklaşımları hakkında geniş bilgi için bkz., Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yay., Ankara 1999.

² Kardavî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, Rey Yay., Kayseri 1998, s. 212.

³ Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yay., İstanbul, tsz., s. 264.

⁴ Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1980, XI, 94.

⁵ Müslim, el-Haccâc b., *Sahîhu Müslim*, nşr., Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrût, tsz., Tevbe, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*, Dâru’l-Fikr, Şam, tsz., V, 415; el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Şuabü’l-İmân*, nşr., Muhammedes-Saîd Beysûnî Zağlûl, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1410, V, 409.

⁶ Bkz., Sezgin, M. Fuad, “Hadis Musannefâtının Mebdei ve Ma‘mer b. Râşid’in Camii”, *Türkiyât Mecmuası*, C. XII, İstanbul 1955, s. 115; es-San’anî, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-*

Bu kaynaklarda toplam olarak yirmi sekiz metin tespit edilmiş olup, bu rivayetlerin on dördü Ebû Hüreyre'den, dokuz'u Ebû Eyyûb el-Ensârî'den, üçü Abdullah b. Abbâs, Enes b. Mâlik ve Abdullah b. Ömer'den, kalan ikisi ise el-Hasen el-Basrî'den, gelmektedir.

Ebû Hüreyre, Ebû Eyyûb el-Ensârî ve el-Hasenü'l-Basrî'den gelen metinler bir araya getirilmek suretiyle, aynı konuda gelen hadisin ortak manası oluşturulmaya çalışılacaktır ki, bu manalar, bir bütün halinde Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerden elde edilebilecek sonuçları ifade edecektir. Yoksa bizzat O'na izafe edilen metinler gözüyle bakılmayacaktır. Diğer taraftan, her bir sahâbîden gelen rivayetlerin, farklı zamanlarda, farklı nedenlerle söylenmiş olabileceği ihtimali de dikkate alınmalıdır. Zira hadislerin farklı tarihlerle nakledilmiş olması, çıkış kaynaklarının farklılık arz etmesi bir anlam taşır. Birbirini tanımayan, bir iş tezgâhlamak peşinde olmayan, bir konuda bir iş yürütmek amacıyla bulunmayan, ortak bir menfaat peşine düşmeyen, bir konuda müşterek korku ve endişe taşımayan iki veya daha fazla sayıdaki kişiler, birbirinden habersiz ve ayrı olarak, kelimesi kelimesine harfîyen aynı olmasa da, uzun uzun haberler naklediyorlarsa bu haberlerin, bu insanların zihninde birbiriyle bu kadar uyumlu bir şekilde kendiliğinden meydana gelmesinin mümkün olduğunu söylemek aklın kabul edeceği bir şey değildir.²

Ebû Hüreyre'den gelen rivayetlerden çıkarılabilecek ortak mana:

Ashâbü'n-Nebî, kendi huzurlarında kalben daha huzurlu ve ahirete daha meyilli olurlar. Huzurlarından ayrılıp; eşlerini ve çocuklarını gördüklerinde o eski halleri gider, dünyaya yeniden meyletmeye başlarlar. Ancak bu durum kendilerini rahatsız eder, hatta öyle ki, yaptıklarını yadırgar, zaman zaman helâk olacaklarından bile korkarlar. Bu nedenle durumlarını Hz. Peygamber'e arz ederler. Onları dinleyen Hz. Peygamber,

Musannef, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1972, X, 379; XI, 181-182; Çakan, İsmail Lütfî, *Hadis Edebiyatı (Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri)*, MÜİF Yay., İstanbul 1989, s. 19.

¹ Bkz., Abdurrezzâk, *a.g.e.*, XI, 181-182; İbnü'l-Mübârek, Abdullah b. Vâdih el-Mervezî, *ez-Zühed li'bnî'l-Mübârek*, nşr., Habîburrahmân el-Azamî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., I, 370; İbn Fudayl, Ebû Abdurrahmân Muhammed ed-Dabbî, *Kitâbü'd-Duâ*, nşr., Abdulazîz b. Süleyman b. İbrahim, Mektebetü'r-Râşid, Riyad 1999, I, 317; et-Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd Ebû Dâvûd el-Fârisî el-Basrî, *Müsnedü't-Tayâlisî*, Dâru'l-Marife, Beyrut, tsz., s. 337; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, nşr., Saîd Muhammed el-Lehhâm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, VIII, 105; İshâk b. Rahûye, *Müsnedü İshâk b. Rahûye*, nşr., Abdulgâfur b. Abdilhak el-Belûşî, Mektebetü'l-İmân, Medine 1991, I, 318; *Müsned*, II, 289, 305, v, 415; 'Abd b. Humejd b. Nasr, *Müsnedü 'Abd b. Humejd*, nşr., Subhü'l-Bedrî es-Sâmerrâî-Mahmûd Muhammed Halîl es-Saîdî, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1988/1408, s. 105; *Müslim*, Tevbe, 9, 10, 11; Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr., Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuad Abdulkakî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1987, Sıfatü'l-Cenne, 2, Daavât, 99; İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim, *Sahîhu İbn Hibbân*, nşr., Şuayb el-Arnâvûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, XVI, 396; İbn 'Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürçânî, *el-Kâmil fi'Duafâi'r-Ricâl*, nşr., Süheyl Zekkâr-Yahya Gazzâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, VI, 321-323; et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr., Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1983, IV, 156.

² İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, nşr., Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1403/1983, I, 106-109; Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yay., Ankara 1997, s. 299.

bunun gayet doğal olduğunu; şayet, kendi huzurundaki halet-i ruhiyelerini devam ettirmiş olsalardı, meleklerin kendilerini evlerinde ziyaret edip musafahalaşacaklarını beyan eder ve bir seferinde de yemin ederek, şöyle der: “Eğer siz günah işlemeseydiniz, Allah, sizi yok eder ve yerinize, günah işleyecek bir kavim/halk/ümmet yaratırdı, onlar (günah işlemelerini müteakip) Allah’tan bağışlanma talep ederlerdi, Allah da onları affederdi.” Hz. Peygamber’in bu tesellisi ile yeniden ümitlenmiş olacaklar ki, ashâb, bu defa söze devam ederek, mahlûkatın neden yaratıldığını ve cennetin binasının nasıl olduğunu sorarlar. Hz. Peygamber, mahlûkatın sudan yaratıldığını ve cennetin binasının bir tuğlasının altından, bir tuğlasının gümüştan, sıvasının güzel kokulu miskten, çakıl taşlarının inci ve yakuttan, toprağının zaferandan olduğunu söyleyerek cenneti tasvir eder ve oraya girenin nimetlere gark olacağını, ölümsüzleşeceğini, elbiselerinin eskimeyeceğini ve gençliğinin gitmeyeceğini belirtir. Daha sonra, üç grup kimsenin dualarının geri çevrilmeyeceğini, bunlardan birinin adil idareciler, diğerinin iftar eden oruçlunun olduğunu ve mazlumun duasının bulutlara yükseltileceğini, Allah’ın bir süre sonra da olsa kesinlikle ona yardım edeceğini vaat ettiğini ifade eder.

Ebû Eyyûb el-Ensârî’den gelen rivayetlerin ortak manası:

Ölmek üzere olan Ebû Eyyûb el-Ensârî, bir hadis işittiğini ve onu sahâbeden gizlediğini, ölüm gelip çatmasaydı onlara söylemeyeceğini ifade ederek Rasûlullah’tan, şöyle buyurduğunu nakleder: “Şayet siz günah işlemeseydiniz, Allah, günah işleyecek bir kavim/halk getirir/yaratırdı, sonra da onları affederdi.” Müslim’deki bir rivayette ise, “...bir kavim yaratırdı ki, onları affede...”¹denilmektedir.

el-Hasenü’l-Basrî’den gelen rivayetlerin ortak manası:

Sular (denizler) kadar hata işleseniz, sonra tevbe etseniz, Allah tevbenizi kabul eder. (el-Hasen) dedi ki, Rasûlullah şöyle buyurdu: “Şayet siz günah işlemeseydiniz, elbette Allah günah işleyecek bir kavim yaratırdı sonra da onları affederdi.”

2. Hadisin Sıhhat Değeri

Sened açısından, hadisin sıhhat değerlendirmesi ile ilgili olarak şunlar söylenebilir:

Toplam olarak yirmi altı **merfû’** hadisin sened kritiği yapılmış olup bunların yedisi problemsiz yani **sahîh**, yedisi **i’tibâr** için alınabilir, dördü, râvîlerinden bazılarının cerhedilmesi nedeniyle zayıf, sekiz tanesi de, bazı râvîlerinin cerh ve ta’dil durumları hakkında bilgi bulunamadığından değerlendirilememiştir.

Senedlerin bir kısmının zayıf olması, metnin zayıf olmasını gerektirmez. Çünkü zayıf senedleri olan bu hadis, başka tariklerden birçok sahîh senedle nakledilmiştir. Aynı şekilde, senedin sıhhati de, her halükârda metnin sahîh olduğunu göstermeyebilir.² Bu yüzden muhaddisler, zayıf senedle nakledilen bir hadis için “Hadis bu isnadla

¹ Müslim, Tevbe, 10.

² İtr, Nureddin, *Menhecü’n-Nakd fî Ulûmi’i-Hadîs*, Dâru’l-Fikr, Dımeşk 1997/1418s. 290-291.

zayıftır” denilmesini, “Hadis zayıftır” denilmemesini tavsiye etmişlerdir.¹ Hadisle ilgili nihâi yargı, ancak metin tenkidi de yapıldıktan sonra verilebilecektir.

Râvî sayısı açısından bakıldığında, hadisi, beş sahabîden dokuz tabîî nakletmekte daha sonraki tabakalarda bu sayı on bir, on altı, yirmi üç şeklinde yükselen bir trendle artmakta; sahâbeden sonraki tabakalarda tevatür derecesine ulaşmaktadır. Bu itibarla hadis **meşhûr** bir hadistir ve bu durum, Hanefîlere göre hadisin **tatminî ilim** ifade ettiğini göstermektedir.²

İttisal yönünden ise, her hadisin senedi incelenirken, hoca-talebe ilişkisi de dikkate alınmış; muasır olmalarının ötesinde, bizzat birbirlerinden hadis alıp almadıklarının tespitine çalışılmıştır. Buna göre senedlerde, Tirmizî’deki bir rivayet hariç tutulursa, **inkıtâ** tesbit edilememiştir.

Bir hadisi usulüne uygun olarak başkasına naklederken kullanılan edâ sîğaları³ açısından incelendiğinde, öncelikle senedlerin son taraflarına yaklaştıkça ‘an (عن) edâ sîğasının kullanıldığı görülmektedir. Senedlerin baş, yani müelliflere bakan taraflarında, *semâ*’a delalet eden *haddesenâ*, *ahberanâ* ve *semi’a* gibi sîğaların kullanıldığı dikkat çekmektedir. Buradan anlaşılan şu ki, sened kullanımı, başka bir ifadeyle hadislerin rivayetinde uygulanan usul giderek bir gelişme göstermiş ve sistemleşmiştir. Diğer taraftan ‘an sîğasının, hadis rivayetinde kolaylık sağlaması sebebiyle *semâ*’ yoluyla alınan hadisler için kullanıldığı gibi, *semâ*’ metoduyla alınmayan hadisler için de kullanıldığı⁴ görüşü mevcuttur. Bu itibarla, ilk dönemler *semâ*’ metoduyla alınan hadislerin rivayetinde ‘an sîğasının kullanılmış olması ihtimal dahilindedir. Nitekim Velid b. Müslim (ö. 195/810) bu hususla ilgili olarak şöyle demektedir: “*Evvâi, ‘haddesenâ’, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî ‘kâle haddesenâ fülânün, kâle haddesnâ...’ diye bize rivayette bulunurdu. Ben ise bazen Evvâi’nin rivayet ettiği gibi rivayet ediyorum, bazen da kolaylık olsun diye ‘an fülân, ‘an fülân...’ şeklinde rivayette bulunuyorum.*”⁵

‘An edâ sîğasının hiç yer almadığı senedler arandığında, Ahmed b. Hanbel’in **Müsned**’inde Hasen b. Mûsâ, Ebû’n-Nadr; İbn Hibbân’ın **Sahîh**’inde Ömer b. Saîd b. Sinân; Beyhakî’nin **Şuabü’l-İmân**’ında Ebû Sâlih b. Ebî Tâhir senedleri tesbit edilmiştir.

¹ İbnü’s-Salâh, *a.g.e.*, s. 102-103; İtr, *a.g.e.*, s. 290-291.

² Ünal, İsmail Hakkı, **İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, DİB Yay., Ankara 1994, s. 131 vd..

³ Bkz., Aydınlı, **İstılahlar**, s. 49.

⁴ eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, **er-Risâle**, nşr., Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü Dâri’t-Turâs, Kahire 1979/1399, s. 373, 378-380; el-Bağdâdî, **el-Kifâye**, s. 390.

⁵ el-Fesevî, Ebû Yûsuf Yakûb b. Süfyân, **Kitâbü’l-Ma’rife ve’t-Târîh**, nşr., Ekrem Ziya Umerî, Matbaatü’l-İrşâd, Bağdad 1975, II, 464; el-Bağdâdî, **el-Kifâye**, s. 291-292; Yücel, Ahmet, **Hadîs İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk Üç Asır)**, MÜİF Yay., İstanbul 1996, s. 92.

Şâzz¹ olma açısından incelendiğinde, metinler arasında tearuz söz konusu değildir. Ancak **iẖtisâr**² ve **iktisâr**³ bahsedilebilmekte; bunun da hadisi **şâzz** kılmadığı anlaşılmaktadır.

3. Hadisin Sebeb-i Vürûdu

İncelediğimiz hadisin sebeb-i vürûdunun, farklı tariklerden (sahâbîden) gelmesi hasebiyle, değişik zamanlarda meydana geldiği izlenimini veren iki olay olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Ebû Hüreyre'den nakledilen rivayetlerin çoğunda sahâbe, Hz. Peygamber'in yanında olduklarında kalplerinin inceldiği ve âdeti ahiret ehlerinden oldukları, ancak ailelerine döndüklerinde eş ve çocuklarının sevgisi ve dünyaya meyletmelerinden endişe duyduklarını dile getirmeleri üzerine Hz. Peygamber bu ifadeyi kullanmıştır. Olay, Enes b. Mâlik'ten gelen rivayette ise; *“Rasûlullah'ın ashâbından, gûnahtan nasipleri olduğundan şikâyet edenler olunca buyurdular ki...”*, denilerek özetlenmiştir. Bu husus, İbn Asâkir'in Enes'ten tahrir ettiği rivayette açıkça dile getirilerek şöyle denilmiştir: *“Ashâbu'n-Nebî (s.a.s.), ona, günah işlediklerinden şikâyette bulundular da bunun üzerine Nebî (s.a.s.) onlara dedi ki; şayet siz günah işlemeseydiniz...”*⁴

Ebû Hüreyre'den gelen başka bir rivayette sebeb-i vürûd farklıdır: *“Şimdi siz bu söze (Kur'an'a) mı şaşıyorsunuz! Gülüyorsunuz da ağlamıyorsunuz!”* (en-Necm) âyetlerinâzil olunca, Suffe ashâbı ağladı, öyle ki, gözyaşları yanaklarına indi. Rasûlullah duygulandıklarını işitince onlarla beraber ağladı, biz de onunla beraber ağladık. Rasûlullah buyurdu ki: *“Allah korkusundan ağlayan cehenneme girmez; gûnahta ısrarlı olan da cennete giremez. Şayet siz günah işlemeseydiniz...”*

Abdullah b. Ömer'den gelen rivayette, yukarıdaki benzeri bir sebep ileri sürülmüştür: *İzâ zülziletü'l-erdü zilzâlehâ nâzil oldu. Ebû Bekr ayakta idi, ağlamaya başladı. Rasûlullah buyurdu ki, Seni ağlatan nedir ey Ebû Bekr! Dedi ki, Şu sûre beni ağlattı. Rasûlullah buyurdu ki, “Siz hata etmemiş, günah işlememiş olup da...”*

Sebeb-i vürûdlara bakıldığında, sahâbenin dünyaya meyletmeleri ve yeni nâzil olan inzâr âyetlerini işittiklerinde endişelenip ümitsizliğe düşmeleri üzerine, Hz. Peygamber hadisi irad ederek onları rahatlatmıştır. Bunun üzerine sahâbe, girebileceklerini umdukları cennet nimetlerini sorgulayarak ümitsizlik ve endişelerinden sıyrılmaya çalışmışlardır.

¹ **Şâzz**: Sika olan râvînin sıkalara veya kendisinden daha sıkı olana veya olanlar muhâlif olarak rivayet ettiği hadis (Aydın, *Istılahlar*, s. 143. Diğer anlamları için bkz. ay.).

² **İhtisâr**: Çeşitli mülâhazalarla, manayı bozmadan hadisin bir kısmını hazfederek diğer kısmını rivayet etmek; hadisi kısaltmak (Aydın, *Istılahlar*, s. 73. Diğer anlamları için bkz. ay.).

³ **İktisâr**: Hadisin, ihtiyaç durumuna göre, bir kısmını bırakıp diğerini rivayet etmekle yetinmek (Aydın, *Istılahlar*, s. 71).

⁴ es-Suyûtî, *Esbâbü Vürûd*, s. 205-206; el-Hüseynî, İbrahim b. Muhammed, *el-Beyân ve't-Ta'rîf*, nşr., Seyfeddin el-Kâtib, Dâru'l-Kütübi'-Arabî, Beyrut 1401, II, 173.

Burada şu kadarını söylemekle yetinelim ki, hadis, büyük yıkımlara hatta küfre kadar sürükleyen ümitsizlik ve suçluluk duygusuna kapılan insanın, âdeta okyanusun ortasında sulara gark olmak üzereyken uzanan güçlü bir el olarak imdadına yetişmiştir.

4. Hadisin Diğer Hadislerle Birlikte Anlaşılması

Hadislerde, günahın müminler açısından, kalbi karartacağı ve rızıktan mahrum bırakacağı gibi menfi etkilerinden¹ bahsedilmesinin yanında özellikle, büyük günahlardan şiddetle sakındırma mevcuttur. Dolayısıyla söz konusu hadisi açıkça destekleyen, başka bir ifadeyle inanan bir insanın, zahiri anlamıyla, günah işlemesine müsaade eden bir hadise rastlayamadık. Ancak dolaylı olarak, insanın günah işleyebileceği anlamında bazı ifadeler görmek mümkündür. Meselâ Hz. Peygamber bir hadisinde; “Şayet siz günah işlemeseydiniz, bundan daha büyüğü/tehlikelisi olan kibre düşmenizden korkardım kibre!”² buyurmuş; inanan bir kişinin günah işlemesinin, sanki, ibadet ederken kibre düşmesinden daha iyi olacağına işaret etmiştir. Buna göre, bir bakıma günah işlemek, inanan için, daha tehlikeli olan kibre düşmesinin önünde bir engel gibi görünmektedir.

Bunun dışında, Müslim, Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel’in tahrir ettikleri ve Tirmizî’nin **hasen sahîh** olarak değerlendirdiği, **Müsned** şârihinin de, isnâdına sahîh dediği³ bir hadis, incelemekte olduğumuz hadisle, anlam bakımından örtüşmektedir. Hanzale el-Üseydî’nin naklettiği hadisin Müslim’deki metni şu şekilde geçmektedir: “Bana Ebû Bekr tesadüf etti ve ‘Nasılsın yâ Hanzale!’ dedi. Ben: ‘Hanzale münaфіk oldu!’ dedim. Sübhanellah! Sen ne söylüyorsun? dedi. (Hanzale); ‘Rasûlullah (s.a.s.)’ın yanında bulunuyoruz. Bize cenneti, cehennemini hatırlatıyor, hatta onu gözle görmüş gibi oluyoruz. Rasûlullah (s.a.s.)’ın yanından çıktıktan sonra ise zevcelerle, çocuklarla, geçim işleriyle meşgul oluyoruz. Bu sebeple çok şey unuttuk’, dedim. Ebû Bekr: ‘Vallahi biz böyle şeylere rastlıyoruz’, dedi. Ebû Bekr ve ben yürüdük ve Rasûlullah (s.a.s.)’ın yanına girdik. Ben: ‘Hanzale münaфіk oldu yâ Rasûlallah!’ dedim. Rasûlallah: ‘Ne o?’ diye sordu. ‘Yâ Rasûlallah! Senin yanında bulunuyoruz. Bize cenneti ve cehennemini hatırlatıyorsun. O derecede ki, gözümüzle görmüş gibi oluyoruz. Senin yanından çıktığımız vakit zevcelerle, çocuklarla ve geçim işleriyle meşgul oluyoruz. Çok şey unuttuk’, dedim. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s.): ‘Nefsim yed-i kudretinde olan Allah’a yemin ederim ki, siz benim yanımda bulunduğunuz hâl üzere ve zikretmeye devam ederseniz, sizinle melekler döşeklerinizin üzerinde ve yollarınızda musafaha ederler. Ve lâkin yâ Hanzale’ Bazı zaman şöyle, bazı zaman böyle’ buyurdu. Bunu üç

¹ **İbn Mâce**, Zühd, 29; Fiten, 22.

² ed-Deylemî, Şireveyh b. Şehrdâr, **Kitâbü Firdevsi’l-Ahbâr**, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1987/1407, III, 417 (bütün tarikleri zayıftır); es-Suyûtî, **el-Câmiu’s-Sağîr fi Ehâdîsi’l-Beşîri’n-Nezîr**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, tsz., II, 459 (Hadis no: 7488); el-Münâvî, Muhammed Abdurraûf, **Feyzü’l-Kadîr Şerhu’l-Câmiu’s-Sağîr**, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1972/1391, V, 331.

³ **Müsned**, XIV, 365-366.

defa tekrarladı.”¹ Hadisin son kısmındaki“sâeten ve sâeten”: “bazı zaman şöyle, bazı zaman böyle” ifadesi ile ilgili olarak yapılan açıklamalarda şöyle denilmektedir: “Yani, insan bazen huzurda olmak, bazen de gevşeklik göstermekle münafık olmaz. Huzurda olduğunuz zaman Rabbinizin hukukunu; fütûr anlarında ise nefislerinizin payını yerine getirmiş olursunuz.”²

Diğer taraftan birçok hadiste, Yüce Allah’ın, kulun günahlarını, dağlar kadar,³ hatta gökleri dolduracak kadar da olsa, tevbe etmesi hâlinde affedeceği,⁴ inanarak ve ecrini Allah’tan umarak ramazan orucunu tutması şartıyla geçmiş günahlarını bağışlayacağı,⁵ keza günde yüz kere ‘sübhanellah vebihamdih’ demesiyle, denizin köpüğü kadar da olsa hatalarını sileceği, aynı şekilde bazı ibadetleri yapması durumunda günahlarını bağışlayacağı belirtilmektedir.⁶ Her ne kadar bu hadisler, Allah’ı anma ve ibadetlere teşvik maksadıyla irad edilmiş olabilir diye düşünülse de, mutlak olarak günahların bağışlanacağı anlamına gelmediğini de, kesin bir dille söylemek mümkün olmasa gerektir. Yeter ki kul, tekrar tekrar da olsa, günah işledikten sonra, içtenlikle günahlarını bağışlayacak bir rabbi olduğuna inansın ve ona yönelsin...⁷

Vakiada bunun böyle olduğuna, yani günahların tevbe ile affedilebileceğine bir delil olmak üzere, Tebuk Gazvesi’nden, gerçek mazeretleri olmadığı halde geri kalan Ka’b b. Mâlik ve arkadaşlarının tevbelerinin kabul edildiğini⁸ örnek gösterebiliriz.

Üstelik günah işleyip de tevbe edenlerin günahsız gibi olacağı⁹ da yine bir hadiste ifadesini bulmuştur.

Bunun yanında bir taraftan, hadislerde Yüce Allah’ın affi sevdiği,¹⁰ tevbeleri çokça kabul ettiği (Tevvâb olduğu)¹¹ belirtilirken, diğer taraftan da her bir âdemoğlunun çokça hata işleyebileceği, hata işleyenlerin de en hayırlılarının çokça tevbe edenler olduğu¹² beyan edilmiştir.

¹ *Müslim*, Tevbe, 12, 13 (13 nolu hadisin lafızları biraz farklı fakat mana aynı); *Tirmizî*, Kıyâme, 59; *Müsned*, IV, 346; Davudoğlu, *a.g.e.*, XI, 95-96.

² Mübârefürî, *a.g.e.*, VII, 184; en-Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi Şerhi’n-Nevevî*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, tsz., XVII, 66-67.

³ *Müslim*, Tevbe, 51.

⁴ *İbn Mâce*, Zühhd, 30.

⁵ *İbn Mâce*, İkâme, 173; *Nesâî*, Sıyâm, 40; Tahrim, 1; *Ebü Dâvûd*, Fiten, 6.

⁶ *Buhârî*, Daavât, 65; *Müslim*, Zikir, 28; Tevbe, 31; Tahâra, 14-16; *Tirmizî*, Kıyâme, 48; *İbn Mâce*, Tahâra, 57; *Müsned*, I, 57, 66, 69; III, 29; *Muvatta*, Kur’ân, 21, 22; Hac, 245.

⁷ Bu anlamda bir hadis için bkz., *Müslim*, Tevbe, 29, 30.

⁸ Tevbe, 9/102, 117-118; Olayın teferruatı için bkz., *Müslim*, Tevbe, 53;

⁹ Heysemî, *Mecma’u’z-Zevâid*, X, 200.

¹⁰ *Buhârî*, İman, 40; *Tirmizî*, Daavât, 85; *İbn Mâce*, Edeb, 57; *Müsned*, VI, 171, 182, 182, 208, 258; Heysemî, *Mecma’u’z-Zevâid*, VI, 275; el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût, tsz., VIII, 331.

¹¹ *Buhârî*, Rikâk, 10; *İbn Mâce*, Edeb, 57.

¹² *İbn Mâce*, Zühhd, 30.

O halde yukarıdaki hususlar dikkate alınmak suretiyle hadise bir bütün olarak bakıldığında, Hz. Peygamber'in öğretisine muarız bir hususun olmadığını; başka bir deyişle mezkûrhadisinsahîhlik kriterlerine uygun düştüğünü söyleyebiliriz.

5. Hadisin Kur'an'a Arzı

Zahiri anlamı itibariyle Kur'an'a arz edildiğinde, hadislerde olduğu gibi, onu açıkça destekleyen herhangi bir ifadeye rastlamak mümkün değildir. Aksine Kur'an'da da, basitinden büyüğüne, gizlisinden açığına bütün günahlardan şiddetle sakındırılmış¹ ve işleyenlere de ağır cezaların verileceği belirtilmiştir.²

Önce şuna işaret etmek gerekir ki, Kur'an'da günah ve kötülük kavramları mutlak olup, hem inananlara hem de inkârcılara nispet edilmektedir. Yani, günah veya kötülük kavramlarının muhtevasında, Yüce Allah'ın yasakladığı yalan, iftira, her tür kötülük, zina, adam öldürme vb. söz ve fiiller olduğu gibi, Allah'ı inkâr, şirk koşma, peygamberlere karşı gelme ve onları kabul etmeme gibi, inancın temellerini sarsan davranışlar da yer almaktadır. Bir yerde iftira etme büyük günah sayılırken,³ bir başka yerde şirk koşma da büyük günah sayılmıştır.⁴ Her türlü günahın akıbetinden sakındırılmış; faileri ya dünyada felâketlere uğratılmış ya da, sürekli cehennemde kalmakla tehdit edilmişlerdir.⁵

Diğer taraftan Kur'an'da, bir yerde mutlak olarak Yüce Allah'ın bütün günahları,⁶ başka bir yerde kendisine ortak koşma müstesna diğer bütün günahları bağışlayacağı⁷ beyan edilmiş, büyük günahlardan sakınanların ufak tefek kusurlarının ise, tabir caizse göz ardı edileceği ve cennetle mükâfatlandırılacakları⁸ belirtilmiştir.

Buna göre, günahın sakındırma ve günahkârların cezalandırılacağı yanında, aftan ve tevbeden bahsedilmiş olması son derece dikkat çekicidir. Şayet Yüce Allah, kulunun asla günaha düşmesine müsaade etmeseydi, ne tevbeden, ne Tevvâb sıfatından ve ne de Gafûr, Rahîm, Afîv gibi sıfatlarından söz ederdi. Tevbeden ve aftan söz edilen yerde günah var olacak demektir. Dolayısıyla, Kur'an ve Sünnet'te günahın yanında tevbeden ve aftan da söz edilmesi, diğer taraftan insanın çok sayıda zaaflarına yer verilmiş olması, mezkûr hadisimizin anlamını destekleyen unsurlar olarak kabul edilebilir veya en azından, söz konusu hadisin Kur'an'a muarız olmadığını gösterir.

6. İlim ve Kültür Tarihinde Hadisin Nasıl Yorumlandığı

¹ Sakındırma ile ilgili âyetlerin bir kısmı için bkz., Bakara, 2/276; Mâide, 5/2, 62, 63; En'âm, 6/120, 151; A'raf, 7/33; Mucâdele, 58/9; Câsiye, 45/7.

² Günahların-Kötülüklerin cezası için meslâ bkz., Bakara, 2/81; Mâide, 5/29; Nûr, 24/11; Hâkka, 69/36-37; Nuh, 71/25; Şems, 91/14-15.

³ Bkz., Nisâ, 4/112; Ahzâb, 33/58;

⁴ Bkz., Nisâ, 4/48; En'âm, 6/151; A'raf, 7/33; Hac, 22/31.

⁵ İsrâ, 17/39; Nûr, 24/11.

⁶ Zümer, 39/53.

⁷ Nisâ, 4/48.

⁸ Nisâ, 4/31; Necm, 53/32; ez-Zehabî, *Kitâbü'l-Kebâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., s. 7.

Hadisin ilim ve kültür tarihimizde nasıl yorumlandığının bir özetinin burada verilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Hadisin zahirinden ilk bakışta, sanki günaha dalan gafilleri teselli etmek gibi bir anlam çıkmaktadır. Hâlbuki peygamberler, ancak insanların günaha düşmelerine engel olmak için gönderilmişlerdir. Dolayısıyla hadis aksine, günahkârları tevbeye teşvik etmek için, Allah'ın affedici olduğu ve günahkârlardan vazgeçeceğini beyan etmektedir.¹ Konuyu biraz daha açacak olursak, Yüce Allah, iyilere vermeyi sevdiği gibi, günahkârları bağışlamayı da sever. Buna Allah'ın, Gaffâr, Halîm, Tevvâb ve Afûv gibi birçok sıfatları işaret etmektedir. Yoksa kulları, melekler gibi günah işlemeye müsait olmayan yapıda bırakmak için değildir. Bilakis kulları içinde, doğal olarak heva ve hevesine meyleden; tabiatının gereğine tutunanları da yaratır, sonra da onları gûnahtan korunma ile mükellef tutar ve günahla yargılamaktan sakındırır. Bu kulları bazen günah işlemekle ibtilâ/imtihan eder, sonra da tevbeyi öğretir. Şayet kul, Allah'ın emirlerini tastamam yerine getirirse ecri Allah'a aittir; yok eğer yoldan saparsa, tevbe onu beklemektedir.

Hz. Peygamber'in bununla kastettiği; şayet siz, melekler gibi yaratılmış olsaydınız, elbette Allah Teâlâ bir topluluk getirirdi ki onlardan günah işleyenler olurdu, böylece hikmet gereği, mezkûr sıfatlarla onlara tecelli ederdi. Çünkü Gaffâr, mağfûru gerektirir. Nitekim Râzık da merzûku gerektirir...²

Diğer taraftan hadis daha çok, günah işlemeyen ve kendisini ibadete adanmış olanların kibir ve gurura kapılabilecekleri noktasından ele alınarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Daha önce de geçtiği üzere, Hz. Peygamber bir seferinde; “Şayet siz günah işlemeseydiniz, bundan daha büyüğü/tehlikelisi olan kibre düşmenizden korkardım kibre!”³ demek suretiyle bu hususun önemine dikkatleri çekmiş bulunmaktadır.⁴

Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvînî (ö. 862/1457), zahidleri uyurma maksadıyla diyor ki; “Bazı insanlar abidlerin giysileri ile bezenir ve tâat amelini çok yaparlar. Ancak maksatları Hakk değil halktır. Amellerini kibirden, ‘ucbdan, gıybetten ve nemîmeden arındırmazlar. Hâlbuki her kim amelini bunlardan arındırırsa, onun Allah Teâlâ Sübhâne'nin ahlâkı ile ahlâklandığına inanılır. Her bir mezmûm amelden sakınırsa onun hâiflerden olduğu anlaşılır ki, o eminlerden olur ve ona güvenilir.”⁵

Üstelik kibrin en tehlikelisi, en yıkıcısı da, ibadet etmiş olmaktan doğan kibirdir, denilmiştir. Cübeyr b. Nüfeyr (ö. 80/699)'e, “Hangi kibir daha kötüdür?” diye

¹ el-Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Camii't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, V, 193.

² el-Mübârekfûrî, *a.g.e.*, V, 193.

³ ed-Deylemî, *a.g.e.*, III, 417; es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, II, 459 (Hadis no: 7488); el-Münâvî, *a.g.e.*, V, 331.

⁴ Hadisin metni: *lev enneküm tekûnû tüzñibûne lehiñtü aleyküm mâ hüve ekberu min zâlike el-'ucbe el-'ucbe* şeklinde olup, kibir anlamına gelen 'ucb, tekrar edilmek suretiyle vurgu yapılmıştır.

⁵ el-Kazvînî, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd, *Müfîdü'l-Ulûm ve Mübîdü'l-Hümûm*, nşr., Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1405, s. 281.

sorulunca, “*ibadet kibridir*” cevabını vermiştir.¹ Bu kanaat bütün İslâm büyüklerince paylaşılmıştır. İnsanın manevi mertebesi ne olursa olsun kendisini başkalarından üstün, herkesi batmış, kendisini kurtulmuş görmemeli. Avn b. Abdillâh der ki: “*Kibir olarak sana kendini başkalarından birazcık olsun üstün görmeyen yeter.*”² Bir başka İslâm büyüğü de bu gerçeğe şöyle temas ediyor: “*İbadete güvenmek, sülûk erbabının başlangıçta karşılaştıkları en büyük tehlikedir. Bu güven, kuruntunun insana galip gelmesi ve hayalin akıl aynasını paslatması yüzündendir. Sâlikin bu vehim ve hayalden kurtulmaları ileri derecede iç aydınlığı sayesinde mümkün olur. Demek oluyor ki ibadetten doğan kibir sonsuzluk yolunda bir geriliği belgeliyor.*”³

Zaman zaman kibir-günah mukayeselerinde, günahın, kibre sevk eden ibadetlerden daha üstün olduğu bile dile getirilmiştir.⁴ Özellikle tasavvuf ehli, kişiliğin yıkımına yol açan, gem vurulmamış kibre⁵ karşı dikkatli olmuş, bu korku yüzünden kendilerini hayvanlardan ve kâfirlerden bile üstün görmemeye özen göstermişlerdir. Çünkü hayvanlar Hakk’ın huzurunda hesaba çekilmeyecek, kâfir ise son anda yapacağı bir tevbe ile kurtulabilecektir. O halde müminin işi onlardan zor. Ve o halde korkulacak olan, günahlar değil; kibirdir. Bir hadiste şöyle denilmiştir: “*Şu üç şeyden beri olarak ruhu cesedinden ayrılan cennete girecektir: Kibir, kin, borç.*”⁶

Kibirden kaynaklanan günahların affi ümit edilmez; fakat yanılmanın vücut verdiği günahların bağışlanması beklenebilir. İblis’in günahı kibirden olduğu için affedilmemiş, Âdem’in hatası kibirden doğmadığı için bağışlanmıştır.⁷

Kastamonulu Hâfız Ahmed Mâhir, *el-Muhkem fî Şerhi’l-Hikem* adlı eserinde incelediğimiz hadisi yorumlarken, ucbe, kibre düşüren ibadettense, Allah’a yönelten-kavuşturan günahın daha hayırlı olacağına değinir ki, kendi ifadeleriyle⁸ vermek istiyoruz: “*Mürîd-i sâdika lazım olan, suver-i eşyaya değil, hakayıkına nazar etmektir. Zirâ suver-i tâât, ihlâsı ihlâl eden birtakım âfâtı tazammun ettiğinden, kabulü iktiza; suveri zünûb da bazı kere, Cenâb-ı Hakk’a vusûle ve makam-ı kurba duhula sebeğ olduğundan ale’l-ıtlâk bu’d ve matrutiyeti⁹ icab etmez. Hatta bazı meâsi¹⁰ vardır ki, sahibini cennete idhal eder. Dâire-i tââtta bazen bâb-ı kabulün açılmaması, vücûd-u*

¹ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-Isbehânî, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1987/1407, III, 180. Merhum Nurettin Topçu, bunu genelleştirerek; “...*dinin diğer düşmanı kibirdir ve dinî kibir, kibirlerin en tehlikeli olanıdır*” der (*İslâm ve İnsan*, Dergâh Yay., İstanbul 1998, s. 23).

² Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 247.

³ Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur’an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1993, s. 112-113 (Hâni, Muhammed b. Abdillâh, *el-Behcetü’s-Seniyye*, s. 23’den naklen).

⁴ Bkz., el-Beyhakî, *Şuabü’l-İmân*, V, 453.

⁵ Adler, Alfred, *İnsanın Doğası*, çev., Ayşen Tekşen Kapkın, Payel Yay., İstanbul 2004, s. 173.

⁶ *Tirmizî*, Siyer, 21; *İbn Mâce*, Sadakât, 12; *Müsned*, V, 276, 277, 282; *Dârimî*, Buyû’, 52.

⁷ Öztürk, *Tasavvuf*, s. 112.

⁸ Bazı yerlerde, anlaşılır olması açısından basit sadeleştirmeler yapılacak, bazı kelimelerin de Türkçe karşılıkları dipnotta verilecektir.

⁹ **Matrutiyyet**: Tart edilmek, kovulmak.

¹⁰ **Meâsi**: İsyânlar, günahlar.

tâatin ucub ve riyayı müstelzim ve itâat eden kulun, tâata güvenmesi, kibirlenmesi ve asîleri küçük görmesinden kaynaklanır. İşte ihlâsı ihlâl eden tâât afetleri bunlardır. Bazı isyanların vusûle sebep olması, günahın, o merd-i günahkârı bâb-ı mağfirete ilticaya ve isti'fâ-yı¹ kusur ve arz-ı i'tizâra ve istisgâr-i² nefis ile istimdâd-ı ruhaniyet-i esfiyâyâ bâdî olduğundan dolaydır. Binaenaleyh, Ebû Hâzm Hazretleri şöyle dedi: 'Müridi mesrûr eden hasene kadar muzir bir seyyie olamaz ve müznibi mahzûn ve mükedder eden seyyie kadar da nâfi' bir hasene bulunamaz. Zîrâ mûcib-i meserret olan hasene; i'timâd ve istikbâri (kibri), müstelzim olduğundan hâbit-i³ âmeldir. Ve mûcib-i hüzn olan seyyie ise havf ve haşyeti gerektirip, günahkârı hâif ve râcî olduğu halde Dâr-ı Ahirete irtihâl ettireceği cihetle, bilâhare bâis-i rızây-ı ilâhi olacağı muhtemeldir."⁴

Ülkemizin son devir mutasavvıf şahsiyetlerinden, 1903-1979 yılları arasında yaşamış olan Mehmet Nusret Tura'nın naklettiği bir kıssada, günahını bilen ve Allah'a boyun büken günahkârların, mağrur âlimlerden ve âbidlerden daha üstün olabileceği vurgulanmaktadır. Bu kıssaya göre, bir zat yanındakilere tembih etmiş, "Ben ölürsem şu sarhoşların, günahkârların mezarlığına gömünüz diye. Aman efendim demişler, Cenâb-ı Hakk size daha uzun ömürler versin ama biz sizi oralarda bırakmayız, beş yüz seneden beri âlimlerin, kadıların yattıkları şu mezarlığa götürürüz. Hayır; onlar ibadetlerine, ilimlerine, amellerine mağrur gafillerdir. Mağrur kimselerin dirisine de ölüsüne de Hakk'ın rahmeti gelmez. O kötü zannettiğiniz kimseler kabahatlerini bilirler, boyun büklerler, Hak'tan rahmet dilerler, oraya rahmet iner, ben de onların yanında olursam Hakk'ın rahmetinden istifade ederim, demiş."⁵

Hadiste dikkatlerden kaçmaması gereken, günah işleyenin, günahını müteakip Allah'tan bağışlanma talep etmesi hususudur ki günahı, gurura götüren ibadetten üstün kılan da bu yönüdür. Yoksa boyun büktürmeyen, sığındırmadan azade günahın ne kıymeti olabilir; günaha, bir anlamda önem kazandıran da budur, denilebilir.

M. Nusret Tura, buna dikkat sadedinde bir keresinde de şöyle diyor: "Elinde tesbih camiden çıkar, dışarıdakilere kibir ve gururla bakar. 'Ben namazımı kıldım, bunlar ne biçim Müslüman, ne namaz var ne niyaz' diyerek kendini görür büyültürse bu kimselerde iş yoktur.

Hâlbuki dünya ile meşgul iken namazını tam vaktinde kılamayıp, 'aman ya rabbi' diye mahzun olan bir kimse, kendini ve ibadetini görüp mağrur olandan daha üstündür, daha hayırlıdır.

¹ İsti'fâ: Bağışlanma talep etmek.

² İstisgâr: Küçük görmek.

³ Hâbit: Boşa çıkaran, yok eden.

⁴ Ahmed Mâhir, Kastamonulu, *el-Muhkem fi Şerhi'l-Hikem*, Matbaa-ı Ahmed İhsân, İstanbul 1323, I, 183 (Kastamonulu mezkûr açıklamalarını şu beyt sadedinde yapar: *Rubbemâ futiha leke bâbu't-tâati ve mâ futiha leke bâbu'l-kabûl –ve Rubbemâ kudiya aleyke bi'z-zenbi fekâne sebeben fi'l-vusûl*).

⁵ Tura, Mehmet Nusret, nşr., M. E. Kılıç, *Onun Güzel İsimleri*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 63.

Öyle zaman vardır ki vatandaşa hizmet ve çoluk çocuğun rızkı için yapılan çalışma da bir ibadettir.”¹

Gözyaşı getiren günahlara sahip olmayı, gurur getiren ibadetlere sahip olmaya yeğleyenlerden biri olan Yahya b. Muâz (ö. 258/871)’ın şu beyanı da ibretimizdir: “Rabbim! Günahlarım eşliğinde sana sığınmayı, ibadetlerime güvenerek sana yönelmeye tercih ediyorum.”²

Buradan, ibadetin değersizliği sonucu çıkarılmamalıdır. Ancak her şeyde olduğu gibi ibadette de ölçülü olmak ve ibadetin tek başına kulu kurtaramayacağını dikkatten uzak tutmamak anlaşılmalıdır. Nitekim kişilerin amellerine güvenerek Allah’ın affına ve lütfuna gereği kadar değer vermeden ibadetlerde hırs göstermelerinin sakıncasını hatırlatan Hz. Peygamber bir hutbesinde; “Ashâbım! Sizden hiçbirinizin ibadeti asla sahibini kurtaramaz.” buyurdu. Ashâb; ‘Ya Rasûlallah! Seni de mi ibadetin kurtaramaz?’ diye sormuşlardı. Allah Rasûlü: ‘Evet, beni de. Meğerki Allah beni rahmeti ve fazlı ile korumuş olsun. Ashâbım! Doğruluğa sarılınız, ibadetlerinizde ifrat etmeyiniz. Gündüzün ilk ve son saatlerinde yürüyünüz (ibadet ediniz). Gecenin bir saatinden de istifade ediniz. (Her hâl ve hareketinizde) itidale yapışınız, itidalli olunuz ki, muradınıza eresiniz.’³ buyurmuşlardır.⁴

7. Hadisin Anlaşılması Açısından Günah-Tevbe-Af İlişkisi

Günah kavramının genel mahiyetine bakacak olursak, aslında ulûhiyet düşüncesi ve inancıyla beraber değerlendirildiğinde, günah bizi olumlu merhalelere yönelme fonksiyonuna sahip olup, ağırlıklı ve genel vasıf olarak negatif bir şeydir.⁵ Gerek ferdin ve gerekse toplumların en ürpertici şekilde cezalandırılmalarına sebep olan günah, ilahî haklara yaklaştıkça dozunu artırmakta ve bu suretle cehennemün tüm ümitleri yıkan en trajik sahneleri günahkârların dikkatlerine sunulmaktadır.⁶

Gerek Kur’an-ı Kerîm’de gerekse Sünnet’te, günaha şiddetle karşı çıkış vardır. İncelediğimiz hadisi istisna tutarsak, günahın müspet yönüne her iki kaynakta da doğrudan bir değinme yoktur. Dolayısıyla mezkûr hadis, âdeta tek başına bu karşı çıkışa meydan okumaktadır. O halde hadisin meydan okumasının anlaşılması bir zaruret olmaktadır.

Biz Yüce Allah’ı ancak, Kur’an ve Sünnet’te bildirilen sıfatlarıyla tanıyoruz. Bu tanıma ise O’nun sıfatlarının tecellisi sayesinde olmaktadır. Bu itibarla sanki Allah’ın sıfatlarının tezahürü bir zorunluluk arz etmektedir. Aksi halde O’nu hakkiyle tanınamız

¹ Tura, *a.g.e.*, s. 143-144.

² el-Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, nşr., Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1981, s. 272; Öztürk, *Tasavvuf*, s. 328-329.

³ *Buhârî*, Rikâk, 18; Mardâ, 19; *Müslim*, Münafikîn, 71-73, 75, 78; *İbn Mâce*, Zühd, 20; *Dârimî*, Rikâk, 24; *Müsned*, II, 235.

⁴ Şentürk, Habil, *Psikoloji Açısından Hazreti Peygamberin İbadet Hayatı*, Bahar Yay., İstanbul, tsz., s. 68.

⁵ Kılıç, *a.g.e.*, s. 24.

⁶ Bkz., Kılıç, *a.g.e.*, 418.

mümkün olmayacaktır. Nitekim Sem‘anî’nin dediğine göre Hz. Âdem cennetteyken, Allah’ın kendisine öğrettiği tüm isimlerin anlamlarını henüz tam olarak kavramış değildi. Güzellik ve rahmet isimlerini biliyordu, ama celâl ve gazap isimlerini bilmiyordu. Bu anlayışı kazanmak için yeryüzüne, Allah’ın kahır evine inmesi gerekiyordu.¹

Yüce Allah Kur’an-ı Kerîm’de, insanı, hem üstün yönleriyle hem de bütün zaaflarıyla tanıtmış; bir taraftan onu en güzel surette yarattığını, diğer taraftan da aşağıların aşağısına inme potansiyeline sahip olduğunu² beyan etmiştir. Daha önce de zikredildiği üzere Yaratan, insanı sık sık günaha düşebilecek şekilde yaratmıştır. Nasıl ki, Allah’ın temel sıfatı olan Rablîğin tezahür etmesi için zulüm ve bela zorunludur ve ahlâkîdir³ aynı şekilde rahmân, rahîm, gafûr, afûv ve vedûd gibi sıfatlarının tezahürü için insanın hatalı olması gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, afûv ve gufrân sıfatlarının eseri ancak günahkârlar üzerinde tecelli edecektir. O halde günahkârların bulunması kaçınılmaz olacak; onlar Allah’a sığınacaklar ve Allah da onları affedecektir.⁴ Dolayısıyla meselâ Allah’ın tevâbsıfatının tecellisi için günahkâr bir kul ve bu kulun tevbe etmesi gerekmektedir. Ardından da tevbenin kabulü ile Allah’ın afûv sıfatı tecelli edecektir. Bu itibarla günah merkezde olmak üzere tevbe ve af üçgeni, insanoğlunun sürekli muhatap olduğu; beşer olma vasfının nirengi noktalarını belirlemektedir.

Bir tarafta her an hata yapabilme vasfına haiz olan beşere hemen tevbe etmesi telkîn edilmekte, bunun yanında Allah’ın Tevâbyani, çokça tevbeleri kabul eden olduğu vurgulanmakta, devamında ise tevbe eden hatalı beşerin affedileceği müjdelenerek, günahın getirdiği psikolojik ve sosyolojik sıkıntılardan kurtulacağı beyan edilmektedir. İşte Kur’an’da, beşer-yanılma-tevbe-af, sıkça işlenen, üzerinde durulan hususlardandır. Başka bir deyişle, bir tarafta zayıf ve aciz olan insanın uluhiyet kapısına yönelmesi ve bu yüce kapının ardına kadar açık olduğu...

Kuşeyrî, *Risâle*’sinde diyor ki; Allah kendisine Afûv ve Gafûr (af ve mağfiret edici) ismini verince, kullarını günaha düşürmüş oldu.⁵ Yani Allah’ın affedici olması için kulun günah işlemesi icap eder; kul da Allah’ın affına güvenerek günah işler. Yine *Risâle*’de, İbrahim b. Edhem’in şöyle dediği hikâyeye edilir: “*Bir hac esnasında ortalık tenhalaşsın da tavaf yapayım, diye bir müddet bekledim. Gece karanlığı bastı, şiddetli yağmur yağıyordu. O sırada ortalık tenhalaşmıştı. Hemen tavafa başladım. Tavaf esnasında Allah’ım, beni masûm kıl; Rabbim, beni günahattan koru diye niyazda bulunuyordum. Hâtif (gaip)ten bir ses bana dedi ki: Ey İbrahim, seni masûm kılmamı*

¹ Chittick, *a.g.e.*, s. 242.

² Tîn, 95/4-5.

³ Ormsby, *a.g.e.*, s. 251-252.

⁴ Mansûr Alî Nâsîf, *et-Tâcü’l-Câmi’ li’l-Usûl ve aleyhi Ğâyetü’l-Me’mûl-Şerhü’t-Tâci’l-Câmi’ li’l-Usûl*, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, Mısır 1962/1382, V, 148; Bkz., el-Mübârekfûrî, *a.g.e.*, V, 193.

⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 274.

istiyorsun, herkes benden ismeti (günahsız olmayı) istemektedir. Fakat siz günahsız olunca ben kime rahmet ve mağfiret edeceğim?”¹

Şunu hatırlatmakta fayda mülâhaza ediyoruz ki, Kur’an’ı-Kerîm’in beyanına göre Cenâb-ı Hak en çok Rahmân sıfatıyla tecelli etmek ister.² Zira o tecelli, O’nun ulûhiyetine en fazla yakışan ve bizim kulluğumuza en çok yarayan tecellidir. Rububiyet (ilâhlık) acımak, bağışlamak, ubudiyet (kulluk) acınmak, bağışlanmak ister. Aynı zamanda, tabir caizse Yaratıcı, Rahmân sıfatının tecellisini istememizden memnunluk duyuyor.³

Sem‘ânî, *Ravhu’l-Ervâh*’ında bu gerçeğe şu sesleniş ile işaret eder: “*Ey semavî melekûtun melekleri! Gerçi itaatkâr iseniz de, ne nefislerinizde tutku var, ne de yaratılışınızda herhangi bir karanlık söz konusudur. Var gücünüzle yaptığınız taatiniz Benim celâl ve azametimin önünde bir toz zerresi bile etmez. Ve onların (insanların) bütün yeis ve zaaflarıyla gösterecekleri isyan Benim melekûtumun mükemmelliğine bir haleb getirmez. Siz kendi masuniyetinize sıkı sarılın; ama onlar Benim rahmetime sığınurlar. Siz taatinizle günahsızlığınızı ve büyüklüğünüzü gösterirsiniz; ama onlar isyanlarıyla, Benim cömertliğimi ve rahmetimi izhar ederler.*”⁴

Neticede günah-tevbe-af kavramlarının birbiri ile olan bağlantısı o derece güçlüdür ki, bunların her biri tek başına ele alındığında anlam alanlarının daraldığı ve anlaşılmasının zorlaştığı görülür. Günah tevbe gerektirir, başka bir deyişle tevbe ancak günah ile anlam kazanır. Tevbenin ardından da af gelir ki, af olmadığında tevbenin de bir anlamı kalmaz. Bu itibarla Kur’an, gûnahtan bahsettiği ölçüde tevbeden de bahseder ve Allah’ın bağışlayıcı, affedici olduğuna sık sık vurgu yapar.

8. Psikolojik-Sosyolojik Ve Teolojik Temeller Bağlamında Bir Değerlendirme

Burada iki temel sorunun cevabını aramak suretiyle, genel bir değerlendirme yapmak istiyoruz; *Günah insanın kaderi mi ve günahın mazereti olur mu?*

Günah insanın kaderi mi?

Bu soruya bir açıdan *evet*, başka bir açıdan *hayır* demek gerekiyor ve her iki cevap da sanki zorunluluk hüviyetine bürünüyor. Yani, günah insanın hem kaderi, hem kaderi değil; şayet kaderi ise günah, tevbe de onun kaderi olmalı. Kulun, günaha ne kadar meyli, gücü-kudreti varsa, tevbeye de o kadar fırsatı ve kudreti var ve nihayet Allah’ın affı da her bir günahkâr kul için yetecek ve artacak kadar boldur.

¹ Kuşeyrî, *Risâle*, ay.

² Bkz., A’râf, 7/156; Mü’min, 40/7; Necm, 53/32.

³ Bkz., A’raf, 7/156 (“*Kimi dilersem onu azabıma uğrattırım; rahmetim ise her şeyi kuşatır*”); Öztürk, *Tasavvuf*, s. 290.

⁴ Chittick, *a.g.e.*, s. 263-264 (*Ravhu’l-Ervâh*, s. 300).

İnsan, arzu ve istekler karşısında her zaman zaafllara maruzdur. Ne var ki bu zaaflların yanı sıra aynı insan, Allah'a yönelerek bu zaafllardan kurtulacak kudret ile de donatılmıştır. Tabiatının derinliklerinde her ikisini de yapacak güç mevcuttur.¹

İslâm, insan fitratındaki zaafî, şehvet ve arzular karşısındaki güçsüzlüğü hesaba katar. Bunların kontrolünün zorluğunu görmemezlikten gelmez. Fitrî kontrol mekanizmasının bulunmasına ve onların takviyesi için çalışmasına rağmen, bunlar karşısındaki zaafını kabul eder ve ona göre hareket eder: “Allah sizden (yükünüzü) hafifletmek ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır.”²Bu zaafî asla göz ardı etmez, ayağı kaydığı zaman başışlar, ısrar etmediği müddetçe yanılığını affeder.³

Ancak her şeye rağmen, yaptıklarından sorumlu olan insandır. Suç hiçbir zaman kadere yüklenmez. Mevlânâ'nın sevimli bir hikâyesinde anlatıldığı gibi, Allah'ın takdirine göre -öyle iddia ediyordu- meyveleri çalan adam, bahçıvan tarafından “Allah'ın takdiri üzerine sopayla” daha iyi bir nasihat alır.⁴ Bir günah nasıl Allah'ın takdirine isnad edilir? Takdir, bitki ve taşları bağlar; fakat hakiki mümin sadece Allah'ın emirlerine bağlıdır.⁵

Buna mukabil kültürümüzde kaderci anlayışın izlerini her yerde görmek mümkündür. Mesela Kadı Burhaneddin'in aşağıdaki mısraları incelendiğinde, günah işlemenin Allah'ın yazdığı kaderle olduğu, dolayısıyla günah işleyene ceza verilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Çü lutfını bilürem ger günâh kıldum ise

*Yapana kılma cefâyı cefâ yazana gerek.*⁶

Netice itibariyle denilebilir ki, Yüce Allah, isyanlarıyla alçalın günahkâr kulunu, merhamet ve şefkat tecellileriyle ululuğunu izhar edip yanına çekiyor ve ona *kulum* diye hitap ederek kendisine atfediyor.

Bu anlamda Sem'ânî şöyle der: “Böylece Hak, kulu Kendisine ayırmak istedi de, ona zelle (sürçme) emretti. Kul günahını itiraf edince, O, ‘Eğer onu umutsuzluğa düşürürsem, eksiklik Benim keremime gider ki, buna da müsaade edilmez.’ dedi.

Allah, ‘Ben onların hepsini bağışlayacağım’ diyor. ‘Onları bağışlayacağım’ dedi O; Onları bağışladım demedi, kul yalvarmak, yakarmak, korku ve umuttan geri durmasın diye. Kul korku ile umut arasında kalmak; sürekli yalvarıp yakararak; feryat, figan ve münâcaatta bulunarak. ‘Hepiniz Allah'a dönün (Nur, 24/31). Doğrusu Allah bütün günahları bağışlayacaktır’ (Zümer, 39/53). ‘Hepiniz Bana gelirsiniz; çünkü hepimizi satın alacağım.’...”⁷

Günahın mazereti olur mu?

¹ Kutub, M., *a.g.e.*, s. 45.

² Nisâ, 4/28.

³ Kutub, M., *a.g.e.*, s. 308; Bkz., Âl-i İmrân, 3/134-136.

⁴ Mevlâna, *Fîhi Mâfih*, çev., Meliha Ülker Anbarcıoğlu, MEB Yay., İstanbul 1990, 233-234.

⁵ Schimmel, *Peygamberâne Bir Şair*, s. 47.

⁶ Ergin, Muharrem, *Kadı Burhaneddin Divanı*, İÜEF Yay., İstanbul 1980, s. 5-6.

⁷ Chittick, *a.g.e.*, s. 270-271 (*Ravhu'l-Ervâh*, s. 367-372'den).

İnsanoğlunu günaha sevk eden, gerek yaratılıştan var olan zaafı, gerek kalıtım yoluyla devraldığı negatif hususiyetleri ve gerekse, kendisi dışından gelen etkiler ve baskılar, yaratanına karşı mazeret sahibi yapar mı?

Öncelikle söylemek gerekir ki, bunun muhasebesini, insanoğlu değil de Yüce Allah yapar diye düşünüyorum. Çünkü insanı yaratan ve onu en iyi bir şekilde tanıyan, gizlisini-saklısını bilen; niyetlerini dahi okuyan da O'dur.¹ O halde günahkâra düşen, mazeret ileri sürmek değil, sadece boyun büküp af dilemek olmalıdır.

Zira Kur'an ve Sünnet'te bunun böyle olabileceğine dair bir bilgi bulunmamasının ötesinde, doğrunun da, eğrinin de tanıtıldığı ve artık insanoğlunun mazeretinin kalmadığı belirtilmektedir.

Ne var ki, Sem'ânî'nin sadrından satırlara dökülen şu ifadeler de oldukça dikkat çekicidir: *"Hiçbir günah ilk günah kadar büyük değildir, Melekler onu işleyenin önünde secdeye kapanmak durumunda kalmışlardı... Herhangi bir liyakate bağlı olmaksızın cennete alınmıştı. Allah, lütfunun yakınında ona bir ev vermişti. O, ilk günahı bağışladığına göre, bu, bütün günahları bağışlayacağına delilidir.*

*Zaten, bizim Âdem'den bin kez daha fazla mazeretimiz var. Eğer çamurun karanlığı zorunluysa, ona sahibiz. Eğer toprağın zaafı zorunluysa, ona sahibiz. Eğer kokuşmuş çamurun gayr-i safiliği zorunluysa, ona sahibiz. Eğer yemekten bazı karışık lokmalar almak gerekliyse, alırız. Eğer zamanın adaletsizlik ve bozgunculukla kararması gerekiyorsa, biz ona sahibiz. Eğer lanetli İblis bizim için pusuda yatmak durumundaysa, biz ona sahibiz. Eğer heva ve heves bize hâkim olmak durumundaysa, biz ona sahibiz. İlk günahta, bu manalardan herhangi biri olmaksızın Âdem bağışlandı. Biz bütün bu bulanıklıklara sahip olduğumuza göre, O bizi niçin bağışlamasın ki? Gerçekten, O bizi bağışlayacaktır."*²

Sonuçta İslâm düşüncesinde, ne günahın ne de günahkârın savunulacak bir yönü vardır. Her hâlükârda günah, yasaklanan ve şiddetle kaçınılması gereken bir olgudur. Bunun yanında her bir insan da günah işleme potansiyeline sahiptir, her ne kadar kaçınsa da zaman zaman günaha düşebilmesi söz konusudur. Ancak günahın olumsuzluğu karşısında, insanoğluna tevbe ederek günahını sildirme fırsatının verildiği de unutulmamalıdır.

Sonuç

İlk bakışta ve zahiri anlamıyla, Kur'an ve Sünnet'in öğretileriyle örtüşmeyen; *"Şayet siz günah işlemeseydiniz, Allah günah işleyecek bir topluluk yaratırdı... hadisine dair tebliğimizde, bize göre varılan sonuçları özetlemek gerekirse şunlar söylenebilir:*

Psikolojik verilere göre, insan davranışlarının biyolojik ve psikolojik olmak üzere iki temeli vardır. Davranışlar bu iki temel üzerinde gerçekleşir. Diğer taraftan insan, özgür ve fonksiyonel bir iradeye sahiptir. Ancak o farkına varmasa da; görünüşte

¹ Bkz., Kaf, 50/16; Mâide, 5/116; Kutub, M., a.g.e., s. 298.

² Chittick, a.g.e., s. 268 (*Ravhu'l-Ervâh*, s. 226).

yapıp-ettiğine karışmayan, onu etkilemeyen ama her şeye rağmen onun üstünde yaratanının küllî iradesi söz konusudur. Çünkü insanın hür iradesi ile yönelerek gerçekleştirdiği tüm fiillerin temeli olan bağımsız ve fonksiyonel kudretinin oluşum ve gelişim yasalarını belirleyen ve onları yoktan var eden de Allah'tır.

İnsan, her ne kadar fitraten bir olan Allah'a inanma eğiliminde olsa da, maddesiyle bir avuç çamura bakan, manasıyla ilahî nefhadan beslenen ikili bir yapıya sahip olmakla birlikte, maddesini etkileyen bir yığın olumsuzluklar karşısında, manasını güçlendirecek ve nihai zaferi elde etmesini sağlayacak eşsiz güzellikler ve fırsatlara da maliktir. Bu meyanda insanın bilgilenebilmesi ve eğitilebilmesi, başka hiçbir varlığa nasip olmayan önemli bir ayrıcalıktır.

Bir taraftan özünde taşıdığı, ikili yapısının menfi cephesi, diğer taraftan kalıtım yoluyla kendisine intikal eden olumsuzluklar ve bunlara ilaveten çevre denilen, bütün bir yaşamını kuşatan baskılar sonucu günaha-kötülüğe sürüklenen insan, yine de değerinden bir şey kaybetmiyor, yaratanına yöneldiği sürece... Zira günah işleyip de samimi bir tevbe ile yaratanına yönelen, günahlarına boyun büküp gözyaşı akıtanların, hiç günah işlemeyenlerden; hele hele ibadetlerine güvenip kibre-gurura kapılanlardan daha üstün olduğu, pek yaygın bir kanaattir.

İnsanda var olan eksiklik, insanî mahiyetin bir parçasıdır ve Allah bu durumu çok iyi bilmektedir, dolayısıyla hiç kimsenin Allah'ın rahmetinden umudunu kesmesine gerek yoktur. Bunun yanında insan, meleklerden de bir ders alması ve yaptığı iyi işlerden dolayı asla gururlanmaması gerekmektedir; çünkü kendini iyi olarak görme hatalı bir görmedir; zira tüm iyilikler Allah'a aittir

Günah, yaygın olarak bilindiği gibi tamamıyla negatif bir fenomen olmayıp, aksine birçokları kötülüğün/günahın pozitif yönlerinin olduğuna dikkat çekmişlerdir. Kötülük/günah, başta Tanrı'nın mükemmelliğinin anlaşılmasına katkı sağlar, kötülüğün/günahın, varlığı sayesinde iyi kavranabilir ve kötülük/günah dünyanın estetiğini tamamlayan bir olgudur aynı zamanda. O halde kötülük/günah, terakki-tekâmül, mükemmeliyet, eğiticilik, estetiği tamamlama ve nihayet Allah özlemine götüren bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak kesinlikle günah işlemek değil, inancın yanında sâlih amel işlemektir esas olan. Yani ibadet ile günah, hiçbir zaman mukayese edilmek için bir arada düşünülemez. Ne var ki, ibadette az da olsa kibir riski bulunduğundan, bazen günahla insan kendini kibrin yıkıcılığından kurtarabilmektedir.

Bunların ötesinde söylenecek söz, yirmi üç küsur yıllık nübüvvet tecrübesiyle, insanı belki de en ince ayrıntılarıyla tanıyan ve Yüce Allah'ın yol göstericiliği ile bütün insanlığa rehber gönderilen Hz. Peygamber'in mezkûr hadisi, potansiyel olarak günah işleme ve kötülük yapma kabiliyetiyle yüklü olan her bir insana psiko-sosyal açıdan geniş bir ferahlık sağlamak ve onun, ölümcül hastalık olarak nitelenen umutsuzluk girdabına düşmesine engel olmaktadır.

Kaynakça

- ‘Abd b. Humeyd b. Nasr, *Müsnedü ‘Abd b. Humeyd*, nşr., Subhü’l-Bedrî es-Sâmerrâî-Mahmûd Muhammed Halîl es-Saîdî, Mektebetü’s-Sünne, Kahire 1988/1408.
- Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr, es-San‘anî, *el-Musannef*, el-Meclisü’l-İlmî, Beyrut 1972.
- Adler, Alfred, *İnsanın Doğası*, çev., Ayşen Tekşen Kapkın, Payel Yay., İstanbul 2004.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*, Dâru’l-Fikr, Şam, tsz.
- Ahmed Mâhir, Kastamonulu, *el-Muhkem fi Şerhi’l-Hikem*, Matbaa-ı Ahmed İhsân, İstanbul 1323.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Timaş Yay., İstanbul 1987.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *Şuabü’l-İmân*, nşr., Muhammedes-Saîd Beysûnî Zağlûl, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1410.
- , *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût, tsz.
- Chittick, William C., *Tasavvuf-Kısa Bir Giriş*, İz Yay., İstanbul 2003.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı (Çeşitleri-Özellikleri-Faydalanma Usulleri)*, MÜİF Yay., İstanbul 1989.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1980.
- ed-Deylemî, Şîreveyh b. Şehrdâr, *Kitâbü Firdevsi’l-Ahbâr*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1987/1407.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1987/1407.
- Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, MÜİF Yay., İstanbul 1996.
- Ergin, Muharrem, *Kadı Burhaneddin Divanı*, İÜEF Yay., İstanbul 1980.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yay., Ankara 1999.
- el-Fesevî, Ebû Yûsuf Yakûb b. Süfyân, *Kitâbü’l-Ma’rife ve’t-Târîh*, nşr., Ekrem Ziya Umerî, Matbaatü’l-İrşâd, Bağdad 1975.
- Gazâlî, Muhammed, *es-Sünnetü’n-Nebeviyye beyne Ehli’l-Fıkh ve Ehli’l-Hadîs*, Dâru’s-Şurûk, Kahire 1992.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yay., Ankara 1997.

- Güner, Osman, *Sünnet'ten Toplum-Toplum ve Kültür Yazuları*, Fecr Yay., Ankara 2006.
- Heysemî, Nureddîn Alî b. Ebî Bekr, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1967.
- Itr, Nureddin, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'i-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1997/1418.
- İbn 'Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, nşr., Süheyl Zekkâr-Yahya Gazzâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah, *el-Musannef fî'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, nşr., Saîd Muhammed el-Lehhâm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- İbn Fudayl, Ebû Abdurrahmân Muhammed ed-Dabbî, *Kitâbü'd-Duâ*, nşr., Abdulazîz b. Süleyman b. İbrahim, Mektebetü'r-Râşid, Riyad 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sâid, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, nşr., Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1403/1983.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim, *Sahîhu İbn Hibbân*, nşr., Şuayb el-Arnâvûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- İbnü'l-Mübârek, Abdullah b. Vâdih el-Mervezî, *ez-Zühd li'bni'l-Mübârek*, nşr., Habîburrahmân el-Azamî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- İbn Sinâ, *Şifâ, İlahiyat*, Nşr., İbrahim Madkour, Kahire 1961.
- İbnü's-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-Hadîs* Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1986/1406.
- İshâk b. Rahûye, *Müsnedü İshâk b. Rahûye*, nşr., Abdulğafur b. Abdilhak el-Belûşî, Mektebetü'l-İmân, Medine 1991.
- Kardavî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, nşr., Bünyamin Erul, Rey Yay., Kayseri 1998.
- el-Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd, *Müfîdü'l-Ulûm ve Mübîdü'l-Hümûm*, nşr., Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1405.
- el-Kuşeyrî, Abdulkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, nşr., Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1981.
- Mansûr Alî Nâsîf, *et-Tâcü'l-Câmi' li'l-Usûl ve aleyhi Ğâyetü'l-Me'mûl-Şerhü't-Tâci'l-Câmi' li'l-Usûl*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1962/1382.
- Mevlâna, *Fîhi Mâfih*, çev., Meliha Ülker Anbarcıoğlu, MEB Yay., İstanbul 1990.
- el-Mübârekfûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Camii't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- el-Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1972/1391.

- Müslim, el-Haccâc b., *Sahîhu Müslim*, nşr., Muhammed Fuad Abdulkaki, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, tsz.,
- en-Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.,
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1993.
- Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yay., İstanbul, tsz.,
- Schimmel, Annemarie, *Peygamberâne Bir Şair ve Filozof*, Çev., Senail Özkan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- Sezgin, M. Fuad, "Hadis Musannefâtının Mebdeî ve Ma'mer b. Râşid'in Camii", *Türkiyât Mecmuası*, C. XII, İstanbul 1955.
- es-Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- , *Esbâbü Vürûd*, s. 205-206; el-Hüseynî, İbrahim b. Muhammed, *el-Beyân ve't-Ta'rîf*, nşr., Seyfeddin
- , eş-Şafîî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, nşr., Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü Dâri't-Turâs, Kahire 1979/1399.
- Şentürk, Habil, Psikoloji Açısından Hazreti Peygamberin İbadet Hayatı, Bahar Yay., İstanbul, tsz.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr., Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul 1983.
- et-Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd Ebû Dâvûd el-Fârisî el-Basrî, *Müsnedü't-Tayâlisî*, Dâru'l-Marife, Beyrut, tsz.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr., Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuad Abdulkakî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1987.
- Tura, Mehmet Nusret, nşr., M. E. Kılıç, *Onun Güzel İsimleri*, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Ünal, İsmail Hakkı, İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu, DİB Yay., Ankara 1994.
- Yücel, Ahmet, Hadîs İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk Üç Asır), MÜİF Yay., İstanbul 1996.
- ez-Zehabî, *Kitâbü'l-Kebâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.

Hadis Karşıtlığının Tarihi Arka Planı ve Günümüze Olumsuz Yansımaları

Saffet SANCAKLI*

Giriş

Hadis Karşıtlığı Problemi

Günümüzde İslâmi ilimler arasında en çok tartışılan ilim dallarından birisi hiç kuşkusuz hadis ilmidir. Hadis alanında son zamanlarda sünnetin güvenilirliği, karşıtlığı ve inkârcılığı değişik konumlarda gündeme gelmekte ve bunun olumsuz yönde etkili olduğunu üzülenek müşahede etmekteyiz. Maalesef son dönemlerde hadis karşıtlığı hareketi, salt “Kur’ân Müslümanlığı”, “İslâm Kur’ân’dan ibarettir” anlayışı hızla artış göstermektedir. Buna paralel olarak bu kapı açılınca pek çok hadis-i şerife de olumsuz bakma kapısı da sonuna kadar açılmaktadır. Örneğin bu bağlamda kader, kabir azabı, mucize, şefaahat, teravîh gibi pek çok mesele çok basit sebeplerden dolayı reddedilebilmektedir. Tarihin hiçbir döneminde Müslümanlar arasında bu derece sünnet karşıtlığı söylemi ve yaklaşımı söz konusu olmamıştır.

Din alanında günümüzde bazı fitne ve fesatlarla karşı karşıya olduğumuzu görmekteyiz. Bunların başında Kur’ân’ın tarihselliği, Kur’ânın yerelliği, sünnetin reddedilmesi, mezhepsizlik, âlimleri itibarsızlaştırma gibi fitnelerin olduğu müşahede edilmektedir. Kafaları, zihinleri karıştıran pek çok iddia ve soru ortaya atılmaktadır. Ortaya atılan bu iddiaların genel hedefi, hadisin güvenilir olmadığı noktasında zihinlerde şüpheler uyandırılarak neticede hadis itibarsızlaştırılıp böylece dışlanması sağlanacaktır. Pek çok kişiye bu söylemler ilk etapta hoş ve cazibeli gelebilmekte ve bu olumsuz görüşlerin etkisi altında kalabilmektedir. Bu görüşlerin hızla yayıldığı, tehlikeli bir duruma geldiğini görüyoruz. Bunun günümüzün en büyük fitnesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu alanda makul ve mutedil düşünen ilim adamlarının kapsamlı çalışmalar ve faaliyetler yapması gerekmektedir.

Sünnet düşmanlığı, aslında İslâm’ı bozmak demektir. Kur’ân’ın manasını keyfî olarak istenildiği yöne çekmek demektir. Meşhur zâhid Bîşr b. el-Hâris el-Hâfî, (ö. 227/842) “İslâm sünnet’tir, sünnet de İslâm’dır.”¹ sözüyle sünnetin önemini ve meseleyi çok güzel bir şekilde özetlemektedir. Sünneti kaldırmak demek İslâm’ı kaldırmak demektir. Bu da çok tehlikeli bir durumdur. Çünkü İslâmi hükümlerin % 80’i sünnete dayanmaktadır. Sünneti kabul etmemek demek bütün bu ahkâmı yok saymak demektir.

İlk olarak sünneti topyekûn inkâr hareketi, Müslümanlar arasında değil, batılı oryantalistler arasında gelişmiştir. Bu kişilerin ortaya attıkları sünnetin inkârı meselesi zamanla İslâm dünyasında da kendini göstermiştir. Özellikle erken dönemlerde İngiliz sömürgesi altında olan Hindistan ve Mısır gibi bölgelerde, oryantalistlerin önemli

*Prof. Dr. İnönü Ün. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi.

¹ İbn Ebî Ya’lâ, Kâdî Ebu'l-Hüseyn Muhammed, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, Beyrut, ts., II, 41.

görevlerde bulunması Müslümanların da onlardan etkilenmeleri sonucunu doğurmuş, bu da Kur'âniyyûn akımıyla kendisini göstermiştir. Bununla birlikte Türkiye'de de bu akımın tezahürleri mealciler diye adlandırılan grupta, ya da Kur'ân İslâm'ı söylemlerinde ortaya çıkmaktadır.

Maalesef medyaya çıkan bazı akademisyenler de bu duruma âlet olmakta, insanların zihinlerini karıştırmaktadır. Sanki hadisler konusunda şüpheler uyandırma ve bazı hadisleri reddetmek onların asli görevlerindenmiş gibi hareket etmektedirler. Örneğin, Ramazan ayında televizyon ekranına çıkan bir akademisyenin sürekli teravih namazının olmadığını ısrarla ispatlamaya çalışması da ilginç ve düşündürücüdür. Bu durumu anlamak bizim için oldukça zordur.

Sünnet karşıtlığı ile neyi kastettiğimizi merak edenlere şunları söyleyebiliriz. Buradaki bizim kastımız ister Hindistan ve Mısır olsun, isterse diğer ülkeler veya bizim ülkemiz olsun hadis ve sünnet düşmanlığı yapan, sünneti doğrudan veya dolaylı olarak reddedenlerdir. Dünyanın neresinde olursa olsun hadissiz Kur'ân Müslümanlığı söylemini savunan kişileri kastediyoruz. Esasında hadis karşıtlarının ortak söylemi her zaman aynı değildir, bazıları hadisleri tamamen reddediyor, bazıları akla uymayanları reddetmek, bazıları Kur'ân'a aykırı olanları reddetmek gerektiğini söylüyorlar. Bazıları da günümüz değerlerine uymayan hadisleri reddetmek gerektiğini ifade ediyorlar. Dolayısıyla böylesine farklılıklar ortaya çıkmış olsa da ortak payda hadislerin kısmen veya tamamen reddi söz konusudur.

Hadis Karşıtlığının Tarihçesi

Tarihî süreç içerisinde sünneti kabul etmeyen ve reddeden bazı kişilerin var olduğunu görmekteyiz. Hadise karşı muhalefet hareketi veya hadis inkârcılığının ilki - Yunan felsefesinden yapılan tercümelerin etkisinde kalınmış olacak ki- H.II. asırda gerçekleşmiş, ikincisi de benzeri bir hareket olarak XIX. asırda kültür ve medeniyet açısından batının hegemonyası altında kalındığı bir ortamda ortaya çıkmıştır. Bu hareketlerde yer alan gruplar içerisinde sünneti kısmen reddedenler olduğu gibi, sünneti tamamen reddedenler de olmuştur.¹

Hicri ikinci asırda Şâfiî (ö.204/819), kendi döneminde ortaya çıkan hadis muhaliflerini bizlere haberdar etmiş ve bu tür kişilerle ilgili olarak “el-Ümm” adlı eserinin “Cimâu'l-İlim” kısmında özel bir bölüm açmıştır.² Şâfiî, yaşadığı dönemde sünnete karşı oluşturulan menfî hareketleri üç grupta toplamaktadır: Birinci grupta olanların iddiası şöyledir: Kur'ân her şeyi açıklamıştır. Onun özelliği de budur. Hadis ise, insanlar tarafından nakil ve rivâyet edilmektedir. Durum böyle olunca; Sünnet, din ve teşri'de Kur'ân-ı Kerim'e karşı nasıl eşit delil olarak kabul edilir. Kur'ân'ın hadise muhtaç olmadığı ve hadis râvilerinin, hata, unutkanlık ve yalandan sâlim olmadıkları sebebiyle hadisin İslâm teşri'inde yerinin olmadığı görüşü ileri sürülmektedir. İkinci grubun görüşü de şöyledir: Bir konuda vârid olan hadisler, ancak Kur'ân tarafından o

¹ Saffet, Sancaklı, *Sünneti Doğru Anlamak*, Rağbet Yay., İst, 2013, sh., 114.

² Bk. Şâfiî, *Kitâbu'l-Ümm*, (Cimâu'l-İlim), 2.bsk., Beyrut, 1973, VII, 273-289.

konuda açıklama yapılmış ise kabul edilir. Bunun dışındakiler kabul edilemez. Yâni sünnetin Kur'ân'a ilave hüküm getiremeyeceği ileri sürülerek sünnet kısmen devre dışı bırakılmaktadır. Üçüncü görüşe göre, sadece mütevâtir hadisler kabul edilmeli, haber-i vâhidler ise reddedilmelidir. Bu gruba göre de hadislerin tamamına yakın bir kısmı inkâr edilmiş olmaktadır.

Şâfiî, bu grupların görüşlerini aktarmakla beraber bu görüş sahiplerine gereken cevapları vermiş ve onlarla mücadeleden geri kalmamıştır. Ancak Şâfiî, bu görüş sahiplerinin kaç kişi, hangi mezhepten ve kimler olduğunu açıklamamıştır.¹ Özellikle er-Risale isimli eserinde hadisin önemi üzerinde yoğun bir şekilde durmaktadır. Hudârî, bahsedilen bu görüş sahiplerinin İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) ifade ettiği gibi en-Nazzâm(ö.221/835) ve el-Câhız(ö.255/869) gibi mu'tezilenin ileri gelen kelâmcılarından olabileceğini, çünkü bunların hadise hücum ettiklerini söylemiştir.² Hatib el-Bağdâdî de (ö.463/1071) hadise muhâlif olan gruplar arasında bid'atçılar, mu'tezile kelâmcıları ve ehl-i sünnet dışı fırkaların olduğuna dikkat çekerek benzer görüşleri aktarmaktadır.³ Ancak Bu muhaliflerin başlı başına bir mezhep veya büyük bir grup oluşunu söyleyemeyiz.

Hicrî II. asrın sonlarına yakın zamanlarda sünneti red ve inkâr yanlısı küçük bir topluluğun var olduğu ve bunların II. asrın sonuna veya en çok III. asrın ortalarına kadar kalabildikleri, bu tarihten sonra bunların ardından hiç kimsenin bu işe kalkışmadığı görülür. İslâm dünyası XI asır gibi uzun bir süre boyunca bu fitneden yana emniyette yaşadı. Bu hal, sömürgecilik döneminin başlamasıyla son buldu. Sömürgeciler, İslâm üzerine yetkin ve hâkim olmak için ve Müslümanları parçalayıp, düzenlerini yıkarak darmadağın etmekten ibâret olan emperyalist planlarının gerçekleşmesi adına çirkin düşünce ve fikir akımlarını yaymaya başladılar. Sömürgeciler, sünnete yaptıkları saldırıları, O'nun hüccet oluşuna, sünneti toplayıp, rivâyet edenlerin dürüst ve samimiliğinde şüpheler uyandırmaya yöneltmişlerdir.⁴ Batı dünyası, zaten Müslümanları dinlerinden uzaklaştırmadıkça onları yönetemeyeceğini çok iyi biliyordu. Dolayısıyla günümüz haçlı seferlerinin şekil değiştirdiğini ve sinsice bunu yaptıklarını bilmek gerekir. Çünkü onlar böyle yapmakla Kur'an'ın lafzını olmasa da manasını tahrif etmeyi amaçlamaktadırlar.

Mevdûdî, sünnet inkârcılığının kronolojik seyrini anlatarak ve bunun sebeplerini açıklayarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Hicrî II. asırda ortaya çıkan sünneti inkâr etme hareketi, uzun bir aradan sonra XIX. asırda

¹ Şâfiî, a.g.e., VII, 273-289 (Özetle nakledilmiştir.).

² Hudârî, *İslâm Hukuku Târîhi*, terc.Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yay., İst., 1974, sh., 198,

³ Bk.Hatib el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, thk., M.S.Hatipoğlu, A.Ü.İ.F.Y., Ank.,1972, sh., 20-21.

⁴ Muhammed Tahir Hekim, *Sünnet'in Etrafındaki Şüpheler*, terc., Hüseyin Asan, Pınar Yay., İst., 1985, sh., 39-40.

tekrar kendini göstermiştir. Bu fitnenin ilk doğuşu Irak'ta olmuştu. Şimdi de dirilişi Hindistan'da oldu. Hindistan 1850'li yıllarda İngilizlerin işgaline uğramış ve İngilizlerin sömürgesi olmuştur. Burada bunu başlatan Sir Seyyid Ahmet Han (ö.1898) ve Mevlevî Çerağ Ali (ö.1898) idi. Daha sonra Mevlevî Abdullah Çakralvi (ö.1914) bunun bayraktarlığını yaptı. Onu Mevlevî Ahmedüddîn Amritseri (ö.1936) ve onu da Mevlana Aslam Ceyrâcpuri (ö. 1955) izledi. Ve en sonunda bu saltanat Çavduri Gulam Ahmet Perviz'e geçti ki, kendisi bunu dalâlete kadar götürmüştür. Bu fitnenin ikinci doğumunun nedeni de, hicri II. yüzyıldaki ilk doğumuna benzemektedir. Yani İslâm düşüncesi, yabancı felsefe ve gayr-i Müslim medeniyet ve kültürle karşılaşınca dışarıdan gelen bütün fikir ve akımları eleştirel açıdan incelemek yerine, tamamen akla ve mantığa uygun kabul ederek, İslâm'ı bunların kalıbına dökmeye kalkışmakla olmuştur.¹

İngilizlerin İslâm coğrafyasını işgal ettiği modern döneme kadar tarihte Hz. Peygamber'in dindeki otoritesini reddeden bir fırka bir mezhep çıkmamıştı. Onlarca bid'at fırka türemiş olmasına rağmen sünneti topyekûn reddeden olmamıştır. Tarihte ilk kez modern dönemde, İngilizlerin Hindistan'ı işgal etmesiyle Allah Resûlü'nün dinî otoritesi direkt olarak hedef alınmıştır. **Buyapılan, bir İngiliz projesiydi.** Bu yeni grup kendilerini "Kurâniyyûn / Kur'ancılar" olarak isimlendirdi; **Çünkü sloganları "İslâm sadece Kur'an'dır" idi.** Sünnet karşıtlığını benimseyenler bundan sonra hep onların getirdiği delilleri tekrar ettiler. **İngilizlerin "Sir" unvanı verdikleri Seyyid Ahmed Han, Hz. Peygamber'in (sas) misyonunu postacı misyonuna indirgemiş, ona göre bir postacının görevi emanet olarak taşıdığı mesajı adresine ulaştırdıktan sonra nasıl sona eriyorsa, Hz. Peygamber'in misyonu Allah'ın mesajını (Kur'an-ı Kerim'i) insanlığa ulaştırdıktan sonra sona ermiştir.**²

Yapılan bir doktora çalışmasında günümüz hadis inkarcılığının çıkış sebepleri şöyle açıklanmaktadır: Çağımızdaki hadis inkârcılığı iki kaynaktan esinlenerek ortaya çıkmıştır. Birbirinden ayrılmaz bu iki kaynak; Oryantalistler ve onların İslâm âlemindeki talebeleri. Oryantalistlerin veya onların etkisinde kalmış kişilerin, sünnet karşıtı hareketlerini; haricî, şîf, râfizî ve mu'tezilî grupların tarihi hadis düşmanlığından soyutlamak mümkün değildir. Bu nedenle de XVIII. yüzyılın ikinci yarısında başlayan sünnet inkârcılığını temel esprisi itibariyle eski döneme bağlamak gerekir.³Oryantalistler arasında hadis düşmanı olan belli başlı şu isimleri

¹ Mevdûdî, *Sünnet'in Anayasal Niteliği*, terc.N.Ahmet Asrar, 3.bsk., Bengisu Yay., İst., 1997, sh., 8.

² Serdar Demirel, Modern Bidat; Hadis Karşıtlığı, <http://www.yeniakit.com.tr/modern-bidat-hadis-karsitligi-8437.html>, erişim: 01.10.2016.

³ Nihat, Hatiboğlu, *Kur'an-ı Kerim'in Doğru Anlaşılmasında Hadislerin Önemi*, Ta-ha Yay., Ank., 1999, sh., 24-25.

sayabiliriz: Ignaz Goldziher, A. Sprenger, İ. Schact, Dozy, Snouck Hurgronje, Morgoliouth, Lammens. Maalesef ne acıdır ki, bazı modernistlerin ileri sürdükleri görüşler ile oryantalistlerin görüşleri birbiriyle örtüşmektedir. Durum böyle olunca ister istemez, insanı bu düşündürmektedir. Sömürgecilikle hadis inkârcılığının birbiriyle irtibatlı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Hindistan XIX. asırda sömürgeleştirdiğinde Müslümanlar cihad ederek bağımsızlık için uğraş göstermişlerdir. Ancak, İngilizler, cihadın silahla yapılmasının farz olmadığını ve bunun caiz olmadığını, bazı ilim adamlarına bunu kabul ettirerek, fetva vermelerini sağlamışlardır. Oryentalistler de, öncelikle Kur'ân'ı sorguluyorlar, Kur'ân üzerinde şüpheler uyandırmaya çalışıyorlardı. Cihadı nefisle yapılan mücadele şeklinde yutturmaya çalışmışlar, esas cihadın İslâm'da olmadığını ileri sürerek dini dejenere etmeye çalışmışlardı.

Hindistan'dan sonra bu hareket Mısırda'da kendini göstermiştir. Çünkü Mısır da, Hindistan gibi uzun bir süre İngilizlerin sömürgesi olmuştur. Dolayısıyla çağımız İslâm dünyasında hadise cephe alan ve sünneti reddedenlerin başında Mecelletü'l-Menâr dergisi 9. dönem 7. ve 12. sayılarında "İslâm Kur'ân'dan ibarettir." yazısıyla meşhûr olmuş olan Dr. Muhammed Tefvik Sıdkî (ö.1920) gelmektedir.¹ Kendilerine Kur'ân'cılar ismini veren Tefvik Sıdkî ve onun gibi düşünenlerin ileri sürdükleri görüşler, İmâm Şâfiî zamanında sünnet aleyhinde ileri sürülen görüşlerin benzerleri olduğu görülmektedir. Buradan beslendikleri anlaşılmaktadır. Tefvik Sıdkî'ye göre tek kaynak Kur'ân'dır, hadisler ise tarihseldir, hadis Hz.Peygamber zamanında yazılmadığı ve hadis râvilerinin yanılmaları sebebiyle hadis kabul edilemez. İlim erbâbı hadis inkarcılarının bu görüşlerinin tutarsızlığı ve zayıflığı konusunda en küçük bir tereddüte kapılmamaktadır.² Bu görüşlerin çürütülmesiyle ilgili olarak yapılan çalışmalarda gerekli cevaplar verilip, açıklamalar yapıldığından bu konulara detaylı bir şekilde girmek istemiyoruz.³ Çünkü sünnet inkârcılarının delilleri, eski dönemdeki sünnet inkarcılarının delillerinden farklılık göstermez. Aynı şekilde bu inkar, bilgi ve anlamaya dayanmamaktadır. Aksine yanlış anlamaya, batı kaynaklı fikir sömürgeciliğinin yankısına, kötü maksatlara dayanmaktadır.⁴

Aynı zamanda hadis inkârcıları hem ilk dönemlerde ve hem de günümüzde, hadisleri inkâr ederken veya hadislerle ilgili şüphelerini ortaya

¹ Bk. Mustafa, Sıbâî, *İslâm Hukukunda Sünnet*, terc., Edip Gönenç, Evs, Yay., İst.,1981, sh., 162.

² Sıbâî, a.g.e., sh., 164.

³ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Abdülğani Abdulhâlik, *Hucciyetü's-Sünne*, terc. Dilaver Selvi, Şûle Yay., İst., 1996, sh., 179 vd. ; Sıbâî, a.g.e., sh.,162-175; Mahmut, Denizkuşları, *Sünnet'i Terk Kur'ân'la Amel Meselesi*, Ribat Yay., Konya, trs., sh., 82 vd.; Hatipoğlu, a.g.e., sh., 42 vd. ; Muhammed Tahir Hekim, a.g.e., sh.,100 vd.

⁴ Denizkuşları, a.g.e., sh., 192.

koyarken kendi içlerinde zaman zaman çelişkiye düşmektedirler. Bazen hadislerin tümünü inkâr ederken, bazen inkâr ettikleri hadisleri kendi re'ÿ ve içtihatlarına delil olarak kullanmaktadırlar.¹ Sünneti terkedip sadece Kur'ân'la amel fikrinde olanların öncelikle kendi anlayışlarına göre kolay bir din yaşamak istemekte olduklarında şüphe yoktur.² Müdevven hadis kitapları sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarının vakitlerini en ince ayrıntılarına kadar tesbit eden hadislerle doludur. Bu hadisler dikkate alınmadığı takdirde sadece Kur'an'a dayanılarak namazın edası mümkün olmamaktadır. Nitekim, hadisleri dışlayarak Kur'ân ile yetinmeye çalışan bazı gulat fırkaların namazı iki vakte kadar düşürdüklerine, hatta salat kelimesinin “duâ” şeklinde yorumlayarak, bu ibadetten ictinab ettiklerine şahit olmaktayız.³ Daha değişik uygulamalarında da buna benzer aşırılıkları müşahede etmek mümkündür.

Hadis Karşıtlığının Tutarsızlığı

“İslâm Kur'ân'dan ibarettir.” ekolünün sünnet etrafındaki şüphelerini ve iddialarını maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz: 1. Allah'ın kitabı bize yeter 2. Sünnet, Allah tarafından gönderilmiş bir vahiy değildir 3. Sünnet doğrultusunda hüküm vermek, hükümde şirk koşmaya götürür 4. Risalet asrında sünnet şari değildir. 5. Rasulullah'ın sözleri, o dönemin şartlarına uygun olarak ve ashabının ihtiyaçlarını gidermek için söylenmiştir. Dolayısıyla yaşadığı dönemle sınırlıdır, yani tarihseldir. Günümüzün şartları ise tamamen farklıdır. 6. Senet ve metin açısından sünnete tenkidin girmesi, sünnetin tedeyyün sıfatını ortadan kaldırmıştır. 7. Sünnet, Müslümanlar arasında ayrılığa sebep olmaktadır. Neticede sünnetin tedvininin geç dönemlerde başlaması, sünnetin mana ile rivayeti, Allah tarafından korunma garantisi olmadığı için hadisler arasına birçok uydurma hadisin girmesi, sünnetin hem doğruluğu hem de yalanı içinde barındıran ahad haberlerden oluşması... gibi sebeplerden dolayı sünnetin Rasulullaha nisbetinin yakini bir bilgi içermediğini iddia etmektedirler.⁴ Bütün bu itirazlara ilmi olarak cevaplar verilmektedir. Ancak hepsine burada mufassal olarak yer vermek mümkün değildir.

“Kur'ân İslâm'ı söyleminin aslında tarihî hiçbir dayanağı yoktur. Zira İslâm tarihi boyunca Hz. Muhammed'in örneğini ve önderliğini, vefatından sonra bu örneğin yegâne ifadesi olan sünnetini ve sünnetin yazılı ve sözlü malzemeleri olan hadislerini toptan reddeden, İslâm Kur'ân'dan ibarettir diyen hiçbir fırka, grup olmamıştır.”⁵ Sahabe, hadis rivayetinde çok hassas, ihtiyatlı ve temkinliydi. Aynı

¹ Hatipoğlu, a.g.e., sh.,16.

² Denizkuşları, a.g.e., sh.,191.

³ Kamil Çakın, *İlk Hicri Asırlarda Hadis Etrafındaki Şüpheler ve Hadis İnkarcılığı*, Yayınlanmamış doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, SBE, Ankara 1990, sh.,108.

⁴ Geniş bilgi için bk., İlahibahş, Hadim Hüseyin, *el-Kur'aniyyun ve Şüpehatuhum Havle's-Sünne*, Taif, 1989, sh., 209-257; Şahin, Güven, Kur'âniyyûn Ekolü -Temsilcileri, Tefsirleri ve Tefsirdeki Yöntemi-, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2001, sayı: 11, sh., 390.

⁵ Mehmet Görmez, “Kur'ân İslâm'ı ve Kitâbü's-Sünne”, sh., IV, (*Mûsâ Cârullah*, Kitâbü's-Sünne'nin başında , trc. Mehmet Görmez, Ankara 1998).

zamanda Kur'ân'ın nazil olmaya devam etmesini düşünerek onun hadislerle karıştırılmaması ve onun gönüllere iyice yerleştirilmesi konusunda da çok temkinliydi. Onların bu yönlerini başka yerlere çekmek ilmi anlayışla bağdaşmaz. Bazı sahabilerin çokça hadis rivayetinden kaçınmalarının ve az hadis ile yetinmelerinin en önemli nedeni, hiç şüphesiz ki, hadisler konusundaki tessebüt gayretidir. Bir sahabe bir başka sahabiden duyduğu hadisi, önceden işitmediği için, araştırma ihtiyacını duymaktadır. Bu şekilde, hadisin sağlamlığı da teyid edilmiş olmaktadır. Nitekim, Hz. Ebu Bekr'in nineye mirastan 1/6 hisse verileceği hadisini Muğire'den işitince, ondan şahit getirmesini istemesi de bu kapsamda değerlendirilmektedir. Bu misal, onun, hadisler hususunda tedbirli ve temkinli davrandığını göstermektedir.¹

Din, kitap ve sünnetten ibarettir. Din sadece Kur'ân'dan ibaret olmadığı gibi, sadece sünnetten ibaret de değildir. Hadissiz Kur'ân Müslümanlığı anlayışına dayalı bir İslâm medeniyeti inşa edilebilir mi, siyer, fıkıh, kelam vb. ilimler nasıl inşa edilir? İslam tarihinin, hadis olmadan inşa edilmesi mümkün mü? Bu tam çıkmaz bir sokaktır. Akli başında ve samimi bir insan, bu çıkmaz sokağı hiçbir surette tercih edemez. Kur'ân-ı Kerim'i bizlere tebliğ eden İslâm Peygamber'inin sünnetlerini reddeden bir kimsenin kendisini *Ehl-i Kur'ân* diye isimlendirmeye de hiçbir hakkı olamaz. Hem En'âm hem de Rûm sûrelerinde şöyle buyurulmuştur: "*Dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur...*"² Dinin bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr ederek bölüp parçalayan kimse, aynı zamanda, Allah'ın insanlara emrettiği, Hz. Muhammed'in hem ümmetine, hem de bütün insanlığa miras bıraktığı dinden ayrılmış olur. Binaenaleyh, Hz. Peygamber'in sünnetlerini inkâr eden kimse asla *Ehl-i Kur'ân* adını alamaz.³ Bugün, İslam dininin diğer dinler karşısındaki en önemli avantajı, Kur'an-ı Kerim'in olduğu gibi korunmuş olmasıdır. Hadislerin ihtiva ettiği Hz. Peygamber'e aid uygulama ve emirlerin, alimlerin büyük çabalarıyla korunduğu da ortadadır. O halde, Kur'an ve sahih sünnet, ibadetlerin zayı olmasına önünde bir engel olarak dikilmiştir.⁴ Kur'an-ı Kerim'in, Rasule itaat gibi bazı emirlerini yerine getirmek Hz. Peygamber'in sünnetini bilmekle mümkündür. Bu durumda Kur'ân'ın korunması sünnetin korunmasını gerektirir. Aksi halde Kur'ân'ın o hükümleri amel edilemez bir duruma düşerler ve korunmuş olmalarının fazla bir manası kalmayabilir. Nitekim çok daha eski zamanlardan günümüze gelen kitaplar vardır. Bu sebeple Müslümanlar, sünneti öğrenme vasıtası olan hadisleri korumaya, mana rivayetiyle de olsa, muvaffak kılınarak sünnetin korunması sağlanmıştır.⁵

¹ Çakın, a.g.e., sh.,127.

² En'âm, 6/159. Ayrıca bk., Rûm, 30/32.

³ Musa Cârullah Bigiyef, a.g.e., sh., 7.

⁴ Çakın, a.g.e., sh.,104.

⁵ Abdullah, Aydınlı, *Hadiste Tesbit Yöntemi*, Kitabevi, İst., 2003, sh., 38.

Kur'ân'da yer almayan, sadece hadislerle sâbit olan hükümleri devre dışı bırakma eğiliminin varacağı yer; hadisleri, hiçbir bağlayıcılığı olmayan sadece yol gösterici ve ışık tutucu tarihi malzemeler olarak görmektir. Halbûki Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında helâl ve haram hükmü koyabileceğini genel olarak prensipte kabul eden önceki âlimlerin çoğunluğu bu konularda bir problem görmemişlerdir. Yani bu tür hadisleri Kur'ân'a aykırı diye reddetmemişlerdir. Esas olan Hz. Peygamber'in hangi sıfatla ve hangi ihtiyaçtan hareketle Kur'ân dışında hüküm koyduğu üzerinde durulmalıdır. Hz. Peygamber, hiçbir sıfatla Kur'ân dışında hüküm koyamayacaksa yani meselâ devlet reisi, komutan, yargıç, müçtehid olarak Kur'ân'da olmayan bir hüküm koyamayacaksa; bu yetkinin O'nun dışında kimseye de verilmemesi gerekir. Halbûki İslâm hukukuna az çok âşina olan herkes bilir ki bu yetki, başkalarına, değişik sıfatları hasebiyle verilmektedir. Meselâ, devlet başkanlarına, müçtehitlere bu yetki verilmiştir.¹ Bu söylemi savunan bu kişiler, kendilerini peygamber yerine koyup kendi İslami anlayışlarını, yorumlarını din olarak lanse etmektedirler. Bu da gözden kaçmamaktadır. Bir taraftan hadis karşıtlığı içerisinde bulunurlar, öte yandan bazı görüşlerini hadislere dayandırmaktadırlar. Örneğin hadislerin yazılmamasıyla ilgili hadisi delil olarak gösterirler. Hatta zayıf veya uydurma hadisi dahi delil olarak alabilmektedir. Böylesine çelişki ve bocalama içerisinde olduklarını müşahede etmekteyiz.

Hız. Peygamber'in, sünneti reddedenlere karşı söylemiş olduğu pek çok hadisi vardır. Bunlardan bir tanesi şöyledir: *“Sizden birinizi, koltuğuna yaslanmış bir vaziyette iken kendisine benim emir ve nehiyelerimden birisi geldiğinde: Biz anlamayız, Allah'ın Kitabında ne bulduysak ancak ona tâbi oluruz, derken bulmayayım.”*² Bu hadiste bir nevi gelecekte ortaya çıkacak olan hadis inkârcılarından bahsedilmekte ve buna karşı ihtiyatlı olunması istenmektedir. Hz. Peygamber'in bu hadisi bu sahada bir uyarı mahiyetinde kabul edilmelidir.

Haram ve helâlin tesbitinde Kur'ân ile sünnet arasında büyük ölçüde bir fark gözetilmediği bir gerçektir. Durum böyle olmakla beraber, hadislerin dindeki yeri konusunda, bazı düşünce farklılıklarına rastlıyoruz. Bu farklı düşüncelerin zuhur edeceğini bize Rasûl-i Ekrem önceden haber vermektedir. *“Sadece Kur'ân'la yetinme”* adı ile isimlendirebileceğimiz bu cereyana kapılanlar, Kur'ân'ın kat'iyyeti yanında sünnetin zan ifade ettiğini ileri sürer. Halbûki sıhhati tesbit edilen hadisin mükellefe ilim

¹ Selahaddin, Polat, *Hadislerin Kur'ân'a Arzının Problemleri*, Sünnet'in Dindeki Yeri (Sempozyum), Ensar Neşriyat, İst., 1997, sh.,183.

² Ebû Dâvûd, Sünnet, 5; Tirmizî, İlim, 10.

verdiğini, yakîn sağladığını, amelin farz olduğunu belirten görüş kâhîr ekseriyetin kanaatidir.¹ Kur'ân-ı Kerim'in sübût yönünden kat'i olduğu şüpheye mahal olmayan bir hakikattir. Fakat o, her konuda delâlet bakımından kat'i değildir. Bu itibarla, onun muhtemel manalarından birisini tercih eden kimse, bu delâletin kat'i ve diğerlerinin bâtıl olduğuna kesin hüküm veremez. Ancak delâleti zannî olmasına rağmen o manaya inanır. O halde delâleti zannî olan naslara da uymakla yükümlüyüz.² Kısaca delillere uymada zannî olma bakımından aralarında bir fark yoktur.³ Dolayısıyla onların bu söylemlerinin de tutarsız olduğu görülmektedir.

Hadisler arasında zayıf ve mevzû hadisler olduğu iddia edilip, bu yüzden hadislere karşı kuşku duyuluyorsa, bu, hadislerin topyekûn reddedilmesine veya hadislerin tamamının şüpheli olduğu iddiasına bir gerekçe olamaz. Hadisler arasına zayıf ve mevzû hadislerin karışması, hadislerin reddedilmesini gerektirmez. Bunlar, birbirinden apayrı konulardır. Hadis uzmanları geçmişte olduğu gibi günümüzde de gerekli performansı göstererek bu kuşkuları ortadan kaldıracırlar.⁴ Ancak şu bilinmelidir ki, hadis inkâr edilip, ortadan kaldırılınca sadece İslâm'ın iki temelinden biri yıkılmakla kalmaz, bununla beraber İslâm da anlaşılmaz bir hâle gelir. İkinci kaynak kurutulunca, birinci kaynak da yavaş yavaş kuvvetini kaybedecek ve neticede İslâm dini bundan zarar görecektir. Bunu çok iyi bilen bazı müsteşrikler, taktik kullanarak önce peygamberden hadis rivâyet eden sahâbe üzerinde, daha sonra da hadisler üzerinde şüphe uyandırmaya çalışmışlardır.⁵

İbn Hazm (ö.456/1064) hadis inkârcılarına karşı şöyle der: Kur'ân'da öğle namazının dört rekatten, akşam namazının üç rekatten ibâret oluşu, oruçta kaçınılması gereken şeylerin açıklanması, gümüş ve altından alınacak zekâtın miktarı ve diğer konular bulunmamaktadır. Eğer Kur'ân'da icmâlen belirtilen bu konularda onunla yetinirsek nasıl davranacağımızı bilemeyiz. Kuşkusuz bu tür durumlarda kendisine başvurulacak tek kaynak sünnettir.⁶ Dolayısıyla İbn Hazm, sadece Kur'ân ile amel edip, sünneti dışlayan kimsenin dinden çıkacağı konusunda ümmetin icmâi olduğunu

¹ Ali Osman, Koçkuzu, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*, M.Ü.İ.F.V.Y., İst., 1985, sh., 18.

² Mustafa el-A'zamî, *Sünneti İnkâr Edenler*, terc., Nuri Topaloğlu, *Dokuz Eylül Üniv., İ.F.D.*, s. IV, İzmir, 1987, sh., 446.

³ Mustafa el-A'zamî, a.g.m., sh., 448.

⁴ Şu da bir gerçektir ki, hadis uydurma faaliyetinin, dinin esaslarına (meşâir) dokunamamış olması, dinden olmayan bir şeyi dinin prensibi haline getirmemiş olması, hak dinin korunmuşluğunun bir gereğidir. (Bk. Musa Cârullah Bigiyef, a.g.e., sh., 113).

⁵ Sancaklı, a.g.e., sh., 120-121.

⁶ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l -Ahkâm*, Beyrut 1403/1983, I, 136, II, 253.

söyler. Çünkü ona göre böyle düşünen bir kişinin, ibâdetlerini doğru bir şekilde yapması mümkün değildir¹

Hiz. Peygamber'in Misyonu ve Yetki Alanı

Sünnet karşıtlığının ortaya çıkmasının en büyük nedenlerinden birisi hiç kuşkusuz Hiz. Peygamber'in yetki alanlarının ve üstlendiği/yerine getirdiği görev alanlarının sınırlandırılması/daraltılmasıdır. Hiz. Peygamber'in yetki alanının sadece tebliğ ile sınırlandırdığımızda bir postacı gibi ilâhi mesajı adrese teslim etmekten başka bir görevinin olmadığını düşünüp onun elini-kolunu bağlamış oluruz. Peygamberin görevi sadece bu olacaksa peygamber gönderilmeye de gerek olmadığını, Allah Teâlâ, Kur'ân'ı bir dağın üstüne indirip insanları oradan onu alıp okuyabileceğini söyleyebilirdi. Dolayısıyla böyle bir peygamber tasavvurundan hadis karşıtlığı, hadis inkârcılığının ortaya çıkmaması mümkün değildir. Örneğin, Allah'ın kontrolü altında O'nun izniyle hüküm koyma yetkisinin olmadığını, sünnetin hüccet olmadığını, gaybla ilgili hiç bilgiye sahip olmadığını iddia eden bir kişinin peygamber tasavvuru çok farklı olacaktır. Hüküm koyma yetkisinin olmadığını iddia eden bir kişi de, Hiz. Peygamber'in koyduğu hükümleri kabul etmeyecektir. Halbuki dinin ahkamla ilgili koymuş olduğu hükümlerin çoğu %80 civarında hadise dayanmaktadır. Aynı zamanda sünnetin vahiyle bir ilişkisinin olmadığını iddia eden bir kişi, sünnetin delil oluşunu da kolay bir şekilde reddedecektir. Belki sünnet karşıtlığının, hadis inkârcılığının kökeninde en önemli etkenlerden birisinin Hiz. Peygamber'in yetki alanının doğru bir şekilde tesbit edilmediği söylenebilir.

Sünnet-vahiy ilişkisi konusunu analiz ettiğimizde karşımıza iki grub delilin çıktığını görürüz. Bazı âyet ve hadisler, sünnetin vahiyle olan ilişkisi konusunda Hiz. Peygamber'in her davranışının ve her sözünün vahiyden kaynaklandığı intibâmı vermekte, bazı deliller de, Hiz. Peygamber'in beşerî yönünü yansıtmakta, her tutum ve davranışının vahiy kaynaklı olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla bu iki kategoride deliller çerçevesinde konuyu düşündüğümüzde sünnetin tamamının vahiy kaynaklı olduğunu iddia etmek mevcut nasslara ve ilgili rivâyetlere aykırı olduğu gibi, hiç vahiyle alakalı olmadığını savunmak da bir takım nasslara ve rivâyetlere aykırı düşmektedir. Hiz. Peygamber'in beşerî yönünü yansıtan deliller ile sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu gösteren delilleri bir arada değerlendirdiğimizde sünnetin vahiyle olan ilişkisi konusunda orta bir yolun takip edilmesinin daha isâbetli ve gerçekçi olduğu görülmektedir. Buna göre vahyin Kur'ân-ı Kerim ile sınırlandırılmayacağı, Hiz. Peygamber'in, Kur'ân dışında da Allah'la irtibâtının olduğu, Kur'ân dışında vahiy aldığı ve sürekli vahyin projektörü altında bulunduğu gerçeği

¹ İbn Hazm, a.g.e., II, 251-252.

ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla sünnetin bir kısmının vahiy kaynaklı olduğu konusunda âlimler arasında fazla bir problem söz konusu değildir.¹Sünnetin vahiyle ilişkisinin kesinliği konusunda herhangi bir şüphe ve tereddüte mahal yoktur.²

Kur'ân'da Hz. Peygamberle ilgili onlarca âyet-i kerimenin var olduğunu görmekteyiz. Kur'ân'da Yüce Allah, Hz. Peygamber'i müstesna bir yere oturtmakta ve ona itaati kendisine olan itâatle bir tutmaktadır. Dolayısıyla sünnete uyma/itaat etme, İslâm'ın ve imânın bir gereği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan sahâbe-i kirâm, O'nun sağlığında Kur'ân hükümlerinin tefsirinde, müşkillerinin beyânında aralarında meydana gelen fikir ayrılıklarının hallinde, O'na başvurmayı dinin bir gereği saymışlardır.³ Kur'ân-ı Kerim, peygamberlerin kendilerine itaat edilmesi için gönderildiğini ifade eder ve hidayetin ancak onlara uymakla gerçekleşeceğini haber verir. Peygamberlere itaatın meşruiyeti onların ilâhi vahye mazhar oluşundan kaynaklanır, zira onlar da diğer insanlar gibi beşeri özellikler taşır. Peygamberler de Allah'a itaatle emrolunmuştur.⁴ Sahâbe, Rasûlullah'ın söz, davranış ve takrirlerini şer'î bir hüküm olarak algılamakta anlaşmazlığa düşmüyordu.⁵ Hz. Peygamber'e itaattan kasıt O'nu gönülden sevmek, bize sunmuş olduğu mesajları kabul etmek ve onlara uymaktır.⁶ O'na hayatta iken itaat ve ittibâ nasıl farz idiye vefâtından sonra da sünnetine ittibâ da öyle farzdır. Zira naslar, O'na itaatı farz kılarken hayatı ve ölümüyle kayıtlamadan ve itaatı sadece sahâbeye has kılmadan genel bir ifade ile itaat emrinin hem hayatına, hem de ölümünden sonrasına, hem sahâbeye hem de diğer insanlara şâmil kılmıştır.⁷

Âlimler arasında teşrîi'de mutlak manada Şâri'in ittifakla Allah Teâlâ olduğu kabul edilmektedir. Hz.Peygamber ise, mecâzi manada Şâri'dir. O'nun koymuş olduğu ve bağlayıcılık açısından farz, vâcip, haram ve mekruhların yanı sıra müstehap, mendup ve mubâh derecesinde hükümleri vardır. Kur'ân-ı Kerim'in açıkça bir hüküm getirmediği yerlerde sünnet, müstakil olarak hüküm koyma yetkisine hâizdir. Hz.Peygamber'e hüküm koyma yetkisinin verildiğini gösteren Kur'ân âyetlerinden şu delilleri verebiliriz:

¹ Geniş bilgi için bk., Sancaklı, a.g.e., sh., 106-107.

² Mustafa Genç, *Sünnet-vahiy ilişkisi*, (doktora tezi), Selçuk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, 2005, sh., 104.

³ Bk., Talat, Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, A.Ü.İ.F.Y., Ank., 1977, sh., 14.

⁴ Ömer Mahir Alper, İtaat Mad., *DİA*, İst., 2001, XXIII, 444.

⁵ Krş. Sibâî, a.g.e., sh., 62.

⁶ Bk., Koçkuzu, a.g.e., sh., 15.

⁷ Sibâî, a.g.e., sh., 55.

“O peygamber ki onlara iyiliği emreder, onları kötülükten meneder; onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar.”¹“Kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve Rasûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendisine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.”² Bu âyetler, Hz. Peygamber’e bir şeyi haram veya helâl kılma yetkisini vermektedir.³ Dolayısıyla haram ve helâlin tesbitinde veya bunlara uyulması noktasında Kur’ân ve sünnet arasında bir fark gözetilmediği bir gerçektir.⁴ Ancak kendisine verilen bu yetkinin sınırsız ve kontrolsüz olduğunu düşünmemek gerekir.

Âyetlerde olduğu gibi aynı doğrultuda mesâj veren, Hz. Peygamber’in hüküm koyma yetkisinin olduğunu beyân eden hadisler de vardır: “Şüphesiz ben, size kendilerine sarıldığınız sürece hiç sapıtmayacağınız iki şey bıraktım: Bunlar, Allah’ın kitabı ve peygamberinin sünnetidir.”⁵ “...Size, benim sünnetim ve hidâyet üzere olan râşid halifelerin sünneti (gidişatı) gerekir. Onlara sımsıkı tutunun, azı dişlerinize (elinizden geldiği kadar) sarılın. Sonradan uydurulan ve dine sokulan işlerden sakının. Şüphesiz sonradan uydurulan şeyler bid’attır. Her bid’at da bir dalâlettir.”⁶ “...Ben de (bazı şeyleri) nehyettim ve emrettim.”⁷ “...Allah Rasûlünün haram kıldığı şeyler, Allah’ın haram kıldığı şeyler gibidir.”⁸ Bu hadislerden ve Hz. Peygamber’in uygulamalarından Allah’ın hüküm vermediği konularda Allah’ın müsaade ettiği kadarıyla Hz. Peygamber’in hüküm koymada yetkili olduğu anlaşılmaktadır. Âyetlerin koymuş olduğu hükümlere uyma zorunluluğu olduğu gibi, sahih hadislerin koyduğu hükümlere de uyma zorunluluğu vardır. Her ikisi arasında uyup uymama noktasında bir ayırımın yapılması doğru değildir.

Nisa 59. ayetinde hakkında ihtilaf edilen konularda Allah'a ve arkasından Rasulü'ne gidilmesi öngörülmüş ve bu husus da hemen Allah'a ve ahiret gününe iman ile irtibatlandırılmıştır. Bugün için Allah'a gitmek elbette Kur'an'a başvurmak, Rasulü'ne gitmek de sünnetine başvurmakla gerçekleşecektir. Hz. Peygamber hüküm verirken bazen doğrudan doğruya bir ayete dayanmış, bazen Kur' an dışı bir vahye istinad etmiş, bazen de dinin ruhuna en iyi hakim olan bir zat olarak kendi içtihamı ile hareket

¹ A'râf, 7/157.

² Tevbe, 9/29.

³ Bk. Beydâvî, Kâdî Nâsiruddîn, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Tefsîru'l-Beydâvî, Envâru't-Tenzîl Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I, 40.

⁴ Koçkuzu, a.g.e., sh., 18.

⁵ Mâlik, *Muvatta*, Kader, 3.

⁶ Ebû Dâvûd, Sünnet, 5; İbn Mâce, Mukaddime, 6; Dârimî, Mukaddime, 16.

⁷ Tirmizî, İlim, 10 (Hadis hasen sahihtir).

⁸ Bu söz sahabeden Mikdat'a aittir. Bk. Tirmizî, İlim, 10 (Hadis hasen garibtir).

etmiştir. Ama her halükarda elbette onun peygamberlik görevi ile ilgili bütün tasarrufları ilahi kontrolden geçmiştir.¹

Hiz. Peygamber'in, sadece Kur'an'da mevcut hükümlerle kayıtlı olmaksızın, genel olarak hüküm koyabilme yetkisine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, o, bazı konularda önce vahiy beklemiş, gelmeyince kendi içtihadına göre veya Kur'an dışında aldığı bir vahiy ile hüküm vermiştir. Onun bu hükümleri hiç şüphesiz vahyin kontrolü altında idi. Bu sebeple zaten büyük hatalar yapması düşünölmeyecek olan Hiz. Peygamber'in küçük bazı hataları bile vahiy tarafından düzeltiliyordu. Bu bakımdan onun her türlü hükmü bir nevi vahyin tasdikinden geçmiş hükümler oluyordu.² Kur'an dışında kendisinin koyduğu helal ve haramlara pek çok örnek vermek mümkündür. Meselâ Hiz. Peygamber, ölü hayvan etinin Kur'an'da haram kılınmış olmasına rağmen³, deniz hayvanlarının bunun dışında olduğunu belirtmiş ve bunu: "*Denizin suyu temiz, ölüsü helâldir.*"⁴ şeklinde açıklamıştır. Yine Hiz. Peygamber, iki ölü hayvan ve iki türlü kanın helâl olduğunu da şöyle belirtmiştir: "*İki ölü ve iki kan bizlere helâl kılınmıştır, iki ölü: çekirge ve balık, iki kan da ciğer ve dalaktır.*"⁵ Yine Hiz. Peygamber'in Kur'an'da olmayan hususlarda vermiş olduğu hükümlere örnek olarak, beş vakit namazın zamanı, rekâtları, nasıl kılınacağı, vitir namazının vacip oluşu, namazlarda Kabe'den önce Beyt-i Makdis'e yönelme, orucu bozan ve bozmayan şeyler, kimlere zekâtın farz olduğu, miktarı, şer'î boşanmanın şekli, diyetlerle ilgili bir çok hükümler, içki içmenin cezası, kadının, kendi hala ve teyzesi üzerine nikâhlanmasının haram olması, azı dişi olan yırtıcı hayvanların etinin haram olması, mest üzerine meshetmenin caiz olması, kocası ölen kadının, kendi evinde iddet beklemesi, üçüncü defada hırsızın ayağının kesilmesi, çok dahi olsa, meyve çalmada elin kesilmemesi, şufa, oğul kızının kızla beraber altıda bir miras alması, hırsızın hangi miktarda hırsızlık yaparsa cezalandırılabilceği, hayızlı kadının namaz kılammaması, oruç tutamaması, büyük annenin mirası gibi konular sayılabilir.⁶

Yerine göre bir fakihe tanınan hüküm koyma yetkisi, niçin peygamberden esirgenmektedir? Hüküm koyma yetkisi olmayan bir peygamber, sadece Allah'tan aldığını kullara kuru kuruya nakleden ve belki de naklettiği şeyin mahiyetini dahi bilmeyen bir kişi durumuna düşmez mi?

¹ Mevlüt, Güngör, Kur'an'ın Hiz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer, *Sünnetin Dindeki Yeri*, 1995, sh., 67.

² Güngör, a.g.t., sh., 66

³ Mâide, 5/ 3; En'âm, 6/ 145 .

⁴ Muvatta, "Taharet", 3; Ebu Davud, "Taharet", 41; Tirmizi, "Taharet", 52; Nesai, 47; İbn Mace, "Taharet" 38; ibn Hanbel, Müsned, II, 238.

⁵ Bk., İbn Mâce, Sayd: 9; Etime: 31, Ebû Dâvûd, Et'ime: 34; Muvatta', Sıfâtün-Nebiy: 30; Müsned, II, 97; es-San anî, Sübülü's-Selâm, IV, 76.

⁶ Bk., Güngör, a.g.t., sh., 67.

Peygamberlerden esirgenen, ama fakihe, müçtehide tanınan, dinin ahkâmını asırlar boyu zinde tutmağa yardımcı olan çalışmalar, tercihler, içtihatlar Peygamber-i zîşandan nasıl esirgenebilir? Sonuç olarak şunu demek zorundayız: Peygamberimiz dinimizde Şâri'dir. Haram ve helal tesbit eder. Ancak bunu yaparken Allah'ın kontrol ve izni dışında yaptığını söyleyemeyiz. Burada vahy-i gayri metlûv devreye girmektedir. Bizler için zorluk ondan gelen haber ve hadisın gerçekliğinin tesbitinde ortaya çıkmaktadır.¹

Bize göre bu konuda göz önünde bulundurulması gereken kıstasın herhangi bir konuda hüküm vazederken ilk defa teşrii değeri olan hangi kaynağa müracaat edileceği ve aralarında net olarak çelişki olduğunda ise hüküm koyarken hangisinin tercih edileceği meselesidir. Hangi kıstası göz önünde bulundurursak bulduralım akli ve nakli deliller ile bu konudaki uygulamalara baktığımızda hüküm koymada Kitabın birinci sırada sünnetin ise ikinci sırada yer aldığını görürüz.²

Bağlayıcılık açısından Allah'ın hükmü ile Rasulullah'ın hükmü arasında bir ayırım söz konusu değildir. Bu sebeple haklı olarak Hatib el-Bağdadi, el-Kifaye adlı eserinde "Amelin gerekliliği ve yükümlülük bakımından Allah'ın Kitabı'nın hükmü ile Rasulullahın sünnetinin hükmünün eşit görülmesine dair " diye bir bab başlığı açmıştır.³İslâm'ın teşri'de ikinci kaynağı sünnet olduğundan genel anlamda sünnet bağlayıcıdır. Ancak sünnetin bağlayıcılığı konusundaki esas ihtilâf, sünnetin tamamı mı bağlayıcıdır yoksa bir kısmı mı bağlayıcıdır? şeklindedir. Asıl tartışma bu noktada düğümlenmektedir. Hz. Peygamber'in (sav.), emirleri, yasakları, yemesi, içmesi, oturması, kalkması, giyinip-kuşanması, kendine mahsus özel zevkleri gibi işlerinin tamamına uymamız gerekli midir, değil midir? Bunlardan hangilerinin şahsını, hangilerinin ümmetini ilgilendirdiğini iyi tespit etmek zorundayız. Çünkü Hz. Peygamber'in baba, dede, âile reisi, muallim, devlet başkanı, hâkim ve peygamber olarak yaptığı davranışlar ve söylediği sözler vardır. Bütün bunların hepsini aynı kategoride değerlendirmek doğru değildir. Söylediklerini ve yaptıklarını, hangi sıfatla söylediği ve yaptığı tespit edilmelidir ki, bağlayıcı olan ile olmayan sünneti ortaya çıkmış olsun. Konuyla ilgili olarak karşımıza çıkan deliller ve rivâyetler Hz. Peygamber'in (sav.) her davranış ve sözünün bağlayıcı olmadığını bize göstermektedir. Bir örnek verecek olursak; Hz. Peygamber bir gün namazda iken nalinlerini çıkarır, bunu gören sahâbe de aynı hareketi taklit eder. Hz. Peygamber (sav.) bunun üzerine niçin nalinlerini çıkardıklarını sorar. Sahâbe, "Senin çıkardığını gördük, biz de çıkardık" karşılığını verirler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav.), "Cibrîl bana

¹Koçkuzu, A. *Osman, Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşrii Yönlerinden Değeri*, sh., 107-108.

²Ali, Toksarı, Teşrii Değer Açısından Sünnetin Konumu, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2014/2, sayı: 27, sh., 20-21.

³Hatib el-Bağdadi, *el-Kifaye*, sh., 23.

nalnimde pislik olduğunu haber verdi” buyurmuşlardır.¹ Cessâs (ö.370/980), bu hadise dayalı olarak şayet Hz. Peygamber’e her durumda uymak gerekseydi, Hz. Peygamber sahâbenin bu hareketini reddetmezdi yorumunu yapmaktadır.² Günümüzde yapılan bağlayıcılık açısından sünnet taksimatlarından da anlaşılıyor ki, sünnetin tamamının aynı kategoride incelenemeyeceği ve sünnetin bir kısmının bağlayıcı, bir kısmının bağlayıcı olmadığı gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

Günümüzün en başta gelen dini ilimler alanındaki tartışma, hadis alanında yaşanmaktadır. Din; Kur’ân ve sünnetten oluşmaktadır. Tarihin hiçbir döneminde dinin bu iki unsuru teke indirgenmemiştir. Hadissiz Kur’ân Müslümanlığı söylemi, tamamen ilmi anlayışa aykırı olup siyasi bir mesele olup ideolojik, indî ve keyfî bir söylemdir. Modernizmin ortaya koyduğu ve daha çok oryantalistlerin İslâm’ı dejenere etme ve bozma projesidir. Hiçbir samimi ve akli başında olan bir Müslümanın böyle bir söylemi hiçbir gerekçeye dayalı olarak kabul etmesi mümkün değildir. Hz. Peygamber’in Kur’ân karşısındaki konumu ve Hz. Peygamber’in yetki alanı tarih boyunca âlimler tarafından tesbit edilmiş ve bu istikamette İslâm dini anlaşılmıştır. Hz. Peygamber’in yetki alanını sadece tebliğle sınırlandırmak tam bir çıkmaz sokaktır. Batı dünyasına İslâm’ı şirin gösterme amacıyla İslâm dininin kolunu kanadını kesmeye çalışmak, batının karşısında ezilmişlik psikolojinin bir tezahürüdür. İslâm’ı dileyen kabul eder, dileyen reddedebilir. Bu konuda bir tavizin, bir zorlamanın içerisine girmenin bir manası yoktur.

¹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 20,92; Dârimî, Salât, 103.

² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk., Acil Câsim en-Neşmî, et-Türâsü'l-İslâmî, Kuveyt, 1988, III, 222.

Sahâbe ve Tâbi'înin Sünnet / Hadîs Karşıtlarına Yönelik Tavırlarına Dâir Rivâyetlerin Tesbiti

Veysel ÖZDEMİR*

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah pek çok ayette Hz. Peygamber'e ve onun getirdiği hususlara itaati emretmiştir¹. Sahâbe-i Kirâm da Yüce Allah'ın bu emirleri

*Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadîs Anabilim Dalı, veysel23@gmail.com, veysel.ozdemir@inonu.edu.tr

¹Bu ayetlerden bazıları şöyledir:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

(Resûlüm!) De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah, son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir. (Ali İmran, 3/32)

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ.

De ki: Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah kâfirleri sevmez. (Ali İmran, 3/32)

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.

Allah'a ve Resûlüne itaat edin ki rahmete kavuşturulasınız. (Ali İmran, 3/132)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَاتُّمَّ تَسْمَعُونَ.

Ey iman edenler! Allah'a ve Resûlüne itaat edin, işittiğiniz halde O'ndan yüz çevirmeyin. (Enfal, 8/20)

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا.

Kim Allah ve Resûlüne itaat ederse büyük bir kurtuluşa ermiş olur. (Enfal, 33/71)

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ.

Biz her peygamberi -Allah'ın izniyle- ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik. (Nisa, 4/64)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا.

Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülümre (idarecilere) de itaat edin. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız onu Allah'a ve Resûl'e götürün (onların talimatına göre halledin); bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir. (Nisa, 4/59)

إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.

Aralarında hüküm vermesi için Allah'a ve Resûlüne davet edildiklerinde, müminlerin sözü ancak "İşittik ve itaat ettik" demeleridir. İşte asıl bunlar kurtuluşa erenlerdir. (Nur, 24/51)

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا.

Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar. (Nisa, 4/65)

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مِؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا.

Allah ve Resûlü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Resûlüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur. (Ahzab, 33/36)

مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا.

Kim Resûl'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur. Yüz çevirene gelince, seni onların başına bekçi göndermedik! (Nisa, 4/80)

فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا.

Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin. (Şura, 26/108, 126, 131, 144, 150, 163, 179)

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.

doğrultusunda ona ittibâ ve itaat konusunda çok titiz ve son derece hassas davranmıştır. Nitekim Hudeybiye görüşmeleri esnasında o zamanlar Müşrik olan Urve b. Mes'ud, sahâbenin Hz. Peygamber'e ittibâsı hakkındaki izlenimlerini Kureyşli Müşriklere şöyle aktarmaktadır:

“Ey kavmim! Allah'a yemin olsun ki ben, birçok krala, Kayser'e, Kısra'ya ve Necaşi'ye elçi olarak gittim. Vallahi ben Muhammed'in ashabının ona gösterdikleri hürmeti, bu saydıklarımın hiçbirinin adamlarında görmedim!...”¹

Sahâbe-i Kirâm'ın elinde yetişen tâbiûn ve onlardan sonra gelen nesiller de genellikle Hz. Peygamber'e itaat ve ittibâ noktasında herhangi bir tereddüt yaşamamışlardır. Bununla birlikte Kur'ân dışında başka bir otorite tanınmaması veya hükümlerin tek kaynağı olarak Kur'ân'ın görülmesi ve dolayısıyla da hadîslerin reddi; nerdeyse hadîsin tarihi kadar eski bir vâkıdır. Kimi Müslümanlarca kabul gören bu yaklaşıma “Kur'ân ile yetinme”, “Dini hükümlerin kaynağını Kur'ân ile sınırlandırma”, “Kur'âncılık”, “Hadîs inkârcıları” veya “Ehl-i Kur'ân / Kur'âniyyûn” gibi isimler de kullanılmaktadır. Aslında hadîs karşıtlığı/inkârcılığı ile sünnet karşıtlığı/inkârcılığı bir bakıma farklı şeylerdir. Çünkü kimi hadîs karşıtları hadîslerin Hz. Peygamber'e aidiyetini problemlili/zayıf gördükleri için hadîsleri kabul etmediklerini iddia etmekteyken; sünnet karşıtları tek Şârî'in Allah olduğu, Hz. Peygamber'in ise sadece Kur'ân-ı tebliğ memurundan ibaret olduğunu iddia etmektedirler. Mamafih hadîslerin sünnet malzemesini içermesinden dolayı hadîslerin sübûtunu kabul etmeyen bu yaklaşım dolaylı olarak sünnetin yok olmasına hizmet ettiği için ikisini aynı başlık altında değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

Hadîs veya dolaylı olarak sünnet karşıtlığı da diyebileceğimiz Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bir bilginin Kur'ânî olmadığı (Kur'ân'da yer almadığı) gerekçesiyle reddine dair haberlerin Hz. Peygamber zamanına kadar geri gittiği, bilinen bir gerçektir. Bu konuda Hz. Peygamber'den rivâyet edilen ve “Erîke hadîsi” diye bilinen haberi; Ebû Râfi' (ö. 40/660), Ebû Hureyre (ö. 58/678), İrbâz b. Sâriye (ö. 71-80/690-699) ve Mikdâm b. Ma'dikerib (ö. 87) gibi sahâbîler nakletmişlerdir. Bunun yanında kaynaklarda sıkça zikredilen bazı meşhûr tâbiûn ve etbâuttâbiîn âlimlerinden gelen rivâyetler de bulunmaktadır. Sahâbe, tâbiûn ve daha sonraki nesiller bu akım ile daima mücadele etmişler, hadîsleri bunlara karşı savunmuşlardır.

Bu çalışmada Sünnet / Hadîs karşıtlarına tarihi cevaplar niteliğinde olan sahâbe ve tâbiûn âlimlerinin tutumlarını gösteren rivâyetler tesbit edilecek, böylelikle sadece

Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir. (Haşr, 59/7)

¹Ebu Bekr Abdurrezzâk b. Hemmam es-San'ânî, *el-Musannef*, (thk. Habîbu'r-Rahmân el-'Azamî), I-XI, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1403, V, 330; Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musannef fî'l-Ahâdîsi ve'l-Âsâr*, (thk: Kemâl Yûsuf el-Hût), I-VII, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1409, VII, 387; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1413/1992, IV, 323.

Kur'ân ile yetinme düşüncesinin yanlışlığına dair ileri sürülen rivâyetlerin bir nevi mütâbî' ve şahidleri bulunmuş olacaktır. Sonuçta ise başta ülkemizde olmak üzere tüm dünyada sıkça gündeme gelen bu hatalı yaklaşımın aslında sahâbe hatta Hz. Peygamber asrına kadar geri gittiğini, o zamanlarda da bunun yanlış bir tutum olduğu ve tenkit edildiği vurgulanmış olacaktır.

1. Hz. Peygamber'den Gelen Rivâyetler

Bu bölümde öncelikle Hz. Peygamber'in sünnet / hadîs karşıtları ile ilgili sarf etmiş olduğu "Erike Hadîsi" diye bilinen rivâyetlerin farklı tarîklerini ve benzerlerini vereceğiz. Bu rivâyetler Ebû Râfi', Ebû Hureyre, Câbir b. Abdillâh, İrbâz b. Sâriye ve Mikdâm b. Ma'dikerib kanalıyla gelmektedir. Daha sonra ise Hz. Peygamber'in kendi söz ve talimatlarına uyulması hakkındaki ifadeler ile uyulmadığı zamanki tepkilerinden bazılarına yer vereceğiz.

1. Ebû Râfi'den (ö. 40/660) rivâyet edildiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdular: *"Herhangi birinizi tahtına/koltuğuna yaslanmış bir şekilde benim hadîsim ona intikal edince 'Bunu Kur'an'da bulamıyorum.' dediğini görmeyim."*¹

2. Ebû Hureyre (ö. 58/678) Resûlullah (s.a.s.)'in şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: *"Herhangi birinizi tahtına/koltuğuna yaslanmış bir şekilde benim hadîsim ona rivâyet edilince 'Kur'an'ı oku' dediğini görmeyim. Söylenen o güzel sözü ben söylemişimdir."*²

3. Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697) Resûlullah (s.a.s.)'in şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: *"Sizden birinizin 'İşte bu Allah'ın kitabıdır, bunun içinde helal olanı helal, haram olanı da haram sayarsınız' diyeceği gün yakındır. Biliniz ki kime benim hadîsim ulaşır da onu yalanlarsa Allah'ı, Resûlünü ve (ona o hadîsi) ulaştırmanı yalanlamış olur."*³

¹ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'i, *Müsned*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, tsz., *Müsned*, I, 151, 233; Ebû Bekr Abdillâh b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *Müsned*, (thk. Hasan Selîm), I-II, Dâru's-Sakâ, Dimeşk, 1996, I, 473 (Bu rivâyet mürseldir); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 8; Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'âs, *Sünen*, I-IV, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992/1413, Sünnet, 5; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, 1992/1413, İlim, 10; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbni Mâce, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Mukaddime, 2; Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (thk. Hamdî b. Abdilmecîd), I-XXV, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire, tsz., I, 316; Muhammed b. Abdillâh el-Hâkimu'n-Nisâbü'rî, *el-Müstedrekale's-Sahîheyn*, (thk: Mustafa Abdulkâdir 'Atâ), I-V, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2009, I, 191.

² İbn Mâce, Mukaddime, 2. Bazı farklılıklarla bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 367, 483.

³ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1327/2006, s. 430. Bazı farklılıklarla bkz. Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned*, (thk. Hüseyin Selim Esed), I-XIII, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimeşk, 1404/1984, III, 346; İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, (thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî), I-XXIV, Vizâretü Umumi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib, 1387, I, 152; Ahmed b. Alî Ebû Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, (thk. Ebû İshâk İbrahim b. Mustafa), I-II, Mektebetü İbni Abbâs, Mısır, 2002, I, 67-68.

4. İrbâz b. Sâriye (ö. 71-80/690-699) şöyle anlatmaktadır: Hz. Peygamberle birlikte Hayber'e inmiştik. Yanında da ashâbından (o gün) beraberinde bulunan kimseler vardı. Hayber'in başkanı inatçı ve kurnaz bir adamdı. Hz. Peygamber'e dönerek "Ey Muhammed! Sizin, bizim eşeklerimizi kesmeniz, meyvelerimizi yemeniz ve kadınlarımıza saldırmanız caiz midir?" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber öfkelenip:

"Ey Avf'ın oğlu! Atına bin ve 'Haberiniz olsun! Cennet(e girmek) mü'minden başkasına helal değildir. Namaz için toplanınız' diye haykır." buyurdu. (Avf'ın oğlu da bu emri yerine getirdi). Bunun üzerine (ashâb bu davete uyararak) toplandılar. Hz. Peygamber onlara (imam olup) namazı kıldırdı. (Namaz kılındıktan) sonra ayağa kalkıp: *"Sizden biriniz koltuğuna yaslanarak Allah'ın şu Kur'ân'daki yasakladığı şeylerden başka hiç bir şeyi yasaklamadığını mı zannediyor? Şunu iyi bilin ki: Vallahi ben (hem) öğüt verdim (hem bazı şeyleri) emrettim, (bazı şeyleri de) yasakladım. (Benim emrettiğim ve yasakladığım bu) şeyler Kur'ân(daki yasaklar) gibidir. Hatta ondan daha fazladır. Yüce Allah sizin izinsiz olarak kitap ehlinin evlerine girmenizi helal kılmadığı gibi üzerlerinde olan vergiyi ödedikleri zaman karılarına saldırmanızı ve meyvelerinizi yemenizi de helal kılmadı."* buyurdu.¹

5. Mikdam b. Ma'dîkerib'den (ö. 87/705) rivâyet edildiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *"Biliniz ki bana Kitap ve beraberinde bir misli daha verilmiştir. Biliniz ki bana Kur'ân ve beraberinde bir misli daha verilmiştir. Haberiniz olsun ki yakın bir gelecekte karnı tok (mal ve mülk zenginliği ile mağrûr) olan bir kimse çıkıp koltuğuna yaslanarak şöyle diyecek: 'Size düşen Kur'ân'a sarılmaktır. Onun helâl dediğini helâl, haram dediğini de haram sayınız.' Biliniz ki; ehli merkeplerin etleri, azı dişli vahşi hayvanların etleri, kendi rızâsıyla bıraktığı dışında zimmînin kaybettiği mal da helâl değildir."*²

Hz. Peygamber, doğrudan sözlerine ve emirlerine itaat etmeyenler hakkındaki tenkitleri ve uyarıları ile ilgili ifadeleri bu örneklerde açık bir şekilde görülmektedir. Hz. Peygamber'in sünnet / hadîs karşıtları ile ilgili dolaylı olarak ta birçok ifadesi bulunmaktadır. Bunlar:

1. Kendisinden önceki peygamberlerin ashâbının, nebilerinin sünnetine sınıksız sarıldıklarını, onlardan sonra gelenlerin ise bu sünnetleri terk ettiklerini söyleyerek, ileride kendisinin sünnetini terk edenler çıkarsa bunlarla mücadele edilmesini emretmesi ile ilgili ifadeleri³.

¹ Ebû Dâvud, Harâc, 31-33; Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsat*, (thk. Târik b. İvedillah, Abdulmuhsin b. İbrahim), I-X, Dâru'l-Harameyn, Kâhire, tsz., VII, 184.

² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 131, 132; Ebû Dâvud, *Sünnet*, 5; Tirmizî, *İlim*, 10; İbn Mâce, *Mukaddime*, 2.

³ Abdullah b. Mes'ûd'dan rivâyet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: *"Allah Teâlâ'nın benden önceki her bir ümmete gönderdiği peygamberin, kendi ümmeti içinde sünnetine sarılan ve emrine uyan ihlâslı ve seçkin yakın çevresi ve ashâbı vardı. Bu samimi çevre ve ashâbından sonra,*

2. Huzurunda herhangi bir mazereti olmamasına rağmen sol eliyle yemek yiyen kişiyi, sağ eliyle yemesi konusunda uyarmasına rağmen kibrinden dolayı Hz. Peygamber'e itaat etmeyerek sol el ile yemeye devam eden kişiye sözünü dinlemediğinden dolayı beddua etmesi ve bu kişinin de bir daha bu elini kullanamadığı ile ilgili ifadeleri¹.

3. Kendisini çağırmasına rağmen yemek yemeğe devam edip, çağrıya kulak vermeyen Hz. Mu'âviye'ye şiddetle kızması (hatta beddua etmesi) ile ilgili ifadeleri².

4. Davacı olan iki sahâbî hakkında hüküm verince bunlardan birinin hükme razı olmayıp kendisini tarafgirlikle ithâm etmesi üzerine çok sinirlenmesi ve bu öfkesini belirtmesi³.

5. Seferden dönünce insanların haber vermeden geceleyin ansızın ailelerinin

yapmadıklarını söyleyen ve emrolunmadıklarını yapan kimseler onların yerini aldı. Böyle kimselerle eliyle cihad eden mü'mindir, diliyle cihad eden mü'mindir; kalbiyle cihad eden de mü'mindir. Bu kadirliği da bulunmayanda hardal tanesi ağırlığında bile iman yoktur." Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, İmân, 80.

¹Seleme b. Amr b. el-Ekvâ'in (ö. 74/693) naklettiğine göre, bir adam Resûlullah (s.a.s.)'in yanında sol eliyle yemek yedi. Hz. Peygamber adama: "Sağ elinle ye!" buyurdu. Adam: "Yapamıyorum" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Yapamaz ol" diye beddua etti. Çünkü adamın Hz. Peygamber'i dinlememesi, kibrinden dolayı idi. Bu beddua üzerine, adam elini ağzına götüremez oldu. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 132. Bazı farklılıklarla birlikte bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 45, 46, 50; Abdullah b. Abdîrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, 1992/1413, Et'ime, 9; Müslim, Eşribe, 107. Bu hadîsin sened ve metin açısından değerlendirmesi için bkz. Arif Ulu, *Hz. Peygamber ve Beddua*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016, s. 253-270.

²İbn Abbâs'dan rivâyet edilmektedir: Resûlullah (s.a.s.), Hz. Mu'âviye'ye yazı yazdırmak amacıyla çağırması için İbn Abbâs'ı gönderdi. İbn Abbâs (gidip geldikten sonra) onun yemek yediğini söyledi. Sonra tekrar İbn Abbâs'ı (Hz. Mu'âviye'yi çağırması için) gönderdi. İbn Abbâs (tekrar gidip geldikten sonra) onun yemek yediğini söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Allah onun karnını doyurmasın!" buyurdular. Ebû Dâvud et-Tayâlisi, *Müsned*, (thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî), I-IV, Dâru Hicr, Mısır, 1419/1999, IV, 464. Bazı farklılıklarla bkz. Müslim, *Birr ve's-Sıla*, 96.

³Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) rivâyet ediyor: "Ensâr'dan bir adam Harre denilen mevkideki hurmalıkları suladıkları su arklarından ve su nöbetinden dolayı Hz. Peygamber'e Zübeyr b. Avvâm aleyhinde şikâyetinde bulundu. (Bu arklardan geçen su önce Zübeyr'in hurma bahçesine varıyordu. Sonra da şikâyetçi Ensârî'nin tarlasına uğruyordu. Bir defa Zübeyr hurmalığını sulamak üzere suyu tuttuğu sırada) müşteki ona: "Suyu serbest bırak ki bize gelsin" diye talepte bulundu. Fakat Zübeyr, kendi tarlasını sulamadan suyu bırakmak ve nöbetini ona vermekten imtina edince iki taraf Hz. Peygamber'e durumu intikal ettirdiler. Hz. Peygamber'in huzurunda isteklerini karşılıklı olarak arz ettiler. Hz. Peygamber: "Ey Zübeyr! Tarlanı sula, sonra suyu komşuna salıver!" buyurdu. Bunun üzerine şikâyetçi Ensârî sinirlenerek: "Zübeyr, halan oğlu olduğu için mi (bu şekilde hüküm veriyorsun)?" diyerek Hz. Peygamber'i tarafgirlikle ithâm etti. Bu söz üzerine Hz. Peygamber'in yüzünün rengi değişti ve "Ey Zübeyr, tarlanı sula, su hurma ağaçlarının köklerine erişinceye kadar suyu tut (su hakkını tam mânâsıyla kullan)" buyurdu. Râvîlerden Urve, Zübeyr'in şöyle dediğini aktarmaktadır: "Vallahi öyle sanıyorum ki şu ayet bu olay hakkında indi: "Hayır, Rabbine andolsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın (onu) tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar. (Nisa, 4/65)" Bkz. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîh*, (thk. Mustafa Dîb el-Buğâ), I-V, Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Dımeşk, 1413/1993, Sulh, 12; Musâkât, 7, 8, 9; Müslim, Fedâil, 129; Ebû Dâvud, Akdiye, 31; Tirmizî, Ahkâm, 26; İbn Mâce, Mukaddime, 2; Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsned (el-Bahru'z-Zehhâr)*, (thk. Mahfûzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdilhâlik), I-XVIII, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne, 1988-2009, III, 184.

yanına girmemelerini söylemesine rağmen iki kişinin bunu dinlemeyince başlarına nahoş şeylerin gelmesi¹.

6. Kendisinden sonra insanların çıkacak olan iç karışıklardan kurtulmak için sünnetine sınımsıkı sarılmasını öğütlemesi.²

7. Kendisine şahit olup sözlerini bizzat dinleyenlerin orada bulunmayanlara aktarmasını tavsiye etmesi³.

8. Sünnetinden yüz çevirenlerin kendisinden olmadığını söylemesi⁴.

2. Sahâbeden Gelen Rivâyetler

Bu bölümde Abdullah b. Mes'ûd, Ali b. Ebi Tâlib, Ubâde b. es-Sâmit, İmrân b. Husayn, Abdullah b. Muğaffel, Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer, Âiz b. Amr, Abdullah b. Abbâs, Ebû Sa'îd el-Hudrî gibi sahâbilerin hadis rivayetlerine karşı tavırlarda bulunan kişilere karşı göstermiş oldukları refleksleri ele alacağız.

1. Alkâme b. Kays (ö. 62/682) **Abdullah b. Mes'ûd**'dan (ö. 32/653) nakletmektedir: Abdullah; "Allah, güzellik için döğme yapan, döğme yaptıran, yüzündeki kılları alan-aldıran, dişlerini seyrelten ve böylece Allah'ın yarattığını değiştiren kadınlara lanet etsin!" dedi. Bu söz Esedoğulları'ndan Ümmü Ya'kub isimli bir kadına ulaştı. İbn Mes'ûd'a gelip; "Ebû Abdirrahman! Bana senin şöyle şöyle

¹İbn Abbâs (ö. 68/688)'in rivâyetine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştu: "*Kadınlara (ınızın) kapısını geceleyin çalmayınız!*" (İbn Abbâs devamla); Daha sonra Hz. Peygamber seferden gelmişti de iki adam, (Hz. Peygamber'in emrine uymayıp) hemen ailelerine gittiler ve her ikisi de hanımının yanında bir adam buldu." Dârimî, Mukaddime, 40. Bu hadîs Câbir b. Abdillâh'dan da rivâyet olunmuştur. Bkz. Tirmizî, İsti'zân, 19.

²Abdurrahman b. Amr, (ö. 110/728) İrbâz b. Sâriye'den (ö. 70/ 689) şöyle rivâyet etmiştir: "(Bir gün) Resûlullah (s.a.s.) bize sabah namazını kıldırdı. Sonra bize öyle güzel, fasîh bir va'z verdi ki (cemaatin) gözlerinden yaş boşandı, kalpler ürperdi. Bunun üzerine: "Ya Resûlallah! Sanki bu veda va'zıdır. O halde bize tavsiyede bulunun!" dedik veya dediler. O da şöyle buyurdu: "*Size Allah'dan korkmayı, Habeşli bir köle de olsa (başkanınız) dinleyip itaat etmeyi tavsiye ederim. Çünkü benden sonra sizden kim yaşarsa o, pek çok (dini) ihtilaflara şahid olacaktır. Binaenaleyh size gereken, sünnetime ve doğru yolu bulan, hidayete erdirilmiş halifelerin sünnetine sarılın. Bunlara azı dişlerinizle (yapışır gibi sınımsıkı) yapışın. Sonradan çıkarılmış şeylerden sakının. Çünkü sonradan çıkarılmış her şey bid'attır.*" Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 126; Dârimî, Mukaddime, 16; İbn Mâce, Mukaddime, 6; Ebû Dâvud, Sünnet, 5; Tirmizî, İlim, 16; Hâkim, *Müstedrek*, I, 174-75.

³Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "*Benden bir söz işitip onu belleyip başkalarına aktaranın Allah yüzünü ak etsin. Nice bilgili kimseler vardır ki, o bilgisini kendisinden daha bilgili birisine nakleder.*" Bu hadîsi Hz. Peygamber'den Abdullah b. Mes'ûd, Cübeyr b. Mut'im, Zeyd b. Sâbit, Ebu'd-Derdâ gibi sahâbiler rivâyet etmişlerdir. Bkz. Tayâlisi, *Müsned*, I, 505; Şâfi'i, *Müsned*, I, 240; Humeydî, *Müsned*, I, 200; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 436; Dârimî, İlim, 9; İbn Mâce, Mukaddime, 18; Tirmizî, İlim, 7; Bezzâr, *Müsned*, V, 382, 385; VII, 340; Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Hasen b. Abdulmun'im Şalebi), I-X, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1421/2001, Sıyâm, V, 363. Bununla birlikte Hz. Peygamber Minâ'da bir konuşma yaptıktan sonra da bu konuşmasının orada olmayanlara nakledilmesini tavsiye etmiştir. Bkz. Buhârî, Hâc, 131.

⁴Mesela bkz. Ma'mer b. Râşid el-Ezdî, *Câmi'* (Abdurrezzâk'ın Musannef'i ile birlikte), (thk. Habîburrahman el-'Azamî), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1403, XI, 291; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 241, 259; Dârimî, Nikâh, 5; Buhârî, Nikâh, 1; Müslim, Nikâh, 5.

(kadınlara) lanet ettiğin ulaştı, (bu doğru mu?)" dedi. O da şöyle karşılık verdi: "Rasulullah (s.a.s.)'in lanet etiği kimselere ben ne diye lanet etmeyeyim? Ayrıca bu (lanet etme hükmü) Allah'ın kitabında da vardır!" Bu sefer (kadın); "Andolsun ki, ben iki levha arasındaki (tüm Kur'an'ı) okudum da onda senin dediğini bulamadım" dedi. (İbn Mes'ûd) şöyle cevap verdi: "Sen onu gerçekten okusaydın bunu muhakkak bulurdun! Sen; *"Peygamber size ne verirse onu alın, sizi neden menederse ondan geri durun (Haşr, 59/7)"* mealindeki ayeti okumadın mı?" (Kadın); "Bilakis, okudum" dedi. İbn Mes'ûd da; "İşte Resûlullah (s.a.s.), bu hususları yasak etti" dedi. O zaman (kadın); "Ben zannediyorum ki, senin hanımların da bunlardan bazısını yapıyor." dedi. (İbn Mes'ûd); "Öyleyse içeri gir bak" dedi. O da girip baktı ve aradıklarından hiçbir şey göremedi. Bunun üzerine (İbn Mes'ûd); "Şayet böyle olsaydılar, onlarla bir araya gelmezdim" dedi¹.

2. Abdullah b. Mes'ûd şöyle demiştir: "Ben size Resûlullah (s.a.s.)'den hadîs rivâyet ettiğim zaman onun, hakka en uygun, hidâyete en iyi eriştiren ve takvaya en yaraşan söz olduğuna inanırım."²

3. Ali b. Ebi Tâlib (ö. 40/661) şöyle demiştir: "Ben size Resûlullah (s.a.s.)'in hadîsini rivâyet ettiğim zaman O'nun hadîsinin hakka, hidayete ve takvaya en uygun, en liyakatli söz olduğuna inanırım."³

4. Ubâde b. es-Sâmit (ö. 34/654), Bizanslarla yapılan savaşta Mu'âviye ile beraber savaş seferine katıldı. Halkın, sikkeli altın paranın kesilmiş parçalarını dinarlar (kesilmemiş, sikkeli, altın paralar) ile mübadele ettiklerine, keza sikkeli, gümüş paranın kesilmiş parçalarını dirhemler (kesilmemiş, sikkeli gümüş paralarla) değiştirmekte olduklarına şahit oldu. (Bu mübadelenin tartı ile değil tane hesabı ile yapıldığını görünce) şöyle dedi; "Ey insanlar! Siz bu mübadele ile faiz yemiş oluyorsunuz. Ben Resûlullah (s.a.s.)'in şöyle buyurduğunu işittim: *"Altını altınla mübâde'ye (mübadele) etmeyiniz. Ancak değiştirilmek istenen altınların her ikisi de (ağırlık ölçüsü ile) eşit ve peşin olsa başka... (bu şartla mübadele edebilirsiniz.)"* Mu'âviye, Ubâde'nin bu söylediklerini duyunca: "Yâ Ebe'l-Velîd! Ben bu mübadelede bir faiz durumunu görmüyorum. Ancak değiştirilenlerin birisi veresiye olsa o zaman faiz olur." dedi. Bunun üzerine Ubâde: "Ben sana Resûlullah (s.a.s.)'in hadîsini okuyorum. Sen de bana şahsî görüşünü anlatıyorsun. And olsun eğer Allah beni (bu savaşta) çıkarırsa, senin hâkimiyetin altındaki bölgede seninle oturmayacağım." dedi. Ubâde savaşta geri

¹ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, III, 145; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 433; Dârimî, *İsti'zân*, 19; Buhârî, *Tefsîr*, 364 (Haşr/7); Müslim, *Libâs*, 120; İbn Mâce, *Nikah*, 52; Ebû Dâvud, *Tereccül*, 5; Bezzâr, *Müsned*, IV, 295; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IX, 73; Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk el-İsferâinî, *el-Müsnedu's-Sahîhi'l-Muharrec alâ Sahîhi Müslim*, (thk. Komisyon), I-XX, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1435/2014, XVII, 116; Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekr el-Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), I-X, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003, VII, 509.

² İbn Mâce, *Mukaddime*, 2.

³ İbn Mâce, *Mukaddime*, 2.

dönünce doğruca Medine'ye vardı. Halife Ömer b. Hattâb, ona: "Neden buraya geldin Yâ Ebe'l-Velîd?" diye geliş sebebini sorunca, Ubâde olanları anlattı ve Muâviye ile bundan böyle aynı bölgede oturmayacağına yemin ettiğini söyledi. Halife Ömer ona: "Yâ Ebe'l-Velîd, ikamet ettiğin yere dön! Allah, senin ve emsalinin bulunmadığı yerin hayrını alsın!" dedi ve Mu'âviye'ye de şunları yazdı: "(Yâ Muâviye!) (Senin Ubâde'ye hüküm etme salâhiyetin yoktur. Bu meselede onun dediği doğrudur. İnsanları onun beyân ettiği fetvaya yönelt! (Yani yapmakta olduğunuz faizdir.)"¹

5. Ebû Katâde Temîm b. Nüzeyr (veya Zübeyr) (ö. ?) anlatmaktadır: Bir grup halinde **İmrân b. Husayn**'in (ö. 52/672) yanında bulunuyorduk. Aramızda Büşeyr/Beşîr b. Ka'b (ö. 81-90/700-708) da vardı. İmrân bize hadîs rivâyet ederek dedi ki: "Resulullah (s.a.s.): "*Hayânın hepsi hayırdır.*" veya "*Hayânın bütünü hayırdır.*" buyurdular. Derken Büşeyr b. Kâ'b: "Biz hakikaten bazı kitaplarda veya hikmette bir kısım hayânın sekînet ve Allah'a ta'zîm olduğunu görüyoruz; ama onun zayıf olanı da var" dedi. Bunun üzerine İmrân kızdı. Öyle ki gözleri kıpkırmızı oldu. Şunları söyledi: "Bana bak! Ben sana Resulullah (s.a.s.)'den hadîs rivâyet ediyorum; sen buna itiraz ediyorsun ha?" Daha sonra İmrân bu hadîsi tekrar etti. Büşeyr de kendi sözünü tekrarladı. İmrân (iyice) küplere bindi. Biz de (İmrân'ı teskîn için) Büşeyr hakkında: "O gerçekten bizdendir ya Ebâ Nüceyd! O zararsızdır" diyorduk².

6. **İmrân b. Husayn** Resûlullah (s.a.s.)'den hadîs rivâyet ederken bir adam atılarak: "Ey Ebû Nüceyd, bize Kur'ân'dan anlat" der. İmrân adama şu cevabı verir: "Sen ve arkadaşların Kur'ân okuyorsunuz. Bana söyler misin, namaz ve namazla ilgili rükünler nelerdir? Kezâ altın, deve, sığır ve diğer çeşit mallara terettüp eden zekâtın miktarı nedir? Ben Resûlullah (s.a.s.)'i gördüm, sen görmedin. Resûlullah (s.a.s.) bize, zekâtı şöyle şöyle vermemizi emretti." Bu açıklama karşısında ikna olan adam: "Bana hayat verdin, Allah da sana hayat versin" demiştir³.

7. Bir defasında **Abdullah b. Muğaffel** (ö. 57-60/677-680) bir kimseyi sapan ile taş atarken görünce ona: "Böyle taş atma! Çünkü Rasûlullah (s.a.s.) böyle sapan ile taş atmaktan (ümmetini) nehyetti yahut sapanla taş atmaya çirkin gördü. Bununla ilgili olarak ta şöyle buyurmuştur: '*Onunla, ne av avlanır, ne de düşman kırıp geçirilir. Ama diş kırar, göz çıkarır.*'" dedi. Abdullah b. Muğaffel bunun ardından bir müddet sonra o kimseyi yine sapanla taş atarken görmüş ve ona: "Ben sana Rasûlullah (s.a.s.)'in sapan taşı atmaya nehyettiği veya sapan ile taş atmaya çirkin gördüğünü rivâyet ediyorum da

¹İbniMâce, Mukaddime, 2. Bazı farklılıklarla bkz. Dârimî, Mukaddime, 40. Bu kıssanın Ebu'd-Derdâ (ö. 32/52) ile Mu'âviye arasında geçtiği de rivâyet edilmektedir. Bkz. Mâlik b. Enes, *Muvatta*, I-II, Çağrı Yayınları, 1992/1413, Buyû', 33; Şâfi'î, *Müsned*, I, 242.

²Müslim, İmân, 61; Ebû Dâvud, Edeb, 6. Bazı farklılıklarla bkz. Buhârî, Edeb, 77.

³Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVIII, 165; Hâkim, *Müstedrek*, I, 192.

sen hâlâ bunu yapmaya devam mı ediyorsun? Artık seninle bundan sonra şu kadar zaman konuşmam!” demiştir¹.

8. Bir defasında **Ebû Hureyre** (ö. 58/678) Resûlullah (s.a.s.)’in şöyle buyurduğunu rivâyet etti: “*Bir ara bir adam iki kumaşın (takım elbisesinin) içinde, (bunlara bürünmüş olarak) kibirli bir şekilde böbürlene böbürlene yürüyordu. (Bundan dolayı) Allah onu yere batırırverdi. Artık o, kıyamet gününe kadar, bağırıp çağırarak yerin dibine batmaya devam edecektir.*” Bunun üzerine takım elbise giyinmiş olan bir genç şöyle dedi: “Ebû Hureyre! Yere batırılmış olan o genç şöyle mi yürüyordu?” (Yürüyüş taklidi yapan genç) sonra işaretler yaptı, derken öyle bir tökezledi ki neredeyse parçalanacaktı. Bunun üzerine Ebû Hureyre şöyle dedi: “Burnu ve ağzı üzerine yere çarpılsın! (Allah ne güzel buyurmuş) “*O alay edenlere karşı biz sana yeteriz!* (Hicr, 15/95)”²

9. **Ebû Hureyre** Resûlullah (s.a.s.)’in “*Ateşte pişen şeyden dolayı abdest alınız.*” şeklindeki hadîsini rivâyet edince İbn Abbâs: “Ateşte kaynatılmış su (ile abdest aldığım)dan dolayı (yeniden) abdest mi alacağım?” diyerek (Ebû Hureyre’nin bu rivâyetini garipsedi). Bunun üzerine Ebû Hureyre ona: “Ey kardeşim oğlu! Resûlullah (s.a.s.)’den bir hadîs işittiğin zaman sakın ona misaller getirme!” dedi³.

10. **Ebû Hureyre**, Hasanu’l-Basrî (ö. 110/728)’nin bulunduğu bir ortamda Resûlullah’ın “*Şüphesiz güneş ve ay kıyamet günü ateşte dürülen iki boğadır.*” dediğini rivâyet edince Hasanu’l-Basrî “Onların günahları nedir?” demiştir. Ebû Hureyre ise “Ben sana Resûlullah (s.a.s.)’dan hadîs rivâyet ediyorum, sen ise ne günahları var diyorsun! (diye çıkışmıştır.)”⁴

11. Ebû Sa’îd Hasan el-Basrî’den rivâyet edildiğine göre, **Âiz b. Amr** (ö. 61/681) Ubeydullah b. Ziyâd’ın yanına girdi ve: “Ey oğlum! Ben, Resûlullah (s.a.s.)’in ‘*Yöneticilerin en kötüsü, idaresi altındaki insanlara karşı katı ve kaba davrananlardır.*’ buyurduğunu işittim, sakın sen onlardan olma!” dedi. Ubeydullah b. Ziyâd (ö. 67/686), Âiz’e: “Sen otur! Çünkü sen Muhammed (s.a.s.)’in ashabının, onun kepeği gibi döküntü takımındansın.” dedi. Bunun üzerine Âiz b. Amr ise “Onlar arasında onun kepeği gibi döküntü takımından olan var mı ki? Unun kepeği gibi döküntü takımından olanlar,

¹ Buhârî, Zebâih ve’s-Sayd, 5; Müslim, Sayd ve’z-Zebâih, 54. Çok az lafız farklılıklarıyla bkz. Ma’mer, *Câmi*, XI, 262; Humeydî, *Müsned*, II, 137; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 55, 56; Dârimî, Mukaddime, 40; İbnîMâce, Sayd, 11. Bazı rivâyetlerde bu kişinin İbn Muğaffel’in yeğeni olduğu geçmektedir. Bkz. İbnîMâce, Mukaddime, 2.

² Dârimî, Mukaddime, 40.

³ İbnîMâce, Tahâret, 65; Mukaddime, 2. Bazı farklılıklarla Tirmizî, Tahâret, 58.

⁴ Bezzâr, *Müsned*, XV, 243. Aynı rivâyet Tahâvî’de Ebu Hureyre’nin kızması üzerine “Hasan sustu” ilavesi ile bulunmaktadır. Bkz. Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *ŞerhuMüşkili’l-Âsâr*, (thk. Şu’ayb el-Arnaût), I-XV, Müessesetü’r-Risâle, 1415/1994, I, 170.

onlardan sonra ve onlar dışındakilerin arasından çıktı.” (diyerek Hz. Peygamber’in hadîsini dinlemek istemeyen Ubeydullah’a susturucu bir cevap verdi)¹.

12. Hişam b. Huceyr anlatıyor: “Tâvus b. Keysân (106/725) ikinci namazından sonra iki rekât namaz kılıyordu. **Abdullah b. Abbâs** (ö. 68/687) ona “Bu iki rekâtı terk et!” dedi. Bunun üzerine Tâvus: “Yasaklanan husus, bu iki rekâtın daima yapılarak sünnet haline getirilmesidir.” deyince İbn Abbâs: “Muhakkak ki Allah Resûlü (s.a.s.) ikindiden sonra namaz kılınmasını yasaklamıştır. Şimdi bu iki rekâttan dolayı azaba mı maruz kalacağını, yoksa mükâfat mı alacağını doğrusu bilemiyorum? Zira Allah Tebâreke ve Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Allah ve Resûlü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Resûlüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur. (Ahzâb, 33/36)”²

13. Sâlim b. Abdullah (ö. 106/724)’ın rivâyetine göre **Abdullah b. Ömer** (ö. 73/692), Resûlullah (s.a.s.)’in “Şayet hanımınız, sizden birinizden, camiye (gitmek için) izin istediğinde onu menetmesin!” şeklindeki hadîsini söyleyince oğlu Bilal; “Yine de, vallahi, onları menedeceğim” dedi. Bunun üzerine İbn Ömer ona dönüp öyle bir sövdü ki, daha önce hiç kimseye böyle sövdüğünü görmemiştim. Sonra da şöyle dedi: “Ben sana Resûlullah (s.a.s.)’den hadîs rivâyet ediyorum, sen ise; “Yine de, vallahi, onları menedeceğim” diyorsun.”³

14. Târik b. Şihâb (ö. 82-83/702-703) **Ebû Sa’îd el-Hudrî**’nin (ö. 74/693-94) şöyle dediğini nakletmiştir: “Mervân b. Hakem daha önce kimsenin yapmadığı bir şekilde bayram günü minbere çıktı ve yine daha önce kimsenin yapmadığı bir şekilde namazdan önce hutbeye başladı. Adamın biri ayağa kalkarak; ‘Ey Mervân! Bayram günü kimsenin yapmadığı bir işi yani önce minbere çıkarak ve yine kimsenin yapmadığı bir şekilde namazdan önce hutbeye başlayarak sünnete muhâlefet ettin!’ dedi. Ebû Sa’îd el-Hudrî yanındakilere bu adamın kim olduğunu sordu. Yanındakiler filan oğlu filan dediler. Daha sonra Ebû Sa’îd şöyle dedi: Bu kişi Resûlullah (s.a.s.)’den işittiğim şu sözün gereğini yerine getirdi: “Kim bir kötülük görürse, onu eliyle engellemeye gücü yeterse, bunu yapsın. (Bir kez daha) onu eliyle düzelsin/engellesin (dedi.). Şayet eliyle engelleyemeye gücü yetmezse, diliyle düzelsin. Diliyle engellemeye de gücü yetmezse, kalbiyle düzeltme cihetine gitsin ki, bu imanın en zayıf derecesidir.”⁴

15. **Ebû Sa’îd el-Hudrî** şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.s.) ramazan bayramı günü ile kurban bayramı gününde namazgâha çıkardı. İlk başladığı şey namaz olurdu. Namazı bitirdikten sonra cemaat (oldukları yerde) saflarında otururlarken ayağa kalkar,

¹Müslim, İmâre, 23.

² Dârimî, Mukaddime, 39; Hâkim, Müstedrek, I, 192; Beyhakî, Sünenü’l-Kübrâ, II, 635; İbn Abdilberr, Câmî’u Beyânî’l-İlm, s. 430.

³ Müslim, Salât, 135. Başka bir tarikte Abdullah oğlunun bu sözü üzerine onun göğsüne vurmuştur. Bir başka tarikte ise onunla ebediyyen konuşmayacağını söylemiş ve ölene kadar da konuşmamıştır. Bkz. Ahmed b. Hanbel, II, 36; Dârimî, Mukaddime, 40; Ebû Dâvud, Salât, 52; Tirmizî, Cum’a, 48.

⁴ Ahmed b. Hanbel, III, 10, 52; Müslim, İmân, 78; Ebû Dâvud, Salât, 239-242; Tirmizî, Fiten, 11.

onlara yönelerek kendilerine va'z eder, tavsiyelerde bulunur ve emirler verirdi. Hatta o esnada bir askerî birlik göndermek isterse gönderir yahut başka bir şeyin yapılmasını emrecek olursa emreder ve ondan sonra namazgâhtan Medine'ye dönerdi. İnsanlar (sünnete uygun olarak) hep böyle yapıp dururlarken, nihayet ya bir kurban bayramında veya bir ramazan bayramı gününde Mervân b. Hakem ile birlikte namazgâha çıktım. O zaman Mervân, Medîne emîri idi. Namazgâhta Kesîr b. Salt'ın yaptığı minber vardı. Bir de gördüm ki, Mervân namazı kıldırmadan evvel o minberin üzerine yükselmeğe davranıyor! Ben hemen (mâni' olmak için) elbisesinden yakalayıp çektim. O da beni çektir. Nihayet o (benden kurtulup) minbere çıktı ve namazdan evvel hutbe îrâd etti. Ben ona: Vallahi siz (Rasûl'ün sünnetini) değiştirmiş oldunuz, dedim. O: Yâ Ebâ Sa'îd, senin o bildiğin şey gitmiştir (yânî onun hükmü kalmamıştır), dedi. Ben de: Benim bildiğim şey, (dediğine göre) bilmediğim şeyden vallahi daha hayırlıdır, dedim. Bunun üzerine Mervân: Namazdan sonra insanlar (bizi dinlemek üzere) karşımızda oturmayacakları için, ben hutbeyi namazdan önceye aldım, dedi.”¹

Bu rivâyetlerde, sahâbîlerin yapmış oldukları hadîs nakillerine itiraz eden kişilerin hadîsleri inkar ettiği anlamı çıkmamalıdır. Ancak burada önemli olan yukarıda geçen sahâbîlerin yaptığı nakillerin dikkate alınmaması esnasında onların gösterdikleri tavırdır. Nitekim onlar rivâyet ettikleri haberlerin Hz. Peygamber'in bir sünneti olduğu ve sünnete de kayıtsız şartsız uymanın gerekliliğini vurgulamışlardır. Bununla birlikte sahâbe asrında sahîh bir rivâyet karşısında bazı kişilerin konuyla ilgili kendi yorumlarına tabi olma eğiliminin olduğu da görülmektedir.

3. Tâbi'ündan Gelen Rivâyetler

Bu bölümde ise tâbi'ündan olan Abdurrahman b. Yezîd en-Nehâî, Sa'îd b. Müseyyeb, Sa'îd b. Cübeyr, Büşeyr b. Ka'b el-Adevî, Mutarrif b. Abdillâh eş-Şihhîr, Muhammed b. Sîrîn, İbn Şihab ez-Zührî, Mekhûl eş-Şâmî, Hassan b. Atiyye, İsmail b. Ubeydillâh, Eyyûb es-Sahtiyânî ve Yahyâ b. Ebî Kesîr'den gelen rivâyetlere yer vereceğiz.

1. Ebû İshâk es-Sabi'î (ö. 129/746) anlatıyor: **Abdurrahman b. Yezîd en-Nehâî** (ö. 83/702) ihramlı bir kişiyi, üzerinde elbiseleri bulunduğu halde gördü ve onu, elbiselerini giymekten nehyetti. Bunun üzerine ihramlı olan kişi dedi ki: "Bana, elbiselerimi çıkarmamı emreden Allah'ın kitabından bir ayet getir!" Abdurrahman b. Yezîd de ona şu ayeti okudu: "*Peygamber size ne verirse onu alın, sizi neden menederse ondan geri durun* (Haşr, 59/7)"²

2. Abdurrahman b. Harmele (ö. 145/762)'nin rivâyetine göre; bir adam (mescidde bulunan) **Sa'îd b. Müseyyeb**'in(ö. 94/713) yanına, hacca -veya umreye-gitmek üzere vedalaşmaya gelince (Sa'îd) ona; "Namaz kılmadıkça ayrılma! Çünkü

¹Buhârî, 'Îdeyn, 6. Bazı farklılıklarla bkz. Müslim, Salâtu'l-Îdeyn, 9.

²İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, s. 430.

Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Ezandan sonra mescidden, (yine) mescide dönmeyi isteyerek bir ihtiyacı için çıkacak kimse hariç, sadece münafık çıkar.*” dedi. (Adam): “Arkadaşlarım Harre’de (beni bekliyorlar.)” diyerek (mescidden) çıkıp, gitti. Sa’îd onu sürekli anarak tenkîd edip durdu. Nihayet kendisine, onun bineğinden düşüp uyluğunun kırıldığı haberi verildi.”¹

3. Sa’îd b. Cübeyr (ö. 95/713) bir gün Resulullah (s.a.s.)’den bir hadîs rivâyet ettiğiinde, adamın biri; “Allah’ın kitabında buna muhalif (ters) olan şeyler var!” dedi. (Bunun üzerine Sa’îd) şöyle karşılık verdi: “Allah, Allah! Ben sana Rasûlullah (s.a.s.)’den hadîs rivâyet ediyorum, sen ise Allah’ın kitabı ile ona ta’rizde bulunuyorsun! Rasûlullah (s.a.s.) Allah’ın kitabını senden daha iyi bilirdi.”²

4. Mücâhid b. Cebr (ö. 101-104/719-723) anlatıyor: **Büşeyr b. Ka’b el-Adevî** (ö. 81-90/701-709) İbn Abbâs'a geldi ve hadîs rivâyet ederek: Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu, Resûlullah (s.a.s.) böyle buyurdu... demeye başladı. İbn Abbâs ise onun hadîs rivâyetine kulak vermiyor; ona bakmıyordu. Bunun üzerine Büşeyr: Ey İbn Abbâs! Sana ne oluyor da benim hadîsime kulak vermiyorsun! Ben sana Resûlullah (s.a.s.)’den hadîs rivâyet ediyorum, sen ise dinlemiyorsun? dedi. İbn Abbâs şu cevabı verdi: Bir zamanlar biz bir kimseyi: “Resulullah (s.a.s.) şöyle buyurdu...” derken işittik mi gözlerimiz hemen ona yönelir, kulaklarımızı ona verirdik. Ne zaman ki insanlar her önüne gelenden hadîs rivâyet etmeye başlayınca, bildiğimiz hadîslerin dışındakilerini almamaya başladık.³

5. Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749) anlatıyor: Bir adam **Mutarrif b. Abdillah eş-Şihhîr**’e (ö. 95/713) şöyle dedi: “Bize Kur’ân’dan başka bir şeyi anlatmayın.” Bunun üzerine Mutarrif ona şu cevabı verdi: Allah’a yemin olsun ki biz Kur’ân’a alternatif bir şeyi irâde ediyor değiliz. Fakat bizler, Kur’ân’ı bizden daha iyi bilen kimseyi irâde ediyoruz.”

6. Katâde (ö. 117/735)’nin rivâyetine göre **Muhammed b. Sîrîn** (ö. 110/729) bir adama, Hz. Peygamber (s.a.s.)’den bir hadîs rivâyet etti. Adam da; “Falan şöyle şöyle söyledi” dedi. Bunun üzerine İbn Sîrîn şöyle karşılık verdi: “Ben sana Hz. Peygamber’den hadîs rivâyet ediyorum, sen ise ‘Falan falan şöyle şöyle söyledi’ diyorsun! Seninle ebediyen konuşmayacağım!”⁴

7. Evzâ’î Mekkûl eş-Şâmî’nin (ö. 112/730) şöyle dediğini rivâyet etmektedir: “Sünnetin Kitab’a olan ihtiyacından daha fazla, Kur’ân’ın sünnete ihtiyacı vardır.”⁵

¹ Dârimî, Mukaddime, 40.

² Dârimî, Mukaddime, 50.

³ Müslim, Mukaddime, 7.

⁴ Dârimî, Mukaddime, 40.

⁵ İbn Abdilberr, *Câmi’u Beyâni’l-İlm*, s. 433; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 81.

8. Ebû Bekr el-Hüzelî (ö. 167/783) anlatıyor: **İbn Şihab ez-Zührî** (ö. 124/741) bana dedi ki “Hadîsi seviyor musun?” Ben de evet dedim. Bunun üzerine “Onu adamların erkek olanları sever, kadın olanları da sevmez.” dedi.¹

9. Evzâ’î (ö. 157/774), **Hassan b. Atiyye**’den (ö. 130/748) şöyle söylediğini nakletmektedir: Resûlullah (s.a.s.)’e vahiy nazil oluyor, Cebrâil (a.s.)’da bu vahyi tefsîr edip açıklayan sünneti ona haber veriyordu”²

10. Heysen b. İmrân(ö. 199/814) **İsmail b. Ubeydillah**’ın(ö. 131/748) şöyle dediğini rivâyet etmektedir: “Kur’ân’ı ezberlediğimiz gibi Allah’ın Resûlünün hadîsini de ezberlememiz gerekir. Çünkü Allah Teâlâ “Resûl size neyi getirirse onu alınız! (Haşr, 59/7)” buyurmaktadır³.

11. Evzâ’î **Eyyûb es-Sahtiyânî**’nin(ö. 131/749) şöyle dediğini rivâyet etmektedir: “Bir kimseye hadîs rivâyet ettiğinde, bunu bırak da Kur’ân’dan anlat derse; o kişi haktan sapmıştır.”⁴

12. Evzâ’î **Yahyâ b. Ebî Kesîr**’in (ö. 132/749) şöyle dediğini rivâyet etmektedir: “Sünnet Kitab’a hükmeder; Kitab, sünnete hükmetmez. (Sünnet Kur’ân’da olmayan şeyleri hüküm olarak belirler, ancak Kur’ân sünnetinde olmayan şeyleri hüküm olarak belirlemez.)”⁵

Sonuç

Hz. Peygamber döneminde Müslümanlardan bazılarının onun verdiği kararlar karşısında tereddüt geçirdiği bir vakıadır. Ortaya çıkan bu durumu önlemek ve Hz. Peygamber’in bağlayıcılık taşıyan sözlerinin Allah’ın sözleri ile aynı değerde olduğunu belirtmek üzere hem Kur’ân hem de Hz. Peygamber’in kendisi açıklamalarda bulunmuştur. Bu itibarla Hz. Peygamber’in zamanında az da olsa karşı gelmelerin olduğunu, kendisinden sonra da bu düşüncenin var olabileceğini sezerek buna dair uyarılarda bulunduğunu görmekteyiz. Bu uyarıların tonunun zaman zaman sertlik içerdiğini de söyleyebiliriz.

Hz. Peygamber’in vefatından sonraki zamanlarda sahâbenin hadislere uymayanlara karşı çok sert bir tavır gösterdikleri görülmektedir. Nitekim onlara göre bu

¹Hasen b. Abdirrahmân er-Râmehurmûzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î*, (thk. Muhammed Accâc el-Hatîb), Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1391/1771, s. 179; Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1405/1985, s. 57; İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, s. 247; Hâkim, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*, (thk. Fuâd Abdulmun'im Ahmed), Dâru'd-Da've, el-İskenderiyye, tsz., s. 27; Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, (thk. Mehmed Said Hatiboğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s. 70.

² İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, s. 433.

³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 72.

⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 86.

⁵ İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, s. 433; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 81.

hadisler Hz. Peygamber'in sünnetini içermektedir ve sünnete tabi olmak da Allah'ın bir emridir. Dolayısıyla birçok sahâbînin yer yer görülen hadis / sünnet karşıtları ile mücadele içinde olduklarını söyleyebiliriz.

Tâbiûna gelince, onların da bu konuda oldukça hassas olduğunu görmekteyiz. Zira hadis / sünnet karşıtlığı bunların zamanında daha da belirgin bir durum almıştır. Bu sebeple tâbiûndan olan âlimlerin hadis / sünnet karşıtları ile mücadeleye sahâbîlerden aldıkları terbiye ile devam etmişlerdir.

Tebliğde sunmuş olduğumuz rivayetler muvacehesinde hadis / sünnet karşıtlığının Hz. Peygamber devrine kadar uzandığı görülmektedir. Hz. Peygamber bu davranışa sert bir karşılık vermiş, O'nun öğrencileri olan sahâbîler de hocalarının eğilimini devam ettirmişlerdir. Hatta direk olarak hadis / sünnet karşıtlığı anlamına gelmeyen meselelerde bile aynı tavrı göstermişlerdir. Sahâbenin öğrencileri olan tâbiûn nesli de hocalarından gördüklerini devam ettirmişlerdir.

Elbetteki konu ile ilgili vermiş olduğumuz örnekler bunlarla sınırlı değildir. Tebliğ çerçevesindeki sınırlı bir araştırma ile bu örnekleri tespit etmiş bulunmaktayız. Yapmış olduğumuz bu çalışmanın daha geniş bir araştırmanın başlangıcı olabileceği tavsiyesini hadis talebelerinin gündemine arz ediyoruz.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebu Bekr Abdurrezzâk b. Hemmam es-San'ânî, *el-Musannef*, (thk. Habîbu'r-Rahmân el-'Azamî), I-XI, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1413/1992.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekr, *Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), I-X, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *Müsned (el-Bahru'z-Zehhâr)*, (thk. Mahfûzurrahman Zeynullah, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdilhâlik), I-XVIII, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne, 1988-2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahîh*, (thk. Mustafa Dîb el-Buğâ), I-V, Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Dîmeşk, 1413/1993.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, 1992, 1413.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâînî, *el-Müsnedu's-Sahîhi'l-Muharrec alâ Sahîhi Müslim*, (thk. Komisyon), I-XX, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1435/2014.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'âs, *Sünen*, I-IV, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992/1413.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned*, (thk. Hüseyin Selim Esed), I-XIII, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dîmeşk, 1404/1984.
- Hâkim e-Nisâbûrî, Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahîheyn*, (thk: Mustafa Abdulkâdir 'Atâ), I-V, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- , *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl*, (thk. Fuâd Abdulmun'im Ahmed), Dâru'd-Da've, el-İskenderiyye, tsz.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, (thk. Ebû İshâk İbrahim b. Mustafa), I-II, Mektebetü İbni Abbâs, Mısır, 2002.
- , *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, (thk. Mehmed Said Hatiboğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr, *Müsned*, (thk. Hasan Selîm), I-II, Dâru's-Sakâ, Dîmeşk, 1996.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlihi*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1327/2006.
- , *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, (thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî), I-XXIV, Vizâretü Umumi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib, 1387.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr, *Kitâbu'l-Musannef fî'l-Ahâdîsi ve'l-Âsâr*, (thk: Kemâl Yûsuf el-Hût), I-VII, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 1409.
- İbn Kuteybe Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1405/1985.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Mâlik b. Enes, *Muvatta*, I-II, Çağrı Yayınları, 1992/1413.
- Ma'mer b. Râşid el-Ezdî, *Câmi'* (Abdurrezzâk'ın Musannef'i ile birlikte), (thk. Habîburrahman el-'Azamî), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1403.
- Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb, *Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Hasen b. Abdulmun'im Şalebî), I-X, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1421/2001.
- er-Râmehurmûzî, Hasen b. Abdirrahmân, *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î*, (thk. Muhammed Accâc el-Hatîb), Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1391/1771.
- eş-Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *Müsned*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, tsz.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (thk. Hamdî b. Abdilmecîd), I-XXV, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire, tsz.
- , *Mu'cemu'l-Evsat*, (thk. Târik b. İvedillah, Abdulmuhsin b. İbrahim), I-X, Dâru'l-Harameyn, Kâhire, tsz.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, (thk. Şu'ayb el-Arnaût), I-XV, Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- Tayâlisi, Ebû Dâvud, *Müsned*, (thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî), I-IV, Dâru Hicr, Mısır, 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, 1992/1413.
- Ulu, Arif, *Hz. Peygamber ve Beddua*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.

kitle iletişim araçlarının zihnimizdeki öğeleri değiştirmesi ile hız kazanmıştır. Medya ve medyayı çıkarları için kullanmak isteyen sermaye sahipleri kendi çıkarları için gerçekleri manipüle ederek bizlere sunarlar.

Medya: Medyada insanların algıları yönetilirken kullanılan yöntemlere gelince onlar özetle; meşrulaştırma, tahrif etme, değersiz gösterme (itibarsızlaştırma) ve abartma... şekillerinde kendini göstermektedir.¹

Algı, önce kişisel değerler ile belirlenen dikkat ile başlar. Birey, kendi değerleri doğrultusunda olay, kişi ve durumlara ilgi gösterir. Ancak algı yönetimiyle, kitlelere sunulan söz ve imgeler (araçlar) bir çeşit sanal gerçeklik yaratmaktadır ve istenilen şekilde davranış geliştirmede etkili olmaktadır. Algı yönetimi çerçevesinde ele alındığında ise çağımızda medya; bilginin üretildiği, abartıldığı ve çarpıtıldığı önemli bir araç olarak tanımlanmaktadır. Şekil değiştiren bilgi ise gerçeklikten çıkar ve bir simülasyon (benzetim) haline gelir. Gerçekliğin sadece maskelenmiş bir yansıması olan bu imgenin (aracın) artık gerçekle hiçbir ilgisi kalmaz, dezenformasyon (bilgi çarpıtma) halini alır. Bazı uzmanlarınca algı; dış dünyada olup biten olayların, olguların ve nesnelere duyulması, görülmesi, yorumlanması ve içselleştirilmesi süreci olarak tanımlanmaktadır.²

B-Algı Yönetimi (Perception Management)

Algılama yönetimi; çeşitli yolları kullanarak gerçekleri yansıtmaya, operasyon güvenliğini sağlama, gerçeği gizleme ve çarpıtma, psikolojik operasyonları yönetme gibi unsurların bileşkesinden oluşmakta; algıyı yönetebilmenin yolu, hedef kitlelerin değer ve kültürünü dikkate almaktan geçmektedir. Cengiz Akyol'un ifadesiyle "Algı Yönetimi"; var olan gerçeğin, istenilen gerçekle ters yüz edilmesi, çarpıtılması ve bunun kitlelere benimsetilmesi..." Algı, kendi başına çok masum bir anlam taşıyabilir, çok masum amaçlı da kullanılabilir. Ama söz konusu olan algı yönetimi ise artık orda masum bir anlamdan söz etmek imkansızdır. Algı yönetiminde hedef kitle karşı tarafı itibarsızlaştırma ve çökertme hırsları vardır.³

Algı Yönetimi (Perception Management) kavramı, ilk kez ABD Savunma Bakanlığı (Pentagon) içindeki birimler tarafından kullanılmış ve şöyle kullanılmıştır: "Kitlelerin duygu, düşünce, amaç, mantık, istihbarat sistemleri ve liderlerini etkileyerek seçili bilgilerin yayılması veya durdurulması; bunun sonucunda hedef

¹Cengiz Akyol-Bilal Karabulut, <http://www.cengizakyol.com/wp-content/uploads/2015/03/10-Alg%4C4%B1-Y%B6netimi.Pdf>.

²Cengiz Akyol, Bilal Karabulut, <http://www.cengizakyol.com/wp-content/uploads/2015/03/10-Alg%4C4%B1-Y%B6netimi.pdf>

³ Cengiz Akyol, Oğuzhan Başbüyük, <http://www.cengizakyol.com/wp-content/uploads/2015/03/10-Alg%4C4%B1-Y%B6netimi.pdf>

davranış ve düşüncelerinin, hedefleyenin istekleri doğrultusunda yönlendirilmesi.”¹ Algı yönetimi, genel anlamda hedef kitle olan kamuoyuna verilecek mesajların belirlenen amaçlar doğrultusunda üretilmesi ve yönetilmesidir. Bu yöntem, özellikle ABD’de politikacıların almış oldukları kararların ulusal ve uluslararası kamuoyunda benimsenmesi ve kabul görmesini sağlamak amacıyla ilk kez ABD Savunma Bakanlığına (Pentagon’a) bağlı birimler tarafından uygulanmaya başlanmıştır.

Anlatan ve Anlayan açılarından yanlış “Algı Yönetimi” (Perception Management) kavramı, ilk kez ABD Savunma Bakanlığı (Pentagon) içindeki birimler tarafından kullanılmış bir kavram. Algı Yönetimi (Perception Management) olarak adlandırılan olgu. Son birkaç yıla kadar Türkiye’de çoğu kimsenin haberdar olmadığı bir kavram.

Algı ve algılama deyince belki insanın aklına ilk fırsatta felsefe, sosyoloji, psikoloji vb. gelebilir ama “algı ve algılama yönetimi” deyince akla Pentagon ve CIA gelmelidir.² Kavramsal olarak askerî bir söylemle ortaya çıkan “algı yönetimi” ve uygulamaları artık günümüzde pazarlama tekniklerinden politik kampanyalara, iç güvenlik hizmetlerinin sağlanmasından kamu diplomasisi ve uluslararası ilişkilere kadar sosyal hayatta, hatta dini hayatta bile önemli ve etkileyici bir yönetim aracı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Denilebilir ki, algı yönetiminin en büyük başarısı, hedef kitleyi basitlikten uzaklaştırarak ve radikalleştirerek körleştirmesidir. Basit düşünemezsiniz, basit değerlendirme yapamazsınız; böylece esastan uzaklaşırsınız, uzaklaşırsınız, uzaklaşırsınız..., sonra basitleşirsiniz ve fakat farkında olamazsınız. Cengiz Akyol’un ifadesiyle, “kısaca algı yönetimi, tam bir peşinden gitmedir, hem de gözleri kapalı olarak”.³

C-Algı ve Algılanma (Anlatan ve Anlayan) Açıklarından Müslüman :

İslâm’ın temel kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm’de, kendi algı yönetimi ve disiplininden sorumlu mükemmel varlık insan hitaben şöyle buyurulmaktadır: “*Hakkında bilgin olmayan (bulunmayan) şeyin arkasına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül (kalp) bunların hepsi yaptığından sorumludur.*”⁴ Sözlük anlamı itibariyle İdrak, anlama, duyu ve duyuların zihnimizde bıraktığı şekle, düşünce ve hisse algı diyebildiğimize ve algının her zaman doğruyu ve gerçekleri yansıtma özelliği söz konusu

¹Cengiz Akyol-Bilal Karabulut, <http://www.cengizakyol.com/wp-content/uploads/2015/03/10-Alg%4C4%B1-Y%B6netimi.Pdf>.

² Cengiz Akyol, Bilal Karabulut, <http://www.cengizakyol.com/wp-content/uploads/2015/03/10-Alg%4C4%B1-Y%B6netimi.pdf>

³ Cengiz Akyol, Levent Ersin Orallı, <http://www.cengizakyol.com/wp-content/uploads/2015/03/10-Alg%4C4%B1-Y%B6netimi.pdf>

⁴ İsrâ, 17/36.

olduğuna göre şu naslar da, algıya ve onun masum olmayan maksatlı yönetimine (algı yönetimine) dikkatimizi çekmektedir:

Doğrular ve gerçeklerle hiçbir ilgisi olmayan zan ve sanıya itibarın müşriklerin ve ahiret inancı olmayan kimselerin işi olduğunu belirten yaratıcı kudret, zanna inanan kimselerin gittikçe gerçekten uzaklaştıkları ve doğru yolu kaybettiklerini şöyle belirtir:

“De k: Allah’a koştüğünüz ortaklarınızdan hakka iletecek olan bir kimse var mı? De ki: Hakk’a (ancak) Allah iletir. Öyle ise, Hakka ileten mi uyulmaya daha layıktır; yoksa iletilmedikçe doğru yolu bulamayan kimse mi? Ne oluyor size? Nasıl hüküm veriyorsunuz? Onların çoğu ancak zannın ardından gider. Oysa zan, hak (gerçeklik) namına hiçbir şeyin yerini tutmaz.”¹

Müşriklerin aksine, doğrusu hem yüce Allah’a hem de çevresindeki tüm insanlara güven verme durumunda olan gerçek mü’min (hakiki Müslüman) ise, kesin ve doğru olmayan şeylerden, kötü algıdan ve kötü algılanmaktan kaçınmak zorundadır.

“Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının; çünkü zannın bir kısmı günahdır...”²

Algı yönetiminde hedeflenen kitlede etkin olan zan ve sanı konusunda Habîbullah’ın ümmetine uyarısı ise şöyledir: “Zandan sakınınız, zandan sakınınız! Çünkü zan, sözlerin en yalanıdır...”³

“Kişiye duyduğu (bir üçüncü şahıstan) her şeyi gerçekmiş (doğruymuş) diye söylemesi, günah (yalan) olarak kâfidir (yeter).”⁴

“Ey diliyle iman ettiği halde kalbine iman girmeyen kimseler (münâfiklar) topluluğu! Müslümanlar gıybet etmeyin (gıyaben eleştirmeyin)! Ayıplarını n peşine düşüp araştırmayın! İyi bilin ki, kim onların ayıplarının peşine düşüp araştırırsa, Allah da onun ayıbını araştırır. Allah da kimin ayıbını araştırırsa o kimseyi evinin içinde (ortasında) rezil eder.”⁵

Daha önce de belirtildiği üzere algı, kendi başına çok masum bir anlam taşıyabilir, çok masum amaçlı da kullanılabilir. Ama söz konusu olan algı yönetimi ise artık orda masum bir anlamdan söz etmek imkansızdır. Algı yönetiminde hedef kitle karşı tarafı itibarsızlaştırma ve çökertme hırsı vardır. Bu hedef, daha çok nifâkın ve münâfikların en önemli niteliklerinden biri olan, “hud’a” (iyi niyetli görünerek aldatma)

¹ Yunus, 10/ 35, 36; Necm, 53/27, 28.

² Hucurât, 49/12.

³ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Vesâyâ”, 8; “Nikâh”, 45; “Edeb”, 57, 58, İstanbul 1981; Müslim, Müslim b. Haccâc, *Sahîh'u Müslim*, “Birr”, 28, İstanbul 1981; Malik, Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, “Hüsnü'l-huluk”, 15, İstanbul 1981.

⁴ Ebû Davud, Süleyman b. el-Eş'as ; *Sünen'i Ebî Davud*, “Edeb”, 88, İstanbul 1981.

⁵ Ebu Davud, *Sünen*, Edep, 40 ; Tirmizî, Muhammed b. İdris, *Süneni't-Tirmizî*, “Birr”, 85, İstanbul 1981.

kavramıyla da örtüşmektedir. “Hud’a”: Kişinin kastedtiği kötü şeyi (şerri) gizleyip, muhataba aksini vehmettirmesi; diğer bir ifadeyle kişinin kendisi hakkında işlediği şeyin (işlediği şerrin) tam aksini arkadaşına zannettirmesi demektir. Bu manada Araplar, deliğine gizlenen kelerin (köstebeğin) avcı geldiğinde, avcıya yönelmiş gibi görünerek bir başka delikten çıkmasına “**خدع الضب** (köstebek hile yaptı, algı yanılttı) derler. Hud’a; iyi niyetli görünerek birini aldatmak olup, asıl anlamında gizlilik manasını taşımaktadır. Bir kimsenin, başkasına karşı görünüşte dostluk ve sevgi izhar edip kalbinde onu zarara sokacak bir şeyi (şer olan şeyi) gizlemesidir.¹

Hz. Peygamber örneğinde, îmanın hakikatine ermeye ve iyi bir Müslüman olmaya tâlib olan kişi, ferâset ve basiret sahibi mü’min kişi, anlatan ve anlayan öge olarak hatadan masum olmayan algı yönetimi yapmadığı gibi, algı yönetimi ve kirli propagandalara da kendini ve sevdiklerini kurban vermemelidir. Çünkü hadislerde: “Gerçek mü’minin ferasetinden sakının; çünkü O Allah’ın nuruyla bakar (değerlendirir)”² ; “Gerçek mü’min, bir delikten iki defa ısırılmaz.” buyurulmaktadır.³ “Olgun Müslüman, diğer Müslümanların elinden ve dilinden selamette (güvende) olduğu kimsedir.”⁴

Anlatan Ve Anlayan Açılımlarından Algı Yönetimi ve İstikâmet

A-Anlatan Açısından Algı Yönetimi ve Hz. Peygamber’in Algı Hassâsiyeti:

Konumuz olan algı yönetimi, insanlığın ahlâk ve saâdet önderleri Peygamberlerin dışında hiç kimse için kasıttan ve günahattan hali, masum bir eylem değildir. O halde ”Algı Yönetimi ve İrcâf (Olumsuz ve Kirli Propaganda” konusunu, en etkin ve yetkin kaynak olan Kur’ân-ı Kerîm’den ve Yaratıcı Kudret’in biz kullarına insanlığın rehberleri ve rol model olarak önemle tavsiye ettiği son Peygamberi Habîbullah⁵ ve güzîde ashâbı örneğinde ele almamız daha uygun ve gerçekçi olacaktır.

“Algı Yönetimi; var olan gerçeğin, istenilen gerçekle ters yüz edilmesi ve bunun kitlelere benimsetilmesi, kasıtlı yönlendirme” Olduğuna göre, hedefi de; Gerçeği gizleme, çarpıtma ve psikolojik operasyon, kaos, çökertme ve itibarsızlaştırma olmalıdır. Daha evvel belirtildiği üzere kitle medyasında algı yönetimi yöntemleri ise

¹Râgib el-İsfahânî, Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, Beyrut ts., s. 143; Zamahşerî, Cârullah Mahmut b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fi’l-vucûhi’t-te’vîl*, Beyrut ts., I, 30; Beyzavî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl (Mecmau’t-tefâsîr)*, İstanbul 1979, I, 56; Abdullah Yıldız, *Hz. Peygamber ve Gizli Düşmanları Münâfiklar*, İstanbul 2000, s. 91.

² Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, I, 42.

³ Buhârî, *Sahîh*, “Edeb”, 83; Müslim, *Sahih*, Zühhd, 63.

⁴ Buhârî, “İman”, 5.

⁵ Ahzâb, 33/21; el-Mümtehne, 60/4, 6.

daha çok; meşrulaştırma, tahrif etme, değersiz gösterme ve abartma... şekillerinde öne çıkmaktadır.

Algı yönetimindeki bu yönlendirmenin yukarıdaki hedefsel tanımı, lügat manası itibariyle şiddetli sarsıntı ve zelzele, mahlûkatın kendisiyle öldüğü birinci nefhâ anlamlarına gelen “ircâf” kavramının, Kur’ân terminolojisinde ve ıstılahda: Sözle ya da fiille (görsel medya, basın, yayın, sosyal medya organları vb. ile) hedef kitle İslâm toplumu (Müslümanlar) aleyhine olumsuz propaganda yaparak ve kötü haberler yayarak onları tahrik etmeyi, yapılan yaygaralarla onların morellerini bozmayı, maneviyatlarını çökertmeyi amaçlayan münafıkların tavrıyla örtüşmektedir.¹ Nitekim algı yönetimindeki yönlendirici konumundaki kimse, kurum ya da kitleler de, hedef kitleler üzerinde onlardan görünüp yanlış bilgilendirmeyi, gerçekleri ters yüz etmeyi, gerçeği gizlemeyi, olayları çarpıtmayı; hedef kitle olan toplumda, panik, korku, kaos, sarsıntı ve çöküşü hedeflemektedir. Bu durum, Hz. Peygamber önderliğindeki Asr-ı Saâdet toplumunun, zor ve kritik zamanlarda, en önemli nitelikleri “kizb” (yalan) , “hud’a” (aldatma), “ifsâd” (bozgunculuk) ve “ircâf” (fitne kaos amaçlı kasıtlı yalan) olan münafıklarla² yaşadıkları bazı olaylara dikkatimizi çekmektedir. O halde Müslüman toplum olarak Yüce Allah’ın kendisi hakkında, “ O, size çok düşkün, mü’minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.” buyurduğu; ahlâk, seciye ve karakteri Kur’ân’da; “Elbette sen, yüce bir ahlâk üzeresin” diye vafedilen en mükemmel örneklik Hz. Peygamber örneğinde algı yönetimini iyi tanımamız gerekmektedir.

Hz. Peygamber ‘in Algılanmaktan (Anlaşılmaktan) Sakındığı Algılardan bazıları şunlardır:

1-Ruhbâniyet (Algısından Kaçınma Algısı): Korkmak, titreyip ürpermek anlamlarına gelen “ruhb” ve “rehbet” kökünden gelen “ruhbâniyet”, Allah’dan korkan kişi anlamına gelen ve kendilerine “rahip” denilen kimselerin yolundan gidenlerin ortaya koydukları hayat tarzının adıdır. İbn Manzur, başlangıçta sıradan Allah korkusu ve din adamlığını ifâde eden bu kelimenin sonraki zamanlarda manastıra kapanmayı, dünyaya ve insanlara sırt dönmeyi, evlenmemeyi, hatta iğdiş edilmeyi ifade eden bir anlam kazandığını, bu gelişmede Hristiyanlara yapılan baskıların önemli rol oynadığını belirtiyor.³ Kur’ân-ı Kerim, ruhbâniyeti Hristiyan din önderlerinin sonradan uydurduklarını ve kurallaştırdıklarını mu’cize bir ifâdeyle şöyle haber vermektedir:

¹ İbnü’l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs ve’l-eser*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Beyrut ts., II, 203; Râgıb el-İsfahânî, s. 189; İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü’Arab*, Dâr’u Sâder , Beyrut ts., IX, 112-114.

² Bakara, 2/9, 10, 11; Nisâ, 4/142; Ahzâb, 33/60; Münâfikûn, 63/1; ayrıca bkz. Abdullah Yıldız, *Hz. Peygamber ve Gizli Düşmanları*, s. 90,103, 115, 137.

³İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, I, 436-439.

“Sonra bunların (Hz. Nuh ve İbrahim) izinden ardarda peygamberlerimizi gönderdik. Meryemoğlu İsa’yı da arkalarından gönderdik. Ona İncili verdik ve ona uyanların yüreklerine bir şefkat ve merhamet koyduk. Uydurdukarı ruhbânlığa gelince, onu biz yazmadık. Fakat kendileri bunu Allah rızasını kazanmak için yaptılar. Ama buna da gereği gibi uymadılar. Biz de onlardan iman edenlere mukâfaatlarını verdik. İçlerinden çoğu da yoldan çıkmışlardır.”¹

İlgili âyette belirtildiği üzere “ruhbâniyet”;

-asla vahyin getirdiği buyruklar ve prensiplerden değildir.

-Hristiyanlar, bu yolu Allah’ın rızasına ermek için kendileri bulmuşlardır.²

Bu manada Nebî (s) ruhbâniyeti, dünyadan el etek çekmeyi asla sevmezdi. Zira O’nun din ve takvâ anlayışında ruhbâniyet ve hayattan kaçış yoktur. Arkadaşlarından Osman b. Maz’ûn, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr vb. bazıları zühd, takvâ ve mistik yaşantıya yatkın, kendilerini Allah’a adanmış ünlü kimselerdi. Hatta onların içinde ailesiyle telezzüz etmemek için kendisini iğdiş ettirmeye teşebbüs edenler bile vardı. Bir gün onlardan birisinin (Kudâme veya Osman b. Maz’ûn’un) yıl boyu her gün oruç tuttuğunu ve karısıyla cinsel ilişkiyi kendisine yasakladığını duyan Hz. Peygamber, onu yanına çağırıp ve kendisine şunları söyledi: “ Sen benim yolumdan (sünnetimden) yüz çevirmek ister misin? O’ndan “hayır!” cevabını alınca Osman’a ve arkadaşlarına şu tarihi sözlerini söyledi: Ben ruhbâniyetle emrolunmadım. Ben kadınlarla evlenirim. Uyduğum gibi uyanık da olurum. Oruç tuttuğum gibi oruçsuz günler de geçiririm. Kim benim bu tavır ve tarzımdan (sünnetimden) yüz çevirirse o benden değildir. Ey Osman! Eşinin senin üzerinde hakkı vardır, nefsinin senin üzerinde hakları vardır. Onları da ödemen gerekir. İyi bil ki Allah yanında kuvvetli mü’min zayıf mü’minden daha sevimlidir.”³ Bir yolculuk esnasında ashaptan biri, girişinde su ve yeşillik bulunan bir mağaraya rast geldi. Bu kişi, Resûlullah’ın yanına geldi, girişinde su ve yeşillik bulunan bu mağaraya girip orada inzivâyâ çekilmek istediğini söyledi. Bunun üzerine Nebiler Sultanı ona şu tarihi cevabı verdi: Ben Yahudilik ve Hristiyanlığı telkin etmek için

¹ Hadîd, 57/27

²Hadîd, 52/27; ilgili âyetin tefsirinde özet olarak kaydedildiği üzere Hristiyan mü’minler, ağır savaşlarda zorbalarca büyük kayıplar vermiş; sağ kalan iman ehli Hristiyanlar, kendilerinin de ölümleri halinde dine davet edecek kimsenin kalmayacağı gerekçesiyle savaş yapmama kararını almışlar. Sadece ibâdetle meşgul olmaya başlamışlar. İşte bu sebeple fitneden kaçmışlar. Dinlerinde ihlas ve samimiyet içinde dünyanın bütün zevklerinden, fazla yiyip içmekten ve evlenmekten vazgeçmişler. Dağlar, mağaralar, ağaç oyukları vehücrelerde ibâdetle meşgul olmuşlardır. Ama özellikle daha sonraları birçoğu buna riayet etmeyerek Hz. İsa’nın dinini inkar ettiler, hükümdarlarının dinine girdiler. Teslis akidesini ortaya attılar. Kendi kitaplarında adı geçen Hz. Muhammedi inkar ettiler ve başka sapıklıklara kapıldılar. Bkz. Komisyon (Ali Özek, Hayrettin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağırıcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümü), *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, İstanbul 1982, s. 540.

³ Buhârî, *Sahîh*, “Nikah”, 1, 89; Buhârî, *”Sahîh”*, Savm, 57; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 464; Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, trc. Ömer Rıza Doğrul, *Asr-ı Saâdet*, Beyazıt- İstanbul 1974, II, 87-89.

gelmedim. Ben size İbrahim Peygamber'in sade, kolay ve hoşgörü dini olan Haniflik dinini getirdim".¹

Müslümanın ruhsal hayatının yön ve boyutunu açıklayan ve belirleyen bu hadise göre, İslâm'da ruhsal yükselme; Resûlullah'ın hayatında olduğu gibi hayatın içinde ve insanlarla kucak kucağa ve iç içe olarak gerçekleşmektedir. Bunun aksi bir yol olan rahipler ve ruhbanlar gibi uzaklara çekilerek, kendi toplumundan uzaklara kaçışın (uzlet ve halvetin) yerine İslâm'da celvet (hayatın ve insanların içinde olmak) esastır.

2-Rubûbiyet (İlahlaştırmak veya Putlaştırmak Algısından Kaçınma Algısı): Terbiye eden, idare eden, kemale erdiren anlamlarına gelen "rabb" kelimesinden gelmektedir. Bu manada "rabb" Cenâb-ı Hak için kullanıldığı gibi insanlara da nisbet edilebilir. Rab'lık, rab oluş anlamında Arapça bir masdar olarak sadece Cenâb-ı Hak için kullanılabilir. Allah'ın isimlerinden biri olan "Rabb", Yüce Allah'ın benzeri olmayan zâtına mahsus şekilde verdiği nimetleriyle ve imkanlarıyla varlıkların durumlarını idare etmesi, düzeltmesi, yaratma, emretme ve idare sahibi olması demektir. Çünkü "Rubûbiyet" (Rab'lık) sadece O'na aittir. "Rabb" kavramı, ulûhiyyeti ifade eden ve bu manada Allah lafzından sonra Kur'ân-ı Kerim'de en çok kullanılan kelimedir. Kur'ân'da 970 yerde daha çok "rabb" masdarı ve onun türevleri olan "rebâib", "ribbiyyûn" lafızlarıyla, dört âyette ise, çoğulu olan "erbâb" lafzıyla geçmektedir.²

İnsandaki rubûbiyet sıfatına gelince, sahip olma ve başkalarına hükmetme anlamında insanın fitratında günah işlemeye sâik olan diğer bir olumsuz sıfattır. O, sahip olmanın yanında, işleri tedvir edip başkalarına hükmetme sıfatıdır. İnsan, ancak bu sıfatın terbiyesi ve ıslâhı ile bütün mükevvenâtın, yer ve göklerin bir sâhibi olduğunu (Allah'ın Rab olduğunu) anlayabilir. Ancak bu sıfatın terbiyesi ile Allah'a inanabilir ve Tevhid'e erebilir. Aksine bu sıfat azgınlaşırsa o zaman insan küfür, şirk, kibir, ucûb vb günahların kaynağı olur. O kadar ki, gaybe ait birçok şeylere erdiğini ve hatta her şeyin sahibinin kendi olduğunu zanneder. Kendisine ve başka insanlara birtakım yaratıcılık vasfını izâfe etmeye çalışır ve sonunda ermişlik, gaybî bilgilere erişme ve kendini âlemin sorumlusu sanma, mehdilik, Peygamberlik ve hatta ulûhiyyet (ilâhlık) iddiasına bile kalkışabilir. Bu sıfatın itidali ise fazileti doğurur, bu da insanın mahlûk ve kul olduğunu bilmesi ve kulluk yaparak (ubûdiyetle) bunu itiraf etmesidir.³

¹ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1981, V, 266.

² Râgıb el-İsfahânî, s. 184-185; Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul ts., s. 295-299; Komisyon (Kemal Atik, Ali Bardakoğlu, Celal Kırca Selahtin Polat, Ali Toksarı), *İslâmî Kavramlar*, Ankara 1997, s.592, 608.

³ Ahmet Akseki, *İslâm Dini*, Ankara 1983, s. 228-229; İbrahim Eken, *Kulluk*, İstanbul ts., s. 15-16.

Bu doğrultuda Allah'ın Elçisi şunları söylemektedir: “Benim için kıyam edilmez (ayakta el bağlanıp divan durulmaz); kıyam yalnız ve yalnız Allah için yapılır.” Ve “İnsan için insana secde etmek asla söz konusu değildir.”¹

“Sizi kendime hizmet ettirerek sivrilmek ve farklılaşmak istemem; Allah, kulunun kendini arkadaşlarından farklı (seçkin) görmesinden hoşlanmaz.”² Bunun aksine Peygamberî davranışta; bir topluluğun efendisi, o topluluğa bizzat hizmet verendir.”³ Gerçek bir mü'min için aslolan ise, hem seven ve hem de sevilenler açısından saygıyı rubûbiyete, sevgiyi de putlaştırmaya dönüştürmemektir.

Saygı, kişilere masumiyet isnad ederek rableştirmek ve putlaştırmak şekline dönüşürse mutsuzluk ve çöküş getirir. Kur'ân, âlimlerini, bilginlerini, din adamlarını rabler (erbâb) edinen, ilahlaştıran Yahûdî ve Hristiyanlardan şu şekilde bahseder: “(Yahudiler) Allah'ı bırakıp bilginlerini (hahamlarını); (Hristiyanlar da) râhiplerini ve Meryemoğlunu (İsa'yı) rabler edindiler. Halbuki hepsine (herkese) de tek olan Tanrıya (Allah'a) kulluk etmekten başka şey emrolunmadı. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. O, bunların ortak koştuğu şeylerden uzaktır.”⁴

İlgili âyet şunu hikâye etmektedir: Hz. Musa'ya verilen levhalar kaybolduktan sonra Yahudi din adamları hafızalarında kalan âyetleri parça parça yazmışlardı. Babil esaretinde iyi bir yazıcı olan kâhin Ezrâ da, hafızalarda ve kısmen de yazılı olan rivâyetleri bir araya toplayıp Yahudi mukaddes kitabını meydana çıkarmış, bu hizmetinden dolayı Ezrâ, İsrailoğulları nezdinde büyük saygı kazanmıştı. Bu saygı zamanla öyle abartılmış ki Yahudiler Ezrâ'yı Allah'ın oğlu saymışlardı.⁵ Bilindiği üzere âlemlere rahmet Hz. Peygamber, bi'setten evvel (m.610), kendi toplumunun yani Kureyş'in içinden gelen, uzun bir ömür (40 yıl) onların içinde yaşayan, onlar gibi gezip dolaşan onlardan birisi olan,⁶ günlük hayatında sıradan herhangi bir insan görünümü ve tavrı içinde elbiselerinin söküğünü diken, koyunlarını sağan, kendi hizmetini kendisi gören ve fakat en büyük işleri başaran bir Peygamberdi.⁷

Kendi toplumlarının en seçkin ve rol model insanları olan peygamberler, saygıyı abartmamak ve kendilerine ilahlık vasfı isnad edilmemek şartıyla, akla gelebilecek her türlü övgüyle övülebilirler. Peygamberimiz de, Allah'lık (ilahlık) mertebesine çıkarılmadan Allah'ın en sevgilisi (Habîbullâh), Son Peygamber (Hâtemü'n-Nebiyîn), en büyük Peygamber (Seyyidi'l-Mürselîn) şeklinde akla

¹ Ebû Davud, *Sünen*, Edeb, 165; Tirmizi, Ebû İsa, Muhammed b. İsa, *eş-Şemâilel-Muhammediyye*, Beyrut 1988, s. 159; İbn Sa'd, I, 387; İbn İshak Muhammed, *Kitâbu'l-Meğâzî*, s. 259; Dârimî, *Sünen*, I, 11.

² Tirmizî, *eş-Şemâil*, 164; Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, trc. Ömer Rıza Doğrul, II, 94.

³ Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *el-Camiu's-sağîr*, II, 37; Alâaddin el-Hindî Aliyyu'l-muttekî b. Husâmeddin, *Kenzu'l-ummâl*, Beyrut 1993, VI, 710; Aclûnî, I, 561-562.

⁴ Tevbe, 9/31.

⁵ Bkz. Ali Özek, Hayrettin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağırıcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş), *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Tevbe, 9/31, s. 190.

⁶ Yunus, 10/16; Fûrkân, 25/7.

⁷ Buhârî, “Sahîh”, Edeb, 40; İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 106, 256; Tirmizî, *Evsâfü'n-Nebiyi*, s. 368-369.

gelebilecek her türlü övgüyle övülebilir. Ancak Allah'ın son Resûlünü kozmik kişiliği (madde ve mana) bakımından gerektiği gibi övmek, tanıtmak hata ve nisyanla malul tüm insanların gücünü aşmaktadır. Çünkü Kur'ân'ı-Kerîm'de Yüce Allah, "Habîbim" dediği, şânını, ahlâk ve karakterini yücelttiği Habîbullah'ı kendi sıfatlarından iki önemli sıfatıyla da vasfetmektedir.¹

Kâinâtın Efendisi Habîbullah, Kur'ân'ın da nitelediği gibi kendisinin "abd" (kul) ve "Resûl" (Elçi) olarak anılması ve anlaşılmasını istemekte² ve şöyle buyurmaktadır:

"Hristiyanların Meryem oğlu İsbâyı aşırı ve abartılı övdükleri gibi beni övmeyin. Şunu bilin ki, ben Allah'ın kuluyum. O halde bana Allah'ın kulu ve Resûlü deyiniz."³ Hadisde Hz. Peygamber, kendisinin övülmesinde aşırılığa gidilmesini yasaklamakta ve bu meyanda Hz. İsa üzerinde durmaktadır. Övgüde aşırılığı önlemek için de "kul" vasfına dikkat çekmektedir. Çünkü Hz. İsa'nın Peygamberlik vasfını ilâhi kitaplarında (İncil'de) olduğu ve gerektiği gibi tanıyamayan Hristiyanlar, O'nun "kulluk" vasfını aşırı ve abartılı övmek suretiyle, O'na "Allah'ın oğlu" isnadı (sanı ve sapmasıyla) şeklinde aşırı övme hatasına düştüler. Halbuki "Allah'ın Oğlu" isnadı bedensel bir kavramdır. Oysa nebîlik vasfı ve donanımıyla Peygamberlerin büyüklükleri bu kavramın daha ötesindedir.

Bir başka hadisinde Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Bana bir melek gelip şöyle dedi: Rabbin sana selam ediyor ve şöyle diyor: Sultân (Hükümdar) peygamber mi olmak istersin, kul (abd) peygamber mi? Nasıl istersen öyle ol." Ben de buna (bu teklife) "kul peygamber olmak isterim" diye cevap verdim. İşte bu nedendir ki ben, kul gibi yer, kul gibi otururum."⁴ Ayrıca, Peygamber olduğun halde neden bu kadar ibâdet ediyorsun? diyenlere "Ben, Allah'a şükreden bir kul olmayayım mı?"⁵ şeklindeki cevabı, kul olduğunun farkında olanlar için özlenen yüksek mertebenin "şükreden kul" olmak olduğunun bir ifâdesidir. Esâsen seven için en hazlı şey, sevdiğinin emirlerine râm olmak en büyük makam ise sevgiliye kulluk makamıdır.

¹ Tevbe, 9/128; Kalem, 68/4.

² "Bir gece kendisine âyetlerimiz den bir kısmını gösterelim diyekulu (muhammedi) Mescid-i Haram'dan çevresini mübârek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah'ın şanı ne yücedir!...", İsrâ, 17/1; "kuluna vahyettiğini vahyetti." Necm, 53/10; ayrıca Hz. Peygamber'in öncelikli vasfı olan "Abd" (kul) kelimesi ve "ubûdiyyet" (kulluk) kelimesi de, "abd" kökünden kul, köle ve hür insan anlamlarında olup Kur'ân-ı Kerîm'de "abd" (29), "âbid" (5) ve "ibâd" (97) şekillerinde 131 âyetde isim olarak; 133 âyet de mazi, müzârî, emir ve nehiy şekillerinde fiil olarak; toplam 264 yerde zikredilmektedir. Bkz. Muhammed Fuad Abdülbâki, *Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul ts.93-96.

³ Buhârî, "Enbiyâ", 48; Tirmizî, *Evsâfu'n-Nebiyi*, thk. Semîh Abbâs, Beyrut 1987, s. 350; Tirmizî, *eş-Şemâili'l-Muhammediyye ve'l-Hasâili'l-Mustafaviyye*, thk. Seyyid b. Abbâs el-Celîmî s. Beyrut, ts., s.271.

⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, I, 231; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, I, 381.

⁵ Buhârî, *Sahîh*, "Teheccüd", 6; "Tefsîr", 48/2; Müslim, "Münâfikûn", 79-81.

3-İmtiyazlı (Ayrıcalıklı) Davranış Algısı (Adâletsizlik Algısından Kaçınma)

İmtiyazlı (Ayrıcalıklı) davranma ve algılanmadan sakınan Nebiler Sultanı, arkadaşları ve diğer insanlarla olan ilişki ve insanlar arasında adâletli olmaya da şu sözleriyle dikkat çekmektedir: “Kıyâmet günü, yanımda ümmetimin yoksulları olduğu halde Cennet’e ilk giren ben olacağım, buyuran Allah’ın Elçisi getirdiği ve açıkladığı mesajlarla, ırk, renk, beden, bölge, servet, makam, mevki vb. üstünlük ve hükümlerlik tavırlarını tamamen altüst ederek varlıkların en mükemmeli olan insanı, insan olmayı ve insan olarak kalmayı değerlerin en üstünü saymıştır. Resüller Efendisi’nin insanlığın tamamını ve onların mutluluğunu hedefleyen, imtiyazı ortadan kaldıran müşfik ve tüm insanları kucaklayıcı mesajlarından bazıları şöyledir:

- “Hepiniz Hz. Adem’in çocuklarıdır; Allah da Ademi topraktan yaratmıştır...”¹

- “Doğrusu ben sizin için çocuğun yanındaki babası gibiyim; şu kadar ki sizi eğitir ve öğretirim”²

- “Benim için kıyam edilmez (ayakta el bağlanıp divan durulmaz); kıyam yalnız ve yalnız Allah için yapılır.”³ Ve “İnsan için insana secde etmek asla söz konusu değildir.”⁴

Bu hadisler vb. leri doğrultusunda denilebilir ki, yaratılış gayesi “ yalnız Allah’a kul olma” hedefine uygun olarak gerçek bir Müslüman için, “hürriyetin en güzel şekli Allah’a kullukta; kulluğun en güzel şekli de hürriyette olanıdır”, düşüncesi vazgeçilmez bir kural olmalıdır. Çünkü yukarıdaki hadislerde sarâhaten ve işâreten belirtildiği üzere gerçek hürriyetin özünü, Allah’dan başkasına kul olmamak oluşturmaktadır. Ayrıca hakîkî iman ve imana müteallik meselelerin irâdîliği esastır. Yabancı halkların krallarına yaptıkları gibi kendisi için ayağa kalkılmasını istemeyen Allah Resûlü, bizzat kendisi güzel ahlâk örnekliği olarak tevâzuan (diyâneten) ve siyâseten (diplomatik) ayağa kalkardı. Önemli bir görüşmesini kestiği için kendisi sebebiyle azarlandığı âmâ olan meşhur sahâbî Abdullah b. Ümmü Mektûm’e ayağa kalkması gibi. Yukarıda verilen rivayetlerden de anlaşıldığı üzere evrensel mesajı, insana saygıyı abartarak onu putlaştırma endişesi olan Hz. Peygamber, elini öpme ve özel eşyalarını taşıma şeklinde kendisine karşı imtiyazlı davranılmasını, yaşadığı toplum ve arkadaşları arasında imtiyazlı davranmayı hoş görmezdi. O bu konuda şöyle buyururdu:

¹ Tirmizî, *Sünen*, “Tefsîr”, 49/5; “Menâkıb”, 73; Ebû Davud, *Sünen*, “Edeb”, 111.

² Buhârî, *Sahîh*, Salât, 29; Ebû Davud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *Sünen*, *Tahâre*, 4.

³ Ebû Davud, *Sünen*, Edeb, 165; Tirmizî, Ebû İsâ, Muhammed b. İsâ, *Şemâil*, s. 159; İbn Sa’d, I, 387

⁴ Dârimî, *Sünen*, I, 1; İbn İshak Muhammed, *Sîret’i İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981, s. 258-259.

“Yabancı halkların krallarına yaptıkları gibi, benim elimi öpmeyin, Ben kral değilim, ben sadece sizden biriyim.”.....?¹ Birçok hadiste büyüklere saygı küçüklere sevgi ve merhamet Resûlullah’ın yol ve ilke edindiği bir sünneti, Allah’ın rahmetini celbeden güzel bir davranış olarak verildiğine göre,² esasen burada kastedilen ayağa kalma yasağı veya el öpme yasağı değil, saygıyı abartarak bazı insanların putlaştırılmasıdır. Yoksa bazı hadiste belirtildiği üzere Nebîler Sultanı ellerinin öpülmesine müsâde etmiştir.³ O halde el öpme veya öptürme, ayağa kalkma veya kucaklaşma bir saygı, sevgi, kıymet ifâdesi olduğu gibi, algı yönetenin yönlendirmesine bağlı olarak bir yozlaşma ve putlaştırma eseri de olabilir.

Yaşadığı toplumda ve özellikle de arkadaşları arasında imtiyaz, iltimâs ve ayrıcalığı sevmeyen, imtiyazlı ve iltimaslı algılanmaktan da son derece sakınırdı. Bu konuda o şöyle buyurmaktadır:

“Sizi kendime hizmet ettirerek sivrilmek ve farklılaşmak istemem. Allah, bir kulunun

Kendini arkadaşlarından farklı-seçkin görmesini sevmez.”⁴

Tebuk Seferi dönüşünde Medîne’ye doğru bazı arkadaşlarıyla birlikte gelen Hz. Peygamber, Medîne’ye yüksek bir yerden bakar ve şöyle der: “İşte burası “Tâbe” dir, şurası Uhud’dur, o bizi sever biz de onu severiz” Daha sonra Allah’ın Elçisi sözlerine şöyle devam eder: “ Doğrusu Ensâr yurtlarının en hayırlısı Benî Neccâr kabilesinin yurdu, sonra Abdu’l-Eşhel kabilesinin yurdu, sonra Benî Abdulhâris b. Hazrec kabilesinin yurdu, sonra da Benî Sâide kabilesinin yurdudur. (özetle) Ensâr’ın tüm yurtlarında hayır vardır.” Bu sıra bize (Hazrec’in reisi) Sa’d b. Ubâde katıldı da Ebû Üseyd, ona şöyle dedi: Görmedin mi, Resûlullah Ensâr yurtlarını hayırladı da (hayırla andı da) Bizi en sonda kıldı (söyledi)? Bunun üzerine Sa’d, hemen Resûlullah’ın yanına gitti de şöyle söyledi: Ey Allah’ın Resûlu! Ensâr yurtlarını hayırla anmış, bizi en sonda söylemişin? (Bu doğru mu?). Cevaben Resûlullah şöyle buyurdu: “أوليس بحسبكم أن تكونوا؟”⁵ (Size hayırlılardan olmanız (olduğunuzu söylemem) yetmez mi?)”

Yine bir seyahat esnasında ashâbı (arkadaşları) acıkmış, yemek hazırlamaya karar vermişlerdi. Ashâb aralarında iş bölümü yapmışlar, Resûlullah’a da yakacak toplama düşmüştü. Arkadaşları, Hz. Peygamber’in yerine bu işi de kendileri görmek istemişler. Ancak Resûlullah (s), “Hayır! Benim sizden bir farkım yoktur! Allah,

¹ Kâdî İyâd, Ebu’l-fadl İyâd b. Mûsâ el-Yahsubî, , *eş-Şifâ bi ta’rif-i hukûki’l-Mustafâ*, Dâru’l-kütübî’l-İmiyye, Beyrut, ts., I, 131; thk. A. M. Becâvî, Kahire 1977, I, 172.

² Tirmizî, *Sünen*, “Birr”, 15; Ebû Davud, “Edeb”, 58.

³ Bkz. Ebû Davud, *Sünen*, “Edeb”, 159, 161; İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünen’i İbn Mâce*, “Edeb”, 16, İstanbul 1981.

⁴ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye ve’l-Hasâilü’l-Mustafaviyye*, thk. Seyyid b. Abbâs el-Celîmî s. Beyrut, ts., s. 277-278; Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, II, 94.

⁵ -Müslim, *Sahîh*, Fezâil, 11.

kendisini dostlarından ayıran ve imtiyazlı davrananı sevmez.”¹ Diyerek buna izin vermemiş, işini kendi yapmıştır. Bir başka zaman da, Bedir savaşına katılan mücâhidlerin binekleri yetersizdi, her üç askere bir binek verilmişti. Yolda Resûlullah’ın arkadaşları (Hz. Ali ve Ebû Lübâbe) kendilerinin yürümelerine izin vermesini istemişler, ancak Nebiler Sultanı, “Hayır olamaz! Siz benden daha güçlü değilsiniz, fazla yürüyemezsiniz ve ben, ecir ve sevaba sizden daha ihtiaçsız değilim (sizin gibi ecir ve sevaba ihtiyacım var)”² buyurmuştu.

Başta müşrik ve münâfiklar olmak üzere tüm İslâm dışı inanç gruplarına malzeme olmaktan sakınan Allah’ın Resûlü, adâletsizlik ve asılsız ithamlarla suçlanma algısından da son derece kaçınırdı. Hz. Ömer, değişik zamanlarda ve değişik olaylarda yaptıkları büyük günah ve hatalara karşın Abdullah b. Übey b. Selûl, Zu’l-Huvaysıra et-Temîmî ve Hatîb b. Ebû Beltâ için,³ “Ey Allah’ın Resûlü! İzin ver de şu münâfiğin veya şu adamın boynunu vurayım!” diyerek o kişileri ölümle cezâlandırmak istediğinde, Allah’ın Elçisi “ فقال: دعه. لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه ” (Onu bırak! İnsanların, Muhammed arkadaşlarını öldürtüyor demelerini istemem.) buyurmuş;⁴ O, bu Nebevî tavrı ve siyasetiyle yaygara ve dedi-kodu için fırsat bekleyen müşrik ve Yahudilere malzeme vermemeye özen göstermiştir.

B- Anlayan Açısından Algı Yönetimi ve İrcâf (Kirli Propaganda):

¹ Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, II, 94.

² İbn Hanbel, *Müsned*, I, 422.

³ Rivâyete göre Benî Mustalik gazvesinde (5/627) Muhacirlerden Cahcâh b. Kays ile Ensâr’dan Sinan b. Veber adlı iki köle arasında su yüzünden tartışma çıkmış; bu arada her ikisi de taraflarını çağırışlar, tansiyon yükselmişti. Hz. Peygamber onlara: Bu cahiliyye iddiasından vazgeçmelerini söylediye de dinlememişlerdi. Bu arada İbn Selûl, Muhâcirler için: “Besle köpeği seni yesin!”, Hz. Peygamber için de: “Etrafında bulunanları beslemeyin ki dağılıp gitsinler!” demiş. İbn Übey’in söylediği bu tahrik ve ifsâd (münâfıklık) amaçlı sözler, sahâbî Zeyd b. erkam tarafından Resûlullah’a ulaştırılınca, orada bulunan Hz. Ömer hemen ayağa kalkar ve :” Ey Allah’ın Resûlü! İzin ver de şu münâfiğin boynunu vurayım!” der, fakat Allah’ın Elçisi “İnsanların, Muhammed arkadaşlarını öldürtüyor demelerini istemem.” Buyurarak onu engeller.....”bkz. Buhârî, *Sahîh*, Tefsîr, 5 (VI, 65-66; Menâkıb, 8 (IV, 160); Müslim, *Sahîh*, Birr, 63 (III, 1999). Bir defasında Resûlullah (s), asıl adı Hurkus b. Zühayr el-Ka’bî olan Zu’l-Huvaysıra adlı bahtsız bir adam, Huneyn ganimetlerinin dağıtımı sırasında, ganimet dağıtan Peygamber’in başına dikilmiş, Onun akraba ve yakınlarını kayırdığı endişesine kapılmış ve birden “Adâletli ol ey Muhammed! Adâleti gözetmiyorsun!” demişti. Resûlullah da ona: “Ben adâletli olmazsam, başka kim âdil olabilir?” diye cevap vermiş. Bunun üzerine orada bulunan Hz. Ömer, “Ey Allah’ın Resûlü! Bana izin ver de şu adamın(şu münâfiğin boynunu vurayım.” demişti. Bunun üzerine Resûlullah, onu bırak demiş; istikbâle ait mu’cize sayılacak türden onu ve onun ilerideki taraftarlarının yerilen niteliklerini açıklamıştı. Bkz. Buhârî, “Tefsîr”, 10; “Edeb”, 95; “İstitâbe”, 7; “Menâkıb”, 25; Müslim, “Zekât”, 148. Bir başka zamanda Hâtîb b. Ebû Beltâ adlı sahâbî, yalnız Mekke’nin fethiyle ilgili savaş plan ve hazırlıklarını saklamak üzere Resûlullah’a verdiği söze uymamış, akrabalık zafiyetine kapılıp müşriklere mektub göndermiş, bu tavrıyla o Resûlullah’a olan sözüne karşı aksi bir davranışa girdiği için Hz. Ömer tarafından “O, bir münâfiktir!” denilerek itham edilmiş ve öldürülmek istenmiş, Resûlullah da buna izin vermemişti. Bkz. Buhârî, “Cihâd 141, 195; “Megâzî”, 9, 13, 46; “Tefsîr”, 60/1; “Edeb”, 74; “İsti’zân”, 23; “İstitâbe”, 9; Müslim, “Cenâiz”, 3; “Fezâilu’s-sahâbe”, 161, 162; İbn Hacer, *el-Isâbe*, I, 300.

⁴ Buhârî, *Sahîh*, “Tefsîr”, 63/6,7; “Menâkıb”, 8; Müslim, *Sahîh*, “el-Birr ve’sılatü”, 63; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 393.

Bir algı oluşturma ve yeni algıyı yönlendirebilme açısından propaganda; bir hedef kitlenin duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını etkilemek amacıyla hazırlanan mesajların, haberlerin, uygun haberleşme araçlarıyla hedef topluluğa iletilmesidir. Türk Dil Kurumu Sözlüklerinde genel geçer ve daha açık olan diğer tanımıyla propaganda; Bir öğretiyi düşünce ya da inancı başkalarına tanıtmak, benimsetmek ve yaymak amacıyla sözle, yazıyla ve benzeri yollarla gerçekleştirilen her türlü çalışma, demektir.¹

Propaganda, çoğunlukla insanları kendi çıkarlarına uygun olmayan şeyler yapmalarına ikna etmeyi amaçlar. Bu sebeple rasyonel düşünen beyni yok saymaya çalışır, bu doğrultuda ilkel düzeyde, duygusal sembolizme çağrıda bulunarak manipüle eder (insanları kendi irade ve istekleri dışında etkiler ve yönlendirir).

Algı Yönetiminde “Yönlendirmek”; bilgi ve haber sistemleri kanalıyla yanlış veya yönlendirilmiş bilgi üreterek karşı tarafın imkan ve enerjisinin yanlış kullanılmasını sağlamak için yapılan etkinliklerdir. Bu yanlış amaçlı yönlendirmek kapsamında yapılan etkinlikler, toplumda yanlış bilgilendirme kanalıyla bir panik, bir korku ve kaos havasının meydana gelmesi gibi yanlış etkinlikleri kapsamaktadır (sonuçlar doğurmaktadır). Bu Yönlendirmede: Yanlış amaç, yanlış yönlendirme, yanlış bilgilendirme, panik, korku ve kaos yaratma gibi unsurlar bulunmaktadır.² Algı yönetimindeki bu yönlendirmenin hedefi veya hedefsel tanımı; lügat manası itibariyle şiddetli sarsıntı ve hareket, mahlûkatın kendisiyle öldüğü birinci nefhâ anlamlarına gelen, Kur’ân terminolojisinde ve istilâhda ise; sözle ya da fiille İslâm ve Müslümanlar aleyhine olumsuz propaganda yaparak ve kötü haberler yayarak onları tahrik etmeyi, yapılan yaygaralarla onların morellerini bozmayı, maneviyatlarını çökertmeyi amaçlayan münâfikların tavrı olan “ircâf” ile örtüşmektedir.³

“Algı” kelimesinden farklı olarak uzmanlarınca masum (kasıtsız) sayılmayan “algı yönetimi” (kasıtlı yönlendirme) olan kavram, Kur’ân ‘da zor ve kritik anlarında, Müslümanlara karşı onların huzurlarını bozmak ve morallerini çökertmek için münâfikların yaptıkları yerilen bir eylem olan “ircâf” ve “izâat” (yaygara, yaymaca) kavramlarıyla örtüşmektedir. Algı yönetiminde yanlış amaçlı yönlendirici konumundaki kimse, kurum ya da kitleler, hedef kitleler üzerinde onlardan görünüp yanlış bilgilendirmeyi, gerçekleri ters yüz etmeyi, gerçeği gizlemeyi, olayları çarpıtmayı; hedef kitle olan toplumda, panik, korku, kaos, sarsıntı ve çöküşü hedeflemektedir. Bu durum, Hz. Peygamber önderliğindeki Asr-ı Saâdet toplumunun, zor ve kritik zamanlarda, en önemli nitelikleri “kizb” (yalan), “hud’a” (aldatma), “ifsâd” (bozgunculuk) ve “ircâf” (fitne kaos amaçlı kasıtlı yalan) olan münâfiklarla yaşadıkları aşığıdaki bazı olaylara dikkatimizi çekmektedir.

¹*Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, s. 1628.

²Oğuzhan Başbüyük, <http://www.cengizakyol.com/wp-content/uploads/2015/03/10-Alg%4C4%B1-Y%B6netimi.pdf>

³İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 203; Ragıb el-İsfahânî, s. 189; Abdullah Yıldız, *Hz. Peygamber ve Gizli Düşmanları Münâfiklar*, İstanbul 2000, s. 137.

C- Münâfıklarda Görülen Başlıca Algı Yönetimi (Hud'a) ve Türleri:

Gerçekte Allah'ı, Peygamber'i ve Peygamber'in Allah tarafından getirdikleri şeyleri diliyle tasdik ettiği halde kalben inanmayan ve güvenle bağlanmayan “münâfik”, münâfıklık yapan kimsedir.¹ Münâfıklık ise, ilgili bazı âyet ve hadislerde hakîkî mü'min olanın aksine gerçekte Allah'a ve Resûlüne iman etmediği halde, iman ettiğini söyleme, onların emir ve yasaklarını bildiği halde emir ve yasaklara riâyet etmeme durumu; hakîkî mü'min olmanın aksine, inanmadıkları halde “inandık” diyen, ağızlarıyla (dilleriyle) kalplerinde olmayan şeyleri söyleyen ve Allah'ı aldatmaya kalkışan hakikatte Allah'ın kendilerini aldattığı, ibâdetleri üşengen ve isteksiz, insanlara gösteriş için yapma, Allah'ı pek az anma. vb. şekildeki haller²; yalan, ihânet, ahde vefasızlık ve haktan sapma vb. alâmetler olarak nitelenmektedir.³ Bu haller ve alâmetler arasında görüldüğü üzere münâfıklığın en belirgin ve önemli alâmetlerinden biri ve birincisi “hud'a”dır (hile ve aldatmadır).

Hud'a: Kişinin kastedtiği kötü şeyi (şerri) gizleyip, muhataba aksini vehmettirmesi; diğer bir ifadeyle kişinin kendisi hakkında işlediği şeyin (işlediği şerrin) tam aksini arkadaşına zannettirmesi demektir. Bu manada Araplar, deliğine gizlenen kelerin (köstebeğin) avcı geldiğinde, avcıya yönelmiş gibi görünerek bir başka delikten çıkmasına “**خدع الضب**” (köstebek hile yaptı, algı yanılttı) derler.⁴ Yer altındaki köstebeğin tavır ve davranışıyla da ilgili olarak “hud'a”; iyi niyetli görünerek birini aldatmak olup, asıl anlamında gizlediği şeyin aksini vehmettirmek vardır. Bu, bir kimsenin başkasına kalbinde zarara sokacak bir şeyi gizlediği halde, görünüşte ona dostluk, sevgi ve yarar vehmettirmesidir. Tariflerinde de görüldüğü üzere “hud'a”da muhatabı ve hedefi olan karşı kişi ya da kitlede bir algı operasyonu bulunmaktadır. Bu durum, “şerri gizleyip, hayrı izhar etmek”⁵ veya “küfrü gizleyip, imanı göstermek”⁶ anlamındaki nifâk ve münâfıklığın tanımlarına da uygun düşmektedir.

Hud'a, itikadda küfr ve nifâk, fiillerde ise münâfıklık alâmeti ve riâyadır. Bu eylem, münâfıkları kâfirlerden daha aşağı, âdi ve tehlikeli kılan çirkin bir nitelikdir.⁷ İyi niyetli görünerek birini veya birilerini aldatma anlamına gelen ve gizlilik içeren “hud'a” kelimesi münâfıklığın en etkin ve belirgin belirtisidir. Nitekim İbn Vehb (197/812), Abdurrahman b. Zeyd'e: Kur'ân'daki, “*Allah'ı ve mü'minleri aldatmaya çalışırlar; halbuki yalnız kendilerini aldatırlar ve farkında olmazlar*”⁸ âyetini

¹ İbn Kuteybe, *Te'vil-u müşkili'l-Kur'ân*, s. 481; Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, s. 235; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 21-26.

² Bakara, 2/8; Âl-i İmrân, 3/167; Nisâ, 4/141-142; Mâide, 5/41; Ankebût, 29/10; Fetih, 48/11.

³ Buhârî, *Sahih*, İman, 24; Müslim, *Sahih*, İman, 106; Tirmizî, *Sünen*, İman, 14.

⁴ Zamahşerî, *Keşşâf*, I, 30; Beyzavî, I, 56.

⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, I, 47; Hasan Abdulgâni, *el-Münâfikûn ve Şuabu'n-nifâk*, s.14.

⁶ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, V, 98; Zamahşerî, *Keşşâf*, I, 31; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, I, 248; XV, 116.

⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 92; Beyzavî, I, 56.

⁸ Bakara, 2/9.

sorduğunda Abdurrahman: Onlar ancak Allahı, Resûlünü ve gerçek mü'minleri, iman ettiklerini iddia ederek (vehmettirerek) aldatan münâfıklardır.” der.¹ Sanırım şu hadisler bize, münâfıkların eylemi olan Allah hakkındaki yanlış algısını,” hud'a”nın çirkinliği ve ne derece tehlikeli olduğunu en güzel şekilde anlatacaktır:

“ Bir sahâbî, Allah Elçisinin yanına gelir ve Ey Allah'ın Resûlü, kıyâmet günü kurtuluş ne ile olacak? Diye sorar. Resûlullah da ona: Sakın Allah'ı aldatmaya kalkışma! Diyerek cevap verir. Adam: Haşa, biz Allah'ı nasıl aldatırız, bu hiç mümkün mü? Der. Resûlullah (s): Senin Allah'ı aldatman, başkasının rızasını kastederek Allah'ın emrettiği ve yasakladığı şeyleri yerine getirmendir.”² buyurur.

Bir başka rivâyette: “Allah, nasıl aldatılır? Diye soranlara, Resûlullah (s): “Başka şeyler kastederek e (değişik bir amaçla) Allah'ın emrettiklerini ve yasaklarını yerine getirmendir.” Şeklinde cevap verir.³ Hz. Peygamber zamanında münâfıklarda görülen bazı algı türleri:

1-Düşman Olduğu Halde Dostluk Algısı Sergileme :

Gizli olarak ahdi bozmak suretiyle hakka (emânete) muhâlefet eden, düşmanlığını gizleyip dostluğunu izhar eden kimse anlamına gelen münâfığın.⁴ asıl niteliklerinden birisi de ihanettir.⁵ Çünkü münâfıklar, hıyânet sahibi ve genellikle geceleyin, insanlar uykudayken, Allah'ın razı olmayacağı şekilde yalan söz konuşan ve mü'minler aleyhine entrikalar, tuzaklar kuran, düşmanlık, yıkım ve çökertme projeleri hazırlayan yani “tebyît” yapan kimselerdir.⁶ Onlar, Görünüşte güzel ve tatlı söz ve tavırlarıyla, hoş görünüşleriyle iyi niyet sergiledikleri halde içlerinde düşmanlık ve ihâneti gizleyen kimselerdir. Münâfıkların gerek Hz. Peygamber ve gerekse Müslümanlar üzerinde yapmak istedikleri bu algı yönetimi genelde içlerindeki liderleri veya lider konumundaki kimseler tarafından yönlendirilmektedir. Onların bu algı halini Kur'ân-ı Kerîm bize şu âyetlerle tanıtmaktadır:

“İnsanlardan öylesi var ki, dünya hayatına dair sözü senin hoşuna gider. Kalbinde olan şeylere (samimi düşüncelerine) Allah'ı şahid tutar. Oysa o hainlerin en yamanıdır. (yanından) dönüp gitti mi (veya iş başına geçti mi? Yeryüzünde bozgunculuk yapmaya, ekin ve nesli yok etmeye çalışır; Allah da bozgunculuğu sevmez.”⁷

¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 92.

² İbn Hacer, *el-Metâlibu'l-âliye*, III, 184; Suyûtî, *Dürrü'l-mensûr*, I, 75.

³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 30; Kurtubî, *Tefsîr*, I, 196.

⁴ İbn Kuteybe, s. 477; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 163; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, II 950; Şemsettin Sami, *Kâmûsü Türkî*, İstanbul 1989, II, 1405, 1465.

⁵ Buharî, *Sahîh*, “İman”, 24; Müslim, “İman”, 106.

⁶ Nisâ, 4/81, 108; bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 95; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 1400; III, 1460-1461.

⁷ Bakara, 2/204-205; İbn Hişâm, III, 129.

İçin dışa muhâlefeti, içindekilerin aksini izhar etme şeklindeki münâfıklık¹ tanımına uygun olarak Aynı tip algı yönetimiyle ilgili bir başka âyet de şöyledir: “Münâfiklar (İki yüzlüler) sana geldikleri zaman, “senin elbette Allah’ın elçisi olduğuna tanıklık ederiz” derler. Senin elbette kendisinin elçisi olduğunu Allah bilir (bilmektedir) ve Allah, münâfikların yalancı olduklarına tanıklık eder.”²

2- Şık ve Kibar Görünerek (Riyâ ve Tasannu’ ile) Hedefi Etkileme

“Onları gördüğün zaman cisimleri hoşuna gider, konuşsalar sözlerini dinlersin (sözlerini allayıp-pullayarak, yaldızlayarak konuşurlar, dinletirler). Ama onlar, dışına elbise giydirilmiş odunlar(kütükler veya keresteler) gibidirler.”³

Bu âyetlerden ilkinin münâfıklıkla ithâm edilen Ahnes b. Şerîk (Şüreyk) hakkında indirilmiş olduğu rivâyetinin yanında, Recî vakasında ihânetle bir grup sahâbiyi (70 kadar) şehid eden kimseler hakkında indirildiği rivâyeti de mevcuttur.⁴

Münâfikûn üresindeki diğer âyetin ise, münâfikların lideri olan iri ve uzun boylu, bir lider konumuyla dışına ve fiziğine önem veren, gösterişli vücutlarıyla Resûlullah’ın meclislerine devam eden, sırtlarını duvara dayayarak oradaki insanlara fasîh ve tesirli konuşmalar yapan ve fakat içleri iman ve hayırdan yoksun, şer ve ihânetle dolu, yontulmuş ve elbise giydirilmiş kerestelere benzetilen Abdullah b. Übey b. Selûl ve arkadaşları olan Müğs b. Kays ve Ced b. Kays gibi bir grup münâfik hakkında indirildiği şeklindedir.⁵ Ancak bu âyetler, kimin hakkında indirilirse indirilsin şekil ve kıyafetlerine, toplumda söz ve sohbetlerine özen gösterdikleri halde, zor ve kritik anlarda (Uhud ve Hendek savaşlarında) Müslümanlardan ayrılmaları, onları yalnız bırakmaları ve ihtilâfa öncülük yapmaları nedeniyle, içlerinin şer ve ihânet dolu kimseler oldukları ve Müslümanlara karşı algı yönetimi yaptıklarını bize göstermektedir.⁶

Kur’ân’ın, iman etmedikleri halde iman ettik diyen,⁷ ağızlarıyla (dilleriyle) kalplerinde olmayan şeyi söyleyen kimseler⁸ olarak tanımladığı münâfiklar, gerçekte kaba ve kinli oldukları halde muhâtab ve hedefleri üzerinde medenî insan ve dostluk algısı yaratma çabasında olan kimselerdir. Özellikle Saâdet Asrı’nın ilk dönemlerinde münâfikların vakûr Müslümanları küçümsediği ve onlarla alay ettikleri görülmektedir. Rivâyette anlatıldığına göre; Bir gün Abdullah b. Übey arkadaşlarıyla birlikte sokağa çıkarlar. Sahâbeden seçkin bir grubun karşıdan geldiğini görürler. Bu sıra münâfikların

¹ Aynî, I, 172; XV, 116; İbn Hacer, *Fethu’l-bâri*, I, 112.

² Münâfikûn, 63/1.

³ Münâfikûn, 63/4.

⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, III, 129; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, II, 181-182.

⁵ Aynî, Mahmud b. Ahmed, *Umdetü’l-kârî*, I-XX, Kahire 1972, XVI, 93.

⁶ Aynî, XV, 28; Elmalılı, II, 732-733; Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerim Tefsiri*, II, 290-291.

⁷ Bakara, 2/8; Ankebût, 29/10.

⁸ Âl-i İmrân, 3/167; Maide, 5/41; Fetih, 48/11.

başı (İbn Übey) arkadaşlarına: Bakın ben şu gelen budala grubu başınızdan nasıl savacağım? Der. Yaklaştıkları zaman hemen **Hz. Ebû Bekir'in elini tutar** ve:

“Merhaba ey Temîm Oğulları'nın seyyidi! Şeyhu'l-İslâm ve Resûlullah'ın mağara arkadaşı! Nefsini Resûlullah'a fedâ eden Hz. Sıddîk!” der. Sonra **Hz. Ömer'in elini tutar** ve Ona: Merhaba ey Adiy oğullarının efendisi, dininde kavî olan, malını canını Resûlullah'a feda eden Hz. Fârûk!” der. Daha sonra kendi avânelerinin yanına dönen İbn Übey onlara şöyle övünür: Nasıl yaptım gördünüz ya! İşte siz de bunları görünce her zaman böyle yapınız, der. Onlar da bu tavrından dolayı İbn Übey'i sever ve ona iltifat ederlerdi. Durumu öğrenen ve üzülen Müslümanlar, olayı Resûlullah'a anlattılar. Bunun üzerine rabbâni terbiyeden yoksun ve hidâyete karşı dalâleti satın alan münâfık İbn Übey'in ve arkadaşlarının bu alaycı tavrını yeren, gerçekte onların başıboş ve boşboğaz kimseler olduklarını ve kendileriyle alay ettiklerini ve kârlı bir yolda olmadıklarını belirten şu âyetler nazil oldu:

“Onlar(Münâfıklar), mü'minlerle karşılaştıkları vakit “Biz de iman ettik” derler. Halbuki kendilerini saptıran şeytanları ile başbaşa kaldıklarında ise “ Biz sizinle beraberiz; biz ancak onlarla (mü'minlerle) alay ediyoruz derler. Gerçekte Allah onlarla istihzâ /alay) eder, azgınlıkları içinde onlara mühlet verir, bu yüzden de onlar, bir müddet başıboş dolaşırlar. İşte onlar hidâyete karşılık dalâleti satın alan kimselerdir. Ancak onların bu ticâreti kazanmamış ve kendileri de doğru yola girememişlerdir.”¹

3-Kaos ve Çökertme Algısı Yaratma:

Algı yönetimindeki yönlendirmenin yukarıdaki tanımı (hedefsel tanımı), lüğât manası itibariyle şiddetli sarsıntı ve hareket, mahlûkatın kendisiyle öldüğü birinci nefhâ anlamlarına gelen “ircâf” kavramının, Kur'ân terminolojisindeki tanımı olan; sözle ya da fiille (görsel medya, basın, yayın, sosyal medya organları vb. ile) hedef kitle İslâm toplumu (Müslümanlar) aleyhine olumsuz propaganda yaparak ve kötü haberler yayarak onları tahrik etmeyi, yapılan yaygaralarla onların morellerini bozmayı, maneviyatlarını çökertmeyi amaçlayan münâfıkların tavrıyla örtüşmektedir.²

“Andolsun ikiyüzlüler, kalplerinde hastalık bulunanlar (münâfıklar), şehirde kötü haberler yayanlar (bu yaptıklarından) vazgeçmezlerse seni onların üstüne süreriz (onlarla savaşmanı ve onları şehirden -Medine'den- sürüp çıkarmanı sana emrederiz); sonra orada senin yanında az bir zaman kalabilirler. La'netlenirler; rastlandıkları yerde yakalanıp öldürülürler.”³

Bu âyetlerdeki mana ile de ilgili olarak lüğât anlamı itibariyle ircâf; şiddetli sarsıntı ve hareket, mahlûkatın kendisiyle öldüğü birinci nefhâ anlamlarına gelmektedir. Kur'ân terminolojisinde ve ıstılahda İse; sözle ya da fiille İslâm ve Müslümanlar

¹ Bakara, 2/14-16.

² İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 203; Râgıb el-İsfahânî, s. 189.

³ Ahzâb, 33/60-61.

aleyhine menfi (kirli) propaganda yaparak onları tahrik etmek, yapılan yaygaralarla onların morellerini bozup maneviyatlarını sarsmaktır. Çünkü münâfık kimsenin işi, duyduğu haberin gerçek olup olmadığını araştırmadan yaymak ve Müslümanların korku salıp panik ve kaos yaratmak, onların morallerini çökertmektir. Nitekim Medine yıllarının ilk dönemlerinde Hz. Peygamber Bedir seferine (2/624) çıktığı sırada (henüz çıkarken) Kur'ân'ın ifâdesiyle münâfıklar, “şehirdeki Müslüman halk arasında düşmanın yamanlığını, savaşa katılan Müslümanların mutlak hezîmete uğrayacaklarını, mutlaka öldürüleceklerini, bile bile ölüme gittiklerini, bunları dinleri aldatmış, vb.” sözler söyleyerek kirli propaganda yapan kimselerdir.¹ Yine İslâm'ın ilk savaşı ve zaferi olan Bedir harbi sonunda Medineli münâfıklar, İslam ordusunun zafer sesini duymaksızın, ordu henüz cepheden geri dönmeden, -Medinede kaos ve panik yaratmak, Müslümanların moralini çökertmek için- Medine'ye yalan haber yayarak ortalığı velveleye vermişlerdi. Bu dönüş sırasında Nebi (s), Abdullah b. Revâhayı Aliye yöresine, Zeyd b. Hârise'yi Sâfile yöresine Bedir zaferini müjdelemek için göndermişti. Nebi'nin (s) Kusvâ adlı devesinin üzerinde Zeyd b. Hârise'nin yalnız olarak Medîne'ye doğru geldiğini gören Medine'deki müşrikler ve yanlarındaki bazı münâfıklar, Üsâme b. Zeyd'e: “Adamınız Muhammed ve beraberindekiler öldürüldü.” Bir başka münâfık da Medine valisi Lübâbe b. Abdulmünzir'e “Muhammed ve ashâbı öldürüldü, işte onun devesi onu tanıyor. Zeyd ne diyeceğini bilmiyor. Ali ve arkadaşları öldürüldü. Adamlarınız öyle dağıldı ki, artık onlar bir daha bir araya toplanamazlar.” dedi. Ebû Lübâbe'nin bu münâfiğa cevabı “Allah senin sözünü yalanlayacaktır!” oldu. Daha sonra gerçeği babasından öğrenen Hz. Üsâme bu münâfiğa dönerek şöyle dedi: “ Sen Resûlullah ve Müslümanlar hakkında kötü düşünüyor, halkı sarsmak, morallerini bozmak ve kaosa düşürmek istiyorsun. Hz. Peygamber gelince senin boynunu vuracağım!” Bunun üzerine o münâfık, “Ben bu sözleri başkaları konuşurken duymuştum” diyerek suçu başkalarını üzerine attı.²

Sürekli Müslümanlar için pusuda olan, zor ve kritik anlarda kirli propoganda yaparak onları çökertmeye çalışan münâfıklar, bir başka zaman ve başka bir savaşta Uhud'da da algı operasyonu ve kirli propagandalarına devam etmişlerdir. Uhud Savaşında Malik b. Duşşüm adlı münâfık “Muhammed Öldürüldü !” diye yaygara yaparak Müslümanlar arasında acımasız bir panik ve kaos meydana getirmişti.³

Mekke'deki kabilecilik ve kana dayalı bir toplumdan Medine'de oluşan Kur'ân ve iman kardeşliğine dayalı bir topluma geçerken Medine İslâm toplumundaki

¹ Enfâl, 8/49

² Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-meğâzi*, I, 115-116; Muhammed Lokman el-A'zamî en-Nedvî, *Müctemau'l-Medîneti'l-münevveret fi ahd-i'r-Resûl*, Kahire 1989, 447; İbrahim Ali Sâlim, en-Nifâk ve'l-Münâfikûn fi ahd-i Resûlillâh, Kahire 1969, s. 99; Mustafa Âsım Köksal, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1987, III, 177-178.

³ Vâkidî, I, 217-218; Köksal, III, 139.

sosyopsikolojik gerçek ve o toplum içinde bulunan münâfıkların eylemi olan ircâfın bir başka boyutu Kur'ân'da şöyle anlatılmaktadır:

*“Kendilerine güven (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Halbuki onu Peygamber'e ve içlerinden yetki sahibi (bilir) kimselere götürselerdi ya....”*¹

4- Çarpıtma ve Çamur Atmak Suretiyle Hedefi Çökertme:

Masum bir anlam taşıyabilen “algı” dan farklı olarak “Algı Yönetimi”;var olan gerçeğin, istenilen gerçekle ters yüz edilmesi ve bunun kitlelere benimsetilmesi...”dir. Masum olmayan algı yönetiminin yönlendirilme amacı ise şüphesiz hedef kişi ya da kitlenin sarsılması, kaos ve panik yaşaması ve çökertilmesidir. Yalancılık, aldatma ve bozgunculuk anlamlarındaki nifakla ma'lûl, kalplerindeki hastalığın ve fitratlarındaki şerrin tezahürü olarak münâfıkların hile ve zararlarının en fenâsı ve en acımasızlarından biri de yalanın en fenâsı olan iftirâ'dır. Hedef kitle olarak Allah'ın Elçisi ve Müslümanların çökertilmesi hedeflendiği için, doğal olarak algı yönetimi de, bizzat şerde lider konumlu kimse ya da kurumlar yani üst akıllar tarafından yapılacaktır.² Tarihe “ifk” olayı veya büyük iftirâ (büyük skandal) olarak geçen bu olay, Hicretin 6. yılında Mustalik (Mureysî) Gazvesi'nde vuku bulan, Nebî'nin (s) nübüvvetine, Hz. Aişe'nin temiz fitratı ve şahsiyetini, Müslümanların huzurunu hedef alan bu iftirâ olayında yalanın büyüğünü üstlenen kişi, rivâyetlere göre münâfıkların lideri olan Abdullah b. Übey idi. Nebîler Sultanı'nın eşi, mü'minlerin annesi Hz. Aişe'ye karşı yapılan bu büyük yalan ve yakıştırmaya tarihte “İfk Hadisesi” olarak bilinir. Olmuş ve olacak dezenformasyonun en acımasız olan bu olay, münâfıkları nifakta öne çıkaran en önemli hadiselerden biri ve belki de birincisidir. Müslümanlar için ifk olayının en üzücü taraflarından biri, hiç şüphesiz bazı mü'minlerin de münâfıkların sarmalına girmeleri ve bu katı ve acımasız algı yönetimine olumlu tavırla katılmış olmalarıdır.

Zor ve kritik anda meydana gelen bu olay kısaca şöyle olmuştur: Hz. Peygamber, Beni Mustalik Gazvesine eşi Hz. Aişe'yi de götürmüştü. Dönüşte ordu bir yerde konakladığı sırada, Hz. Aişe ihtiyacı için gittiği yerde gerdanlığını düşürmüştü. Sonradan farkına varmış ve aramak için geri dönmüştü. Hz. Aişe, seferde sürekli hevdecin (mahfelin) içinde oturduğundan sürücü yine orada sanmıştı. Aramadan sonra konaklanan yere döndüğünde ordu hareket etmişti. Orada bekledi (uyuya kaldığı da

¹ Nisâ, 4/84.

² Medine münâfıkları'nın reisi olan münâfık Abdullah b. Übey b. Selûl'ün görüş ve düşünceleri hakkında denilir kir: Gerek Uhud savaşında 300 adamıyla İslâm ordusundan ayrılma düşüncesini, gerekse Tebük Sefer dönüşünde Müslümanları gözetlemek ve parçalamak, tevhide karşı konuşmak ve oluşmak adına münâfıklar için bir irtibat bürosu mahiyetindeki Mescid-i Dırârı yapması için Abdullah b. Übey b. Selûlü yönlendiren kişinin, Uhud savaşından sonra kaçarak Rum Meliki Harekl'e sığınan Hristiyan Rahib Ebû âmir'in olduğudur. Bu konuda bkz. Abdullah Yıldız, *Hz. Peygamber ve Gizli Düşmanları*, s. 131, 199. Görüldüğü üzere günümüzde olduğu gibi saâdet asrında da üst akıllar, müşrikler ve Yahudiler şeklinde kurumsal, bazen de Hristiyan Râhib Ebû Âmir vb. şekilde kişi ve kimseler olarak tecelli etmektedir.

söylenmektedir), ordunun arkasını toplamakla görevli Safvan b. Muattal hayvanından inip onu hayvanına bindirdi ve karargaha yetiştirdi. Bu sırada kendi grubuyla oturmakta olan İbn Übey, Hz. Aişe'nin bir adamla geldiğini görünce, bunu fırsat bilip nifâk cinâyetlerinin en büyüğü olan acımasız algı yönetimiyle mü'min-münâfık oradaki insanları yönlendirmeye başladı ve yalanın en büyüğü olan çarpıtıcı laflar ortaya attı.

Ne yazık ki onun en büyük ve acımasız yalanı olan bu algı operasyonuna, Mistah b. Esâse, Hamne bt. Cahş, Hassan b. Sabit gibi bazı Müslümanlar da katıldı.¹ Bu olay üzerine Hz. Peygamber de artık zevcesi Hz. Aişe'ye daha önce gösterdiği iltifatını göstermez oldu. Sonradan için farkına varan Hz. Aişe üzüntüsünden hastalandı. O, hem iyileşmek hem de durum karşısında anne ve babasından yardım almak üzere aile ocağına gitti. Ama bu konuda onlardan bir yardım göremedi. Aradan bir ay geçmişti. Ailesi hakkında hiçbir kötülük bilmediğini iddia eden Habîbullah, bu konuda ashabıyla istişâre ediyor ve onlardan yardım istemek üzere hitâbede bulunuyordu.² Resûlullah'ın kendilerinden yardım istediği Ensâr'ın iki büyük kabilesi olan Evs ve Hazreç'in kabile reisleri Sa'd b. Muaz ve Sa'd b. Ubâde kabilecilik hissiyle birbirlerine düşmüşler, hatta birbirlerini yalancılık ve münâfıklıkla suçlamaya başlamışlardı, olay nerdeyse Evs ve Hazreç düşmanlığına dönüşmüştü.³

Algıyı yöneten münâfık Abdullah b. Übey'in hedeflediği çökertme gerçekleşiyor, algı yönetiminin hedef kitlesi (Hz. Peygamber, Hz. Aişe ve Medineli ashâb gün geçtikçe geriliyor, algı hedefi olan kaos, panik ve çöküm başlıyordu. Ancak arkadaşları üzerinde ilgisini hiç eksik etmeyen şefkat Peygamberi, zaman zaman her iki tarafa yönelik konuşmalar yaparak tansiyonu düşürmüştü, iki tarafı da yatıştırmayı başarmıştı. Durum bu halde iken bir gün Resûlullah (s), Hz. Ebû Bekir'in evine gitti ve: "Ey Aişe! Bana senin hakkında bir söz ulaştı. Eğer suçsuz isen Allah, elbette senin suçsuzluğunu ortaya çıkaracaktır. Ama bir günaha düşdüysen Allah'a karşı tevbe ve istiğfâr et!" Hz. Aişe çok üzülüyordu. O, " Suçsuz olduğumu Allah biliyor ama siz başka sözlere inanıyorsunuz. Ne diyeyim Allah bana sabır versin" dedi. Daha Habibullah yerinden kalkmamıştı ki Hz. Aişe'yi tebrie ve tezkiye eden (temize çıkaran) şu ayetler nazil oldu:

"O yalan haberi getirip ortaya atanlar içinizden bir topluluktur. Siz o yalanı (iftirayı) kendiniz için bir şer sanmayın; bilakis o sizin için bir hayırdır. Onlardan her

¹ Buhârî, *Sahîh*, "Meğâzî", 34; Müslim, "Tevbe", 57.

² Buhârî, *Sahîh*, Tefsir, 24/6; Müslim, "Tevbe", 56; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik, *Sîretü'n-Nebeviyye*, III, 248; Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitabu'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, I-III, Beyrut 1985, II, 431-432.

³ Buhârî, *Sahîh*, Tefsir, 24/6; Müslim, "Tevbe", 56; İbn Hişâm, *Sîretü'n-Nebeviyye*, III, 248; Vâkidî, *Kitabu'l-Meğâzî*, II, 431-432; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, XVIII, 73.

kişi işlediği günahın cezasını görecektir. Onlardan o yalanın büyüğünü idare edene de büyük bir azap vardır.”¹

Münâfik İbn Übey, yaptığı bu katı ve acımasız algı yönetimi ve yönlendirmesiyle başta Hz. Peygamber’in emsalsiz şahsiyyet ve nübüvveti olmak üzere O’nun birinci derece arkadaşı yâr-ı ğâri (mağara arkadaşı) Hz. Ebû Bekir, biricik eşi Hz. Aişe ve Medineli ashâbın itibarlarını zedelemeyi, küçük düşürmeyi; bu amaçla onları germeyi, algı hedefi olan toplumu çökertmeyi hedeflemiştir.

Bu amaçta olup Müslümanlarla uğraşanlara, onların huzur ve morallerini çökertmeye çalışanlara Hz. Peygamber’in seslenişi şöyledir: “Ey diliyle iman ettiği halde kalbine iman girmeyen kimseler (münâfiklar) topluluğu! Müslümanlar gıybet etmeyin (gıyâben eleştirmeyin)! Ayıplarının peşine düşüp araştırmayın! İyi bilin ki, kim onların ayıplarının peşine düşüp araştırırsa, Allah da onun ayıbını araştırır. Allah da kimin ayıbını araştırırsa o kimseyi evinin içinde (ortasında) rezil eder.”²

Resûlullah (s), bu tür algı ve davranışların ancak münafıklara yakışabileceğini, söz konusu ayıpları araştırma, dil ile, enformasyon yüzyılı da denilen çağımızda sosyal medya (görsel medya, basın yayın, kumpaslar, şeytan işi tele kulak ve izinsiz dinleme, internetle yapılan) iftira, skandal, dezenformasyon ile, ya değersizleştirme ya da abartma şeklinde insanlara ezâ ve cefâ vermenin nifâk ve şikâk ehli kimselerin işleri olduğunu; sonuçta bunların en ağır cezalarla cezalandırılacağını haber vermektedir. Dezenformasyon, skandal, spekülasyon vb. adlarda yalan ve iftirâ şeklinde asılsız haber ve görüntülerle (kumpaslarla) Müslüman toplumu huzursuz eden, toplumda kaos, panik ve moral çökertmeyi hedefleyen ve bunlara sebep olanlara Yaratıcı Kudret’in mesajlarından bazıları şöyledir:

“Mü’min erkekleri ve mü’min kadınları yapmadıkları işlemedikleri şeyle (suçlayıp) incitenler , bir iftira ve apaçık bir günah üstlenmişlerdir.”³

“İnananlar içinde edepsizliğin, hayasızlığın yayılmasını isteyenler için, dünyada da âhirette de elem dolu (acıtıcı) bir azap vardır. Allah bilir, siz bilmezsiniz.”⁴

5-Hz. Peygamberi ve Getirdiği Dini İtibarsızlaştırma:

“İçin dışı, sözün öze (dilin kalbe) muhâlefeti (zıt olması)”⁵ şeklindeki nifâkın tanımıyla ilintili olarak münafıklık; bir nevi tutarlı, karakterli ve güvenilir olmanın zıddı olan karakter ve ruh hali bozuk, müzebzip (müteredit) ve ikiyüzlü olan kimsenin karakterini yansıtmaktadır. Halbuki tutarlı olmak ve güven verici olmak eylemler ortaya koymak karakter ve kişiliği sağlam, iç ihtilafı olmayan kimselerin özelliğidir.

¹ Nur, 24/11-23.

² Ebû Davud, *Sünen*, Edep, 40 (V, 194, 195); Tirmizî, *Sünen*, Birr, 85 (IV, 378).

³ Ahzâb, 33/58.

⁴ Nûr, 24/18.

⁵ Aynî, *Umdetu’l-kârî*, I, 172; XV, 116; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I, 112.

Oysa ki Kur'ân'ın ifâdesiyle münâfiklar, gizli inkar sahibi, iç barışıklığı olmayan ve Allah'a, mü'minlere ve hem de kâfirlere, hiç kimseye güven vermeyen şahsiyetsiz kimselerdir. Onların bu iç bozuklukları ve karakterleri Ku'ân'da şöyle anlatılır:

Lügatlarda; “yer altında çıkışı olan delik, tünel ve yer altındaki köstebeğin tavır ve kaçış manavraları” anlamlarına gelen “nifâk” kavramıyla ilintili olarak,¹ aşağıdaki âyetler ve benzerleri, küfrünü gizleyip imanını izhar eden, diliyle iman ettiği halde kalbinde küfrünü gizleyen münâfik kimselerin kişilik ve karakterlerini, kalbinde maraz (endişe, tereddüt, kin ve bozgunculuk) bulunan hastalıklı ve karakersiz kişiler olarak tescil etmekte; iş ve eylemlerini de, zor ve kritik zamanlarda Müslümanların azim ve kararlılıklarını sarsmak, morallerini bozmak ve kaos yaratmak için algı operasyonu yaparak mü'minlerin duygularını yanıltıp akıllarını çelmek vb. amaçlar için yaptıkları iş ve eylemleri dile getirmektedir:

*“Onlar ki inandılar, sonra inkâr ettiler; daha sonra yine inandılar, yine inkar ettiler; sonra inkarları arttı. Allah, onları ne bağışlayacak, ne de doğru yola ileticektir.”*²

*“Arada yalpalayıp dururlar ne bunlara bağlanırlar ne de onlara”*³

Bu doğrultudaki daha birçok âyet ve hadislerde; toplumun moralini bozmak, onları zayıflatmak amacıyla böyle yalan yanlış, araştırmadan yoksun, asılsız ve mesnetsiz haberler yayanlar, yalan haber (iftirâ) uyduranlar, planlar ve projeler kuranlar fâsık, mel'ûn ve münâfik olarak nitelenmekte; akibetlerinin elem verici azap olduğu belirtilmektedir.⁴ Buna karşılık gerçek mü'minler ise; yalan, iftirâ ve yanlış algıdan sakındırılmakta;⁵ iyi niyet, hüsn-ü zan, iyi teemmül, güzel görme ve güzel algıya teşvik edilmektedir.⁶

Sürekli Müslümanların huzurundan huzursuz olan münâfiklar, Hz. Peygamberi itibarsızlaştırma ve İslâm toplumunu sarsma ve çökertme adına zihinleri ifsâd edici, ihtilâf ve çözümlere sebep olacak asılsız iddialar ortaya atıyorlardı. Rivâyete göre onlardan biri de; Hz. Peygamber'e şârilik (hüküm koyma)vasfı yükleyen, “*Kim Resûle itâat ederse Allah'a itâat etmiş olur....*”⁷ Âyetine karşı bazı münâfiklar; “ Bak bak...! Muhammed, Allah'ın yanında rubûbiyet iddiasında bulunuyor!” dediler. Bu iddialarıyla onlar, Ümmeti gözünde Peygamberi itibarsızlaştırma, akideleri ifsâd ve toplumda

¹Ragib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 502;İbnu'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîs ve'l-eser*, V, 98; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, X, 358.

² Nisâ, 4/137.

³ Nisâ, 4/143.

⁴ Nisâ, 4/81-84; Nûr, 24/4.11,15-19; Ahzâb, 33/60, 61; Hucurât; 49/6.

⁵ Hucurât, 49/ 17; Buhârî, “Vasâyâ”, 8, Nikâh, 45,” Edeb”, 57,58; Müslim, “Birr”, 28; Muvatta’, “Husnü'l-huluk”, 15.

⁶ Yunus, 10/26; Bakara, 2/218; Ebû Davud, “Edeb”, 81, “Cenâiz”, 13; Tirmizî, “Da'vât”, 110; Dârimî, “Rikâk”, 22; İbn Hanbel, II, 297, 304

⁷ Nisâ, 4/80.

ihtilâf çıkarmaya çalışıyorlardı. Bunun üzerine şu âyet indirilerek onların ihtilâf ve tezvîrat planlarını haber verdi: *(yanındayken) “Peki” derler, ama yanından çıkınca içlerinden birtakımı sana söylemiş olduğunun tersini kurar. Allah onların geceleyin ne düşünüp kurduklarını (ne plan kurduklarını) yazmaktadır.*”¹

Onların (Münâfıkların) üst akıl Yahudi dostlarıyla işbirliği halinde, Yüce İslâm Dini’ni itibarsızlaştırmak ve insanları İslâm’dan soğutmak, itibarını zedelemek ve önünü kesmek için başvurulan psikolojik savaş ve yönettikleri algı yönetiminden bir diğeri de şöyle olmuştur: Medine civarında yaşayan bazı Yahudi bilginler ve liderler (Hayber Yahudilerinden 12 kişilik hahamlar topluluğu), iman henüz iman gönlüne yerleşmemiş kimseleri (yeni Müslüman olanları) şüpheyi düşürmek için aralarında şöyle bir karar almışlardı: Buna göre onlar, İslâmı kabul etmiş gibi görünecekler, sabah namazını Müslümanlarla beraber kılıp, akşamüzeri, kendi kitaplarında Hz. Muhammed’in risâletiyle ilgili bir şey bulamadıkları iddiasıyla İslâm’dan çıktıklarını ilan edeceklerdi. Amaçları hiç olmazsa bazı kimselerin, “Bunlar vazgeçtiklerine göre, Müslümanlıkta mutlaka bir eksiklik bulmuşlardır” demelerini sağlamaktı. Şu âyetlerde onların bu itibarsızlaştırma planları ifşâ edilmektedir:

*“Ey ehl-i kitab! Nedn doğruyu eğriye (hakkı batıla) karıştırıyor ve bile bile gerçeği gizliyorsunuz? Ehl-i kitapdan bir grup, “Mü’minlere indirilmiş olana (Kur’ân’a) sabahleyin (görünüşte) inanıp akşamleyin inkâr edin. Böylece belki onlar dinlerinden dönerler, dedi.”*²

Enformasyon yüzyılı olan çağımızda görsel medya organları, sosyal medya, telefonlar, basın ve yayın organlarında yapılan mesaj ve email şeklindeki -şu kadar okunup şu kadar sayıda başkalarına gönderilme sparişli âyet, hadis ve duâlar, - gönderen ve gönderilen için mutlak surette ölüm ve felâketi engellemeyi! Kurşun geçirmezliği! Zenginleştirme ve mutlu kılmayı! Sevdiğine ve emellerine kavuşturma vb. lerini! Vadeden - ısmarlama algı mesajları da, hiç kuşkusuz Müslümanların Allah’a olan ümidine ve kutsallarına, tebberrük anlayışına yönelik, organize İslâm dışı gruplar tarafından yapılan çökertme, kutsal ve manevî değerleri itibarsızlaştırma amaçlı bir çeşit algı yönetiminden başka bir şey değildir. Gerçek bir mü’min, bütün bu algı operasyonlarına karşı Allah’ın nûru ve nebevî ahlâktan aldığı basîret ferâsetiyle olumsuz etkilenmemeyi başarabilmelidir.

İslâm’ı itibarsızlaştırmak, Müslümanların ve hatta insanların huzurlarını bozup onları ruhen çökertmek amacıyla algı yönetimiyle uğraşanlara, onların huzur ve morallerini çökertmeye çalışanlara Yüce Allah’ın ve Hz. Peygamber’in seslenişleri şöyledir:

¹ Nisâ, 4/81; Bkz. Elmalılı, II, 1400.

² Âl-i İmrân, 3/71-72.

“Mü'min erkekleri ve mü'min kadınları yapmadıkları işlemedikleri şeyle (suçlayıp) incitenler , bir iftira ve apaçık bir günah üstlenmişlerdir.”¹

“İnananlar içinde edepsizliğin, hayasızlığın yayılmasını isteyenler için, dünyada da âhirette de elem dolu (acıtıcı) bir azap vardır. Allah bilir, siz bilmezsiniz.”²

“Ey diliyle iman ettiği halde kalbine iman girmeyen kimseler (münâfiklar) topluluğu! Müslümanlar gıybet etmeyin (gıyâben eleştirmeyin)! Ayıplarının peşine düşüp araştırmayın! İyi bilin ki, kim onların ayıplarının peşine düşüp araştırırsa, Allah da onun ayıbını araştırır. Allah da kimin ayıbını araştırırsa o kimseyi evinin içinde (ortasında) rezil eder.”³

Sonuç

Resûlullah (s), bu tür algı ve davranışların ancak münafıklara yakışabileceğini, söz konusu ayıpları araştırma, dil ile, enformasyon yüzyılı da denilen çağımızda sosyal medya (görsel medya, basın yayın, kumpaslar, şeytan işi tele kulak ve izinsiz dinleme, internetle yapılan) iftira, skandal, dezenformasyon ile, ya değersizleştirme ya da abartma şeklinde insanlara ezâ ve cefâ vermenin nifâk ve şikâk ehli kimselerin işleri olduğunu; sonuçta bunların Allah katında en ağır cezalarla cezalandırılacağını haber vermektedir. Dezenformasyon, skandal, spekülasyon vb. adlarda yalan ve iftirâ şeklinde asılsız haber ve görüntülerle (kumpaslarla) Müslüman toplumu huzursuz eden, toplumda kaos, panik ve moral çökertmeyi hedefleyen ve bunlara sebep olanlara Yaratıcı Kudret'in mesajlarından bazıları şöyledir:

“Yanlış Algı ve Doğru İslâm”, algısız olgu olmaz, tek taraflı hatla konuşup anlaşma imkansızlığı, piriz-ampül arasındaki temas ve ilişkinin imkansızlığı vb. kullandığımız teknolojik şeyler, bu formülasyonun basit örnekleridir. Doğru olan bir hedefe eğri olan bir cismi (ok veya çubuğu) isâbet ettirmenin imkansızlığı ortadadır. Yanlış algıyla olguya (gerçek olana) erişmek mümkün olmadığına göre doğru olan İslâm'ın hakikatına erme ancak doğru algı ve anlamayla mümkündür. Allah'ın rızasını kazanmış takvâ sahibi olgun bir mü'min için, rütbelerin en üstünü olan iman hakikatine (takvâyâ) ermek, ancak arzu ve algıları kontrol ve disipline etmesiyle mümkündür. Ayrıca her bireyin, kendi mutluluğu adına algı ve arzularını yöneltmesi ve disipline etmesi, yalnız mü'min ve Müslüman için değil, aklı selîm, kişilik ve karakter sahibi, eşref-i mahlûk her insan için gereklidir.

Bu çerçevede denilebilir ki, olgun bir Müslüman için algılarını kontrol etme, yanıltma veya yanlış algıdan kaçınma ve sonuçta doğruya ve hakîkate (doğru olan

¹Ahzâb, 33/58.

²Nûr, 24/18.

³Ebû Davud, *Sünen*, Edep, 40 (V, 194, 195); Tirmizî, *Sünen*, Birr, 85 (IV, 378).

İslâm'a erme) ancak hayat rehberi olan Kur'ân ve onun en etkin ve yetkin göstermeni olan Hz. Peygamber örneğinde mümkündür. Hatta Peygamberlerin gönderiliş amacının, âriflerin nefsi terbiye, hükemânın hikmet, ulemânın eğitim ve terbiye telakkilerinin (anlayışlarının) özünü arzu (hevâ) ve algıyı terbiye ve disipline etmenin (iyiye, doğruya ve güzele yönlendirmenin) oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Günümüz Müslümanları için bireysel ve toplumsal boyutlu bir problem olan algı yönetiminin ancak Resûlullah (s) ve ashâbını (asr-ı saâdeti) iyi okumak, içselleştirmek ve onlar örneğinde, toplumumuzda Kur'ân ve Sünnet öğretisi ve bilincinin artmasıyla ıslâh edilebileceği ümit ve düşüncesiyle tüm dinleyenlerime teşekkür eder, saygılar sunarım.

Bibliyografya

- Abdullah Yıldız. *H. Peygamber ve Gizli Düşmanları Münâfiklar*, İstanbul 2000.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzili'l-ilbâs...*, I-II, Kahire, ts.
- Ahmet Akseki, *İslâm Dini*, Ankara 1983.
- Ahmet b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned'ü Ahmed b. Hanbel*, I-VI, İstanbul 1981.
- Alâaddin el-Hindî Aliyyü'l-mutteki b. Husâmeddin, *Kenzu'l-ummâlfî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, I-IXVI; Beyrut 1993.
- Ali Özek, Hayrettin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağırıcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş), *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, İstanbul 1982.
- Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî Şerh'u Sahîhi'l-Buhârî*, I-XX, Kahire 1972.
- Beyzavî, Nâsiruddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl (Mecmau't-tefâsîr)*, I-VI, İstanbul 1979.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, "Vesâyâ", 8; "Nikâh", 45; "Edeb", 57, 58, İstanbul 1981.
- Cengiz Akyol, Levent Ersin Orallı, <http://www.cengizakyol.com/wp-content/uploads/2015/03/10-A1g%4C4%B1-Y%B6netimi.pdf>
- Cengiz Akyol, Oğuzhan Başbüyük, <http://www.cengizakyol.com/wp-content/uploads/2015/03/10-A1g%4C4%B1-Y%B6netimi.pdf>
- Cengiz Akyol-Bilal Karabulut, <http://www.cengizakyol.com/wp-content/uploads/2015/03/10-A1g%4C4%B1-Y%B6netimi.pdf>
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-ta'rîfât*, y.y., ts.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, I-II, İstanbul 1981.
- Ebû Davud,Süleyman b. el-Eş'as ; *Sünen'i Ebî Davud*, I-V, "Edeb", 88, İstanbul 1981.
- Elias A. Elias, *Elias' Modern Dictionary English-Arabic*, Dâru'l-Cîl, Cairo 1974.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-IX, Beyazıt-İstanbul, ts.
- İbn Hacer, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali , el-Isâbe fî temyîzi's-sahâbe, I-IV, Beyrut 1910.
- Fethu'l-bâri bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIV, Kahire 1987.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmürî, Kahire 1987.
- İbn İshak Muhammed b. Yesâr, *Kitâbu'l-Meğâzî*, thk. Muhammed Hamîdullah, Konya 1981.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîl-u müşkili'l-Kur'ân*, Kahire 1973.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünen'i İbn Mâce*, I-II, "Edeb", 16, İstanbul 1981.
- İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut ts.
- İbn Sa'd Muhammed b. Menî', *et-Tabakâtu'k-kübrâ*, thk. İhsan Abbas, I-IX, Beyrut 1985.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, I-IV, Beyrut ts.
- İbrahim Eken, *Kulluk*, İstanbul ts.
- İbrahim Ali Sâlim, *en-Nifâk ve'l-Münâfikûn fî ahd-i Resûlillâh*, Kahire 1969.
- Kadı İyâd Ebu'l-Fadl İyâd b. Mûsâ el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi ta'rîf-i hukûki'l-Mustafâ*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-II, Beyrut ts.; thk. A. M. Becâvî, Kahire 1977.
- Kemal Atik, Ali Bardakoğlu, Celal Kırcı Selahtin Polat, Ali Toksarı, *İslâmî Kavramlar*, Ankara 1997.
- Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, trc. Ömer Rıza Doğrul, I-V, Beyazıt- İstanbul 1974.
- Muhammed Fuâd Abdulbâki, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul ts.
- Muhammed Lokman el-A'zamî en-Nedvî, *Müctemau'l-Medîneti'l-münevvere fî ahdi'r-Resûl*, Kahire 1989.
- Mustafa Âsım Köksal, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1987.
- Müslim, Müslim b. Haccâc, *Sahîh'u Müslim*, I-III, "Birr", 28, İstanbul 1981.
- Malik, Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Hüsnü'l-huluk", 15, İstanbul 1981.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut ts.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *el-Camiu's-sağîr*, I-II, Kahire 1982.
- Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, I-VI, İstanbul ts.
- Şemsettin Sami, *Kâmûsü Türkî*, I-II, İstanbul 1989.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXX, Beyrut 1972.

Tirmizî, Muhammed b. İdris, *Süneni't-Tirmizî*, I-V, "Birr", 85, İstanbul 1981.

-eş-*Şemâil el-Muhammediyye*, thk. Seyyid b. Abbâs el-Celîmî s. Beyrut, ts.

-*Evsâfu'n-Nebiyi*, thk. Semîh Abbâs, Beyrut, 1987.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 2005.

Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitabu'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, I-III, Beyrut 1985.

Zamahşerî, Cârullah Mahmut b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî'l-vucûhi't-te'vîl*, I-IV, Beyrut ts.

TASAVVUF

Tasavvuf Kültüründe Duâ Algısının İnsan Üzerindeki Müsbet Etkileri

*Abdulahap YILDIZ**

Özet

Yaratılış itibarıyla aciz ve zayıf güçsüz olan İnsan, dünya ve ahirette huzurlu ve mutlu yaşamak için her zaman duâya ihtiyaç duymaktadır. İşlediği günâh ve hatalara karşı istiğfar etmek, kendisinden daha kudretli ve her şeye gücü yeten Allah'ın kendisine verdiği nimetlere karşı O'nu zikretmek, hayatı boyunca karşılaştığı keder, sıkıntı, âcizlik, çâresizlik ve hastalıklara karşı duâ etmek, kişiye psikolojik açıdan huzur vermektedir. Duânın, ebedî hayattaki sevabı insana ayrı bir huzur verdiği gibi, dünyada da ayrı bir mutluluk kazandırmaktadır. Yapılan bazı bilimsel araştırmalara göre, çaresiz kalmış bazı hastalarda duânın şifâ verici tesiri olduğu ispatlanmıştır. Sûfiler, Allah Teâlâ'dan af, cehennemden kurtulma, cennete girmeyi isteme gibi duâlarla yalvarıyorsa da, onlar daha çok rızâ-yı ilahîye nail olmak ve Allah sevgisini kazanmak ve ahirete Cenâb-ı Hak'ın cemâlini seyretme mutluluğuna varmak için duâ ederler ve bunda da huzur ve mutluluk duyarlar. Bu bildiride, duâ konusunda bazı yanlış algılar ve tasavvuf kültüründe duâ algısının insan üzerindeki müsbet etkilerine değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Duâ, algı, Allah, insan, Pozitif.

The Positive Effect Of The Perception Of Prayer On People

Abstract

Since the creation of human, human is helpless and weak, so he needs prayer to live happy and peaceful in this World and hereafter. Every human being who believes a creator who is more powerful and affordable than human. Throughout human life, people faced boredom, wearied, despair, illness, committing sins and defects, so he or she requests help and wish from the Supreme Creator. He or she mentions and remembers God and call for help. People always need pray to feel spiritual and bodily comfort. Praying to God due to blessing and sin gives an inevitably psychological comfort and tranquility to him or her. Prayer provides a sense of peace and reward for

*Doç.Dr., Harran Üniversitesi Fen-Ededebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.

eternal life as well as happiness. There are verses and hadiths which say if prayer is sincere and pure it will be accepted. According to some scientific research, it is proven that prayer has a healing effect in some patients who are helpless. In fact, it gives strength and morale. Although Sufis pray for forgiveness, salvation from Hell or entering to heaven, in reality their aim is to reach God's consent. In this paper, we will discuss the positive effect of prayer on human perception.

Key Words: prayer, God, people, perception, positive.

Giriş

Duâ, çağırmak, seslenmek, istemek, yardım talep etmek, Allah Teâlâ'ya yalvarmak, O'ndan dilekte bulunmak anlamına gelir. İslâm literatüründe ise duâ, Allah'ın azameti karşısında kulun aczini itiraf etmesini, sevgi ve tâzim duyguları içinde lütuf ve yardımını bütün benliğiyle yüce yaratana yönelerek yalvararak, yakararak ondan istek ve dilekte bulunma, ibadet etme, Allah'ın birliğini tanımayı ifade eder. Duâ ibadetin özü kulluğun da önemli bir esasıdır. Arapçada kullanıldığı edatlara göre, bir kimse için hayır duâda veya bedduâda bulunmak anlamlarını da ifade eder. Kısaca duâ kulun halini Cenâb-ı Hak'a arz etmesi ile ona niyazda bulunmasıdır.¹ Tasavvufta ise duâ Allah ile kulu birbirine bağlayan en güçlü iletişim tarzı, muhabbet göstergesi, kalbi Cenab-ı Hak'a açmak ve onunla manevî bağ kurmaktır.²

İnsan yaratılış itibariyle âciz, zayıf ve güçsüz olduğundan, duâ etme isteği insanda yaratılıştan mevcuttur. Kendisinden daha kudretli ve her şeye gücü yeten bir varlığa inanan insan, hayatı boyunca karşılaştığı keder, sıkıntı, âcizlik, çaresizliğe karşı, işlediği günâh ve kusurlar sebebiyle bütün benliğiyle yüce yaratana yönelerek ondan istek ve dilekte bulunur, O'ndan yardım ister.³

Hemen hemen bütün dinlerde duâ vardır. Semavî dinlerde ise duânın önemine daha çok vurgu yapılmıştır. Nitekim İslâm dininde duâ ibadetin özü, ruhu ve esası kabul edilmektedir. Hadis-i şerif ve Ayet-i kerimelerde duâyaya çok yer verilmiş ve duânın fazileti adabı, kabul edilmesi mümkün olan ve olmayanlar, duâ için uygun zamanlar ve mekanlar hakkında bilgi verilmiştir. Hz. Peygamberin duâları bizdeki gibi maddî olarak ihtiyaç duyulan şeyleri isteme değildir. Onun duâlarında güzel ahlak ve insani faziletler toplumun huzur içinde yaşaması, adalet, alçaklık, zillette olmamak, zülüm altında

¹Osman Cilacı, *Duâ*, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1994, IX, 529; Selâhattin Parlador, *İslâm'da Duâ*, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1994, IX, 530-532; Adil Bebek, *Din ve Düşünce Açısından Duâ*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998, s.13-17; Ayhan Tekineş, *Duâ Nedir*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 9-101; Abdullah, Yıldız, *Duâ*, Pınar Yayınları, 3. Basım, İstanbul, 2014., s.19-20

²Esmâ Sayın, *Tasavvuf ve Psikoloji Açısından Duânın Terapileri*, Batman Üniversitesi Uluslar Arası Katılımlı Bilim ve Kültür Sempozyumu 18-20 Nisan, s. 424.

³M. Sait Şimşek, *Duâ*, <https://sorularlailamiyet.com/kaynak/duâ> (07.12.2016)

yaşamaktan ve insani zayıflıktan kurtulma isteği vardır.¹ Hz. Aişe (r.a.)'nın rivâyetine göre, Hz. Resulullah (s.a.v)'ın duâları özlü ve kapsamlı idi.² Buna bağlı olarak bazı sûfiler de duâlarını kısa tutarlardı. Hatta yedi kelimeyi geçirmemeye çalışırlardı.³ Ebû Talib el-Mekkî (ö, 386/1006) “Secilli ve uzun duâların bid’at olduğunu söyler.⁴

İslâm dininde duâ her yerde ve her zaman yapılabildiği halde, bazı İslâmî kaynaklarda duâ konusunda zaman, mekan ve bazı şartlara riayet edilmesi tavsiye edilmektedir.⁵ Bu hususlar kısaca şöyle sıralanabilir:

1- Seher vaktinde, namazlardan sonra bilhassa sabah namazından sonra, saat-i icabede, ezan ve kamet arasında, oruçlu iken, arefe ve Cuma günlerinde secde halinde, üç aylarda, mübarek gecelerde, Ramazan gecelerinde, husussan Kadir gecesini gibi mübarek vakitlerde yapmak evlâdır.

2- Arafatta, cami ve mescit gibi mübarek yerlerde duâ etmek evlâdır.

3- Duâ eden kişi maddî ve manevî kirlere temizlenmeli, özellikle kibir, gösteriş, kabalık ve gaflet gibi ahlaki kusurlardan temizlenmeli huşu içinde tazarruda bulunmalıdır. İstek ve arzularını kesin bir dil ile belirtip kabulü için acele etmeden duâsına devam etmelidir. İmkânsız ya da haram bir şey istemek gibi aşırıya gidilmemelidir. Duâyaya başlamadan önce Allah’a hamdu senâ edip peygamber (s.a.v)’a selât u selâm getirmek, ondan sonra duânın kabul edileceğine tereddüt etmeden içtenlikle inanarak huşu ve huzur-ı kalple kıbleye yönelerek ellerini kaldırıp Kur’ân ve hadisten gelen *اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ لِي وَلِئِي فِي الدِّينِ وَالْدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ* “Allah’ım senden ve onun için dünyada ve ahirette af ve afiyet istiyorum”⁶ *رَبَّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ* (Bakara, 2/201) “Ey Rabbimiz bize dünyada ve ahirete hayırlar ver ve bizi cehennem ateşinin azabından koru.” gibi tesirli duâlarla duâ etmek ve sonunda tekrar Resulullah’a salavat getirmek ve amin deyip ellerini yüzüne sürerek duâyı bitirmek.⁷ Zirâ Hz. Peygamber (s.a.v) bir hadiste şöyle buyurur: “Duâ edene istediği şey; ya dünyada hemen verilir veya ahirete saklanır ya da üzerinden, istediği iyilik kadar bir kötülük giderilir.”⁸

Duâ Konusunda Bazı Yanlış Algılar

Duâ konusunda geçmişten günümüze ortaya çıkıp devam eden, gerek algılama ve gerekse uygulama konusunda yüzeysel, amiyane ve cahilane, hurafeci anlayışlara

¹ Görmez, Mehmet, *Kalbin Erbaini*, Otto yayınları, Ankara, 2015, s.179.

² Parlador, IX,554.

³ Süleyman Uludağ, *Tasavvufta Duâ Anlayışı*, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1994, IX,536

⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, I,879.

⁵ Parlador, IX, 355.

⁶ El-Hakim, *el-Müstedrek*,I/517.

⁷ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Sadet*, s.246-250; Gazzâlî, *İhyâ*, I,874-883; İbn Kayyim el- Cevziyye, *Duâ ve Yaşam*, Çeviren: Osman Arpa Çükürü, 5. Baskı, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2025, s. 26-27; Nûrsî, *Mektubat*, s.354-355; Yıldız, Abdulvahap, *Mebudî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Sır Yayınları, Bursa, 2012, s 162.

⁸ İbni Hanbel, III,18

dayanan bid'a ve yanlışlar bulunmaktadır. Bunlardan biri duânın mahiyetini algılama biçimidir.¹

Duâ bir ibadettir. Niçin ibadet eder, kullukta bulunuruz? Kulluk vazifemizi yerine getirirken beklentilerimiz nelerdir? Dünyevî mi uhrevî mi? Evet Allah Teâlâ emrettiği için ibadet ederiz ve ibadetimizin neticesi olarak da sadece onun rızasını talep ederiz. Bizi duâyâ sevk eden asıl sebep bu iki şey olmalı: Allah emrettiği ve onun rızasını kazanmak için. Duânın asıl varlık nedeni bu iki esastır. Bir nevî kulluk olan duânın merkezinde emr-i ilahî ve rızâ-i ilâhî olmazsa ve bazı dünyevî maksatlar duâlara esas yapılırsa o ubudiyetin sırrı bozulur, ruhu kaçır dünyevî beklentilerin bir aleti hükmüne geçer. Bu sebepten dolayı bazı duâ, evrâd ve zikirle alakalı selef-i salihinden ve aktabtan rivayet olan sevap ve sonuçları görülmemiş olur. Ne yazık ki günümüzde duâ, dünyevîleşmenin yer kürede yalancı bir cennet inşa etmenin aracı kılınmakta ve böylelikle bir eksen kaymasına uğratılmaktadır. Bu yanlışlıktan kurtulmanın çaresi duâlarımızı ihlâs eksenine oturtmaktır. Bediüzzaman said Nursî (1878-1960), “*Yüz hâsiyeti ve faydası bulunan Evrâd-ı Kudsiye-i Şâh-ı Nakşibendîyi veya bin hâsiyeti bulunan Cevşenü'l-Kebîr'i, dünyevî faydaların bazılarını maksud-u bizzat niyet ederek okuyorlar. O faydaları göremiyorlar ve göremeyecekler ve görmeye de hakları yoktur. Çünkü o faydalar, o evradların illeti olamaz ve ondan, onlar kasten ve bizzat istenilmeyecek. Onları niyet etse, ihlâsı bir derece bozulur. Belki ubudiyetten çıkar ve kıymetten düşer. Yalnız bu kadar var ki, böyle hâsiyetli evrâdı okumak için, zayıf insanlar bir müşevvik ve müreccihe muhtaçtırlar. O faydaları düşünüp, şevke gelip, o evrâdı sırf rıza-yı İlâhî için, âhiret için okusa zarar vermez. Hem de makbuldür. Bu hikmet anlaşılmadığından, çoklar, aktabdan ve Selef-i Salihînden mervî olan faydaları görmediklerinden şüpheye düşer, hattâ inkâr da eder*” der.²

Görev ve sorumluluklarını yerine getirmeyen yani fiili duâsını yapmayan bir kulun sıkıntılarını, arzularını, sadece kavî (sözlü) olarak Cenab-ı Hak'a arz etmesi yetmez.³ Kuşeyrî (ö.465/1072), “Duâ, ihtiyacın anahtarıdır. Bu anahtarın dişleri ise, helâl lokmadır. Kabul edilmesi ihtimali en fazla olan duâ ise; sadece dil ile değil, hal ile yapılan duâdır” der.⁴ Zirâ sadece dil ile yapılan duâ, kalbe inmez. Niyazsız ve gönülsüz yapılan duâ, soğuktur. Gönülsüz yapılan duâ ise, hâli etkilemez ve dilde kalır.⁵ Gazzâlî (ö.505/1111) Allah takdir etiyse çıkar etmediyse çıkmaz diyerek tohumu toprağa

¹ Bebek, s. 84.

² Nursî, Bediüzzaman Said, *Mesnevi-i Nuriyye*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2015, s. 242.

³ Yıldız, Abdullah, *Duâ*, Pınar Yayınları, 3.basım, İstanbul 2014, s. 179

⁴ Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, Daru'l-Hayr Mat., Beyrut, 1413/1993, s.365

⁵ Esmâ Sayın, *Tasavvuf ve Psikoloji Açısından Duânın Terapileri*, Batman Üniversitesi Uluslar Arası Katılımlı Bilim ve Kültür Sempozyumu 18-20 Nisan, 2012, Batman, s. 424.

ektikten sonra toprağı sulamamak Allah'ın takdirine uymak değildir.¹ Hadis-i şerifte de belirtildiği gibi önce deveyi bağlayıp sonra Allah'a tevekkül etmek gerekir.²

Allah Teâlâ bir çok âyet-i kerimede kullarının sadece kendisine duâ etmelerini, zatından başka hiçbir varlıktan yardım istememelerini emir buyurmuştur. (A'râf, 7/29, 56, 180; Mu'min, 40/65,14.) Zatından başkasına duâ edilmesinin şirk olduğunu ikaz etmiş ve şiddetle men etmiştir. (Fatiha, 1/2; Yunus,10/106; Şu'râ, 26/13; el-Kasas, 28/88.; Enâm, 6/63; Müminûn, 23/117; Ahkâf, 46/5; el-Hac, 22/12-13.) اذْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ “Bana duâ edin, duânıza cevap vereyim” (Mu'min,40/60); Rabbinize yalvara yakara ve gizlice duâ edin (A'râf, 7/55) Yine bir hadis-i kudsîde “Kim bana duâ ediyorsa ona icabet edeyim. Kim benden bir şey istemişse onu vereyim”³ buyurur. Bu âyet ve hadislerden anlaşıldığı gibi her türlü yardımın kaynağı ve başvurulacak merci Cenab-ı Hak'tır. Ondan başkasından yardım dilemek küfre kadar götürebilir. Yalnız duâlarımızda Allah'ın isimlerini, Peygamberlerin salih kimselerin zatını işlenen salih amelleri sadece vesile kılabiliriz.

Yine kaza, bela, sıkıntı, hastalık duânın vakitleridir. Bu zamanda duâya ısrar ve sabırla devam etmek gerekir. Duâ belayı sıkıntıyı gidermek ve hastalığın iyileşmesi için yapılmaz; duânın vakti tahakkuk ettiği için ve sırf rıza-yı ilahi için duâ edilmeli. Meselâ, Yağmursuzluk, yağmur namazının vaktidir. Yağmur namazı, yağmurun yağması için kılınmaz. Duâda dünyevî işler niyet edilse, duâ halis olmadığı için kabule lâyık olmaz.⁴

Duâ verilen hüküm ve gelecek olan belaların önlenmesi için etkisi vardır. Zirâ duâ belânın geri çevrilmesinde bir sebeptir. Duâ rahmete mazhar olmaya vesiledir. Nitekim nasıl ki kalkan gelen okları önlüyor, tehlikeyi bertaraf ediyorsa, nasilki su, topraktan bitkilerin yeşermesi için bir sebep ise, duâ da kaza ve belaların önüne geçer. Allah'ın kazasını ve kaderini kabullenip, karşısında tedbir almamak gibi bir yanlış düşmemek gerekir. Zirâ “Allah'ın kazası böyledir, o halde ben ne yapabilirim?” dememelidir.⁵ Nitekim Cenâb-ı Hak bir âyet-i kerîme'de şöyle buyurur: “Ey imân edenler! Tedbirinizi alın.” Nisâ, 4/71) Bir de duâ sadece kaza, bela ve sıkıntılar olduğu zaman yapılmamalıdır. Dua bir ibadet olduğu için sık sık yapılmalıdır.

Duânın Müsbet Etkileri

Duâ, ihtiyaç anahtarı olduğu gibi, İhtiyaç sahiplerinin dinleneceği, çaresiz kalanların sığınacağı ve ümit sahiplerinin kendisi ile nefes almasıdır.⁶ Duânın gerek fert gerekse toplum üzerinde müsbet etkileri vardır. Duâ kişinin şuur, huşu ve tazim ile

¹ Gazzâlî, *Duâ ve Zikir*, Tecüme, Harun Ünal, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2015,s.203-204.

² Tirmizi, *Kıyâmet*, 60.

³ Buhari, *Tevhid* 35, Teheccüd 14, *Da'avat* 13, Müslim, *Salatu'l-Müsafirin* 166, (758), Muvatta, *Kur'ân* 30, (1, 214), Tirmizi, *Da'avat* 80, (3493), Ebu Davud, *Salat* 311, (1315).

⁴ Nursî, *Sözler, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2012, s.506.*

⁵ Gazzâlî, *Duâ ve Zikir*, s. 203.

⁶ Kuşeyrî, s. 265.

Allah'a yönelmesi, bu yönelme bir kulluk eylemi olduğu için bilgi ve duygusunun canlanıp artması sebebiyle makbul ve muteber bir kişi olması sonucunu doğurur. ¹ Kul duâsı sayesinde Allah katında değer kazanır. ² Zirâ ayet-i kerimede şöyle buyrulur: “(Resulüm) De ki: Duânız olmasa Rabbim size ne diye değer versin!” (Furkân, 25/77)

Sıkıntılar ve hatalar sebebiyle Allah Teâlâ'ya duâ etmek, nimetleri yüzünden onu zikretmek kişide psikolojik olarak huzur ve rahatlık verir. ³ (Ra'd,13/28, el-Alâ,87/15) Kendisini gören, duyan, içinden geçenleri bilen, her şeye gücü yeten Cenâb-ı Hak'a duâ eden kul, Allah'ın rahmeti, merhameti ve takdiriyle her şeyin üstesinden gelebileceğine inancıyla en zor zamanlarda bile huzur içinde olur. ⁴ Sıkıntı, stres ve depresyon anlarında okuyacağımız Duhâ, İnşirâh sureleri ve türlerindeki âyetler bize huzur ve ferahlık verir. ⁵ Fecr Suresinin nüzulünden sonra bir süre vahiy kesilmiş, müşriklerde: Hz. Peygamber (s.a.v)'a “Rabbim sana darıldı seni terk etti” dediler. Müşriklerin bu sözlerinden Resulullah çok sıkıldı ve özüldü. Bunun üzerine Cenâb-ı Hak Duhâ ve İnşirâh surelerini indirip, Hz. Peygamber (s.a.v)'ı teselli etti. ⁶ Ayrıca duâ ahlakî arınmaya ve yücelmeye de yol açmakta ve şahsiyetin olgunlaşmasında yapıcı bir fonksiyon icra etmektedir. ⁷ *Allahım! Senden hidâyet, takvâ, iffet ve gönül zenginliği isterim.* ⁸ Hadis-i şerifi buna işaret etmektedir.

Suflilere göre, duânın dünyevî sıkıntılarının giderilmesinde etkisi vardır. Bununla beraber bir sûfî için duânın istek ve ihtiyaçların giderilmesinde etkili olması fazla önemli değildir. Asıl önemli olan duânın Allah'a duyulan iştiyakın dili ve O'nunla doğrudan haberleşmenin bir vasıtası olmasıdır. ⁹ Tasavvufta duânın adabı ve erkânı kitap ve sünnette belirlendiği şekliyle icrâ edilmekle birlikte, muhtevası açısından farklı bir nitelik kazanmıştır. İlk dönem zâhidleri, genel olarak Allah'ın azabından, cehennemden kurtulmak, cennete girmek için duâ ederken daha sonra gelen mutasavvıflar, duâlarında çoğunlukla rzâ-yı İlâhiye ermeyi, Allah'ın sevgisini kazanmayı ve rüyet-i ilahiyeyi temaşa etmeyi arzu ederler. Bunlar onların duâlarının özünü oluştururdu. ¹⁰ Ebû Ali Dekkak'a (ö.405/1014) göre, istemek, duâ etmek, övmek diye duânın üç derecesi vardır. İstemek, bu dünya nimetlerini isteyenler için, duâ etmek ahireti isteyenler için,

¹ Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, Beyrut, 1934, XXVI, 81.; Bebek, s. 95.

² Görmez, s. 179.

³ Parladır, IX,533.

⁴ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, c. I, Çeviren, Salih Uçan-Vahdettin İnce, Dünyâ Yayınları, İstanbul, 1991.

⁵ Esmâ Sayın, *Dua Terapisi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2011, 43.

⁶ Meybudî, Ebu'l-Fazl Reşîdu'd-dîn, *Keşfu'l-Esrâr ve Uddetu'l-Ebrâr*, (Çalışma: Zehrâ Hâlûî) <http://www.sufi.ir/books/download/farsi/meybodi/kashfol-asrar-kamel.pdf> (30.03.2016.) s. 3106;Elmalî Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Matbaa-ı Ebû Ziyâ, İstanbul, 1938, VIII, 5883-5886.

⁷ Parladır, IX,533.

⁸ Müslim, *Zikir* 72; Tirmizî, *Daavât* 72; İbni Mâce, *Duâ*, 2.

⁹ Parladır, IX,53.

¹⁰ Uludağ, IX,535; Shimmel, s.146;Yıldız, Abdulvahap, *Mebudi'nin Tefsirinde Tasavvuf*, s.162.

övgü ise Cenâb-ı Hak'ı isteyenler içindir.¹ Serî Sakatî (ö. 251/865) “Allah’ım bana nasıl azap edersen et, yeter ki perdelenmiş olma zilletine beni duçar etme.”² Beyazıd-ı Bistamî (ö.234/848), ise “Allah’ım senden sadece seni istiyorum”³ şeklinde duâ ederdi.

Kavlî (dil ile yapılan) duâya fazla önem vermeyen sufiler belli bir makamda ve belli durumlarda hal dillerini huşu, ihlâs ve samimiyet ile ilahî dergaha arz ederek susmayı tercih eder ve teslimiyet ve rıza içinde bulunmayı uygun görürler.⁴ Bu nevî duâ, kişinin kendisinde sabır ve tevekkül gibi duyguları geliştirir. Duâ eden kişinin maddî ve manevî sıkıntılı durumdan kurtulacağı inancı ile rahat ve huzura kavuşur. Yine duâ kişiye sükunet, moral, emniyet ve direnç gibi psikolojik kazanımlar sağlar.⁵

Yapılan araştırmalara göre, duâ eden insanların, çoğunlukla etmeyenlere göre, daha huzurlu oldukları gözlenmiştir. Zira duâ, insanların çaresizlik hissiyle çöküşe düşmelerine mani olur. Ayet ve hadislerde zikredildiğine göre duâ kişiyi gerek dünyada gerekse ahirete mutluluğa ulaştırır.⁶ Elinden her şeyi yerine getiren ve çaresiz kalan kişinin Allah Teâlâ’ya olan samimi yönelişi bazen ona mucizevî bir şifâ ve huzur verir. Zirâ çaresiz kalmış bazı hastalarda duânın şifâ verici etkisine şhit olunmuştur.⁷

Bazı sufiler “Müslümanların menfaati için duâ edilmeli, şahsî menfaat konusunda ise rıza halinde bulunulmalıdır.” derler. Bu sebepten dolayı sufiler kendilerinden ziyade daha çok müminler için duâ etmişlerdir. Zirâ ayette buyrulduğu gibi bir başkası için yapılan duâ, hem yapana hem de edilen kişiye rahatlatma, sabır ve tevekkül gibi olumlu kazanımlar sağlar. “*Onlara duâ et. Çünkü senin duân onlar için sükûnettir.*” (Tevbe, 9/103.)

Duâ, erdemli, huzurlu bir toplumun meydana gelmesine katkı sağlar.⁸ Nitekim bu hususta âyet-i kerîmde şöyle buyrulur: “*Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir (Onların kalplerini yatıştırır.) Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*” (Tevbe,9/103). Ayrıca dinde insanlara başkalarıyla ilgili olarak yapılması öğütlenen duâlar, o öğütlere uyulduğu takdirde, toplum üyelerini birbirine bağlamada fayda sağlar. Sıkıntı ve kederlerini hafifletme düzgün bir yola yönlendirme sağlar.⁹

¹ Attar, s. 654-655.

² Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, nşr: R. N. Nicholson, Matbaa-i Berîl, Leiden, 1914, Luma, s. 264.

³ Attar, s. 202.

⁴ Kuşeyri, s. 265-270

⁵ Bebek, s. 96.

⁶ Ali Çimen- Hakan Yılmaz, *Bilimsel Açıdan Duanın*

faydaları<http://www.hastaadam.com/haber/2008/Nisan/30/duâ.faydaları.htm> (19.10.2016.)

⁷ Parladr, IX,533.

⁸ Bebek, s. 96.

⁹ Bebek, 96.

Duânın gücünü araştıran uzmanlar, şaşırtıcı veriler elde etmişlerdir. Klinik deneyler, insanın kendisi ya da bir başkası için ettiği duâların, hem eden hem kendisine duâ edilen kişinin fizikî ve ruhî yapısına olumlu yönde katkıda bulunduğunu gösteriyor. İngiltere’de, Amerika’da ve Avrupa ülkelerinde hastalar için kurulan duâ kulüpleri gün geçtikçe artmaktadır..¹

Bediüzzaman, “Duânın en güzel, en lâtîf, en leziz, en hazır meyvesi, neticesi şudur ki: Duâ eden adam bilir ki, birisi var ki onun sesini dinler, derdine derman yetiştirir, ona merhamet eder. Onun kudret eli her şeye yetişir. Bu büyük dünya hanında o yalnız değil; bir Kerîm Zât var, ona bakar, ünsiyet verir. Hem onun hadsiz ihtiyâcâtını yerine getirebilir ve O’nun hadsiz düşmanlarını def edebilir bir Zâtın huzurunda kendini tasavvur ederek bir ferah, bir inşirah duyup, dünya kadar ağır bir yükü üzerinden atıp اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ der.”²

Sonuç

Duâ bir nevî ibadettir. İbadet ise rızâ-yı ilâhi için, İhlas ve samimiyet ile yapılmalıdır. Duâ dünya ve ahiret mutluluğuna vesiledir ve fikirleri Cenâb-ı Allah’a çevirmeyi sağlar. Hz. Adem (a.s) ile başlayan duâ günümüze kadar gelmiş bir gerçektir. Duâ özlü ve kapsamlı olmalıdır. Kavî duâdan önce fiili duâ yapılmalıdır. Bazı dünyevî maksatlar, duâyâ esas yapılırsa, duânın sevapları ve sonuçları kazanılmaz. Özellikle duâlarımızda başkasından yardım dilemek günâhtır. Hatta insanı küfre kadar götürebilir. Ancak duâlarımızda büyük zatları, esma-ı hüsnâyı, salih amelleri vesile kılabiliriz. Kaza, bela ve sıkıntı duâların vaktidir. Duâ bu sıkıntıların giderilmesi için yapılmaz. Duânın, ebedî hayattaki sevabı insana ayrı bir huzur verdiği gibi, dünyada da ayrı bir mutluluk kazandırmaktadır. Yapılan bazı bilimsel araştırmalara göre, çaresiz kalmış bazı hastalarda duânın şifâ verici tesiri olduğu ispatlanmıştır. Sûfiler, kendi şahıslarından ziyade başkalarına duâ ederler ve Allah’tan af, cehennemden kurtulma, cennete girmeyi isteme gibi duâlarla münacatta bulunuyorsalar da, onlar daha çok rızâ-yı ilahîye nail olmak ve Allah sevgisini kazanmak ve ahirete Allah’ın cemalini seyretme mutluluğuna varmak için duâ ederler ve bunda da huzur ve mutluluk duyarlar. Bazı mutasavvıflar ise kavî duâ yerine teslimiyet ve rızâ halinde bulunmayı tercih ederler.

¹Ali Çimen -Hakan Yılmaz, *Bilimsel Açıdan Duânın*

Faydaları<http://www.hastaadam.com/haber/2008/Nisan/30/duâ.faydaları.htm> (19.10.2016.)

²Nursî, *Mektubât*, s 384-385.

Kaynakça

- Altuntaş, İsmail Hakkı, *Muhammedî Duâ*, Buhara Yayınları, İstanbul, 2013.
- Attar, Feridüddîn, *Tezkretü'l-Evliyâ*, nşr: Muhammed İsti'lâmi, Çaphane-i Bânk, Tahran, 1346.
- Baykan, Erdal, *Duâ Üzerine*, Bilge adamlar Yayınları, İstanbul, 2009.
- Bayzan, Ali Rıza, *Sûfî ile Terapist*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Bebek, Adil, *Din ve Düşünce Açısından Duâ*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, c., I-VIII, Beyrut, 1991.
- Bulut, *Duâ Engel Tanımaz*, 41.baskı, Nesil Yayınları, İstanbul, 2014.
- Cevziyye, İbn Kayyim, *Duâ ve Yaşam*, Çeviri, Osman Arpaçukuru, 5. Baskı, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Cilacı, Osman, *Duâ*, Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. IX, s. 529.
- Çimen, Ali - Hakan Yılmaz, *Bilimsel Açından Duanın faydaları* <http://www.hastaadam.com/haber/2008/Nisan/30/duâ.faydaları.htm> (19.10.2016)
- Danyıldız, Şener, *Duâ Müminin Silahıdır, II:baskı*, Osmanlı Matbacılık, Ankara, tarihsiz.
- Ebû Davûd es-Sicistanî, *Sünen*, c., I-II, Beyrut, 1989.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyu Ulûmi'd-dîn*, I, Tercüme, Ali Arslan, Merve Yayınevi, İstanbul, 1992.
- _____, *Kimyâ-ı Saadet*, Tercüme, Abdullah Aydın-Abdurrahman Aydın, Aydın Yayınevi, İstanbul, tarihsiz.
- Gazzâlî, *Duâ ve Zikir*, Tecüme, Harun Ünal, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2015.
- Görmez, Mehmet, *Kalbin Arbaini*, Otto Yayınları, Ankara, tarihsiz.
- İbn Kayyim el- Cevziyye, *Duâ ve Yaşam*, Çeviren: Osman Arpa Çükürü, 5. Baskı, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2025.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed, *es-Sünen*, c., I-II, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim, *er-Risaletü'l-Kuşeyriye*, Daru'l-Hayr Matbaası, Beyrut, 1413/1993.
- Meybudî, Ebu'l-Fazl Reşîdu'd-dîn, *Keşfu'l-Esrâr ve Uddetu'l-Ebrâr*, (Çalışma: Zehrâ Hâlûî) <http://www.sufi.ir/books/download/farsi/meybodi/kashfol-asrar-kamel.pdf>, 30.03.2016.
- Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim* c. I-V, Beyrut, 1983.

Nursî, Bediüzzaman Said, *Mektubât*, 2. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2016.

_____, *İşârâtü'l-İ'câz*, 3. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2014.

_____, *Mesnevi-i Nuriyye*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2015.

_____, *Sözler*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2012.

Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l-Ğayb*, Beyrut, 1934, XXVI, Parladır, Selâhattin *İslâm'da Duâ*, Diyanet İslâm Ansiklopedisi, c. IX, İstanbul, 1994.

Sayın, Esmâ, *Tasavvuf ve Psikoloji Açısından Duânın Terapileri*, Batman Üniversitesi Uluslar Arası Katılımlı Bilim ve Kültür Sempozyumu 18-20 Nisan 2012, Batman.

_____, *Dua Terapisi*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2011.

Schimmel, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, çeviren, Ender Birol, Adam Yayınları, İstanbul, 1982.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, nşr: R. N. Nicholson, Matbaa-i Berîl, Leiden, 1914.

Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, c. I, Çeviren, Salih Uçan-Vahdetin İnce, Dünyâ Yayınları, İstanbul, 1991.

Süleyman Uludağ, *Tasavvufta Duâ Anlayışı*, Diyanet İslam Ansiklopedisi, c. IX, İstanbul, 1994.

Şimşek, M. Sait *Duâ*, <https://sorularlailslamiyet.com/kaynak/duâ> (07.12.2016)

Tekineş, Ayhan, *Duâ Nedir*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed, *es-Sünen*, c., I-IV, Beyrut, ts.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VIII, Matbaa-ı Ebû Ziyâ, İstanbul, 1938.

Yıldız, Abdullah, *Duâ*, Pınar Yayınları, 3. Basım, İstanbul, 2014.

Yıldız, Abdulvahap, *Mebudî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, Sır Yayınları, Bursa, 2012.

Yanlış Şefaatin Algılarını Düzeltmeye Bir Katkı Açısından Şefaatin Velayet ve Dua İle İlişkisi

Vezir HARMAN*

Özet:

Allah, merhametlilerin en merhametlisi iken, otoritesinde bir ortağı bulunmuyorken, şefaatin konusunu nasıl anlamamız gerekir? Allah'ın cehennemden attığı bir kimse şefaatin ile cehennemden çıkabilir mi? Günahkâr bir müminin şefaatinle cehennemden çıkmasını kabul etmek, Allah'tan daha merhametli bir varlık algısına sebep olur mu? Hayır ve iyilik tamamen Allah'ın elinde iken, şefaatinle başkasından hayır ve iyilik beklemek mi söz konusudur? Bu vb sorular etrafında tartışılan şefaatin meselesi konusunda ifrat, vasat ve tefrit şeklinde üç temel yaklaşım tarzı bulunmaktadır. Şefaatin meselesinde ifrata meyledenler, Hıristiyanların Hz İsa'yı aşırı övmesinde olduğu gibi şefaatin için Allah'a rağmen bir kurtarıcı ve Allah'tan daha merhametli ilahî bir varlık gibi algılanmaktadır. Bunun karşısında tefrite meyledenler, ifrata bir tepki olarak şefaatin tamamen yok sayarak bu konudaki ayetleri bu anlayışlarına uygun şekilde tevils etmektedirler. Ehli Sünnet Kelamcıları ise bu konuda itidalli bir yaklaşım ortaya koyarak şefaatin dua ile izah etmektedirler. Bununla birlikte şefaatin ile ilgili ayetlerdeki nefîy ve ispat üslubunu daha iyi kavramak için "evliya" ile ilgili ayetlerdeki benzer nefîy ve ispat üslubunun karşılıklı değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu tebliğimizde ifrata meyledenlere karşı "dua-şefaatin" ilişkisi, tefrite meyledenlere karşı "veli-şefaatin" ilişkisi bağlamında cevap verilmektedir.

Giriş:

Kelam tarihi boyunca itidali yakalamaya çalışan Ehli Sünnet kelamcıları şefaatin belirli şartlarla mukayyed olarak sabit olduğunu savunmuşlardır. Şefaatin Allah izin verdikten sonra, Allah'ın dilediği ve razı olduğu kimselere fayda vereceği, fakat kâfirlere fayda vermeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Hariciler ve Mutezile, dünyada tövbe edilmeyen günahın ahirette affedilmediğini ve cehennemden çıkışın söz konusu olmadığını savunduğu için şefaatin tövbe edenler hakkında cehenneme girmeden önce sabit olduğunu kabul etmişlerdir.¹ Dolayısıyla Mutezile'ye göre dünyada tövbe etmeyenlerin ahirette affedilmesi mümkün olmadığı için ahirette şefaatin de faydası yoktur. Hâlbuki Ehli Sünnete göre Allahu Teâlâ'nın vasıta olmaksızın affetmesi

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Ün. İlahiyat Fak.

¹Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid (Kelam İlmi ve İslam Akaidi)*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2013, s. 218, 219.

mümkün olduğundan peygamberlerin ve hayırlı kulların şefaatiyle yani duasıyla affetmesi evleviyetle mümkündür.¹ Zira Cenabı Hak şöyle buyurmaktadır: “*Şüphesiz ki Allah kendisine şirk koşulmasını mağfiret etmez. Bunun dışındakileri dilediği kimse hakkında mağfiret eder.*”² Bu ayette kastedilen mağfiret tevbe edenler hakkında olsa şirki de dâhil etmek gerekirdi. Zira kişinin diğer günahlardan olduğu gibi, şirkten de vazgeçip tövbe ettiği takdirde mağfiret edileceği konusunda bütün âlimler icma etmiştir.³

Haricilerin ve Mutezile'nin dar bir çerçevede ele alarak reddettikleri şefaaf inancı ve algısı konusunda günümüzde farklı yorumlar ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu farklı yorumların ortaya çıkmasının temel sebepleri şefaaf kavramının ve değerinin farklı algılanması, dünya ve ahiret şartlarındaki bazı farklılıkların göz ardı edilmesi, saf ve itidalli tevhid anlayışından uzaklaşılmasıdır. Bu yaklaşımlardan bazıları şunlardır: Bir yaklaşıma göre şefaaf inancı Kur'ân'da reddedilmiş olup sonradan Kur'ân'a dâhil edilmiştir. Mutezile gibi bu yaklaşıma sahip kişiler Bakara süresi 48. ve 254. ayetlerindeki “şefaafın kabul edilmeyeceği ve şefaafın fayda vermediği gün” ifadelerini mutlak anlamda ele alarak tezlerini savunmaktadırlar. Onlara göre Kur'ân'da Allah'ın izin ve meşietini olmadıkça şefaafın mümkün olmayacağını ifade eden ayetler⁴ şefaate izin verileceğine değil, aksine tevhide ve ilahî adalete ters olduğu için şefaate izin verilmeyeceğine delalet etmektedir. Dolayısıyla şefaafın sübutuna dair hadisler de Kur'ân'a aykırıdır. Başka bir yaklaşıma göre şefaaf tedricî olarak kaldırılmıştır. Bunlara göre tedricilik sadece amelî hükümlerde değil, aynı zamanda itikadî hükümlerde de söz konusudur. Hâlbuki cumhur ulemaya göre itikadî hükümlerde nesh ve tedricilik yoktur. Zira Yunus süresi 18. ve Zümer süresi 3. ayetlerde belirtildiği gibi ilk inen sürelerde şefaafın Allah'a ait olduğu, Allah katında şefaafçi olarak kabul edilen putların fayda ve zarar veremeyecekleri açıkça ilan edilmiştir.⁵

İnsanların zihinlerindeki şefaaf algısının, sahip oldukları diğer imanî meselelerdeki algılarıyla ne kadar tutarlı olup olmadığı, üzerinde durulması gereken bir konudur. İki algı tutarsız görününce ya ikisinden biri yok sayılmaktadır. Ya da ikisi arasında bir telif yoluna gidilmektedir. Bu durumda öncelikli olarak asıl yapılması gereken, algının ne kadar doğru, tutarlı ve geçerli olup olmadığını araştırılmasıdır. Şefaaf meselesinde vasat ümmete yakışır itidalli bir algıya katkı yapacağını umduğumuz şefaafın dua ve velayet kavramlarıyla ilişkisine değineceğiz.

1. Şefaaf ve Dua ilişkisi:

¹ Nureddin Sabuni, *el-Bidaye fi Usulud-din (Matüridiyye Akaidi)*, DİB Yayınları, Ankara, 2000, s. 165.

² Nisa, 4/48.

³ İmam Matüridi, *Tevlatu'l-Kuran*, Tahkik: Macdî Baslum, Darul-Kütübil-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005, 3/202. İmam Matüridî, *Kitabu't-Tevhid*, Trc: Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara, 2005, s. 479.

⁴ Bakara, 2/255. Sebe, 34/23.

⁵ Akif Akay, *İslam İnancında Şefaaf*, (Basılmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2012, s. 306-320.

“Şefa-yeşfeu” fiilinin masdarı olan şefa, sözlükte “tek olan bir şeyi dengi veya benzerleriyle çift hale getirmek; yardım etmek ve halini sormak için başkasıyla bir araya gelmek; birinin önüne düşüp işini görmeye çalışmak; işinin görülmesi için birinin aracılığını istemek; vesile olmak ve dua etmek” anlamlarına gelip kendisi hakkında şefaatte bulunulacak kimsenin faydasına olacak bir şeye ulaşması, zararına olacak bir durumdan kurtulması veya bir ihtiyacının karşılanması için tazarru şeklinde talepte bulunmaktadır.¹

İbn Manzur’a göre şefa, şefaatinin bir melikten başkası adına bir ihtiyacın karşılanması konusunda talepte bulunmasıdır. Bu açıdan şefa talepte bulunmaktadır. Bundan dolayı Müberred (ö. 286/900) ve Sa’leb’e (ö. 291/904) göre “O’nun izni olmadan O’nun katında kim şefa edebilir”² ayetinde şefa, “dua etmek” anlamındadır.³ İmam Mâtürîdî’ye göre şefa iki türdür. Birincisi, birinin konum ve derecesini başkasının yanında tasvir etmek amacıyla iyiliklerini dile getirmektir. İkincisi onun için dua etmektir. Birincisi, şefaate zemin hazırlayan bir statü taşımakta olup ahiret hakkında bir mantığı yoktur. Zira Allah her şeyin iç yüzünü en iyi bilendir. Şefaatin ikinci manası olarak öne sürülen dua anlamına gelince meleklerin günahkar müminlerin mağfiret edilmesi için yapacağı duada olduğu gibi⁴ söz konusu vasıflara sahip olan kimse hakkında meleklerin dua edeceği ve sadır olabilecek hata ve günahlardan dolayı şefa edilecekleri beyan edilmektedir.⁵

Meleklerin müminlerin affedilmesi için nasıl dua ederek şefaati oldukları hususu Kuran’da şu şekilde sunulmaktadır: ”Arş’ı yüklenen ve bir de onun çevresinde bulunanlar (melekler), Rablerini hamd ile tesbih ederler, O’na iman ederler. Müminlerin de bağışlanmasını isterler: Ey Rabbimiz! Senin rahmet ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O halde tevbe eden ve senin yoluna gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru! (derler). ”Rabbimiz, onları ve babalarından, eşlerinden, çocuklarından iyi olan kimseleri onlara söz verdiğin Adn cennetlerine sok. Şüphesiz, üstün olan, hüküm ve hikmet sâhibi olan sensin sen!”⁶ Kafirler cehenneme atıldıktan sonra

¹Ragıp El-İsfehani, *el-Müfredat fî Garibu’l-Kur’an*, Tahkik: Safvan Adnan ed-Dâvudî, Darul-Kalem eş-Şamiyye, Dimeşk, 1412, s. 457, 458; Tahanevi, Muhammed b. Ali, *Mevsuatu Keşşâfi İstilahil-Funun vel-Ulum*, Farsçadan Arapçaya Tercüme eden: Abdullah Halidi, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996, 1/1034. Akif Akay, *İslam İnancında Şefa*, s. 23. Mustafa Alıcı, “Şefa”, *DİA*, İstanbul, 2010, 38/411. Şefaatin bir şeye aracılık etmek, başkası lehine birinden talepte bulunmak anlamı yanında şufa hakkı tabirinde kullanıldığı gibi komşuluk etme manası vardır. Şefa insanlar arasındaki derece farkına işaret eder. Nebiler, siddikler, şehitler ve salihlerin şefaati bu şekildedir. Derece olarak yukarıda olan aşağıda olana şefa edecektir. Nebilerin kendi ümmetlerine şefa etmeleri ümmetlerinin cennete yükselerek nebilerine komşu olmalarına da işaretir. Şefaatin şahitlik yönü de vardır. Kur’an’ın ve meleklerin şefaatinin bir anlamı budur. Melekler, müminin imanına ve salih ameline şahitlik edeceklerdir.

²Bakara, 2/255.

³İbn Manzur, *Lisanul-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414, 8/184.

والشَّفَاعَةُ: كَلَامُ الشَّفِيعِ لِلْمَلِكِ فِي حَاجَةٍ يَسْأَلُهَا لِغَيْرِهِ. وَشَفَعَ إِلَيْهِ: فِي مَعْنَى طَلَبِ إِلَيْهِ.

⁴Mümin, 40/7, 8.

⁵İmam Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 475-477.

⁶Mümin, 40/7, 8; “Melekler Allah’ın razı olduğundan başkasına şefa etmezler.” Enbiya, 21/28.

meleklerin kendileri hakkında şefaathçi olmalarını talep edecekler. Ancak melekler kafirler hakkında şefaathçi olmayı reddedecek ve "kendiniz dua edin" diyecekler.¹Zemahşeri'ye göre Kur'an'daki bu anlatıma göre kafirler Allah'ın dualara icabet ettiği sebepleri atıl kıldıkları için melekler kafirlerin affedilmesi için dua etmeyeceklerdir. Zira melekler iki şartla şefaath ederler. Şefaath edilecek kişinin zalim olmaması ve Allah'ın şefaathete izin vermesi gerekir. Ancak bu şefaath cennetlik ve cehennemlik olan iki grup arasında ayırt edici hüküm verilmeden önce olmalıdır.²

Cürcânî'ye (ö. 816/1413) göre de şefaath kendisine karşı isyan edilmiş olan kimseden günahın affedilmesini talep etmektir.³ Dolayısıyla dua kişinin hem kendisi hem de başkası hakkında talepte bulunması iken, şefaath başkası hakkında talepte bulunmaktır. Bundan dolayı dua ve şefaath kavramları arasında umum-husus ilişkisi vardır. Duanın değeri neyse şefaathin değeri de o nispetlidir. Bundan dolayı kelamcılar şefaathin subutunu ispat ederken dayandıkları delillerden bir tanesi de "Artık onları bağışla, günahlarının mağfiret edilmesini iste."⁴ "*Kendi günahın ve müminlerin günahı için Allah'tan mağfiret dile*"⁵ ayetidir.⁶ "*Kendi günahın ve müminlerin günahı için mağfiret iste*"⁷ ayetinde hem istiğfara hem de şefaathte birlikte işaret edilmesi her ikisinin mağfirete sebep olduğuna işaret eder. Zira şefaathin müminin mağfiretine sebep olması, tövbenin müminin mağfiretine sebep olması gibidir. Ayrıca Resûlun şefaathinin müminin mağfiretine sebep olmasındaki illet ve hikmet, Resûle iman ve itaat etmenin teşvik edilmesidir.⁸

İmam Mâtürîdî'ye göre "*Kendi günahın ve müminlerin günahı için Allah'tan mağfiret dile*"⁹ ayeti Mutezile'nin şefaath konusundaki görüşünü nakzetmektedir. Mutezile'ye göre küçük günahlar mağfiret edilmiştir. Allah'ın küçük günahlardan dolayı kullarına azap etmesi caiz değildir. Büyük günahlar ise ancak kişinin bizzat kendisinin tevbe ve istiğfar etmesiyle mağfiret edilir. İmam Mâtürîdî'ye göre küçük günahlar affedilmişse şefaathete gerek kalmaz. Büyük günahlar sadece kişinin tevbe ve istiğfar etmesiyle affediliyorsa bu ayetin bir anlamı kalmamaktadır. Halbuki İmam

¹ Bkz: "Kibirlenenler: Doğrusu hepimiz bunun içindeyiz. Şüphesiz yok ki Allah kulları arasında vereceği hükmü verdi, derler. Ateşte bulunanlar cehennem bekçilerine: Rabbinize dua edin, bizden, bir gün olsun azabı hafifletsin! diyecekler. (Bekçiler:) Size peygamberleriniz açık açık deliller getirmediler mi? derler. Onlar da: Getirdiler, cevabını verirler. (Bekçiler ise): O halde kendiniz yalvarın, derler. Halbuki kâfirlerin yalvarması boşunadır. - Şüphesiz peygamberlerimize ve iman edenlere, hem dünya hayatında, hem şahitlerin şahitlik edecekleri günde yardım ederiz. O gün zalimlere, Özur dilemeleri hiçbir fayda sağlamaz. Artık lânet de onlarındır, kötü yurt da onlarındır!" Mümin, 40/48-50.

² Zemahşeri, *el-Keşşâf'an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzil*, Darul-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1407, 4/172

³ Cürcanî, *Tarifat*, Darul-Kutubil-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983, s. 127.

⁴ Ali İmran, 3/159. **فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ**

⁵ Muhammed, 47/19. **فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ**

⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 219.

⁷ Muhammed, 47/19.

⁸ İmam Şâfiî, *Fıkhu'l-Ekber*, thk. Abdu Ahmed Yasin, Dârur-Rıdvân, 1420/2000, s. 123, 124.

⁹ Muhammed, 47/19.

Mâtürîdî'ye göre Allah, küçük günahlardan dolayı azap edebileceği gibi büyük günahları da affedebilir.¹

Ebu Hureyre (radiyallahu anh) anlatıyor: "Resûlullah aleyhissalatu vesselam buyurdular ki:

لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ، فَتَعَجَّلْ كُلُّ نَبِيٍّ دَعْوَتَهُ وَاخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي، فَهِيَ نَائِلَةٌ مِنْهُمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا

"Her peygamberin müstecab (Allah'ın kabul edeceği) bir duası vardır. Her peygamber o duayı yapmada acele etti. Ben ise bu duamı Kıyamet gününde, ümmetime şefaath olarak kullanmak üzere sakladım. Ona inşallah, ümmetimden şirk koşmadan ölenler nail olacaktır."²

Hristiyanlıktan farklı olarak İslam dinindeki şefaath anlayışına göre Resuller Allah'ın mülkünde hiç bir şekilde ortak Allah'a ortak değildirlir. Mülk ve şefaath Allah'a layık ve O'na mahsus olduğu için herkes mağfireti O'ndan istemektedir. Resuller de ümmetlerinin affedilmesini Allah'a rağmen değil, Allah'ın izniyle ve emriyle Allah'tan talep ederler. Allah'ı icbar edemezler. Kuran'da nefyedilen ve şirk yol açan şefaath anlayışında asıl sorun Allah'a rağmen, Allah'ın hükmünde ve mülkünde ortak, Allah'tan daha merhametli bir kurtarıcı arayışdır.

Toplumda yaygın olarak kullanılan "şefaath ya Resulallah" şeklindeki ifade şirk midir?

Dua nasıl ki sadece Allah'a yapılması gerekiyorsa şefaathin de Allah'tan talep edilmesi ve gereğince sahih imana ve salih amele sadık kalınması gerekir. Hem imana ve salih amele sarılmak hem de "Allahım! Nebiyi hakkımda şefaathçi eyle" şeklinde dua adabına uymak gerekmektedir. Bu konuda bazı insanlarda şefaath algısı bir sebepten çok müsebbib olarak algılanmaktadır. Bunu doktorun muayene edip ilaç yazması ve şifa bulmak benzetmesiyle izah edebiliriz. Bir doktorun muayene etmesini ve ilaç yazması sebeptir. Şifa bulmak ise sonuçtur. Doktorun muayene etmesini ve ilaç yazmasını istemek şirk değildir, şifayı doktordan istemek şirkidir. Şifa Allah'tan istenir. Allah dilerse doktorun verdiği ilacı kişinin şifasına sebep kılabilir. Dolayısıyla şöyle dua edilebilir: "Allah'ım doktoru ve tavsiye ettiği ilacı şifama sebep eyle." Peygamberin ümmetinin mağfiret edilmesini Allah'tan talep etmesi sebeptir. Mağfiret edilmek sonuçtur. Kulun tövbesi de mağfiret edilmesi için bir sebeptir. Sebep sonucu zorunlu kılmaz. Allah dilerse kulun tövbesini kulun affedilmesi için sebep kılabilceği gibi Peygamberin şefaathini de kulun affedilmesine sebep kılabilir.

¹ İmam Matürîdî, *Tevîlatu'l-Kuran*, 9/275.

² Buhari, Da'avat 1, Tevhid 31; Muslim, İman 334; Muvatta, Kur'an 26; Tirmizi, Da'avat 141. Ahmed b. Hanbel, Müsned,

Resûlullah hayatta iken sahabeler hem dünyevî hem de uhrevî bir taleplerinin yerine gelmesi konusunda şefaathetmesini yani onlar hakkından dua etmesini talep etmişlerdir. Hz Enes, Resûlullah'tan kıyamet günü hakkında şefaathetmesini talep edince üç yerde (sıratın üzerinde, mizanın yanında veya havzın başında) onu arayıp bulmasını tavsiye etmiştir.¹

Gözlerinden rahatsız olan bir sahabe şifa bulmak için kendisi hakkında şefaathet talep eden bir sahabeye Peygamber Efendimiz güzel bir şekilde abdest almasını, iki rekât namaz kılmasını ve şu şekilde dua etmesini emretmiştir:

"اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ، وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِمُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ، يَا مُحَمَّدُ، إِنِّي قَدْ تَوَجَّهْتُ بِكَ إِلَى رَبِّي فِي حَاجَتِي"
هَذِهِ لِقَضَى، اللَّهُمَّ شَفِّعْهُ فِيَّ"

"Allah'ım Nebin Muhammed ile sana yönelerek senden istiyorum. Ey Muhammed bu ihtiyacımın giderilmesi için senin ile Rabbime yöneliyorum. Allah'ım onu hakkımda şefaathetçi eyle"² Resûlullah'ın öğrettiği dua metninde geçen "Allah'ım Peygamberi hakkımda şefaathetçi eyle" ifadesi "onu hakkımda duacı eyle. Hakkımdaki şefaathetini ve duasını kabul eyle" anlamındadır.

Şefaathetin Peygamberden istenmesi yerine Allah'tan Peygamberin şefaathetçi olmasını talep etmek dua adabı açısından daha uygundur. Bununla birlikte şayet "Şefaathet Ya Resûlullah" ifadesi Resûlullah'ı Allah'tan daha merhametli olarak algılamaya yol açıyorsa şirke yol açar. Zira "Allah'ın azap etmeye hükmetmek istemesine karşı Resûlullah'ın şefaathetçi" varmış gibi bir tasavvur inşa edilmiş olmaktadır. Hâlbuki mülkte ve hükümde olduğu gibi şefaathet konusunda tasarruf yetkinin asıl ve tek sahibi Allah'tır. Mülk ve şefaathet Resûlullah'tan değil, Allah'tan istenmelidir. Nasıl ki melekler Allah'ın dilediği ve razı olduğu kimselere şefaathet edecekse,³ Resûlullah da kendi dilediğine değil, Allah'ın dilediği ve razı olduğu kimselere Allah izin verdikten ve emrettikten sonra şefaathet edecek affedilmeleri hakkında dua ve istiğfarda bulunacaktır.

Şefaathetin özünde dua vardır. Her ikisi de Allah'ı mecbur bırakmaz. Allah'ın düşmanı olan kâfirlerin ve müşriklerin affedilmeleri için dua da edilmez şefaathet da edilmez. Ancak şefaathetin duadan bir farkı vardır. Duayı dünyada herkes umumi bir izinle yaparken, şefaathet ahirette Allah'ın sözünden razı olduğu kimseler Allah'ın razı olduklarına ve dilediklerine özel bir izinle yapacaklardır. Bundan dolayı Kur'an'da "Allah'ın izni olmadan kim dua edebilir" denmezken, "Allah'ın izni olmadan O'nun katında kim şefaathet edebilir" denmektedir.

İbarenin farklı olması aralarında hiç bir ilginin ve ortak mananın bulunmasına mâni değildir. Nebi ve Resul kavramları gibi. Dua ve şefaathet kavramları arasına umum-

¹ Tirmizi, *Ebvabu Sıfatil-Kiyame*, 9.

² İbn Mace, *Ebvabu İkametu's-Salâ ve's-Sünne fihâ*, 189.

³ "Göklerde nice melekler vardır, onların şefaathetçi ancak Allah izin verdikten sonra Allah'ın dilediği ve razı olduğu kimselere fayda sağlar."Necm, 53/26.

husus ilişkisi vardır. Dua, kişinin kendisi ve başkası için üst bir makamdan talepte bulunmasıdır. Şefaata ise kişinin başkasına yardım etmek için talepte bulunmasıdır. Bundan dolayı

Peygamberin ümmetinin mağfiret edilmesi için yaptığı dua dünyada olunca torpil olmuyor da ahirette olunca mı torpil oluyor? Peygamber'e müminlerin günahlarının mağfiret edilmesi için dua etmesini dolayısıyla şefaata etmesini Cenabı Hak emretmiştir. Bundan dolayı dünyada müminlerin günahlarının affedilmesi için istiğfarda bulunmak torpil olmadığı gibi, ahirette de torpil sayılmaz. Zira mümin kaydı dua ve şefaata yetkisinin mutlak değil, mukayyed olduğunu göstermektedir. Ayrıca Peygamberler ve melekler kendi diledikleri kimselere değil, Allah'ın dilediği ve razı olduğu kimseler hakkında şefaataçi olarak mağfiret edilmeleri için Allah'a dua edeceklerdir.

Şefaatin ahirette dua formunda nasıl olacağını gösteren en belirgin örneklerden birisi de Hz İsa'nın ümmeti için yaptığı duasıdır. “*Şayet onlara azap edersen senin kullarıdır. Onları affedersen, Sen Azîz ve Hakîmsin.*”¹ Mutezile âlimlerinden Zemahşerî bu ayetle ilgili olarak “mağfiret kâfirler için söz konusu değildir. Nasıl oldu da “onları affedersen” dedi?” sorusuna şöyle cevap vermektedir: Hz İsa Cenabı Hakka “sen onları affedersen” demedi. “Şayet onları affedersen” diyerek şarta bağladı. Zira onlara azap edersen adaletli davranmış olursun. Çünkü onlar cezaya müstahak oldular. Küfürlerine rağmen onlara mağfiret edersen hikmetin dışına çıkmış olmazsın. Çünkü aklen tüm suçlular için mağfiret iyiliktir. Suç ne kadar büyük olursa iyilik de o kadar büyük olur.² Mâtürîdî âlimlerine göre küfrün ve şirkin affedilmesi aklen bile olsa caiz değildir. Eş'arîlere göre aklen caizdir. Hatta Eş'arîlere göre müminlerin cehenneme kâfirlerin cennete konulup ebedi bırakılmaları aklen mümkündür. Allah'ın mutlak kudretine nispetle abes değildir. Ancak Kur'an ve sahih sünnetin delalet ettiği naslar bunun vuku bulmayacağını haber vermektedir. Dolayısıyla müminlerin cehenneme kâfirlerin cennete konulup ebedi bırakılmaları naklen mümkün değildir Mâtürîdîlere göre bu durum aklen de caiz değildir. Mutezile'ye göre zülüm, hikmetsizlik ve yalan Allah'ın kudret alanına girdiği için bunlara muktedirdir, fakat yapmaz. Mâtürîdîlere göre bunlar muhal olduğu için Allah'ı bunlarla muktedir olmakla vasıflamak mümkün değildir.³

“Allah razı olduktan sonra şefaate ne gerek var?” diye bir soru sorulabilir. Bu soru hem ahiretin şartlarının dünyadan farklı olduğunu unutmaktan hem de duanın ve şefaatin kıymetinin doğru takdir edilmemesinden kaynaklanmaktadır.

Elbette dünyada ve ahirette bütün yetki Allah'ındır. Kulun yetkisi kulluğu kadardır. Hiç kimse mülk ve tasarrufta Allah'ın ortağı değildir. Herkes Allah'ın

¹ Maide, 5/118.

² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/697.

³ Sabunî, *el-Bidâye fi Usulid-din*, s. 165, 166.

huzuruna kul olarak çıkacaktır. Herkesin amellerine göre dereceleri vardır. “*O gün Allah’ın izin verdikleri haricinde hiç kimse konuşamaz. Konuşan da ancak hakkı söyler.*”¹ Azamet ve Kibriya sahibi Allah’ın huzurunda huşu ve edeple konuşur. Nasıl ki dua Allah’ı mecbur kılan bir durum değilse, şefaate de Allah’ı mecbur kılan bir durum değildir. Dua ve şefaate etme yetkisinin verilmesi Allah’ın kullarına verdiği değer bir göstergesidir. “*Duanız olmasa Rabbim size ne diye kıymet versin?*”² Peygamberin ümmeti olan müminler günahattan masum olmadıkları için istiğfara muhtaç oldukları nispetle duaya ve şefaate muhtaçtırlar. Hakiki mümin ilahi affa ve şefaate nail olurum diye tövbeyi ve salih ameli terk eden değil, ilahi affa ve şefaate layık olmak için tevbe-istiğfarı ve salih ameli arttırandır.

Dünyada insanlar umumi bir meşietle birbiri hakkında dua etmektedir. Bununla birlikte ilahi irade müminlerin Allah’ın düşmanı oldukları apaçık belli olanların mağfiret edilmesini nehyederken, müminlerin mağfiret edilmesi hakkında dua etmeyi emretmektedir. Allah bir şeyin olmasını dilediği zaman bazı sebepler takdir eder. Dünyada bir müminin faydalandığı dua nasıl ki ilahî bir ikramın sebebi ve vesile olarak takdir ediliyorsa, ahirette de şefaate ilahî bir ikramın sebebi ve vesile olarak takdir edilmektedir. Bu anlamda hayra sebep ve vesile olanın hayırdan bir payı vardır. Bu durum nasıl ki dua eden ve dua edilene ilahî bir ikram ve şeref kaynağıysa, şefaate edilene ve şefaate edene ilahî bir ikram ve şerefleendirir.

Allah’ın razı olduğu kimseye şefaatin gereksiz olduğunu savunmak sebep ve sonuç ilişkisi konusunda yanlış bir algıdan kaynaklanmaktadır. Bu yanlış algı, sebep sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu zannedilmesi ve ilahî iradede sonucun sebebe mahkum edilmesidir. Eş’arî kelamcıların savundukları gibi sebep sonuç arasındaki ilişki zorunlu değildir. Ayrıca kuantum fiziğinde de ifade edildiği gibi sonuç sebepten önce takdir edilmiştir. Delil ve hüküm ilişkisinde olduğu gibi aklın ilahî hükmü kavraması için bazı deliller takdir edilmiştir. Bir kimsenin ölümüne hükmedilince kişinin ölümüne bir sebep takdir edilmesinde olduğu gibi sonuç sebepten önce takdir edilmiş olmaktadır.

Allah müsebbibu’l-esbabtır. Mümin kuluna lütuf ve ihsanda bulunmak istediğinde dilerse bir sebep ve vasıta var eder, ol der oluverir. Şifa dileyen bir hastaya şifa vermek istediğinde bir doktorun verdiği ilacı sebep kılması gibi, mümin bir kulunu affetmek istediğinde peygamberlerin veya meleklerin duasını ve şefaatinin affına sebep kılabilir. Mümin bir kula şefaate etmeleri için meleklerle ve peygamberlere emreder. Allah’ın bu şekilde mümin kulunu affedip lütuf ve ihsanda bulunması aklen ve naklen mümkündür.

Allah dilerse mümini kıldığı namaz sebebi ile affeder. Dilerse yolda insanlara eziyet veren bir şeyi kaldırması hatta yarım hurma tanesini tasadduk etmesi sebebiyle

¹Nebe, 78/38.

² Furkan, 25/77.

affeder. Salih amellerin her birinin Allah katında bir değeri vardır. "Yaptığın hiç bir iyiliği hor görme. Hangi iyiliğin sebebiyle Allah'ın sana rahmet ve mağfiret edeceğini bilemezsin. Yarım hurma ile bile olsa nefsinizi ateşten koruyun."¹ Nasıl ki mümin, yaptığı en ufak bir iyilik sebebiyle Allah tarafından affedilebiliyorsa, Allah'a, onun meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine olan imanı sebebiyle de affedilebilir. Allah dilerse bizzat affeder dilerse cehenneme attıktan sonra affeder. Dilerse bir peygamberin veya meleğin duası istiğfarı vesilesi ile affeder. Her biri bir dereceyi ve ikramı ifade etmektedir.

Kısacası dünyada başkası hakkında duanın hükmü ne işe ahirette de şefaatin hükmü odur. Şefaatin faydası, duanın faydası kadardır.

2. Şefaath ve Velayet İlişkisi:

Kuran'ın temel özelliklerinden birisi bütünsel tutarlılığı muhafaza ederek ayetlerin birbirini beyan etmesidir. Birbiriyle ilgili kavramları bir arada kullanarak muhatabın aklını kullanmasını ve aklına takılan bazı sorulara cevap bulmasını sağlar. Şefaath ile birlikte kullanılan kavramlardan birisi de veli kavramıdır. Üç ayette veli ve şefaath kavramları birlikte zikredilmiştir.

وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

"Rablerinin huzurunda haşredilmekten korkanları onunla (Kuran'la) uyar. Onların Allah'ın dışında ne bir velisi ne de bir şefaathçisi yoktur."²

وَذُرِّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعَدَلَ كُلٌّ عَدْلًا لَا يُؤَخِّدُ مِنْهَا

"Dinlerini oyun, eğlence edinenleri ve dünya hayatının aldattığı kimseleri bırak. Onunla (Kuran'la) uyar ki hiçbir nefis kazandığıyla felakete düşer olmasın. (Yoksa) onun Allah dışında bir velisi ve şefaathçisi olmaz."³

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ

"Sizin için Allah'tan başka ne bir veli ne de bir şefaathçi yoktur."⁴

Velayet ve şefaath kavramlarının bir arada zikredilmesi üzerinden şefaati nefyeden ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda itidalli bir algı oluşturulabilir. Zira "Allah'tan başka veliniz yoktur" dediği halde "müminler birbirinin velisidir" diyen Kuran ayetleri arasında nasıl ki bir tutarsızlık yoksa "Allah'tan başka şefaathçiniz yoktur" vb ifadelerle şefaatin ancak Allah'ın izninden sonra Allah'ın dilediği ve razı olduğu kimselere fayda vereceğini anlatan ayetler arasında çelişki yoktur. "(Melekler)

¹Buhari, Zekat, 9, 10. Müslim, Zekat, 66, 67.

²Enam, 6/51.

³Enam, 6/70.

⁴Secde, 32/4.

ancak Allah'ın razı olduğu kimselere şefaata edecektir."¹ Kur'ân'da kesinlikle tutarsızlık ve çelişki yoktur. Sorun insan aklının ön yargıları, eksik bilgileri ve usulsüzlüğündedir.

Kur'ân'ı bütünlüğünü göz ardı ederek ve ayetleri bağlamından kopararak anlamaya çalışırsak meselenin bir tarafını ihmal etmiş oluruz. Bazı âyetlerde Allah dışında veli edinmek reddedilirken,² bazı âyetlerde evliya övülmektedir.³ Bir yönden şirki ifade eden veli ve evliya anlayışı nefyedilirken, diğer yönden tevhide uygun veli ve evliya anlayışı ispat edilmektedir. Peki Kur'ân'da tutarsızlık olmadığına göre bunu nasıl izah etmeliyiz? Şura süresi 9. Ayette "yoksa Allah'ın dışında veliler mi edindiler? Allah, asıl veli O'dur"⁴ dedikten sonra müminlerin birbirlerinin velileri olduklarını söylüyorsa durup düşünmek gerekmektedir.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (71)

Mümin erkek ve mümin kadınlar birbirlerinin velisidir. İyiliği emreder, kötülükten nehyederler. Namazı ikame eder ve zekatı verirler. Allaha ve Resülüne itaat ederler. İşte Allah onlara merhamet edecektir. Şüphesiz ki Allah Azîzdir Hakîmdir.⁵

إِنَّ الدِّينَ أَمْنٌوَا وَهَاجِرٌوَا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَا وَتَصَرُّوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آَمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (72)

Onlar ki inandılar, hicret ettiler, Allâh yolunda mallarıyla, canlarıyla savaştılar ve onlar ki (yurtlarına göçenleri) barındırdılar ve yardım ettiler; işte onlar, birbirlerinin velisi (dostu, koruyucusu)durlar. İnanıp da hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret edinceye kadar, onların velâyetinden size bir şey yoktur (onları korumakla yükümlü değilsiniz). Fakat dinde yardım isterlerse (onlara) yardım etmeniz gerekir. Yalnız, aranızda antlaşma bulunan bir topluma karşı (yardım etmeniz) olmaz. Allâh, yaptıklarınızı görmektedir.⁶

Şefaata konusu da ayetlerin bağlamı ve Kuran bütünlüğü içinde anlaşılacak olursa bir taraf eksik kalacaktır. Allah'tan başka şefi' olmadığı ilkesi de doğru anlaşılmalıdır. Kur'ân'da "şefâatu's-şâfiîn" geçen yerde şefaata kâfirlere fayda vermeyeceği kaydıyla ispat edilirken,⁷ "şefi' " geçen yerde Allahtan başka kurtarıcılar nefyedilmektedir.⁸ Kur'an'da 3 ayette Allah'tan "şefi' " şefaataçi olarak bahsedilmekte ve

¹ Enbiya, 21/28.

² En'am 6/14. A'raf 7/3 Şura 42/6, 9 vb

³ Enfal 8/72. Tevbe 9/71, 23 vb

⁴ Şura, 42/9.

⁵ Tevbe, 9/71.

⁶ Enfal, 8/72.

⁷ Şufea: Enam, 6/94. Araf, 7/53. Yunus, 10/18. Rum, 30/13. Zümer, 39/43.

⁸ Şâfiin: Şuara, 26/100. Müddessir, 74/48.

Allah'tan başka şefaathçiler reddedilmektedir.¹ Bir ayette Allah'ın iznine bağlı şefi' kavramı kullanılmış.² Ayrıca bir ayette zalimler için itaat edilecek bir şefi'in bulunmadığı kaydedilmiştir.³ Dolayısıyla kâinatın idaresinde olduğu gibi ahiret günündeki hesapta kimsenin Allah'ın ortağı olmadığı vurgulanmış olmaktadır. Hükmünde ve mülkünde tektir, ikincisi yoktur.

Şefaatin tamamen Allah'a ait olduğunu ve Allah'tan başka şefaathçinin bulunmadığını bildiren ayetlerin nasıl anlaşılması gerekir. Bazı rivayetlerde haber verildiği gibi "kulların arasındaki davalarda davacı ve davalı Müslümanların arasını bulacak olan Allah'tır" şeklinde anlaşılabilir. Kul hakkı sebebiyle birbiri hakkında davacı olan müminlerin arasını bulabilecek tasarrufa sahip olan sadece Allah'tır. Allah dışında kimse bu davaları çözüme kavuşturamaz. Bu konu hem Allah'ın tartışılmaz tek otoritesini ve hâkimliğini hem de takva ve fücür ilham ettiği Müslüman kullarına verdiği değeri ve engin merhametini ifade etmektedir.

Veli kavramında olduğu gibi Allah'ın dışında kurtarıcı arayışı şeklindeki veli ve şefaathçi reddedilirken, Allah'ın izni, iradesi ve rızasına tabi olan veli ve şefaathçi ispat edilmektedir. Bazı ayetlerde "sizin Allah'ın dışında veliniz ve yardımcınız yoktur"⁴ "Zalimlerin Allah'ın dışında velisi ve yardımcısı yoktur"⁵ denilmektedir. Bu ayetleri beraber değerlendirdiğimizde şefaathçi "yardımcı" yerine kullanılmış olmaktadır. Bir ayette de "onların Allah'ın dışında bir velisi yoktur ve O hükmünde kimseyi ortak kılmaz"⁶ denilmektedir. Şefaatin nefyinin, Allah'ın kulları hakkında vereceği hükümde bir ortağı olmadığı anlamında olduğu vurgulanmış olmaktadır.

Şefaati daha iyi anlamak için ayet ve sahih hadislerdeki bağlamlarına iyi bakmak gerekmektedir. Muhkem ve zahir ayetleri tespit edip bu ayetler ışığında, yoruma açık nasları tevil etmek gerekmektedir.

1. Şefaath tamamen Allah'a mahsustur.⁷ Mülk de tamamen Allah'a mahsustur. İnsanlar Allah'ın izin verdiği ve lütfettiği kadar malik olabilirler. "(Suçlular) şefaate malik olamazlar. Ancak Rahmanın katında söz alanlar hariç"⁸ Kuran'da mülkün Allah'a ait olduğu defalarca tekrar edildiği halde Allah'ın kullarından dilediğine mülk vermesi⁹ nasıl birbiriyle çelişmiyorsa şefaathın Allah'a ait olduğu beyan edildiği halde Allah'ın yanında söz alanların ve sözünden razı olduğu kimselerin şefaath etmesine izin

¹ Enam, 6/51, 70. Secde, 32/4.

² Yunus, 10/3.

³ Mümin, 40/18.

⁴ Bakara, 2/107. Tövbe, 9/116.

⁵ Şura, 42/8. وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

⁶ Kehf, 18/26. مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا

⁷ Zümer, 44.

⁸ Meryem, 19/87.

⁹ Ali İmran, 3/26.

verilmesi birbiriyle çelişmez. Aynı şekilde “izzet, tamamen Allah’a mahsustur”¹ dendiğinden sonra “izzet Allah’ın, Resülünün ve müminlerinin”² ayetleri arasında da çelişki yoktur.

2. Allah’ın izni olmadan kimse şefaata edemez.³ Şefaatin Allah’ın izniyle kayıtlanması şefaatin olmayacağına delil olamaz. Zira bu üslup menfi olarak kabul edilirse başka ayetler ile bir apaçık bir çelişkiye yol açar. “Allah’ın izni olmadan hiçbir nefis iman edemez”⁴ ve “Allah’ın izni olmadan hiçbir nefis ölemez”⁵ ayetinde her nefis sahibinin ancak Allah’ın izniyle iman etmesinin ve ölmesinin mümkün olduğu teyit edildiği gibi şefaatin ancak Allah’ın izniyle olmasının mümkün olduğu teyit edilmektedir.⁶

3. Sadece Allah’ın razı olduğu ve Allah’ın dilediği kimselere şefaata edeceklerdir.⁷

4. Kâfirlere ve müşriklere şefaata fayda vermeyecektir.⁸ Duada olduğu gibi şefaata Allah’ın dilediği ve razı olduğu kimselere fayda verecektir.

İlk dönemde ortaya çıkan Hariciler, bazı ayetlere dayanarak⁹ şefaati reddettiklerinde selefi salihin bunların Kur’an’ı yanlış anladıklarını izah etmek için bazı ayetlerle şefaati ispat etmişlerdir. Cabir b. Abdullah’a göre şefaati yalanlayan kimseler tevillerinde fahiş bir hata içindedirler. Zira şefaati reddedenler kâfirler hakkında inen ayetlere dayanmışlardır. Allahu Teâlâ, kâfirlerin cehennemden çıkmayacağı haber vermiştir.¹⁰ Şefaati yalanlayan kimse bu ayeti muvahhid müminler hakkında kabul etmişlerdir. Acurrî’ye göre şefaatin kâfirlere değil, bir takım günahlara müptela olan Müslümanlara fayda vermesinin aklî ve naklî izahı şu şekildedir: Kâfirler cehenneme girip elem verici azabı tadınca cehennemde bulunan muvahhidlere bakıp “dünyada Müslüman olmanız burada size fayda sağlamamış, siz de bizimle beraber cehennemdesiniz” diyecekler. Müşrikler de “ibadet ettiğiniz, size fayda sağlamadı. Bunun üzerine muvahhid Müslümanların üzüntü ve kederi daha çok artacak. Cenab-ı Hak kâfirlerin ve müşriklerin bu sözleri üzerine gazap edecek. Bunun üzerine Cenab-ı Hak, şefaatchilerin şefaata etmesini emredecek. Allah’ın emri ve izni üzerine nebiler,

¹ Fatır, 35/10.

² Munafikun, 8.

³ Bakara, 2/255.

⁴ Yunus, 10/100. وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ

⁵ Ali İmran, 3/145. وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا

⁶ Benzer örnekler için bkz: Rad, 13/38. وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ

⁷ İbrahim, 14/11. وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ

⁸ Necm, 53/26. Enbiya, 21/28.

⁹ Müddessir, 74/40-48.

¹⁰ Haricilerin dayandıkları delillerden bazıları için bkz: Maide, 5/37. Ali İmran, 3/192. Hac, 22/22. Acurrî, Ebubekir Muhammed b. Hüseyin, eş-Şeria, Abdullah b. Ömer, Darul-Vatan, Riyad, 1420/2000, 3/1202, 1205-1209.

¹⁰ bkz: Maide, 5/37.

melekler, şehitler, âlimler ve müminler, cehenneme giren Müslümanlar hakkında dua edip şefaate edecekler. Bu durumu gören kâfirler “keşke biz de Müslüman olmuş olsaydık”¹ diye arzu edecekler. İşte o zaman kâfirler “bize de şefaate edecek şefaateçiler var mı veya dünyaya geri gönderilip yaptığımız amellerden başka amel yapabilir miyiz”² derler. Kâfirler azabın içinde terk edilince kendileri hakkında hiç kimsenin şefaateçi ve dost olmayacağını anlayacaklardır.³

Şefaatin fayda vermeyeceği kişilerin kâfirler ve müşrikler olduğu, şefaatin sadece müminlere fayda vereceği hususunu tespit etmek önemlidir. Zira bu ilke yok sayıldığında, ayetler arasında tutarsızlık varmış gibi bir algıya yol açılmaktadır. Mesela “*Ey iman edenler! Kendisinde alış-verişin, dostluğun ve şefaatin bulunmadığı o gün gelmeden önce size verdiklerimizden infak edin. Kâfirler zalimlerin tam kendileridir.*”⁴ Ehli Sünnet kelimelerine göre bu ayetin sonundaki “*Kâfirler zalimlerin tam kendileridir*” kaydı, ayetin mutlak değil mukayyed olduğuna delalet etmekte ve şefaatin kâfirler için söz konusu olmadığına işaret etmektedir.⁵ Zira ayette nefyedilen “dostluk” da mutlak değil mukayyed olup kâfirler hakkındadır. Zira başka bir ayette ahiret günü dostluk kâfirler için nefyedilirken, muttaki müminler bundan istisna edilmektedir. “*Dostlar o gün birbirine düşmandır. Takva sahipleri müstesna.*”⁶

Tevbe süresi 74. Ayette küfür üzere ölüp tövbe etmeyenlerin bir velisinin ve yardımcısının olmadığı beyan edilmektedir. Şefaate nail olmak için iman ve İslam üzere ölmek şarttır. Şefaate ve yardıma nail olmak için küfürden tövbe etmiş olmak gerekmektedir. Küfür üzere ölenler tövbe etmezlerse Allah tarafından hem dünyada hem de ahirette elem verici bir azaba uğrayacaklardır. Onların Allah’tan başka ne bir velisi ne de bir yardımcısı bulunmayacaktır. Bu ayette veli kavramıyla birlikte kullanılan yardımcı şefaateçi yerine kullanılmış gibi gözükmektedir. Bakara süresi 48. Ayette şefaatin kabul edilmeyeceği günden sakının diye emredilince birbirlerine yardımcı olmayacakları belirtilmiştir. Dolayısıyla tövbe etmeyip küfür üzere ölenlere fidyenin ve şefaatin yardımcı olmayacağı vurgulanmıştır. Küfür üzere ölenler için velayet bağı kopmuştur. Onların affedilmesi için talepte bulunacak hiçbir veli ve şefaateçi bulunmayacaktır. Onların işi tamamen Allah’ın meşietine kalmıştır. Allah mülkünde dilediği tasarrufta bulunabilir. Onlara azap ederse kullarıdır. Allah’ın isyan eden kullarına azap etmesi, adaletinin gereğidir. Onları affederse izzetinin ve hikmetinin gereğidir.

¹ Hicr, 15/2.

² A’raf, 7/53.

³ Acurri, *eş-Şeria*, 3/1206.

⁴ Bakara, 2/254.

⁵ İmam Matürîdi, *Tevlatu’l-Kuran*, 2/233. Fahreddin Râzî, *Me’atihu’l-Gayb*, Daru İhya-i Türesi’l-Arabi, Beyrut, 1420, 6/532.

⁶ Zuhuf, 43/67.

Sonuç

Şefaata meselesinde ifrat, itidal ve tefrit şeklinde üç temel yaklaşım bulunmaktadır. İfrata meyledenler Hristiyanların Hz İsa'yı aşırı övmesinde olduğu gibi Allah'a rağmen bir kurtarıcı ve Allah'tan daha merhametli ilahî bir varlık algılamaktadırlar. Tefrite meyledenler, ifrata bir tepki olarak şefaati tamamen yok sayarak bu konudaki ayetleri bu algıya uygun şekilde tevil etmektedirler.

Kelam tarihi boyunca itidali arayan Ehli Sünnet kelamcıları şefaatin belirli şartlarda sabit olduğunu savunmuşlardır. Şefaatin Allah izin verdikten sonra, Allah'ın dilediği ve razı olduğu kimselere fayda vereceği, kâfirlere ise fayda vermeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir. Mutezile cehennemden çıkışın söz konusu olmadığını savunduğu için şefaatin tövbe edenler hakkında ve cehenneme girmeden önce sabit olduğunu kabul etmişlerdir.

Şefaata, iki kişi arasında aracılık ederek bir şey talep etmesi anlamında kullanılmaktadır. Şefaata aslı itibariyle dua etmektir. Kişinin kendisi hakkında talepte bulunması dua, başkası hakkında dua etmesi şefaata olmaktadır. Nasıl ki duanın Allah üzerinde zorlayıcı bir gücü yoksa şefaatin de Allah üzerinde zorlayıcı bir gücü yoktur. Dua ile şefaata arasındaki en önemli özellik Allah'ın iznine tabi olması, Allah'ın dilediği ve Allah'ın razı olduğu kişilere fayda vermesidir. Şefaatin kâfirlere faydası yoktur.

Dua ve şefaata arasında umum-husus ilişkisi bulunmaktadır. Duanın değeri neyse şefaatin değeri de odur. Çünkü dua kişinin hem kendisi hem de başkası namına Allah'tan talepte bulunmasıdır. Bundan dolayı kelamcılar şefaatin sübutunu ispat ederken dayandıkları delillerden bir tanesi de "Bil ki Allah'tan başka ilah yoktur. *Kendi günahın, mümin erkek mümin kadınların (günahı) için Allah'tan mağfiret dile*"¹ ayetidir.

Dua nasıl ki sadece Allah'a yapılması gerekiyorsa şefaati Resûlullah'tan değil de Allah'tan talep etmek, sahih imana ve salih amele sarılmak ve Peygamber Efendimizin bir sahabeye öğrettiği gibi "*Allahım! Nebiyi hakkımda şefaata eyle*" şeklinde dua adabına uymak gerekmektedir. Cehennemden kurtulma konusunda yardım edebilecek olan sadece Allah olduğu anlamında şefaata yetkisi tamamen Allah'a ait olduğu için Allah'tan başkasından şefaata dilenmek uygun değildir. "şefaata ya Resulallah", Ey Allah'ın Resulü Allah'ın bana mağfiret etmesi için hakkımda Allah'a dua eder misin?" anlamında elbette şirk değildir. Hz Peygamberin istediği kimseyi Allah'a rağmen cehennemden kurtaracağına itikad ederek peygamberden şefaata talep etmek şirk sayılır. Zira Hz Peygamber istediği kişiye değil, Allah'ın dilediği ve razı olduğu kimselere şefaata edecektir. Peygamberin hakkında şefaata olacağı kimseleri belirleyecek olan göklerin ve yerin mülkünde, tasarrufunda ortağı olmayan Allah'tır. İtikadî sapmalardan

¹ Muhammed, 47/19.

korunmak için Şefaati Peygamber Efendimizin öğrettiği şekilde sadece Allah'tan istenmelidir: "Allah'ım! Peygamberi hakkımda şefaatiyle"

Şefaati reddedenlerin takıldıkları konulardan birisi de şefaatin nefyedilerek bahsedilmesidir. Bu sorunu çözebilmek için dua ve velayet kavramlarının Kuran'da nasıl kullanıldıklarına dikkat etmek yeterlidir. "Sizin için Allah'tan başka ne bir veli ne de bir şefaati yoktur" (Secde, 32/4) ayetiyle bu iki kavramın kardeş kılınması üzerinden şefaati nefyeden ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda itidalli bir algı oluşturulabilir. Zira "Allah'tan başka veliniz yoktur" dediği halde "müminler birbirinin velisidir" diyen Kuran ayetleri arasında nasıl ki bir tutarsızlık yoksa "Allah'tan başka şefaatiniz yoktur" vb ifadelerle şefaatin ancak Allah'ın izninden sonra Allah'ın dilediği ve razı olduğu kimselere fayda vereceğini anlatan ayetler arasında çelişki yoktur. Kuran bütünlük içinde anlaşılması gereken ilahî bir kitaptır. Umum-husus, mutlak-mukayyed ve farklı açılardan ifadelerin değişkenlik arzettiği hakkıyla anlaşılmadan itidalli bir itikad oluşturulamaz. Bu ifade farklılıkları, Kuran'ın hem yüksek edebî özelliği hem de imtihan konusu olmasından kaynaklanmaktadır.

"Nasıl yaşarsan öyle inanırsın" kaidesince yaşama dair algılarımız dine dair algımızın da şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Şefaati bir iltimas ve kayırma şeklinde algılamak dünyevî beklentilerle bağlantılıdır. Dünyevî bir meselede zor duruma düşen kişiler birilerinin aracılığı ile mahkemedeki ceza almaktan kurtulmaya çalıştıkları gibi, ahirette de aynı şekilde kurtulmayı planlamaktadırlar. Hâlbuki Peygamber Efendimiz döneminde yaşanan hırsızlık olayında olduğu gibi hırsızlık yapan taraf Peygamber Efendimize yakın bir kimsenin şefaatiyle ceza almaktan kurtulmaya çalışınca, Peygamber Efendimizin bu konudaki tavrı çok netti. "Allah'ın hadlerinden bir had hakkında şefaati mi ediyorsun?"¹ Dolayısıyla Allah'ın bir konuda hükmü kesinleşince o hükmün değiştirilmesi konusunda bir şefaati asla caiz değildir. Bundan dolayı şefaati Allah'ın rızasına ve dilemesine bağlanmıştır. Allah'ın dilediği kişi ise Allah'ın cehennemde azap etmekten vazgeçip affettiği kişidir. Allah razı olduğu kişi zaten cennet halkındandır. Dolayısıyla şefaati, cennet halkına ve Allah'ın affettiği kişiler için söz konusudur. Bu durumda insanların aklına "böyle bir şefaatin ne anlamı var" şeklinde soru gelecektir. Aslında şefaati konusunda temel sorun işte bu yanlış algıdır. Zira bütün hayrı lütfu ve nimeti Allah'tan bilmek ve böyle kabul etmek, Allah'a iman ve hamd etmenin temelini teşkil eder. Nimeti kendi nefsinden çabasından veya bir başkasından kabul etmek nimeti yaratan ve kulları arasında taksim eden Allah'a nankörlüktür. Allah, nimete ve hayra kimin daha çok layık olduğunu en iyi bilendir. O elbette lütfunu ve nimetini taksim ederken, adalet ve merhamete en uygun şekilde kâinatta koyduğu ve kitabında beyan ettiği kanun ve kurallara göre taksim etmektedir.

¹Buhârî, Hudud 12; Müslim, Hudud, 8.9

Kaynakça:

Acurrî, Ebubekir Muhammed b. Hüseyin, *eş-Şeria*, Abdullah b. Ömer, Darul-Vatan, Riyad, 1420/2000.

Akay, Akif, *İslam İnancında Şefaat*, (Basılmamış Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2012.

Cürcânî, *Tarifât*, Darul-Kutubil-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983.

İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414.

İmam Mâtürîdî, *Tevîlatu'l-Kuran*, Tahkik: Macdî Baslum, Darul-Kütübil-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005, 3/202.

....., *Kitabu't-Tevhid*, Trc: Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara, 2005.

İmam Şâfîî, *Fıkhu'l-Ekber*, thk. Abdu Ahmed Yasin, Dâru-Rıdvân, 1420/2000.

Mustafa Alıcı, “Şefaat”, *DİA*, İstanbul, 2010, 38/411.

Nureddin Sabuni, *el-Bidaye fî Usulud-din (Mâtürîdîyye Akaidi)*, DİB Yayınları, Ankara, 2000.

Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredat fî Garibu'l-Kur'an*, Tahkik: Safvan Adnan ed-Dâvudî, Darul-Kalem eş-Şamiyye, Dimeşk, 1412.

Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l-Gayb*, Daru İhya-i Türesi'l-Arabi, Beyrut, 1420.

Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid (Kelam İlmi ve İslam Akaidi)*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2013.

Tahanevî, Muhammed b. Ali, *Mevsuatu Keşşâfi İstilahil-Funun vel-Ulum*, Farsçadan Arapçaya Tercüme eden: Abdullah Halidi, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996.

Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzil*, Daru'l-Kütübil-Arabî, Beyrut, 1407.

Kur'ân Ve Sünnet'e Göre Ölünün Tasarrufu

Mehmet Nuri GÜLER*

Giriş

Bilindiği gibi günümüzde Müslümanlar arasında, ölülerin tasarruf edebileceği algısı bulunmaktadır. Bu algıdan dolayı kabirde yatan ölmüş evliya ve mübarek kişilere dua edilip yardım istenmektedir. Bu hal, sadece câhil kişilerde değil, ilimle uğraşan birçok kişi de görülmektedir. Halkın çoğunluğu da, onları büyük kanat önderleri saymaktadır.

35. Fâtır sûresi, 13. ve 14. Âyette ise şöyle buyurmaktadır:

"... İşte Rabbiniz Allâh'tır. Mülk O'nundur. O'nu bırakıp da kendilerine yalvardıklarınız ise, bir çekirdek kabuğuna bile sahip değillerdir. Eğer onlara yalvarsanız sizin yalvarmanızı işitmezler. Faraza işitseler bile, size cevap veremezler. Kıyamet günü de sizin ortak koşmanızı reddederler. Bu gerçeği sana, herşeyden haberi olan Allâh gibi hiç kimse haber veremez."

Allah'ın vahiy Kur'ân'ın bu açık âyeti karşısında, bu âlimler Kur'ân'a dayanmayan deliller ileri sürmektedirler.

İslâmî cemaatlerin çoğu da bu kötü duruma destek vererek, yayılmasında bir sıkıntı duymamaktadırlar. Çünkü onlardan bazılarının görüşüne göre böyle bir sapıklığa engel olmak, toplumda fitne ve ayrılığa sebep olmaktadır!

Halbuki bu görüşe sahip olan kişiler, peygamberlerin tebliğlerinin esasının *"Allah'a ibadet etmek ve tağuttan sakındırmak"* olduğunu da çok iyi bilmektedirler.

Bu kişiler, kendilerinin yapmadığı bu mükellefliği yerine getiren din ihtisaslaşmış kimselere de, yanlış algıları yüzünden dünyayı zindan etmekte, kul hakkına girmekten rahatsız olmamaktadırlar.

Yine, günümüzde müslümanlar içinde kutub, gavs diye isimlendirdikleri bir takım evliyaların, Allâh Teâlâ dışında bu âlemdeki işleri idare etmede söz sahibi olduğu söylenmektedir.

Günümüzde sayıları sayılmayacak kadar çok müslüman, kendilerine göre en zor anlarında Abdulkâdir Geylânî ve Ahmed Rufâî gibi ölülerden yardım istemektedirler. Buna da "tevessül etme" adını vermektedirler.

Bid'atlerin bu şekilde yaygınlaşması yüzünden, İslâm'ı her zaman ve mekânda arzetmek, zorlaşmıştır. Fakat, "Allâh emrini yerine getirmeye kâdirdir. Ancak, insanların çoğu bunu bilmezler."

İşte tebliğin amacı, *"...Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüzde, Allâh'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allâh ve Rasûl'üne arz edin. Bu, daha*

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Öğretim Üyesi.

iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.”¹ âyetine göre, Allah’a ve Rasûl’e giderek “ölülerin tasarrufu” meselesini çözümleyip hükmünü açıklamaktır.

I. ÖLÜ VE ÖLÜM

Ölü kelimesinin, Arapça’da karşılığı “meyyit”, “meyt”, “müteveffâ” ve “maktul” kelimeleridir.²

Türkçe “ölüm” kelimesinin karşılığı, Arapça “mevt”, “vefât” ve “katl” kelimeleridir. Üçünde ortak anlam, “yaşamın (hayatın) sona ermesi” olmakla birlikte³, “yaşamın sona ermesi” biçimine göre kelimeler farklılaşmaktadır. Bu, Kur’ân’daki şu âyetlerde görülmektedir:

A. Mevt kelimesi, Kur’ân’da varoluşsal bir iş olarak Allâh’a nisbet edilen “yaşamın sona ermesi” anlamında, 67. el-Mulk sûresi, 2. âyette şöyle kullanılmıştır:

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا

“O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve yaşamı yaratandır.”

Yine, 39. ez-Zumer sûresi 42. âyette “mevtte nefislerin alındığı” ve “mevtin Allâh’ın takdiri olduğu” şöyle bildirilmektedir:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى

“Allah (ölen) insanların nefislerini öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerinin nefislerini tutar, diğerlerini belli bir süreye (ömürlerinin sonuna) kadar bırakır.”

29. el-‘Ankebût sûresi, 57. âyette de “her nefis için mevtin gerçekleşeceği” ve “nefis ölünce, gaybî yoklukta (ebediyette) olacağımız” şöyle bildirilmiştir:

كُلُّ نَفْسٍ دَانِقَةٌ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ

“Her nefis (can, kişi) ölümü tadacaktır. Sonra bize döndürüleceksiniz.”

3. Âl ‘İmrân sûresi, 102. âyette de “yaşamın müslüman olarak sona erdirilmesi” şöyle buyrulmuştur:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ

“Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten nasil sakınmak gerekiyorsa öylece sakının ve siz ancak müslümanlar olarak ölüün.”

2 el-Bakara 259’da ise, “mevt”in açıklanması şöyle yapılmıştır:

فَأَمَّا اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثْنَا قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ

“Allah onu öldürüp yüzyıl ölü bıraktı, sonra diriltti ve ona sordu: "Ne kadar (ölü) kaldın?" O, "Bir gün veya bir günden daha az kaldım" diye cevap verdi. Allah şöyle dedi: "Hayır, yüz sene kaldın.”

4 en-Nisâ’ sûresi, 15. âyette, mevt ve vefât kelimesi şöyle ilişkilendirilmiştir:

¹ en-Nisâ’, 59.

² Salim Ögüt, “Ölü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 34, İstanbul 2007, s. 31.

³ Salim Ögüt, “Ölü”, C. 34, s. 32.

حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ

“O kadınları ölüm alıncaya kadar.”

B. Vefât kelimesinin de Kur’ân’da, “tam olarak alma” anlamında kullanıldığı bu 4 en-Nisâ’ sûresi, 15. âyetten anlaşılmaktadır. Bu anlamı, 3. Âl ‘İmrân sûresi, 185. âyette de şöyle buyrulurak teyîd edilmektedir:

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

“Her nefis (canlı) ölümü tadacaktır. Kıyamet günü ancak yaptıklarınızın karşılığını tastamam alacaksınız.”

6. el-En’âm sûresi, 61. âyette de şöyle buyurulmaktadır:

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّقَنَاهُ رُسُلَنَا وَهُمْ لَا يُفْرَطُونَ

“O, kullarının üstünde mutlak hakimiyet sahibidir. Üzerinize de koruyucu melekler gönderir. Nihayet birinize yaşamın sona ermesi (ölüm) geldiği vakit (görevli) elçilerimiz onun yaşamını tastamam alır ve onlar görevlerinde asla kusur etmezler.”

5 el-Mâ’ide 117’de, de yaşam alındığında yaşama sırasına ait bir amelin yapılamadığı şöyle bildirilmektedir:

مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُمْ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

“Ben onlara, sadece bana emrettiğin şeyi söyledim: Benim de Rabbim, sizin de rabbiniz olan Allah’a kulluk edin (dedim.) Aralarında bulunduğum sürece onlara şahit idim. Ama benim yaşamımı tam olarak aldığımda, artık üzerlerine gözetleyici yalnız sen oldun. Sen her şeye hakkıyla şahitsin.”

C. Katl kelimesinin Kur’ân’daki anlamı ise, 3. Âl ‘İmrân sûresi, 144. âyette “mevt” ve “katl” birlikte anılarak, mevt, varoluşsal bir iş olarak Allâh’a nisbet edilen “yaşamın sona ermesi” anlamında iken, katl’in böyle olmadığı şöyle açıklanmaktadır:

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ

“Muhammed, ancak bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçmiştir. Şimdi o yaşamı sona erer (ölür) veya yaşamı sona erdirilir (öldürülürse) gerisin geriye (eski dininize) mi döneceksiniz?”

2 el-Bakara 178’de “katl” için şöyle buyurulmaktadır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى

“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir.”

Bu iki âyetten, Kur’ân’da “**katl**”in anlamının, “nefsin yaşamı tastamam tamamlamadan ve nefsin alınma zamanı gelmeden önce nefsin alınması” veya “nefis ile yaşam bağının koparılması” olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bunun için, “katl”de 2. el-Bakara süresi, 178. âyette “kısâs” cezası şöyle buyrulmuştur:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ

“Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir.”

İşte bu yüzden de, yaşamı tastamam tamamlanmadan Allah yolunda yaşam ile bağı kopartılan nefsin alınma zamanı gelene kadar ğaybî yoklukta (ebediyette) yaşayacağı, 2. el-Bakara süresi, 154. âyette şöyle buyrulmaktadır:

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ

“Allah yolunda öldürülenlere “ölüler” demeyin. Hayır, onlar yaşıyorlar (diridirler). Ancak siz bunu bilemezsiniz.”

II. ÖLÜM SONRASI ALGISI

Ölüm ve ölüm sonrası hakkındaki algılama, felsefeden felsefeye, kültürden kültüre ve dînden dîne değişmektedir.¹

A. İSLÂM ÖNCESİNDE²

Eski Mısır dininde, ölüm, ölümden sonraki yaşam için yeniden dirilmedir. Bu diriliş de beden ile gerçekleştirileceğinden Eski Mısır’da cesed mumyalanması, ölüyle birlikte mezara sevdiği eşya ve yiyeceklerin konulması, ölüyü yeni hayata döndürmek üzere kadınlar tarafından ağıtlar icra edilmesi geleneğine rastlanmaktadır.

Eski Yunanlar, yeniden dirilme yerine, bedenin hayat kaynağı kabul edilen ruhun ölümler diyarı olan Hades’e gidip orada yaşamını devam ettirdiğine inanmışlardır.

Hintliler, bugün de benimsendiği şekliyle, tenâsûh’e (reenkarnasyon’a) inanılmakta ve insanın “karma” diye adlandırılan sonsuz doğum ve ölüm çemberini kırıp mutlak saf ruh durumuna, yani Nirvana’ya ulaşmaya kadar, ölüm, farklı bedenlerde ve biçimlerde tekrar olmaktadır. Ruhun yeni bir bedende doğuşunu sağlamak için, ölenin bedeni yakılmaktadır.

Zerdüş dininde, öldükten sonra iyilerin Ahura Mazda ile birlikte Neşîde Evi’nde ve kötülerin ise, Yalan Evi’nde yaşayacağı inancı vardır. Bu, Parsliler arasında, iyiler Cennet’e, kötüler Cehennem’e gidecek biçimini almıştır. Ölmeden önce tövbe eden kötüler ise Çinvat Köprüsü’nün sonunda cezasını çekip Cennete’e ulaşacaklardır.

Mezopotamya’da, Sümer, Bâbil ve Eski İsrail’de, ölüm, yaşamın tamamen sona erdiği ve geri dönüşün mümkün olmadığı sıkıntılı bir durumdur. Sümerlerde, ceset toprağa gömüldükten veya yakıldıktan sonra, ruhun sükûnet bulması ve ölümsüzleşmesi için, yakınları yiyecek, içecek, elbise gibi sunularda bulunmakta ve bunun aylık âyîn (tören) halinde yapılması gerekli görülmektedir. Bu şekilde, ölümler bir tür küçük ilâhlar

¹ Salim Öğüt, “Ölü”, C. 34, s. 32.

² Geniş bilgi için bakınız: Salim Öğüt, “Ölü”, C. 34, s. 32-33.

haline gelmekte ve yaşayanların hayatları üzerine iyi veya kötü etkide bulunabilmektedirler.

İsrâiloğulları arasında geç dönemlerde, Pers ve Grek kültürlerinin etkisiyle, yeniden dirilme ve ruhun ölümsüzlüğü inancı görülmeye başlanmıştır. (II. Makkabiler,7/9).

Hıristiyanlar'da ölüm, insanlar için uyku olarak tasvir edilmiştir. (Yuhanna, 11/13) İsâ Mesîh'e imân üzere ölenler, yattıkları yerden bir gün kaldırılıp ona yükseltileceklerdir. (Selânikliler'e Birinci Mektup, 4/13-18; Vahiy, 7/9-17).

B. İSLÂM'DA

İslâm'da ölüm, Kur'an'da "yaşatma"nın karşıtı olarak "imâte", yani "canlının yaşamına son verme" ve "teveffı", yani "canlının ruhunu alma" kelimeleri ile geçmektedir. Hadîs'te de ölüm, aynı kelimelerle anlatılmaktadır.. Birçok âyet ve hadîsin belirttiği gibi, yaşatan ve öldüren Allâh'tır. Allâh, bu fiili görevlendirdiği melekler vasıtasıyla yapmaktadır. Kur'an'da, insanın dünyaya gelmesinin amacı ölmek değil yaşamaktır. Allâh, rûhtan üfleyip halkettiği insana ebedî hayat vermiştir. Ancak, bu hayat iki devreye ayrılmıştır. İlk devresi doğumla başlar, amel ve sınav sürecidir; ikinci devresi ise, ölümlle başlar, elde edilen sonuçların belirlendiği ebedî süreçtir.¹

Kur'an'da ölümlle başlayıp yeniden diriltilmeye (ba's) kadar sürecek olan bir ara dönem de bildirilmektedir. Buna, "berzah : بَرَزَحٌ " denilmektedir.² Kur'an'da 23. el-Mu'minûn sûresi, 99. ile 100. âyetlerinde, şöyle buyurulmaktadır:

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِي لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرَزَحٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ

*"Nihayet onlardan birine ölüml gelince, "Rabbim! Beni dünyaya geri gönderiniz ki, terk ettiğim dünyada salih bir amel yapayım" der. Hayır! Bu sadece onun söylediği (boş) bir sözden ibarettir. Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (berzah) vardır."*³

Görüldüğü gibi, ölümlle yüz yüze gelen inançsızların pişmanlık duyarak hayatta iken yapmaya bir türlü yanaşmadıkları kulluk görevlerini yerine getirmek için dünyaya geri döndürölmeyi isteyecekler, ancak bu asla gerçekleşmeyecek bir talep olacaktır; çünkü, onların bu son günleriyle âhretin fiilen vuku bulması arasında bir berzah hayatı mevcuttur.

İslâm düşüncesine göre, hayat, ruhun insanın bedenine girmesiyle başlayıp bedenden ayrılmasıyla son bulduğundan genellikle, İslâmî literatürde ölüm, "ruhun bedenden ayrılması" şeklinde tanımlanmaktadır. Bununla birlikte, ruhun bedene girme

¹ Salim Öğüt, "Ölü", C. 34, s. 34.

² Cüneyt Gökçe, "Berzah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 5, Ankara 1992, s.. 525.

³ el-Mu'minûn, 99-100.

zamanı ile ruhun bedenden ayrılma zamanı, nasslarda açıkça bulunmamaktadır. Fıkıh'ta, yani İslâm Hukuku'nda ölümün hakîkî, hükmî ve takdirî ayrımı yapılmaktadır. Bunlardan, hakîkî yani tabii ölüm, insanın yaşamının gerçek anlamda sona ermesidir. Hakîkî ölümün gerçekleştiği, gözlem ve teşhîs yoluyla bilinir. Fıkıh'a göre, hakîkî ölüme kişi geride, bedenini ve malını bırakır. Daha önce hükme bağlanmış bedenî cezalar, ölüye bedenî bir ceza uygulamak mümkün olmadığından ölüme düşer, fakat malî cezalar ölüme düşmez, malından ödenir. Kişinin, ibadet sorumluluğu ve diğer yükümlülükleri de ölüme sona erdiği için amel defteri kapanır; ancak şu beş vesîle sevap ve bir vesîle de günah yazılmasını devam ettirir. ¹ Sevap yazılmasını sürdüren beş vesîle, etkileri devam eden sadaka, ilim öğretip yaymak, hayırlı evlât yetiştirmek, ağaç dikmek ve iyi bir çağır açmaktır. Günah yazılmasını sürdüren bir vesîle de, kötü bir çağır açmaktır. ²

Böylece, Fıkıh'ta “**mevt**”, “nefsin, yaşamın nihai sınıra varması nedeniyle hiçbir zorlama ve mecbur tutma olmaksızın bedenden alınması” olmaktadır. Tıpkı, meyve olgunlaştığında, ağaçtan toplanması gibidir. Dolayısıyla, fakîhler göre, ölümün gerçekleşip gerçekleşmemesinde ölçü, yaşamın (hayatın) yerinde duruyor olup olmamasıdır. Bu yüzden, Fıkıh'ta, ruh, nefis ve beden ilişkisi ile bu ilişkinin kesilmesi önemli konulardan biridir. Bu konuda, ittifak edilen husus, nefsin beden üzerindeki tasarrufuyla vazifesini yerine getirdiğidir.

Beynin üst merkezleri, bu vazifeyi bedende icra etmektedir. Dolayısıyla beynin üst merkezleri ölürse, nefis bedenden alınmış olmaktadır. Beyin ölümüyle nefsin beden üzerindeki tasarrufu için gerekli yetenek ve kapasite ortadan kalkmaktadır. Ancak, ruh tükenmemiş olduğundan canlılık devam etmektedir. Bu durumda, ölümün kesin bilinmesi için, farklı yollar rivâyet edilmiştir. Bazısı iki gün, bazısı da üç gün beklemeyi vacip kabul etmiştir. Kimisi de kötü kokuyu şart koşmuştur. ³

III. TASARRUF VE VESÎLE

Ölülerin tasarruf ettiği iddiası, sanki onların gördüğünü, tuttuğunu ve hayatta yaşayanlar gibi bulunduğunu söylemektir. Bunun için, tasarruf kavramı ile konuyla alakalandırılan tevessül kavramlarının açıklanması gerekmektedir:

A. FIKIH'TA TASARRUF

¹ Hüseyin Esen, “Ölüm.Fıkıh.”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 34, İstanbul 2007, s. 38-39.

² Müslim, Zekat 69, Zikir 13; Ebû Dâvûd, Vesâyâ 10.

³ Adil Sâzihânî, “Beyin Ölümü (Gönüllü Olmayan Pasif Ötanazi) ve Fkhî-Hukukî Sonuçları”, *Misbah*, Yıl: 3, Sayı: 9, Sonbahar 2014, s.166.

Fıkıh'ta “**tasarruf**”, mümeyyiz kişiden irade ile sâdır olup, kendisine fikhî sonuç bağlanan fiillere denilir.¹

İçlerinde peygamberler ve evliyalar da dahil olmak üzere Allâh Teâlâ'nın kullara verdiği duyma, görme, tutma, yürüme vb. bütün güç ve özellikler ölümle birlikte yok olup gitmektedir.

Buna göre, ölümlerin tasarruf ettiği iddiası, sanki onların gördüğünü, tuttuğunu ve hayatta yaşayanlar gibi bulunduğunu söylemektir. Bu iddia, dinen caiz değildir. Çünkü ölümden sonraki hal, ğaybîdir, yani bilinmeyendir. Allâh'tan başka kimse de onu kesinlikle bilemez. Bu durumda, dînî bir delil olmadığı sürece, ölümler hakkında anlatılan hiçbir şey caiz olmamaktadır.

Görüldüğü gibi, ne Kur'ân'da ne de Sünnet'e Allâh'ın, ölümlerin tasarrufuna dair bir delil yoktur. Bununla birlikte, Kur'ân'da ve Sahih Sünnet'te ölümlerin tasarruf edemeyeceğine ait delil ise çoktur.

Yüce Allah en-Neml süresi 80. âyete ş öyle buyurmaktadır:

“Şüphesiz sen ölümlere duyuramazsın...”

Yine, er-Rûm süresi, 52. âyette “*Elbette sen ölümlere işittiremezsin...*”

Bu ölümlerin işitmesi veya işitmemesi, aslını Allâh Teâlâ'dan başka kimsenin bilemediği gayb ve berzah âlemi hallerindedir. Bu yüzden kesin delil olmadan, bir takım görüş ve düşüncelerle bu meseleye dalmak doğru olmaz. Ölümlerin işitmediklerine ait delil olacak diğer âyet de şudur:

Fâtır süresi, 22. âyette de: “*Sen kabirde olanlara işittiremezsin!*” buyrulmaktadır.

Rivayet tefsirlerinden et-Taberi tefsirinde bu âyet için şöyle kaydetmektedir:

“*Allâh'ın duymalarını yok ettiği ölümlere anlatamazsın.*”

Sahih Sünnet'te, şu rivâyetler nakledilmektedir:²

Ebû Talha'dan şöyle rivâyet edilmektedir:“Peygamber Bedir Savaşı bitince Kureyş'ten ölen 24 tane soylu kişinin cesetlerinin biraraya toplanmasını emretti. Bunlar Bedir kuyularından pis ve pis şeyleri içine alan bir kuyuya atıldılar. Peygamber, düşman bir kavme galip gelince, oranın açık bir sahasında üç gece kalmak âdetinde idi. Bedir Savaşı'ndan üç gün geçince Peygamber, devesinin getirilmesini emretti. Yol ağırlığı deveye yüklenip bağlandı. Sonra Peygamber yürüdü. Sahâbîler de O'nun arkasından yürüdüler. Birbirlerine: “*Herhalde Peygamber bazı ihtiyaçları için gitmektedir.*” dediler. Nihayet Peygamber, öldürülen Kureyş'in ileri gelenlerinin atıldıkları kuyunun bir tarafında durdu ve onları kendi adlarıyla ve babalarının adlarıyla çağırarak şöyle dedi: “*Yâ fulan oğlu fulan, yâ fulan oğlu fulan! Siz Allâh'a ve Rasûlü'ne itaat etmiş*

¹ İbrahim Kafi Dönmez, “Tasarruf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 40, Ankara 2011, s. 118.

² El-Buhârî, *Fethu'l-Bârî*, C. VII, s. 242; en-Nesâî, C. I, s. 693; Muslim, C. 8, s. 163-164; Ahmed b. Hanbel, C. III, s. 219-220 ve başka bir yoldan İbn Ömer'den Ahmed b. Hanbel, C. II, s. 31.

olsaydınız, itaatiniz sizleri sevindirir miydi? Biz, Rabbimiz'in bize va'dettiğini gerçek olarak bulduk. Siz de, Rabbiniz'in size va'dettiğini gerçek olarak buldunuz mu?"

Ebû Talha dedi ki: Ömer: *"Yâ Rasûlüllah! Kendilerinde ruhları bulunmayan şu cesetlere ne söylüyorsun?"* dedi. Bunun üzerine Rasûlüllah: *"Muhammed 'in nefsi elinde olan Allâh'a yemin ederim ki, benim söylemekte olduğum sözleri, sizler onlardan daha iyi işitir değilsiniz."* buyurdu.

Katâde şöyle demiştir: *"Allâh onları ayıplamak, küçültmek, azap etmek ve kaçırdıkları fırsatlara yanmaları, yaptıkları zulümlere pişman olsunlar diye Rasûlüllah'ın sözünü onlara duyurmak için Bedir kuyusundaki cesetlere hayat verdi."*

Bu durum Âişe (ra)'ya anlatılınca, o şöyle dedi: *"Rasûlüllah o sözüyle şunu söylemiştir: "Onlar şu an onlara söylediğim şeyin gerçek olduğunu biliyorlar." Sonra şu âyeti sonuna kadar okudu: "Sen ölümlere işittiremezsin."*

Şu âyet de açıkça müşriklerin Allâh'tan ayrı olarak kendilerine yalvardıkları ölmüş evliya ve mübarek şahısların işitmediğini bildirmektedir:

"...İşte Rabbiniz Allâh'tır. Mülk O'nundur. O'nu bırakıp da kendilerine yalvardıklarınız ise, bir çekirdek kabuğuna bile sahip değillerdir. Eğer onlara yalvarsanız, sizin yalvarmanızı işitmezler. Faraza işitseler bile, size cevap veremezler. Kıyamet günü de sizin ortak koşmanızı reddederler. (Bu gerçeği) sana, herşeyden haberi olan (Allâh) gibi hiç kimse haber veremez." (Fâtır 13-14)

Bunun bir benzeri olarak şu âyette de şöyle buyurulmaktadır:

"Allâh'ı bırakıp kendilerine bir takım dostlar edinenler: Onlara, bizi sadece Allâh'a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz, derler." (ez-Zümer, 3)

Ez-Zümer süresi 3. âyetteki bu "Allâh'a yaklaştırma"ya, el-Mâ'ide süresi, 35. âyette, *"Ey iman edenler! Allah 'tan korkım ve Ona yaklaşmaya yol arayın"* (35.) âyeti ile el-İsrâ' süresi, *"Onların yalvardıkları bu varlıklar, Rablerine vesîle ararlar"*(57.) âyetinde "vesîle" denilmektedir.

B. KUR'ÂN'DA VESÎLE ¹

Kur'ân'da "vesîle" iki âyette geçmektedir. Bunlardan birinci, 5. el-Mâ'ide süresi, 35. âyettir. Şöyle buyrulmaktadır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

"Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının, ona yaklaşmaya vesîle arayın ve onun yolunda cihâd edin ki kurtuluşa eresiniz."

¹ Geniş bilgi için bakınız: İsmail Çalışkan, *Kur'ân-ı Kerîme Göre Tevessül ve Vesîle*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi; Mehmet Necmeddin Bardakçı, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesîle", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 1999, s. 33-48; Atilla Yargıcı, "İki Ayet Çerçevesinde Vesîle Kavramına Farklı Tefsirlerin Yaklaşımları", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 21, Sayı 35, Ocak-Haziran 2016, s. 7-27.

Âyetteki “*الْوَسِيلَةَ*”, Hicrî III./Mîlâdî IX. yüzyılda, Hıristiyan bir aileden gelen, sekizinci imâm Ali er-Rızâ vasıtasıyla müslüman olduğu hemen hemen bütün kaynaklarda belirtilen Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815 m.)'nin talebelerinden en önde geleni Serî es-Sakatî (ö. 251 h./865 m.)'ye, “Allâh'tan bir şey dilersen Ma'rûf'un hürmetine diyerek iste” nasihatı üzerine, âyetteki “*الْوَسِيلَةَ*”, ilk olarak “şeyhler” diye tefsîr edilmiştir.¹

Hicrî IV./Mîlâdî X. yüzyılda ise, Et-Taberî (ö. 310 h./922 m.), âyetteki “*الْوَسِيلَةَ*”yi, “Allâh'a razı olacağı amellerle yaklaşmak” diye tefsîr ederek, âyetin zâhir tefsîrini yapmıştır.²

Yine, er-Râzî (ö. 313 h./925 m.) âyetteki “*الْوَسِيلَةَ*”yi, “Taata ve günahları terk etmekle Allâh'a yaklaşmak ” diye tefsîr ederek, âyetin “Allâh'ı bilmek ve tanımak için bir mürşide ihtiyaç olduğu” şeklindeki tefsiri de, Allâh'ı bilmek ve tanımak için, yani imân için bir mürşidin gerekli olduğunun âyetten anlaşılamayacağını ileri sürerek reddetmiştir.³

Hicrî XII./ Mîlâdî XVIII. yüzyılda, âyetin bâtinî, yani iş'arî tefsîri, Bursa Halvetiye Tekkesi'nin şeyhi İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137 h./ 1725 m.)'nin, *Ruhu'l-Beyân* adlı tefsîrinde yeniden görülmektedir. Bursevî, âyetteki “*الْوَسِيلَةَ*”yi, “Hakiki âlimler ve tarikat şeyhleri” diye tefsîr etmiş ve “vesîle” kelimesinin bâtinî, yani iş'arî tefsîrini yapmıştır. Bu tefsirini de, menkıbe ile delillendirmiştir. Bu menakıb delillerinden birinde, Bursevî şöyle anlatmaktadır: Ebû Yezîd el Bistamî'nin hizmetkarının ölüp de Münker ve Nekir'in sorularına muhatap olduğunda, “Ben Ebû Yezîd el Bistamî'nin kürkünü taşıdım” diyerek onları cevaplamıştır. Burada, el Bistamî, “vesile” olup sorular cevaplanmış olmaktadır. Bursevî sonra da, “Bu gibi misalleri akıldan uzak görme. Çünkü müdakkik insanın cevabı, kendisi ile birlikte gider ve ona kabirde böyle bir azık olur.” demiştir.⁴

Bursevî'den yaklaşık yüz sene sonra, İbn Acîbe (ö.1224 m.) de tefsirinde , âyetteki “*الْوَسِيلَةَ*”yi, “bir şeyhin tahakkümü altına girmek” diye kelimenin bâtinî, yani iş'arî tefsîrini devam ettirmiş ve böylece, şeyhlik ile mürşilik müessesine vurgu yapılarak, insanlar iş'arî tefsirlerle tarikatlara yönlendirilmişlerdir.⁵

¹ Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 15. Kuşeyri, *Risâle*, s. 15.

² Muhammed b. Cerir Et Taberî, *Camîu'l-Beyan fî Te'vîli'l-Kur'an*, Muhakkik: Ahmed Muhammed Şâkir, Cilt X, Müessesetü'r-Risale, 2000, s. 289-292.

³ Muhammed b. Ömer b. El Huseyn er Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Cilt I, Yayın Yeri Yok, Yayın Tarihi Yok, s. 1651-1652.

⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, Cilt II, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Yayın Tarihi Yok, s. 311-312.

⁵ Atilla Yargıcı, “İki Ayet Çerçevesinde Vesile Kavramına Farklı Tefsirlerin Yaklaşımları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 21, Sayı 35, Ocak-Haziran 2016, s.16.

Hicrî IVX./ Mîlâdî XX. yüzyılda Reşit Rızâ (ö. 1354 h./1935 m.), âyetteki “الْوَسِيلَةَ”yi, “Allâh’a razı olacağı amellerle yaklaşmak” diye tefsîr ederek, âyetin zâhir tefsîrini yapmıştır.¹

Âyetlerde “vesîle”, “Allâh’ın rızasına ulaştıracak, yaklaştıracak ameller ve Hadîslerde ise, “Cennette en yüksek makam” anlamındadır.² Tasavvufî çevrede, “vesîle”ye yanlış algı ile, “Allâh’a ulaştıracak vesail” anlamı verilmiştir. Allâh’a vesîle yapmak ortadan kalkmış enbiya ve müttaki salih insanlara tevessül edilmiştir. İnsanlar, doğrudan isteklerini bu şahıslardan ve kabirlerinden talep etmeye başlamışlardır. Habuki Hz. Muhammed s.a.v. “*dua ibadetin ta kendisidir*” buyurmaktadır. Aynı zamanda Kur’anda, “Allah ile birlikte başka birisine dua etmeyin”, “Allah’ın dışında kendilerine dua ettiğiniz, sizin gibi kullardan başka bir şey değildir” ve “Allah’ın dışında dua ettiğiniz kimseler, hiçbir şeye malik değillerdir. Siz onlara dua ettiğinizde sizin çağrınıza, duanıza kulak vermezler. Duysalar da cevap veremezler. Kıyamet gününde de sizin onları Allah’a şirk koştüğünüzü inkar ederler” gibi ayetler bulunmaktadır.³

Vesîle ile ilgili Kur’ân’daki ikinci âyet ise, 17. el-İsrâ’ sûresi, 57. âyettir. Bu âyette de şöyle buyrulmaktadır:

أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَ رَبِّكَ
كَانَ مَحْذُورًا

“Onların yalvardıkları bu varlıklar, ‘hangimiz daha yakın olacağız’ diye Rablerine vesile ararlar. Onun rahmetini umarlar, azabından korkarlar. Çünkü Rabbinin azabı gerçekten korkunçtur.”

Buhari’de zikredilen İbn Mes’ud rivayetini göre, ayetin nüzul sebebi şudur: Araplardan bir kısmı bir grup cine ibadet ediyordu. Bu cinler Müslüman oldular ama ona ibadet edenler bunun farkına bile varmamışlardı. İşte ayet bunun üzerine nazil oldu. Ayetin ikinci nüzul sebebi olarak da yine İbni Mes’uddan arap müşriklerinin bazılarının meleklerle ibadet etmelerini zikretmektedir. İbni Abbas ve Mücahid, Uzeyir ve İsa’ya tapanlarla ilgili nazil olduğunu bildiriyor. Bunlar Allah’a yaklaşmak isteyen varlıklardır. Kuşeyrî (ö. 465 h./ 1072 m.), onların ibadet ettikleri varlıkların, yani melekler, İsa ve Uzeyir gibi varlıkların kendilerine bir fayda ve zarar verecek güce sahip olmadıklarını, onların hepsinin Allah’a itaat ederek, ihsanını ümit ederek, rahmetini arzu ederek ve azabından korkarak O’na yaklaştırmaya çalışan varlıklar olduğunu, bu tür varlıkların insanlardan belaları kaldırmaya güç yetiremeyeceklerini bildirmektedir. Sünnet’te ise, ezandan sonra yapılan duada, اللَّهُمَّ أَتِ مُحَمَّدًا الْوَسِيلَةَ, “Allah’ım Muhammed,

¹ Et Taberî, *Camîu’l-Beyan fî Te’vîli’l-Kur’an*, c. X, s. 289-292.

² Muhammed Reşit b. Ali Rıza b. Muhammed, *Tefsuru’l-Kur’ani’l-Hakim*, (Menâr Tefsiri), Cilt VI, el Kâhire 1995, s. 306.

³ Muhammed Reşit b. Ali Rıza b. Muhammed, *Tefsuru’l-Kur’ani’l-Hakim*, (Menâr Tefsiri), el-Kahire, 1995, VI, 307-308.

sallallahu aleyhi ve sellem'e vesîle ver!" denilirken, buradaki "vesîle" kelimesi, "kendisiyle bir şeye ulaşılan, yaklaşılan şey" anlamındadır.¹

Görüldüğü gibi, Kur'an-ı Kerimde vesîle kavramının geçtiği birinci âyet, "vesîle"yi Allah'ın rızasını kazanmak, Allah'a yakınlığa sebep olan şeyler, kendisi ile Allah'a yakınlaşılan ibadet ve taatlar ile terk edilen kötü davranışlar olmaktadır. İkinci âyeti ise, Hıristiyan ve Yahudiler ile diğer müşriklerin ilah diye yalvardığı İsa, Meryem, Uzeyr, melek, ve cin gibi mahlukların da Allah'a yakınlık için vesîle aramalarına rağmen, o müşriklerin bunların ilah olduğunu nasıl düşünebildiği sorgulanmakta, Allah'ın dışında, putları vesile edinmenin uygun olmadığı ifade edilmektedir.

Kur'an'da olduğu gibi, Hz. Peygamber'in hadislerinde de tevessül ile ilgili sahih haberler mevcuttur. Kur'an'da mümkün görülen salih amelle vesîleye ek olarak, hadislerde şahısların da vesîle olabileceğine yer verilmiştir.²

Hz. Peygamber umre için kendisinden izin isteyen Hz. Ömer'e; "Bizi de duadan unutmama kardeşim" demiştir.

Mağara hadisi olarak bilinen hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Sizden evvelki gelip geçen ümmetlerden üç kişilik bir topluluk yürüyüp giderlerken birden kendilerini bir yağmur yakaladı. Hemen bir mağaraya sığındılar. Akabinde mağaranın çıkışı, büyük bir kaya ile bunların üzerine kapandı.

Bunlar birbirlerine: Şu muhakkak, vallahi ey şu mağara içinde bulunanlar! Sizi buradan doğruluktan başka bir şey kurtaramaz. Onun için sizden her bir kişi doğru söylediğini bildiği bir şeyle Allah'a dua etsin, dediler.

Bunlardan birisi: Ey Allahım! Katî olarak bilmeklesin ki benim ücretli bir işçim vardı, o bana üç sa' ölçüğü pirinç karşılığı çalışıyordu. Bu işçi hak ettiği ücreti almadan bırakıp gitti. Ben bu ücret pirincini alıp ekdim ve iyi mahsul oldu. Onu satıp parasıyla bir sığır satın aldım. Bir müddet sonra o işçi bana gelip ücretini istedi. Ben de ona: Şu sığırları alıp önüne kat da sürgit, dedim. O kişi: benim, senin yanında üç sa' ölçüğü pirinç hakkım var, dedi. Ben yine ona: Şu sığırları al. Zira onlar senin o üç sa' ölçüğü pirincin ücretinden çoğaldılar, dedim. İşçi onları sürüp gitti. Ey Allahım, Sen bilmeklesin ki, ben bunu. senin hasyetinden ötürü böyle yaptım. Onun hatırına bizden şu kayayı. aç! diye dua etti. Kaya onların üzerinden biraz açıldı.

Diğer biri de: Ya Allah! Şüphesiz Sen bilmektesin ki, benim ihtiyar anamla babam vardı. Ben her gece bunlara koyunlarımın sütünden getirip içirirdim. Bir gece bir engel sebebiyle bunlara süt getirmekte geciktim. Geldiğim de bunlar uyumuşlardı.

¹ İbn Manzur, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mükrem, *Lisanu'l-Arab*, Cilt XI, Dâru Sadır, Beyrût, Tarih Yok, s. 724, Muhammed b. Muhammed b. Abdi'r-Rezzak el Huseynî, *Tacu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*, Cilt XXXI, Dâru'l Hidaye, Yayın Yeri Yok, Tarih Yok, s. 75, Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdi'l-Kâdir er Razi, *Muhtaru's-Sıhah*, 1995 Beyrut, s. 740, İbrahim Mustafâ ve arkadaşları, *el Mu'cemu'l-Vasit*, Cilt II, Tarih Yok, Yayın Yeri Yok, s.1032.

² Mehmet Necmeddin Bardakçı, "Tasavvufi Bir Terim Olarak Tevessül ve Vesile", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 1999, s. 35-48.

Ailem ve çocuklarım açlıktan feryat ediyorlardı. Fakat ben, annem ve babamı süt içmeden çocuklarıma içiremezdim. Ancak onları uyandırmaya da kıyamadım. Süt tasını bırakayım da onlar uyanınca içsinler de diyemedim. Süt tası elimde sabaha kadar bekledim. Allahım, Sen bilmektesin ki, ben bunu sırf senin haşyetinden dolayı yaptım. Bizden bu sıkıntıyı gider! dedi. Akabinde kaya biraz daha açıldı, hatta gökyüzünü bile gördüler.

Üçüncüsü de: Ya Allah! Sen kesin olarak biliyorsun ki, benim bir amcakızım vardı. O bana insanların en sevgilisi idi. Ona sahip olmak istedim, fakat o benden çekindi. Ancak kendisine yüz dinar getirmemi söyledi. Ben bu yüz altını zar zor kazandım ve kendisine getirip verdim. O da kendini bana teslim etti. Ben o yasak fiili tanı işleyeceğim sırada kız, Allah'tan kork! Yaratıcı kudretim bekaret mührünü bozma. O mühür ancak bir hakla, yani nikahta açılır, dedi. Bu sözü üzerine ben üstünden kalktım, yüz dinarı da ona bıraktım. Şüphesiz Sen bilmektesin ki, ben bunu ancak Senden korktuğum için böyle yaptım. Bu kaya belasından bizi kurtar! dedi.

Bu dua biter bitmez Allah Teala mağaranın önünü açtı, onlar da çıkıp gittiler."

İslam bilginleri tevessül konusunda farklı görüşler taşımakla birlikte, üç çeşit vesile anlayışını kabul etmektedirler: Birincisi, "Allah'ın güzel isim ve sıfatları; ikincisi, "salih ameller"; üçüncüsü ise, "takva sahibi iyilerin duası"dır. Bunların dışındaki tevessül ise, tartışmalıdır. Tartışmalı tevessülü, kabul etmeyenler konuya itikadî açıdan, kabul edenler ise konuya tasavvufî açıdan yaklaşmaktadır. Tartışmalı tür tevessüllerden biri de, "şahısla yani zatla yapılan tevessül" olmaktadır. Zatla yapılan tevessül, hem itikadî ve hem de tasavvufî açıdan yaklaşanlarca, farklı yorumlamalara rağmen kabul görmüştür. Ancak, zatla yapılan tevessülde, kabirdeki ölüleri vesile edinme hususunda, çok sert tartışmalar meydana gelmiştir. Çünkü, bu tür tevessülde tevhid inancı yok olmakta ve şirke düşülmektedir. Ölmüş insanları vesile edinerek, yardım sağlama düşüncesini kabul edenler, "ruhun ölümsüzlüğü"nü ileri sürüp, düşüncelerini ve yaptıkları hareketleri desteklemek için âyet ve hadislerden delil getirmeye çalışmaktadırlar. Ancak, ruhun hakikat ve mahiyeti hakkında bir açıklamama yoktur. Bu konuda, Allah Teala sadece "*De ki ruh, Rabbimin emrindedir.*" anlamındaki ayetten başka bir şey bildirmemiştir.

Ölmüş insanları vesile edinmeyi kabul etmeyenler ise, ilgili ayet ve hadislerden hareket ederek onları vesile edinip faydalanmayı doğru bulmamaktadırlar. Onlara göre peygamberler, şehidler ve salih kişiler, Allah katında özel bir yaşamdadırlar. Bu özel yaşam, onların tasarrufta bulunduğu bir delil teşkil etmemektedir. Çünkü, ölen kişilerin dünya ile bağları kesilmiştir.

İslam tasavvufunun sistemleştiği Hicrî III. ve V./ Milâdî IX. ve XI. yüzyıllarda, sûfîlerde Allah'a yakınlık için salih ameller vesîle olmaktadır. Allah ile kul arasında başka vesîle konulması, Allah'tan uzaklık sayılmaktadır. Şeyh mürid ilişkisinde ise vesîle, müridin Allah'ın murakabesi altında bulunduğu şuurunu canlı tutulması olmaktadır.

Tarikatların ortaya çıktığı, Hicrî VI. ve VII./ Milâdî XII. ve XII. yüzyıllarda pirlere ve şeyhlerin Allah'a yaklaşmak için vesîle kabul edildiği görülür. Onlara göre irşad makamındaki şeyhin diri ya da ölmüş olması arasında fark yoktur. Nitekim Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Muhammed Bahaeddin Nakşibend (ö. 791 h./1389 m.)'in irşadını Abdülhâlık Gucdüvânî (ö. 617 h./1220 m.)'nin ruhaniyeti ile, üveysî olarak tamamladığı belirtilir. Üveyslilik; ya doğrudan Hz. Peygamber'in ruhu ve maneviyatı tarafından terbiye edilen velîyi; ya da daha önce yaşamış ve ölmüş bir müridin ruhaniyetinden feyz alıp bunlarla kalbi bir irtibat kurarak ona ait halin kendisine de geçeceğine inanmayı ifade etmektedir.

Tarikatlar arasında 5. el-Mâ'ide süresi 35. âyetinde geçen "*Ona yaklaştırmaya vesîle arayın*" buyruğundaki "vesîle"yi "mürşid" olarak yorumlamışlardır. Bir mürid şeyhinden veya tarikat pirlere "*Ya şeyh! Beni kurtar*" diye imdat beklerse, isteğini Allah'a arzemiş sayılır.

Tevesülünü kabul etmeyenler salih ameller ve iyi şahısların duaları Allah'a yakınlaşma ya vesile olmakla beraber, insanlar ve özellikle ölümler vesîle olamazlar, demişlerdir. Çünkü ölümlerin dünya ile ilgileri kesilmiş olduğundan her hangi bir tasarrufları söz konusu değildir. Kendisine faydası olmayan bir ölünün başkalarına da faydası olamaz.

Tevesülünü kabul etmeyenler, 5. el-Mâ'ide süresi 35. âyetinde geçen "*Ona yaklaştırmaya vesîle arayın*" buyruğunda maksat, "Allah'a iman ve O'na itaattir" demişlerdir. Dua ve ibadetlerle tevessül edilebileceği gibi, peygamberlerin ve salih kişilerin başkaları için yapacakları dualar da makbuldür. Çünkü sahâbe Hz. Peygamber'in duasını vesîle edinmiştir. Ancak, sahabe Hz. Peygamber'in vefatından sonra, kabrine gidip onu vesîle edinmemiştir, Onlara göre, salih amelleri vesîle edinmek mağara hadisinde geçtiği üzere meşrûdur. Bu görüşte olanlara göre, sûfilerin ölümlerin tasarruflarında bulunabileceğine dair söyledikleri sözlerin aslı yoktur. Zira onlar ölümlerdir. Ruhları bağlanmış, amelleri kesilmiştir. Kendisine faydası olmayan bir ölünün başkasına nel faydası olabilir. Bunun keramet cinsinden olduğunu söylemek ise mugalatadır. Keramet, Allah'ın velisine ikram ettiği bir lütuf ve ihsandır. Velinin bunda hiçbir müdahalesi yoktur.

Onlara göre, Kur'an'da ve hadislerde bununla ilgili bir çok delil vardır. Allah Teala şöyle buyurur: "*Hiç kimseden şefaât kabul olunmaz.*" "Artık şefaâtçilerin şefaati onlara fayda vermez." Hz. Peygamber de "Yakın akrabalarını uyar" ayeti nazil olduğunda akrabalarını toplamış ve; "*Ey Haşimoğulları! Kendinizi ateşten koruyun. Ey Abdülmuttalib oğulları! Kendinizi ateşten koruyun. Ey Fatıma! Kendini cehennem ateşinden koru. Zira ben sizin için Allah'ın rahmetinin dışında bir şey yapmaya malik değilim.*" buyurmuştur.

Bu gruptaki alimlere göre, ayet ve hadislerden anlaşıldığı üzere, insanlarla Allah'a tevessül düşüncesi yanlıştır ve sapıklıktır, sağlam bir iman olduktan sonra başka insanlara ihtiyaç yoktur, insanların vesile olacağını zannedenler, akıllarını vehimlere ve

batı! Düşüncelere teslim etmişler, bid'atlara dalmışlar, şeyhlerini vesile edinme bid'atini işleyerek ve onları Allah'a yakınlık vesilesi zannederek sapıklığa düşmüşlerdir.

Âyet ve hadislerden anlaşıldığı üzere, insanlarla Allah'a tevessül düşüncesi yanlıştır ve sapıklıktır, insanların vesile olacağını zannedenler, akıllarını vehimlere ve bâtil düşüncelere teslim etmişler, bid'atlara dalmışlar, şeyhlerini vesile edinme bid'atini işleyerek ve onları Allah'a yakınlık vesilesi zannederek sapıklığa düşmüşlerdir.

Sonuç

İşte, Kur'ân'ı en güzel tefsir eden, sadece Kur'ân ve sünnettir. Bu yüzden belirtilen âyetlerin hükmünü kabul etmek kaçınılmaz olmaktadır.

Bu âyet ve hadislerden anlaşıldığı üzere, insanlarla Allah'a tevessül düşüncesi yanlıştır ve sapıklıktır, insanların vesile olacağını zannedenler, akıllarını vehimlere ve bâtil düşüncelere teslim etmişler, bid'atlara dalmışlar, şeyhlerini vesile edinme bid'atini işleyerek ve onları Allah'a yakınlık vesilesi zannederek sapıklığa düşmüşlerdir.

Kur'ân ve Sahîh Sünnet'e göre ölümler de işitmezler. Bu meselede esas olan da budur. Usûl-i Fıkıh'daki: "*Özel durum, genel durumdan ayrı tutulur.*" kuralına göre, bu esasa aykırı rivâyet edilen, Resûlullah'ın *benim söylemekte olduğum sözleri, sizler onlardan daha iyi işitir değilsiniz* hadisi ile "*Ölü, defnedenler ayrıldıklarında, onların ayak seslerini işitir.*" hadisini istisna tutmak gerekir. Yine Rasûlullah (sav)'ın, "Selâm verenlerin selâmını doğrudan kendisinin almadığı da şu rivâyette bildirilmektedir: "*Allâh'ın yeryüzünde dolaşan melekleri vardır. Ümmetimin selâmını bana ulaştırırlar.*"

"**Fethu'l-Kadîr**", "**Hidâye**", "**Durru'l-Muhtâr**" gibi Ebû Hanife ve O'nun talebelerinin fetvalarında: Ölü, ruhunu teslim ettikten sonra Hz. Aîşe (ra)'nın da dediği gibi işitmez. Bunun böyle olduğunu diğer mezhepler, Mâlikîler, Şâfi'îler ve Hanbelîler de kabul etmişlerdir.

İşitmediği savunulan ölümlerin, şehidler dışındaki ölümler olduğu kabul edilmelidir. Çünkü gelen haberlere göre genel olarak şehidler, diğer ölümlerden ayrıcalıklı olarak Allâh katında diri oldukları için işitirler. Ancak burada, söz konusu olan diriliğin kabirde değil, Allâh katında olduğu aşikârdır. Bu, Mesrûk yoluyla gelen hadiste de açıkça şöyle geçmektedir:

"O dedi ki: "*Abdullah b. Mes'ûd'a bu âyetin mânâsını sorduk. Dedi ki: Biz de bu sorunun aynısını Rasûlüllâh (sav)'e sorduk ve dedi ki: "Şehidler ruhu yeşil kuşların içindedir. Arşta bu kuşlar için asılı kandiller vardır. Cennette diledikleri yerde dolaşırlar, sonra bu kandillerde gecelerler..."*" Müslim ve diğerleri rivayet etmiştir.

O halde;

Melekler, kendilerinden hiç kimse istemeksizin mü'minler için durmadan mağfiret dilediklerinden, meleklerle yalvarmak caiz değildir.

Vefat etmiş peygamberler ve salih kullara yalvarmamız ve onlardan dua ve şefaata talep etmemiz de iki sebepten dolayı caiz olmamaktadır. Bunlardan birincisi; onlar, kendilerinden talep olunmasa bile, bu konuda Allâh Teâlâ'nın kendilerine

emrettiğini yerine getirirler; kendilerinden talep olunduğunda da, emrolunmadıklarını yapmazlar. Dolayısıyla onlardan istekte bulunmanın hiçbir faydası yoktur. İkincisi ise: Bu durumda onlara yakarma ve onlardan şefaath dileme, onlarla şirke düşmeye neden olur; bu vaziyette de böyle bir tehlike vardır.

Buna göre, vefat ettikten sonra peygamberden veya evliyalardan yardım, şefaath vb. şeyleri istemek caiz değildir, çünkü bu şirktir veya insanı şirke götürür.

Mutasavvıfların Kur'ânî Kavramlara Getirdiği Yorumlar Ve Alan Dışının Yarattığı Algı

*Ali TENİK**

Giriş

Tasavvuf ilmi, başta ilahiyat bilimleri olmak üzere birçok kesim tarafından anlayışı, konu ve kavramalara getirdiği açıklamalar ve bu çerçevede ortaya koyduğu hâl/eylem ile birçok eleştiri almaktadır. Bu eleştiriler bazılarınca tekfir derecesine kadar götürülmektedir. Acaba tasavvuf konusunda bu yanlış algı neden oluştu? Tasavvuf bu tenkitleri, eleştirileri hak ediyor mu? Eleştiri getirenler bu ilmi ne kadar tanıyor? Tasavvufun konuları ne kadar biliniyor? Tasavvufu tenkit edenler, tenkitlerini cehaletle mi, yoksa ilmi bir mesnede dayanarak mı yapıyorlar? Bu sorular benzeri birçok soru ve sorunla karşılaşılabılır. Alan dışının getirdiği bu tenkitler ilmi bir yaklaşımla değerlendirilmelidir. Bu çalışmada yapılmak istenen, tasavvufun nasıl bir ilim olduğu yine ilmi veriler ışığında açık bir şekilde ortaya koymaktır. Tasavvuf anlayışının ana konularının başında gelen ve alan dışı tarafından çok tartışılan ilim ve ledünnî ilmin ele alınmasının yanı sıra kalp ve akıl gibi temel kavramlara da izah getirilecektir. Tasavvufun diğer önemli konuları olan ve alan dışı tarafından bir türlü anlaşılamayan keşf, hikmet ve sabır gibi Kur'ânî kavramlara yine Kur'ân perspektifinde açıklamalar getirilecektir. Bu konulara getirilecek ilmî yaklaşım, her türlü eleştiri, hissi ya da psikolojik baskıların tamamen dışında ve herhangi bir savunma kompleksine girmeden, ilmi kaynaklar çerçevesinde değerlendirilecektir.

Tasavvuf anlayışının temel kaynağı, Allah'ın muradı gereğince yaşayan ve hayatının her konusunda Allah'a bağlı olan bir Müslüman için en önemli bilgi kaynağı Kur'ân'dır. Fakat yine Kur'ân'ın verdiği bilgiye göre, Kur'ân, tek bilgi kaynağı değildir. Yine Allah'ın kitabında verdiği bilgiye göre, yaratılan her varlık/eşya/nesneye Allah kendi tecellisiyle bilgisini işlemiştir. Allah'ın kitabının yanı sıra afâkta ve enfusta gösterdiği ayetlerin/işaretlerin her biri, insana farklı bir bilgiyi öğretmektedir. Bütün bu bilginin kaynağı da Allah'ın kendisidir. İnsanlar da, Allah'ın algı ve idrak olarak verdiği kalp ve akıl aracılığıyla kendileri için gerekli olan her tür bilgiye sahip olmaktadır. Yani Allah, insanı bilgiyi elde etme vasfıyla donatarak, “taştan su çıkarma” sözünde olduğu gibi, yaratılan her nenede/şeyde bilgilerini almalarını istemektedir. Yalnız Kur'ân, bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi bilgi teorisi geliştirmemektedir. Fakat Allah, “bilgi teorisi” nin tam aksine her nesneye işlediği bilgi vasıtasıyla insanlardan eylemde/hâlde bulunmalarını dilemektedir. Ve Kur'ân asla İslâmî bir bilgi teorisi

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniv. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi.

oluşturma anlayışı içerisinde de değildir.¹ Bu tür yorumlar ve araştırmaları neticesinde elde ettikleri verilerin iddiasıyla “İslâmî bir bilgi tasavvuru” ya da “Bilginin İslâmlaştırılması” gibi zorlama çabalarıdır.²

1. Tasavvufî Bilgi ve Ledunnî Bilgi Algısı

Tasavvuf, bilgiyi ve bilmeyi var olmanın ilkesi, insanı da bilginin ve bilmenin öznesi yaparak, insanın hayatını tümünü ilâhî bilgiyle şekillenmesini istemektedir. Bunun içindir ki, tasavvuf, kelâm ve fıkıh gibi ilahiyat ilimlerinin öngördüğü metodolojik ve tek düze Müslümanlık anlayışı yerine, ilâhî bilgiyle bütünleşmiş özgür bir bireyin yetişmesini gaye edinir. Tasavvufta bilgi, fıkıh ve kelâm gibi diğer ilahiyat bilimlerin konularında sahip olunan bilgi fazlalığı değildir. Tasavvufta hedeflenen hakikat; yaşanan ve olunan şeydir. Çünkü insanın kendini yeniden ihyası ya da var olması aslında bilme veya anlamının ötesinde bir varoluştur. Bu yüzden tasavvufta Allah’ı bilmek ve tanımak, kişinin kendini Allah’ta yok/fenâ etmesiyle gerçekleşir. Tasavvufta insanın “mutlak ben” ortaya koyması “yok”luk bilgisiyle gerçekleşir. “Yok” olma bilgisi, yaşamsal ve varoluşsal bir bilgidir. Yani Allah’ı tanıma ve O’nda “yok” olmanın hakikatidir. Bu yokluk, varlık olarak tamamen silinmek değil, beşerî “ben” i hiçleyerek “bekâ” ile Allah’la yeniden dirilmektir. Bilgiyle elde edilen “mutlak ben” olmadan insanın “kişilik” kazanması mümkün değildir. Yani önemli olan insanın mahv/yok olma bilgisine sahip olmasıdır, yoksa nahv/gramer bilgisini edinmesi değildir. Eğer insan mahv bilgisine sahipse korkusuzca engin denizlere dalabilir.³

Tasavvufun bilgi anlayışı agnostik/bilinmezlik anlayışının tamamen ötesindedir. Zira Allah, her varlıkta, cihette ve zamandadır, kısacası yaşamsal alanın her yerindedir. Ve Allah’tan vahy ve nesne üzerinden, yani yaratılan bütün eşyaya tecellî/yansımayla mü’minin kalbine gelen her bilgi, en açık ve en güvenilir olan bilgidir.⁴ Allah bilgisi, yağmurun semâdaki saf hali gibidir, o fitrî, berrak ve durudur. Hiçbir dış etkenden etkilenmemiştir. Beşerî düşünce ve fikirlerden etkilenen diğer ilimler, düştüğü toprağa göre farklı tat ve renklere bürünen yağmur suyu gibi saflığını, berekliğini kaybeder.⁵ İlâhî olan ilim ise, Allah’tan kalbe geldiği için, bütün beşerî mizacın etkilerinden uzaktır. Bu bilgi, iddia edildiği gibi, tecrübî olması hasebiyle başkasına aktarılamayan bir bilgi değil, bizzat yaşanan ve bir ayna gibi diğer insanlara yansıtılan bir bilgidir. Tıpkı, “el-Mü’min” olan Allah’ın mü’minlere ayna olduğu gibi,⁶ mü’min olan sûfî de, diğer insanlara hâliyle aynalık yapan kişidir.

¹ Alparlan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 218-219.

² Mevlüt Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması-Gazzâlî Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s. 74.

³ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 2835-40.

⁴ William Chittich, *Sufî Path*, s. 148.

⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, V, 147-148.

⁶ Ebû Davûd, Edeb, 49; Tirmizî, Birr, 18.

Tasavvuf, bilgide duyuların verileri üzerinde değil, Allah ile varlık arasındaki idrak anlayış bağı üzerinde durur.¹ Duyuların verilerinin kişiyi bilgiye ulaştırması mümkün değildir. Sûfiler, Allah ile varlık arasındaki ilâhî idrak bağı üzerine kurulan tecrübe/deneyim verilerine bilgilerini inşa ederler. Bu tecrübe kazanıldıktan sonra hiçbir unsur ilâhî bilginin akışını engelleyemez.² Vücûd, bütün organlarıyla Allah'ın ilminden besleniyorsa; akıldaki bilme, kalpteki oluş ve arayış da O'nun irâde ilmindedir. Eldeki tutma, ayaktaki yürüme, gözdeki görme ve kulaktaki duyma kabiliyetlerinin oluşması, O'nun ilim tecellîleriyle gerçekleşir.³ Sûfiler, Allah için yerine getirilen her ibadeti ve Allah'ın her ismini bir ilim olarak görmüşlerdir. Bu yüzden bazı sûfiler, ifâ ettikleri Allah'ın her ilmine farklı isimler vermişlerdir. Bu ilimlerden bazıları şunlardır; vahdâniyet bilgisi, ta'zîm bilgisi, minnet bilgisi, kudret bilgisi, ezel bilgisi ve sırların bilgisi diye isimlendirmişlerdir.⁴ Aynı şekilde sûfiler, vahdetin ilim olduğu görüşündedirler. Onlara göre vahdet, kalbin Allah'ın dışındaki güçlerin ilminden soyutlanmasıdır.⁵

Öncelikle Allah, kitabı Kur'ân'da verdiği bilginin yanında yarattığı her nesneye tecellî ederek, bu iki yolla bütün varlık dünyasında insanın ilmini öğrenmesini dilemektedir. O, bu ilmi ölümlere, yani kabirdekilere değil, diri olanlara/yaşayanlara göndererek ne kadar değerli olduğunu ortaya koymaktadır.⁶ Allah, insanlardan ilk etapta hakkında bilgi sahibi olmadıkları şeylerin peşine düşmemelerini, bilgi edinme organları olan göz, kulak ve kalbin bundan sorumlu olacağını ifade ederek, insandan dikkatli hareket etmesini istemektedir.⁷ Bu yüzden Kur'ân, Allah'ın ilmini apaçık bir şekilde ortaya koyan ilk kaynak ve kitaptır. Öylesine açık bir kitaptır ki, Allah, insanlar onunla düşünüp, öğüt alıp ve onda mevcut olan ilimle amel etsinler diye kolaylaştırmıştır. “O, ilim olarak insanın kalbine inmiştir.”⁸ Allah bu vaadini de, aynı sûrede üç kez aynı ifadeyle tekrar ederek, hayati bir hatırlatmayı yapmaktadır.⁹ Bu kitabın bütünü, Allah'ın “ümmü'l-kitâb”/ana kitabında mevcut olan ilmî/ hikmetî hakikatlerin tâ kendisidir.¹⁰ Tasavvufun ilmini insanların düşüncesinde ve nakille almadığını açıkça Allah'ın kitabında ve kitabın rehberliğinde her eşyada aldığına dair Kur'ân'dan nasıl istifade ettiğine bakmak zorunludur.

a. Kur'ân'da Bilgi

¹ Ehmedê Cizîrî, Şeyh Ehmedê (Melayê Cizîrî), *Dîvân*, haz. Ahmed b. Molla Muhammed ez-Zivingî, *el'İkdu'l-cevherî fî şerhi dîvânî's-Şeyh el-Cizîrî*, Dımaşk 1987.

² Aynı yer.

³ Ubeydullah Ahrâr, *Fıkarât*, çev. Abdulrahman Acer, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 46.

⁴ Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Nureddin Şeribe, Daru'l-kitâbu'l-nefis, Halep 1986, s. 431; Ehmedê Cizîrî, *Dîvân*, II, 124.

⁵ Ahrâr, *age*, s. 37.

⁶ Bk. Fatır, 35/22.

⁷ Bk. İsrâ, 17/36.

⁸ Bk. Bakara, 2/97; Şu'âra, 26/194.

⁹ Bk. Kamer, 54/17, 22, 40.

¹⁰ Bk. Zuhruf, 43/2, 3.

Allah, her şeye hâkim olan ve her konuda o konuyla ilgili hâkimiyetini ilimle/hikmetle ortaya koyan en iyi bilen Zât'tır.¹ İşte mü'min kişinin bilgisi de her şeye hâkim olan Allah'ın kendisine öğrettiğinden başkası değildir.² Allah, insanı ilgilendiren her konuda bilgi verirken, bilgi konusunda yanılmaz olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.³ Onun için Allah, hikmeti/ilmini ve hükmünü; insanlara bilmediklerini bildirmek, kendi ilkelerini belletmek ve öncekilerin yollarını göstermek için öğretiyor.⁴ İnsanın da bu ilme ulaşması için, öncelikle bütün masîvaya kendini bir bütün kapatarak, kendinden hareket etmelidir. Hz. Ali'nin dediği gibi, "Devan/ilacın sendedir bilemezsin. Hastalığın sendedir göremezsin. Kendini küçük bir madde sanırsın fakat sende büyük bir âlem vardır. Sen, harfleriyle gizli olanın ortaya çıktığı kitâb-ı mübînsin." Allah, insanla ilgili her şeyin anahtarını kitabında verirken, özellikle şu hayati uyarıyı da yapmaktadır; asla hakkında bilgi sahibi olmayan şeylerin peşine düşmemeyi, bundan bilgiyi 'ayne'l-yakîn alan gözün ve her şeyin idrak merkezi olan kalbin sorumlu olacağını hatırlatmaktadır.⁵ Bunda dolayı Allah, insanlardan bilgiyi yüklenip onunla kendilerine eziyet, ağırlık yapmamayı ve yüklendikleri bilgileri ezberleyerek insanlara satan değil, Allah'ın ilmiyle âmel/hâl ortaya koyanları övmektedir.⁶

Allah, ayetlerinde hikmet/ilim olan Kur'ân'a yemin ederek, Kendinden insanlara verdiği bu ilme şükretmelerini istemektedir.⁷ Bu yüzden Kur'ân, kendisinin insanlara gerçek/hakiki bilgiyi öğreten ve bu bilgiyle onlara kılavuzluk ettiğini ifade eden bir kitaptır.⁸ Kur'ân, Allah'ın vaad ettiği her şeyin doğru olduğunu ve gerçekleşeceğini ifade ederek, mü'min insanın, bu ilme/hikmete gereği gibi sınıksız sarılarak, onun aydınlık feyzinden, yol göstericiliğinden faydalanmasını istemektedir.⁹ Eğer mü'min insan, kendisi için hayatın seyir rotasını çizenin Allah olduğunu bilirse ve bunu da bir hikmete/ilme göre ortaya koyması gerektiğinin bilincine varırsa, bütün bunların tümünün ilâhî hakikatlerin aslı, özü olduğunun farkına varacaktır.¹⁰

Allah, insanlara her konuda kendi ilmince bir hâl/yaşam ortaya koymalarını ve yaşamlarını kendi ilminin dışındaki ilkelerle kesinlikle sürdürmemelerini istemektedir.¹¹ Yine Allah, kendi istikâmetinde yürüyen insanları her konuda bilgilendirmektedir. Hatta onların karakterleri hakkında bilgi vererek, birbirlerini iyi tanımalarını istemektedir.¹² Zira insan sevdiği, bağlandığı kişiyle karakter kazanır. Eğer insan bir taşı seviyorsa, kendisi taş değerindedir. Eğer bir insanı seviyorsa, insan değerindedir. Eğer bir hayvanı

¹Bk. Yusûf, 12/100.

²Bk. Bakara, 2/32; En'am, 6/18.

³ Bk. İbrahim, 14/4.

⁴Bk. Nisa, 4/26.

⁵Bk. İsrâ, 17/36.

⁶ Bk. Cuma', 62/5.

⁷ Bk. Lokmân, 31/3, 31; Zuhruf, 43/63

⁸ Bk. Yunûs, 10/1.

⁹ Bk. Tevbe, 9/40.

¹⁰ Bk. Tevbe, 9/60.

¹¹Bk. Ahzâb, 33/ 1, 34; Sebe, 34/27.

¹² Bk. Tevbe, 9/97.

seviyorsa, hayvan değerindedir. Eğer Allah'ı seviyorsa, en yüce, en ulvî seviye ve değerdedir. Bu değer in ölçüsünü, kıyaslamasını yapmak beşer gücünün ötesindedir.

Kur'ân'ın birçok ayetinde, Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla insanlara ulaştırdığı her hakikatin bir ilim olduğunu kesin bir şekilde vurgulanmaktadır. Yani Allah'tan insanlara peygamberler vasıtasıyla bildirilen bütün hakikatler, O'ndan gelen kesin bir ilimdir.¹ Ve bunların dışında başka bir gücün, kuvvetin, otoritenin dilekleriyle hayatın herhangi bir parçasını idame etmek, Allah'tan başkasını dost edinmek demektir.² Bu yüzden Allah'ın muradının dışındaki bilgiler tamamen temelsiz bilgilerdir.³ Yani Allah'ın dışında gelen bilgilerin tümü zandır. Bu bilgilerin hiçbir geçerlilikleri yoktur.⁴ Allah'tan peygamberlere gelen her vahy ya da bilgi ilimden başka bir şey değildir.⁵ Bu nedenle Allah'tan gelen ilmin/bilginin dışında başkasının arzu ve isteklerine uymak hem kendine hem de Allah'ın dileklerine büyük bir zulümdür. Bunun içindir ki, insan için hiçbir konuda Allah'ın bilgisi dışındaki bir ilim kesinlikle kabul edilmemektedir.⁶ Çünkü Allah ilmiyle yaratılan her şeyi öylesine ihata etmiştir ki, her yaratılan nesnede Allahın ilminden, bilgisinden, yani O'nun tecellisinden başka bir şey görmek mümkün değildir.⁷

Eğer insanlar, kendi nefsi isteklerinden dolayı Allah'tan gelen ilim sebebiyle anlaşmazlıklara düşüp, Allah'ın ilminden uzaklaşıp kendi mezhep ve meşrepleri doğrultusunda hareket edip, ihtiras ve taşkınlıklarda bulunurlarsa, bundan ötürü de onlar, Allah'ın ilmine düşman kesilirler.⁸ Bu yüzden Allah'ın insanlara vahy ettiği her şey bir ilim/hikmete bağlıdır. Ve Allah, her yerde, her ân yaptığı ve açıkladığı şeyi ilim/hikmetle yapmaktadır.⁹ O'nun dileklerinin dışında bir bilgiyle hayata yön vermek Allah'ın merhamet ve sevgisine perde çekmek demektir.¹⁰

Kur'ân, Allah'ın insanlara her konuyu bilimle/ilimle öğrettiğini bildirmektedir.¹¹ Allah, insanın hayatını ilgilendiren tüm konularda her meseleyi ayetleriyle açıklamaktadır. Çünkü Allah, her şeyin iç yüzünü ilim/hikmet sahibi olması hasebiyle çok iyi bilmektedir.¹² Ve O, her konuda ilim/hikmetle karar vermektedir.¹³ Bu yüzden Allah, nasıl her şeyi bilen mutlak ilim/hikmet sahibi ise, mü'min de sadece Allah ve Rasûlunu rehber edinerek ilim sahibi olmak zorundadır.¹⁴

¹Bk. 'Al-i İmrân, 3/61.

²Bk. Bakara, 2/120

³Bk. Necm, 53/23.

⁴Bk. Necm, 53/28.

⁵ Bk. Meryem, 19/43.

⁶Bk. Bakara, 2/145; Kehf, 18/107.

⁷Bk. En'am, 6/80.

⁸ Bk. 'Al-i İmrân, 3/19.

⁹ Bk. Fetih, 48/4.

¹⁰ Bk. İsrâ, 17/39.

¹¹ Bk. 'Araf, 7/7

¹² Bk. Nûr, 24/18.

¹³ Bk. Nûr, 24/58,59.

¹⁴ Bk. Neml, 27/6 ,9.

Allah, her şeyi ilmî bir temele dayandırdığı gibi, insanlardan da herhangi bir konudaki itirazlarını bir bilgiye, bir delile dayandırarak cevap vermelerini istemektedir.¹ Yani Allah insanlardan yapmasını istediği her şeyi bilgiyle yerine getirmelerini ister. Aynı şekilde itiraz ve iddialarını da bir bilgiye dayandırmalarını şart koşmaktadır.² Bu yüzden herhangi bir bilgiye dayanmayan iddialar Allah tarafından kesinlikle kabul edilmemektedir. Yani Allah kendi ilminden sudûr etmeyen bir bilgiyi saçma ve zan ürünü olarak ifade etmektedir.³ İşin aslı Allah, bütün insanlardan her konuda bir bilgiye ve ilme göre hareket etmelerini istemektedir.⁴ İşte bütün bunlardan sonra şu gerçeğe ulaşılır; Allah her şeyi bir ilme göre yapmaktadır. Allah'ın bu ilmi de, yanındaki ana kitapta yazılıdır. Ve her şeyin bilgisi ve hâkimiyeti O'na aittir.⁵

Allah'ın bilgisiyle donanıp, o bilgiyle yaşayan kimse, Allah dışındaki masîvadan hiçbir şekilde etkilenmez ve kirlenmez, aksine her şey kendisiyle temizlenerek aydınlanır. İşte bu insanlar, Allah'ın dileğini yerine getiren ilim sahipleridirler. Kendi arzularına göre âmel edenler ise cehâlet içinde bulunanlardır.⁶ Tasavvuf, bilgiyi, Allah'ı tanıyıp bilmek ve O'nun ortaya koyduğu hakikati bilip ona göre yaşamak olarak tanımlar. Hakikati bilmek, Allah'ın Samed ve Rabûbiyyet sıfatlarını gereği gibi kavrayarak Allah'ın ilmine tam olarak kavuşamamanın gerçeğini idrak etmektir. Zira Allah bu vasfını şu şekilde ifade eder: “İnsanların ilmi O'nu ihata edemez⁷ yalnız “O'nun diledikleri hariç, insanlar O'nun ilminden hiçbir şey ihata edemezler.”⁸ Zira O'nun ilmi sonsuzdur. Sonsuz bilgi sadece Allah'a ait olan bilgidir.⁹ Allah, ilminin hiçbir şeyle kıyaslanamayacak olan enginliğini, bütün denizlerin mevcudiyetinin iki katı kadar mürekkep olsa bile bu ilmi kaleme alıp yazılamayacağını beyan eder.¹⁰ Fakat bu engin, sınıra ve sayıya gelemeyen bilgiye rağmen insana çok az bir bilgi verilmiştir.¹¹ Yinede insan nankörlüğünü ortaya koyarak bu az bilgiyi, öğrenmekten ve yaşamaktan kaçmaktadır. Bu bilgiyi belli insanlara ve mercilere havale ederek, otoriter olarak gördüğü bu kiki ve yerlerin verdikleriyle yetinmeye çalışır.

Bütün varlık âlemi Allah'ın yazısı, Kur'ân'da O'nun sözüdür. Bu ikisinin cem'inden Allah bilgisine ulaşılır. Bu iki hakikatin varlığa olan tecellîsini idrak eden Allah'ın ma'rifetini/bilgisini elde eder. Hz. Ali bu gerçeği şu şekilde ifade etmektedir; “Muhakkak ki Allah insanlara kelamıyla tecellî etmektedir. Fakat onlar, bunu görmemektedirler.” Yine Hz. Ali, “Ben her ne görüyorsam, onunla Allah'ı görürüm”

¹ Bk. En'am, 6/148.

² Bk. Ahkâf, 46/4.

³ Bk. En'am, 6/148.

⁴ Bk. En'am, 6/140.

⁵ Bk. Fatır, 35/4, 11, 13..

⁶ Muhammed, 47/16.

⁷ Tahâ, 20/110.

⁸ Bakara, 2/255.

⁹ Ahkâf, 46/23.

¹⁰ Kehf, 18/109.

¹¹ İsrâ, 17/85.

demektedir. Onun için yaratılan en küçük zerreden en devasa varlığa kadar her varlıkta Allah'ın mührü mevcuttur. Allah bunu insanlara şu ifadeyle hatırlatmaktadır: “Rabbinin izini/eserini görmez misin?”¹ Eğer insan, Allah'ı eşyada, evrende müşâhede ederse, varlık âleminde gerçek öğretmenin Allah olduğunu öğrenecektir. Yani Allah öğretmen, insan öğrenci, Kur'ân'da diğer yaratılan her şeyle birlikte ders kitabıdır. Çünkü Allah insanı yarattı ve ona beyanı öğretti.² Fakat insanların çoğu kelimelerin zâhir/genel-geçer anlamlarından öteye geçemedikleri için, Allah'ın her kelimesine yansıttığı ilmini idrak edemiyorlar. Bu yüzden Allah'ın ilmiyle beslenen insanların söz ve hâlleri, bu hali ortaya koyan zâhirilerin anlayamadığı bir hakikattir. Tabidir ki bunlar, Allah erenlerinin gönlünü yakıp ağızlarından çıkan “ene'l-Hakk” gibi sözleri “gayr-i dinî” olarak değerlendireceklerdir.

b. Ledünnî Bilgi

Alan dışının bir türlü algılayamadığı ve kendi perspektifiyle değerlendirip, tasavvufa karşı katı bir tutum içinde bulunduğu konuların başında “ledünnî ilim” denilen konu gelmektedir. Allah'ın bizzat kendi kitabında çok açık bir şekilde ortaya koyduğu bu konuyu, tasavvuf kendi ilâhî ilkeleri gereğince, ne bu konuya ne de diğer hiçbir konuya beşerî bir ekleme yapmadan direkt Allah'tan geldiği gibi kendine şiar edinmektedir. Fakat tasavvufu yanlış değerlendiren ve kendi bağluları arasında da, tasavvuf konusunda yanlış bir algı oluşturan alan dışı, tasavvuf ehline Kur'ânî perspektifle açıklanan bu konuyu bir türlü anlamak istemektedir. Fakat konuya ilâhî murad gereğince baktığımızda tasavvufun bu konuya getirdiği yaklaşım, tamamen Kur'ân'ın bir yaklaşımıdır. Konunun tam anlaşılması için tek merci olan Kur'ân'a bakmakta fayda vardır.

*“Nihayet kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan (ledünna) bir rahmet vermiş ve tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”*³ İnsanların çoğu bu ayeti yanlış yorum/tefsir ederek, insana iki tür ilim verilmiştir iddiasında bulunurlar. Bu insanların iddia ettiği gibi; rahmet ilmi olarak isimlendirilen “şeriât ilmi” ile “ledünnî ilim” denilen “hakikat ilmi” her kesim tarafından yanlış değerlendirilmiştir. Hatta öyle bir sav illeri sürmektedirler ki, “hakikat/Allah ilmi, inşa ve oluşumunu şeriat ilminden almaktadır” diye bir yanlış algıya kendilerini kaptırmışlardır. Yukarıdaki ayette Allah'ın muradına muhalif davranarak ayetteki “Allah ilmi” kavramı bilinçli ya da bilinçsiz olarak ihmal edilmiş, “ledünnâ” zarfı Allah'ın ilminin yerine geçirilerek ve aynı şekilde kelimeye bir gizemlilik verilerek bununla insanları Allah'ın ilminden bir bütün uzaklaştırmışlardır. Bu yüzden Allah'tan ve Allah'ın ilminden uzak olan insan, Allah'ça terbiye edilmediği ve kendisine öğretilmediği sürece ma'rifet ve keşf ilmine sahip olması mümkün değildir.⁴ Kur'ân bu konuyu şöyle açıklamaktadır; *“Böylece biz*

¹ Furkan, 45/25.

² Rahmân, 55/1-4.

³ Kehf, 18/65.

⁴ Bursevî, *age.*, s. 105.

*İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk ki, kesin inananlardan olsun*¹ diye. Bu ayetteki “melekût” sözcüğünde kastedilen, evrendeki ilâhî sırlar ve hakikatlerdir; bunlar da ancak kalp gözü/rabbânî idrak, yani basiretle müşahede edilebilir.

Nakil ile gelen bilgi, taklîdî ve nazarî ilimdir. Allah'ı hakkıyla bilen kişinin gönüldeki bilgi, Allah'tan insanın gönlüne gelen “ledünnâ (!)” değil, “O'nun indindeki” bilgilerdir. Çünkü Allah bilgisi, nazarî, taklîdî bilgi ile etkin, “somut” ve “gerçekleştirilmiş” bilgi arasındaki ayrımı yapan en açık ve belirgin bilgidir. İşte insanın Allah'ın kendisine verdiği bu ulvî nimetten faydalanması için öncelikle nazarî ve taklîdî ilimden kendini arındırması gerekir. Zira taklîd ilmine sahip kişi, hem Allah'ın ilmine hem de bu ilmi yaşayan kişileri anlamadan, idrak etmeden olumsuz bir tavır gösterir.²

2. Hikmet

İnsanların değil de, Allah ile insanlar arasına giren engel koyucuların anlaşılmasına engel oldukları konulardan biriside hikmettir. Hikmet, Allah'tan gelen güzellikler ve hayırlardır.³ Yani Allah'ın kendi bilgisidir. Aynı zamanda Allah'ı kendi bilgisiyle bilmek, her işte Allah'a göre hareket etmek bilgisidir. Hikmet, Allah'ın insan ve diğer varlık üzerindeki hâkimiyetidir. Allah ilmiyle donanan insanın beşerî zaaflarından tam olarak kurtulması hikmettir. Hikmet, Allah'ın her konudaki sınırını, çizgisini bilip yerine getirmek, işlerde ve beyanlarda isabetli olan gerçeği yerine getirmektir. Hikmet, eşyanın hakikatlerini buldukları yaratılış üzere bilmek ve bu bilginin gereğince hâl ortaya koymaktır. Hikmet bazılarınca, ilim ve amel olarak iki şekilde ele alınmıştır. İlim ve amelin bir arada bulunması, tek başına ilim ve ma'rifetten daha tamdır. Onun için hikmet, ilim ve ma'rifetten daha üstün görülmüştür. Hikmet, unutulmuş ve hatırlanması gereken bir bilgidir. Zira bu konuda Peygamber: “*Hikmet mü'minin yitiğidir* (bulmalıdır)”⁴ diyerek, hikmet arayışının gerekli olduğunu ve bu arayışın da “kalb” ile gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.

Bilim tarihinde bazı düşünürler; ilâhî olan eşyanın bilgisine “hikmet”, beşerî olan eşyanın bilgisine ise “ilim” denilmesini daha uygun bir sınıflandırma olarak kabul etmişlerdir. Allah nazarında ise “hikmet” ile “bilgi” arasında bir ayrım yoktur. Fakat insanlar “hikmet”i bilgiden daha da üst bir konumda tutmuşlardır. Hikmet gerçeğine baktığımızda, gerek insan idrakı, gerekse eşyanın tam olarak kavranması, yani iç yüzüyle bilinebilmesi için daha derûnî ve hakîkî bir bilinmeyi gerekli kılmaktadır. Çünkü hikmet, insanların satırlarda okuyup öğrendikleri değil, Allah'ın yarattığı her nesnede saklı olan tecellisini, yani isim ve sıfatları algılayarak onlarla aydınlanmaktır. Bu aydınlanmanın yolunu en güzel bir şekilde insanlara göstererek öğreten

¹ Enâm, 6/75.

² Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, 1415.

³ Bakara, 2/269.

⁴ Tirmizî, İlim, 19.

peygamberler olmuştur. Hikmet ve bilgi ilâhî olan feyzden meydana gelerek “irfân” olarak sembolize edilir. İrfân bilgisinin de merkezi kalp olduğu için irfân, tamamen zihni olmaktan ziyade gerçek bir “varoluş” tur. Konunun daha iyi anlaşılması için Allah’ın kendi kitabında tanımladığı ilim ve hikmete dair ayetlere bakmak gerekir.

İslâm, ilim ve hikmeti bir görerek, insanları Allah’ın eşyadaki muradının bilgiye götürmek olduğunu vurgular. Diğer taraftan Sâmi mirasına bağlı olan din ve inançlarında “hikmet” asıl anlamından kaydırılarak bilginin dışına itilmiştir. Fakat eşyayı “ilâhî mûrad” çerçevesinde bilmek ve anlamak isteyen kişilere göre, hikmet daha düzeyli bir bilgi, nesnenin ve olayların iç yüzünü kavramayı gerektiren bir hakikattir. Zira hikmet, Hz. Peygamberin ve diğer bütün peygamberlerin yaşadığı gerçeklerdir. İşte peygamberlerin, Allah’ın ayetlerini, Allah’ın kendilerine verdiği ilimle açıklayıp, yaşantılarıyla da çevrelerindeki insanlara göstermeleri, Allah’ın dileğinin arkasında yatan ledûnnî/ilâhî bilgiyi açıklamaları hikmetin kendisidir. Aynı şekilde Allah, peygamberlere verilen ilim yanında hikmeti de zikrederek, ilim ile hikmetin aslında aynı batnın ikizleri gibi birbirlerinden ayrılamayan bir ikili olduğunu vurgulamaktadır. Allah kitabının bir yerinde insanlara verdiği bilgisini “ilim” diğer bir yerinde ise, “hikmet” olarak anmaktadır. Nitekim Allah, şu ayetlerde bu konuyu açıkça ifade etmektedir: “*Rabbimiz! İçlerinden, Müslümanlara senin ayetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder...*”¹ “*Kendi içinizde bir peygamber gönderdik. O, size ayetlerimizi okur, sizi arındırır, size kitabı ve hikmeti öğretir ve size bilmediklerinizi öğretir.*”² “*Allah’ın size olan nimetini ve size indirdiklerini düşünün.*”³ “*Allah ona hükümdarlık ve hikmet verdi ve dilediklerini öğretti.*”⁴ “*Kime hikmet verilirse ona çok hayır verilmiştir.*”⁵ “*İbrahim soyuna da Kitâbı ve hikmeti vermiş ve onlara büyük bir mülk vermiştik.*”⁶ “*Allah, sana kitap ve hikmet indirmiş ve sana bilmediklerini öğretmiş.*”⁷ “*Sana Kitâbı, hikmeti, Tevrât’ı ve İncil’i öğreten.*”⁸ ve peygamber hanımlarına hitaben, “*Evlerinizde okunan Allah’ın ayetlerini ve hikmetini hatırlayın*”⁹ diye buyrulmaktadır.

Kur’ân, ilim, kitap ve hikmeti sürekli olarak birlikte anmıştır. Bu anış, Allah’tan peygamberler vasıtasıyla gelen hakikatler söz konusu olduğunda ifade edilmektedir. Zira Allah, peygamberlere kitap ve hikmeti vererek onları her konuda bilgili ve âlim kılmıştır.¹⁰ Bu yüzden peygamberler ve mü’minler her konuda bilerek hareket ederler,

¹ Bakara, 2/129.

² Bakara, 2/151.

³ Bakara, 2/231.

⁴ Bakara, 2/251

⁵ Bakara, 2/269.

⁶ Nisâ, 4/54.

⁷ Nisâ, 4/113.

⁸ Maide, 5/110.

⁹ Ahzâb, 33/7.

¹⁰ Nisâ, 4/113.

onların hayatlarının herhangi bir adımında bilgisizce hareket ettikleri söz konusu değildir. Çünkü peygamberler, insanları kitapla ve hikmetle bilgilendirmekte ve eğitmektedirler.¹ Allah'ın "hikmet" olan ilmi insanları güzel düşüncelerle, güzel eylemlerle yetiştiren ilâhî güzellik kaynağıdır.² Zira ilim, bilmeyen bir toplum için, Allah'ın insanların cehâletini temizlemeleri için, kitapla gönderdiği hikmetlerdir.³ Allah, insana hikmet/ilimle hayatı öğretmektedir. Hikmet sahibi olmak, Allah'ın gerekli kıldığı her şeyi bilmektir.⁴ Çünkü Allah, her nesneyi yerli yerince bir sisteme göre ve büyük bir ilimle yaratmıştır.⁵ Eğer insanlar kendilerine kitap, hüküm ve hikmetle gelen peygamberlere inanıp itaat etmezlerse, Allah onların yerine itiraz ve inkâr etmeyecek bir topluluk getirir.⁶ Onun için Allah, her şeyi hakkıyla bilen hüküm ve hikmet/ilim sahibidir.⁷ Bunun içindir ki, Kur'ân, ilim/hikmetle dolu olan bir kitaptır.⁸ Yalnızca Kur'ân değil, Allah'tan gelen bütün kitapların hepsinin ilimle/bilgiyle yüklü olduğu Allah tarafından açıkça ifade edilmektedir.⁹ Yani Allah, Tevratı, Zebûru, incili ve diğer kitaplarını bilgi/hikmet olarak insanlara öğretmektedir.¹⁰ Peygamberler ve kitaplar vasıtasıyla Allah'tan insanlara gelen ilim, hakikat, rahmet ve hikmetin kendisidir.¹¹ Ve bu peygamberler, Allah'tan gelen kitap ve hikmeti/ilmi söylem ve hâlleriyle doğrulayan kişilerdir.¹² Allah, kime kendi hikmetini/ilmini vermişse, bağısladığı hikmetle beraber hayır da verdiğini söylemektedir.¹³ Çünkü Kur'ân'ın tümü ve insanlara verilen her ayet ve işaret ilim/hikmetin kendisidir.¹⁴

Kitap ve hikmet, Allah'tan insanları aydınlatmak gayesiyle gönderilen, insanı bütün cehâletinden arındıran ilmin kendisidir.¹⁵ İşin hakikati, Allah'ın insanlar üzerine nimetini göndererek tamamlaması, Allah'ın gönderdiği bilgiyle gerçekleşir. Allah bunu kitabın ilim ve hikmet olarak tanımlar.¹⁶ Yani Allah'ın insanların hayatlarının bütününde ortaya koyduğu ilkeler, hikmetin ya da ilmin tâ kendisidir.¹⁷ Allah'ın bilgisi/hikmeti söz konusu olduğunda, gayr-i ilâhî/masivâ olan her şey mü'minin hayatında tamamen silinir. Çünkü Allah'ın ilmi, bütün diğer tüm bilgileri "hiç"lemektedir. Örneğin, Allah, sosyal hayatın aile ile ilgili konusunda bir kadınla

¹ Bakara, 2/151.

² Kasas, 28/14.

³ Cum'a, 62/2.

⁴ Bk. En'am, 6/128.

⁵ Bk. En'am, 6/73.

⁶ Bk. En'am, 6/89.

⁷ Bk. Enfâl, 8/71; Tevbe, 9/15.

⁸ Yunûs, 10/1.

⁹ Bk. Yasin, 36/2; Lokman, 31/2.

¹⁰ Bk. 'Al-i imrân, 3/48.

¹¹ Zührûf, 43/63.

¹² Bk. 'Al-i imrân, 3/81.

¹³ Bk. Bakara, 2/269.

¹⁴ 'Al-i imrân, 3/58.

¹⁵ Bk. Bakara, 2/129.

¹⁶ Bk. Bakara, 2/231.

¹⁷ Aynı ayet.

hangi şartlarda nikah kıyılacağını, her iki tarafı mağdur etmeyecek bir şekilde yerine getirilecek uygulamanın ilkelerini belirlerken, aile hukukunun bu ilkelerini Kendi ilmine göre ortaya koymaktadır.¹ Aynı şekilde Allah, bir mü'minin aile hayatının nasıl olacağını, hangi özellikleri taşıyan erkek ya da kadınla evlenileceğini, evlilikte ortaya konulacak mehri vb. durumları kendi ilmiyle haber vermektedir. Yine boşanma iddeti hakkında kitap ilmini/hikmetini bildirirken, bunun yanı sıra ölen kişinin hanımı için koyacağı vasiyeti de Allah, kitabında ilim ya da hikmet olarak beyan etmektedir.² Bu öyle bir bilgilendirme ki, Allah, hayatın bütün cepheleriyle ilgili mü'minin nasıl davranıp hareket edeceğine dair bütün ilimleri; sosyal, psikolojik, ekonomik, hukuk, biyolojik, fen, fizik, tıp vb. bütün ilimleri yarattığı her varlık üzerinde göstermiştir. Ve tüm bu hayat ilkeleriyle ilgili açıklanan her şey ilmin/hikmetin kendisidir.³

3. Keşf

Keşf, Allah'ın varlıktaki ilmini tam olarak kavramaktır.⁴ Bu yüzden bilgi, keşfe dayalı olan gerçektir. Yani kişinin yaratılan bütün nesneyi/eşyayı müşâhede ederek/gözlemleyerek Allah'ın her varlıktaki ilmini ortaya çıkarmaktır.⁵ Bilginin/ma'rifetin en önemli mertebesi müşâhededir. Ma'rifet bilgisi tam olursa varlıktaki ilâhî hakikatler müşâhede neticesinde kişiye ayan olur. Zira Allah insanlardan, gözleriyle (kalp gözü), yarattığı bütün eşyaya bakarak müşâhede etmesini istemektedir. Bunun yanında görmeyen gözü “âmâ” olarak kınamakta ve yarattığı nesnelere karşı kayıtsız kalanları da körlere benzetmektedir. Nitekim Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır: “*Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri (akl edecek kalpleri), işitecek kulakları olsun? Çünkü gerçekte gözleri değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur.*”⁶ “*Hiç gören ile görmeyen bir olur mu?*”⁷ “*Körler, gerçeği görmüyorsa sen mi doğru yola getireceksin.*”⁸ “*Körleri sapıklıklarından vazgeçirip yola getiremezsin.*”⁹ Zikredilen âyetlerde ve aynı şekilde dolaylı olarak bu konuya değinen diğer âyetlerde, Allah'ın ilminin idrâk yerinin kalp olduğu, kalbin, yaratılan varlıklarda Allah'ı görmenin, duymanın, dokunmanın, hissetmenin ve neticesinde O'nu bilmenin, tanımanın ve O'nu her şeyiyle yaşamının üssü olduğu açıkça ifade edilmektedir.

Tahkîk/keşf, kişinin bizzat kendisinin kalbiyle/idrak ve izanıyla Allah ilmini her şeyden keşfetmesidir. Allah'ın ilmi, insanlara Allah'ın tüm varlıktaki hükmünü/hikmetini bulup anlama izanı verir. İnsana Allah'ın ilmini varlıkta okuma

¹ Bk. Mümtehine, 60/10.

² Bk. Bakara, 2/240.

³ Bk. Nisâ, 4/56, 92, 104, 130; Mâide, 5/38.

⁴ İbnü'l-Arabî, Fütûhât, IV, 188.

⁵ Aynı eser, III, 83.

⁶ Hac, 22/46.

⁷ En'am, 6/50.

⁸ Yunus, 10/43.

⁹ Neml, 27/81; Zuhrûf, 43/40.

yeteneğini veren cevher, öncelikle kişinin kendini keşfedişine bağlıdır. Allah ilminin gayesi, diğer insanların taklîd ederek buldukları şeylerden fikirler/düşünceler oluşturmak ya da teknoloji uzmanlarının kendi amaçları doğrultusunda oluşturdukları bir bilgi havuzu değildir.¹ Allah ilmi, insana hakikati kendinde bilip, bulmak ve neticede *Allah'ın halifesi* olma sırrını öğrenmektir. Eğer insan, ilâhî hakikatlerin kendisi için ve kendisinde keşfedilmesi gerekliliğini anlarsa, ne başkalarını taklîd edecek ne de kulaktan dolma bilgileri imanın ve bilginin temeli olarak kabul edecektir.

Varlık bulan bütün nesnelere bilgi denizidir. Bu denizin her dalgasında her damlasında ve içindeki her varlıkta Allah'ın bilgisi kıyıya vurur. Kıyıya vuran her inci, Allah'tan insana gelen bilgi aydınlığıdır.² Bu bilgi, hâl ve Allah'a duyulan muhabbetin zevkiyle edinildiği için, dedikodu ve taklîdî yolla kazanılan bilgi(!) kırıntılarıyla hiçbir şekilde kıyaslanmayacak değer ve önemdedir. Bu bilgi, hırs, makam ve rütbe için kazanılan malumatların ötesinde bir ilimdir. Bilgi, Allah'tan gelen yazılı ayetlerin yaratılan bütün âlemleri ve insanın kendi ilâhî benliğini okumasıyla gerçekleşir. Bu bilgi, yazılı olan kitabın yönlendirmesiyle elde edilir. Allah, Kitabındaki ayetlerle insanı farklı okumalara yönlendirerek kendi ilmini edinmelerinin yollarını göstermektedir. Yazılı ayetler, ilâhî ilmin kazanılmasının göstergeleridir; yoksa ayetler Allah'ın ilmini direkt veren yol işaretleri değildirler. Kitabın ayetleri, ilmin birer kılavuzları olarak insana, ancak kâinat kitabının ayetlerini ve insanın kendisinde bulunan ayetleri okuyup, yaşayarak ilâhî ilmin hakikatine ulaşacağını öğretmektedirler. Bunu aksine yalnızca yazılı kitaptaki ayetlerin okunup ezberlenmesiyle Allah'ın ilmini edinmek mümkün değildir.

Allah'ın yazılı ayetleri insana nesneyi okumanın ve onlardan Allah bilgisine ulaşmanın belli metodlarını öğretmektedir. Allah'ın ilmini varlıkta okumanın en bariz örneğini, İbrahim (s.)'in eşyayı okuyarak Allah'a vasıl olması gerçeği göstermektedir. İbrahim peygamber, hem nesneden Allah bilgisini öğrenmenin hem de tahkîkî bilgiye ulaşmanın en net yol gösterici göstergesidir: “*Böylece İbrahim'e göklerdeki ve yerdeki hükümranlığı ve nizamı gösteriyorduk ki kesin ilme erenlerden olsun.*”³ İbrahim Allah'ın ilmine ulaşmak için önce yıldız, sonra aya ve en sonunda güneşe yöneldi. Bu varlıkların “batışını” görünce bunlar üzerinde ve hiç batmayan ve aydınlığı sönmeyen yaratıcıya yönelerek hakiki ilme ulaştı.⁴

Varlığı okuyarak Allah'ın nurunu gören, Allah ilminin hakikatine ulaşmıştır. Bu bilgiye sahip olan kişinin gördüğü şey, Allah'tan gelen hakikatin kendisidir. Allah'ın hakikatini görende, Allah'ı görmüş olur.⁵ Allah'tan başka “bilinen” de yok, “bilen” de

¹ William Chittick, *Kozmos'taki Tek Hakikat*, s. 93.

² Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 553.

³ En'âm, 6/75.

⁴ Bk. En'âm, 6/76-79.

⁵ Mahmûd-ı Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011, b. 85.

yoktur. Allah ilminin en açık ve yoğun olarak yazıldığı “sure,” insanın kendisidir. Eğer insan kendisini okursa, Allah ilminin çoğunu bu okumayla kazanır. Allah’ın her varlık süresinin/türünün ayetine/bireyine yerleştirdiği ilimle, o varlıkta “Ben Allah’ım” sedası yükselmektedir.¹ Zira kendi varlığından geçen kişi için ihtiyar/seçme hakkı yoktur. Çünkü o, iradesini sadece Allah’a teslim edip, O’nun diliyle konuşmaktadır. Diğer taraftan eğer insan kendi beşerî varlığını bırakmayıp, kendine tutundu mu bütün âlem baştanbaşa kendisine perde, engel olur.

Bu ilme sahip olan kişinin artık beşerî mantıkla hâl ortaya koyması, hayatını sürdürmesi mümkün değildir. Çünkü vacip olanın mümkünle anlaşılması söz konusu değildir. Evrende mevcut bulunan bütün eşya Allah’ın bilgisini taşımaktadır. Çünkü Allah; “*her nereye bakarsanız ben oradayım*”² diye beyanda bulunmaktadır. Buna göre, Allah her varlıkta “gayb” ya da “sır” olarak gizli bulunduğu için keşf olunmayı dilemektedir. Eğer âlem baştanbaşa Allah nûrunun ışığı olarak bilinirse, Allah’ın âlemde olduğu için gizlendiği ve meydanda oluşu gizli kalmasının sebebi olduğu bilinir.³

4. Akıl

Akıl ve kalbe tasavvufun yaklaşımı, diğer kavramlarda olduğu gibi tamamen Allah’ın kitabına göredir. Akıl ve kalb, Allah’a vuslatın/kavuşmanın temel araçlarıdır. Akıllar da gönüller de şüphesiz Allah’ın arşındandır. Bu iki idrak merkezi O’nun arşının nûrundan gizlenmişlerdir.⁴ Diğer tasavvufî kavramlarda olduğu gibi kalb ve akıl gibi hayatî yetiler kişinin Allah’la buluşmasını sağladıktan sonra geçerlikleri, hükümleri de ortadan kalkmış olur. Çünkü vuslat gerçekleşince, âlemde Allah’ın mutlak varlık ve birliğinden başka her şey yok olmuştur.⁵ Sûfiler, miraçta Cebrail’in Hz. Peygamber’e yol gösterdiği gibi, akli da insana kılavuzluk ederek Allah’a yönelten bir araç olarak görürler. Akıl pervane/kelebek, Allah/ma’şûk’ta mum gibidir. Pervane muma hamle yaptıkça yanıp yok olmaktadır. Fakat pervane ne kadar acı ve ızdırıp çekse ve yana yine de mumsuz yapamamaktadır.⁶ Muhakkik mutasavvıflar akla, Yaratıcının verdiği değeri vererek, diğer konularda olduğu gibi, bu konuda da ilâhî mûrad doğrultusunda hareket ederler. Onlar, yaratılan ilk eşyanın akıl olduğunu söylerler. Onlara göre, akıl, ilmin kaynağı, esası ve doğuş yeridir. Akıl, ilim ve hikmetin bil kuvve olarak bulunduğu yerdir.⁷ Aynı zamanda akıl, Peygamber’in nûru ve âlemin aslıdır.⁸ Nitekim Peygamber (s.), “*Allah’ın ilk yarattığı şey akıl ve kalemdir*”⁹ demektedir. Akıl ile Allah bilgisinin

¹ Aynı eser, 439.

² Bk. Bakara, 2/115.

³ Şebüsterî, *age.* 99.

⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, V, 619.

⁵ Aynı eser, IV, 308.

⁶ Mevlânâ, *F’ih’i Mâ Fih*, 36-47.

⁷ Gazâlî, *İhyâ*, I, s. 118.

⁸ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, 50.

⁹ Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 16; Tirmizî, *Kader*, 17; Ahmed b. Hanbel, V, 119.

bütünü iç içe geçmiş gerçeklerdir. Akıl Allah'ın diğer yazılı ve görsel ayetlerinden ayırmak mümkün değildir. Zira bu konuda Allah kendi ilmini inkâr edenleri; “sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bunun için akletmezler” şeklinde tanımlamaktadır.¹

Akıl, bir nûr olduğu gibi, Allah'ın yarattığı şerefli bir cevher, bir varlıktır.² Akıl, ilmin kaynağı, esas ve doğuş yeridir.³ Akıl, ilim ve hikmetin bil kuvve olarak bulunduğu yerdir. Aklın ilâhî vasfının ortaya çıkması için ilim eğitiminden geçmesi zorunludur.⁴ Akıl, Allah'ın dileklerine karşı mesuliyetin, ubudiyeti yerine getirmenin olmazsa olmaz şartıdır. Bu yüzden insan için Allah'tan gelen en önemli delildir.⁵ Akıl için, Allah'ı Allah'la tanımaktan başka bir seçenekte yoktur.⁶ Akıl, rububiyetin idraki için değil, ubudiyetin yerine getirilmesi için yaratılmıştır.⁷ Allah, kendisinin koyduğu hakikatlere uymayı “akıllı olmak” olarak vasıflandırmaktadır.⁸ Allah'ın insan için açıkladığı ve uymalarını istediği bütün gerçekler aklın ulaştığı ve ancak aklını kullanan kişilerin yerine getireceği şeylerdir.⁹ Allah'ın insan için koyduğu şeyler, Kendi ilmidir. Bu ilimle de, hayırdan başka bir şey verilmemiştir. Buda ancak akılla anlaşılır ve bunlara teslim olup yerine getirenler ise, akıl sahipleridir.¹⁰ Aynı şekilde Allah, insandan evrendeki varlıklar üzerinde düşünüp, onlardaki ilmi keşf etmeyi dilerken bunu akılla yerine getirmesini istemektedir.¹¹ Bu hâli ortaya koymayan insanları da, akıllarını hiç kullanmayanlar olarak vasıflandırır.¹²

Akıl sadece kendi mahdut sınırları içerisinde yargıda bulunup, kendini aşan konulara ulaşmamaktadır. Bilgiye tam ulaşmada akılla birlikte devreye sokulacak insanın farklı duyu ve organları da mevcuttur. Fakat şunu unutmamak gerekir salt duyuyla idrak edilmeyen her şey, tezâhürleriyle ancak akıl vasıtasıyla kavranabilir.¹³ Bu yüzden tasavvufî bilgi, mutlak gerçekliğin bilgisine ulaşmak için insanı bir bütün olarak devreye sokmaktadır. Tasavvuf Allah'ın kitabında ifade ettiği, Allah'ın eşyadaki ilmini keşfetmenin en başat aracı olan “kalbî akıl”¹⁴ devreye sokar. Zira kalp, sûfilere göre, insanda bilginin gözü olarak kabul edilmektedir.¹⁵ Aynı şekilde gerçeğe dokunup onunla bütünleşmek için duyuyla algılanan, bilinen eşyanın ve zekânın görünümü olan

¹ Bakara, 2/171.

² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, V, 197.

³ Gazâlî, *İhyâ*, I, 118.

⁴ Gazâlî, *Mizânu'l-'amel*, s. 147.

⁵ Muhammed b. Ali Hâkîm Tirmizî, *Beyânu'l-fark beyne sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*, Kahire 1958, s. 71.

⁶ Kelâbazî, *Tâarruf*, s. 71.

⁷ Hâkîm Tirmizî, *Beyânu'l-fark beyne sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd*, s. 92.

⁸ Bk. Bakara, 2/197.

⁹ Bakara, 2/242.

¹⁰ Bakara, 2/269.

¹¹ Bk. Bakara, 2/164; Ra'd, 13/4; Nahl, 16/11, 12, 67, 69; Rum, 30/24.

¹² Bk. Mü'minûn, 23/80.

¹³ Gazâlî, *Mizânu'l-'amel*, s. 139; Gazâlî, *el-Munkızu'n-mine'd-delâl*, s. 32.

¹⁴ Bk. Hac, 22/46.

¹⁵ Hallâc, *Dîvân*, s. 64.

anlayışların ötesine geçmek gerekir. Çünkü bunlar, insan ile hakîkî bilgi arasındaki perdelerdir.¹ Akıl ve kalbin ortak analiziyle eşyada var olan bilgiye ulaşmak hakikatini ortaya koyan tasavvuf bilgisi, varlıktan ilâhî bilgiye ulaşmanın en güzel, en açık ve en net örneklerini ortaya koymaktadır.² Bu bilgi, Yaratıcıyla hemhâl olma neticesinde Allah'ın insana olan bağıışı neticesinde nesneden kalbe ve oradan da dille gelerek ifadeye dökülen hakikatlerdir.³

Tasavvufta akıl, Allah'ın kendisine yüklediği yönde önemli bir anlam taşımaktadır. İnsan varlığının/ontolojisinin temel değeridir; hayatın merkezi, bütün faaliyet ve emellerin belirleyici ilkesidir. O, her şeyi kuşatan ve oluşturan cevherdir. O, tasavvufun aklıdır, izanıdır, anlayışıdır. İnsanı Yaratıcının dileği doğrultusunda sevk edip, yönlendiren "kalbteki akıldır". Zira Allah bu konuda; "*onlar, kalpleriyle akl etmezler. Şüphesiz gözleri kör değil, sudûrlarındaki kalpleri kördür.*"⁴ diyerek "kalp aklına" dikkat çekmektedir.

Akıl, insanı sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi olduğuna göre, bir mü'min içinde en az alan dışı kadar gereklidir. Akıl, varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye etki eden bir cevher ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç olması sebebiyle kişiyi tefekkür ve tezekküre götüren en önemli değer olduğu için, mü'minler içinde vazgeçilmez bir fenomendir. Akıl, sûfiler için bilginin idrak merkezi ve kaynağı olduğundan, ondan vazgeçmek hayattan vazgeçmek demektir.⁵ Yani akıl, hayatın özü ve insanı aydınlatan cevher olduğu için onsuz olunmaz.⁶ Eğer akıl, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden ayıran ve en güzel değerleri belirlemede en önemli aktör ise, sûfi de "külfî aklı" kullanmak zorundadır. Onun için akıl, hiçbir şekilde yok sayılmayacak bir gerçektir. Çünkü Allah'tan insana gelen bütün hakikatler akılla tanınır. Bu vasfıyla ilâhî gerçek olan akıl yalan söylemez ve ilâhî çizgiden sapması da mümkün değildir.⁷

Her şeyin bir cevheri olduğu gibi, insanın cevheri de akıldır. Aklın cevheri de Allah'ın nurudur.⁸ Zira akıl, ma'rifet/bilginin doğuş yeridir. Ma'rifet nuru nakil yoluyla kişiye ulaşan bir aydınlanma değildir, ma'rifet nurunun doğuş yeri ancak akıldır.⁹ Akıl, kendisi sayesinde birçok konunun anlaşıldığı ilâhî nurdur. Akıl nuruyla ulûhiyetin ma'rifetine ulaşılır. Akıl vasıtasıyla Allah'ın Zât'ının ve kendisine nispet ettiği sıfatların ma'rifeti kazanılır.¹⁰ Aklın insan için değeri şu şekilde ifade edilebilir; Allah insanı fitrî

¹ Nurettin Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, s. 203.

² Hallâc, *Divân*, s. 79.

³ Hallâc, *Tavâsîn*, s. 24.

⁴ Hac, 22/46.

⁵ Gazâlî, *İhyâ*, III, 4; I, 82.

⁶ Sühreverdî, *Avârîf*, s. 285.

⁷ Gazâlî, *İlcâmu'l- 'avam 'an 'ilm-i kelâm*, Mecmu'atu'l-resâil, Beyrut 1996, s. 317.

⁸ Hâris el-Muhâsibî, *el- 'akl ve fehmi'l-kur'ân*, s. 96.

⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 43.

¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 160.

olarak her yönüyle kendisi için yarattığından dolayı, insanda bulunan her organ her cevher de Allah için varlık kazanmıştır. İnsan da, hangi organı ya da hangi değerini Allah'ın muradınca kullanırsa, o organ tamamen ilâhî mahiyete bürünür. Bunun aksi olursa, yani Allah'ın muradının muhalifi olarak kullanırsa organ gayr-i ilahî olur. Zira Allah insanın bütün organlarını Kendi ilmi üzere yaratmıştır. İşte aklın değeri, Allah'ın kitabının onlarca ayetinde de değindiği gibi çok özeldir. Zira bu cevher, nesnelere anlamak için gerekli olan temel yetidir ki, Allah tarafından insanın idrak merkezi olan kalbe aktarılan ve kendisiyle eşyanın hakikatini anladığımız özdür.¹ Bazı sûfler, vesveselerin, vehm ve hayalın merkezinin beyin/dimağ olduğunu gösterirken, aklın ışığının kalbe indirilen bir hidayet ve nûr olduğunu ifade etmektedirler.²

5. Kalp

Tasavvuf, bilginin bütün organlarca tam olarak idrak edilmesi için, organların her hangi bir menfi durumla karşılaşmaması ve ilâhî ilim nûrunun bir bütün olarak gerçekleşmesi için, bütün organların devreye girmesi şart koşar. Ayrıca kişinin hâlinin ilâhî zuhûrata ayna olması için, ilâhî nûrun tüm organlara nüfuz edebilmesiyle gerçekleşir. Buda ancak organların tamamen riyâzetle lâtif hale getirilmesine bağlıdır.³ Beden organlarının ana merkezi olan kalp, insanın sadece tabiatının duysal tarafını düzenleyen ana kumanda değil, şuurun, farkındalığın ve rabbânî zekânın merkezi konumundadır. Allah ilminin mahzeni olarak bilinen tanınan kalp, kanın dolaşmasını sağlayan organ değil, ilâhî ma'rifetin idrak yeridir. Kalp öyle bir üstür ki, Allah'ın tecellilerini kavrayabilecek konumdadır. Kalp, Allah'ı ve O'nun hakikatlerini birleştirerek, akıl ile keşfin aynı şekilde bilebilir hale gelmesini sağlar. İşte bu özelliklerinden dolayı eşyanın hakikatini bilme vasfına sahip olan bilginin kaynağı kalptir. Yani ilimleri idrak eden gerçek, kalptir.⁴ Kalp, Allah'a vuslat için yaratıldığından, kalbin Allah'a olan seyrinde kat edeceği merhaleler için bineği beden, azığı da ilimdir. Bu yüzden kalp, eşyanın özünün vasıtasıdır.⁵ Akıldan akla bir fark olduğu gibi, bu akılların algıladığı bilgilerde de önemli farklar mevcuttur. Bir taraftan kaydeden işleyen yanılabilir bir zihin varken, diğer taraftan yanılmaz gerçekleri idrak eden ve hem hâle hem de düşünceye aksettiren ilâhî kaynaklı bir "akıl" ve aynı görevi yerine getiren bir "kalbî akıl" hakikati var.⁶

Kalp, akılla birlikte hem bilginin kaynağı hem de bilginin anlama ve farkındalık yeridir. Ayrıca Allah, kalbe getirdiği tanımla onun bilgi ve zekânın çıkış merkezi olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁷ İnsanın her hakikati kavrama algısının gerçek menbası kalp ve akıldır. "Allah insanı" akıl ve kalbi bilginin merkezi olarak algılayarak,

¹ Gazâlî, *İhyâ*, I, 138-139.

² Gazâlî, *Ravdâtu't-tâlibîn*, Resâil içinde, s. 125.

³ Bursevî, *age*, s. 93.

⁴ Gazâlî, *İhyâ*, III, 6.

⁵ *Ayni eser*, III, 7.

⁶ Frithjof Schuon, *To have a center*, Indiana 1990, s. 52

⁷ Bakara, 2/225; Enfâl, 8/178; Yunûs, 10/57.

özdeşleştirerek Allah'ın kendisinden istediği hâli gerçekleştirir. Kalp, gören, işiten ve bu yolla aldıklarını akılla muhakeme ederek uygulamaya sokan kaynaktır. Bu yüzden sûfler, kalpte aklın ötesinde bir hâlin olduğu görüşündedirler. Onlara göre, kalpte bir göz açılır ve onunla aklın ulaşamadığı, duyuların bunu idrakten uzak kaldığı makulat çeşitlerini görür.¹ İnsanda gerçek bilgiye, ancak bu kalbin verdiği nûr ve huzurla kavuşabilir.² Fakat bunun aksi olursa, yani algıların merkezi kalp paslanıp körelmişse hakiki bilgiye mekân olması mümkün değildir.³ Zira Hz. İbrahim'in yeniden dirilme/haşırın nasıl olacağı konusunda Allah'tan bilgi istemesinin tek nedeni, kavrama ve algı merkezi olan kalbin bu konuyu tam olarak anlamasından kaynaklanmaktadır.⁴ Ve Hz. İbrahim'de soruların oluşmasına neden olan, kalbin kavrama gücünü tam olarak göstermemesidir. Bunun için kalp, hem bilginin idrak kaynağı hem de Allah'tan gelen bilginin kavrandığı yerdir.⁵

Tasavvuf literatüründe kalp, Hakk'ın tecellî ettiği ilâhî latife, kevnî ve tabîî hâl ve hususiyetlerin yanı sıra Rabbanî tecellî ve vasıfları bir arada toplayabilen insanî hakîkati idrak eden yeti anlamında kullanılmaktadır.⁶ İnsanın idrak edici yönünü ifade eden kalp, maddî âleme ait ve bedene bağlı olan “zekâ” ile aynı olmayıp, bir bedenle görevini yerine getirdiği hâlde varlığı bir bedene ait olmayan ve her hangi bir şekilde maddî kayıtlarla sınırlanmayan evrensel/küllî akıl ilkesinin ayrılmaz bir parçasıdır.⁷ Bu evrensel akıl ilkesiyle hareket eden âlim kişi, eşyanın gerçeklerinin kendisine kalp vasıtasıyla görüldüğünün bilincindedir. Çünkü ilim, nesnenin aynada görüntüye gelmesinden ibarettir.⁸ Kalbin en önemli işlevlerinden birisi de, insanın engelsiz Allah'a kavuşup O'nunla yaşamasıdır. Allah'ın kendisini yarattığı fitrat üzere var ettiği insanın terbiye üssü olan kalp, Allah'ın ilminin mahzeni/merkezidir. İnsana düşen haytî görev, kalbin sadece ve sadece O'na has kılınması için gücünün dâhilinde gayret ortaya koymasındır.⁹

Kalp, insanın hayatını bir bütün olarak sevk ve idare eden bir merkezdir. Kalpte oluşan basiret ve düşünce insanın hareket yeteneğini belirler. Eğer kişinin kalbî yetisi gurur ve kibirden dolayı gerçekleri kabul etmezse bu algı merkezini besleyen başta kulak ve göz algıları olmak üzere diğer bütün bilgi alıcıları fitrî bilgiye kapalı hale gelir.¹⁰ Bunun aksi olursa o vakit Allah'ın murad ettiği kalble kazanılan bilgi, kişiyi

¹ Gazâlî, *el-munkız mine 'd-dâlâl*, mecmu'atu'r-resâil el-imam el-Gazâlî, Beyrut 1996, s. 79-80.

² *Aynı eser*, s. 85.

³ Bk. Mutafifîn, 83/14.

⁴ Bk. Bakara, 2/290.

⁵ Muhammed Abdullah, *Sufiyyetu ve'l- 'akl*, Dâru'l-cil, Beyrut 1990, s. 73.S

⁶ et-Tirmîzi, *Beyanü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l- Kalb ve'l-fuad ve'l-Lübb*, Kahire 1958, s. 82; el-Gâzâlî, *İhyau Ulûmiddin*, III, 3; Necmüddin Kübra, *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâihu'l-Celâl*, thk. Yusuf Zeydan, Kahire 1993, s. 132, 133.

⁷ Afiffi, *Mystical Philosophy*, p. 115.

⁸ Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*, s. 32.

⁹ Gazâlî, *el-Risâletü'l-ledunniye, Mecmûati Risâle* içinde, Beyrut 1996, s. 233.

¹⁰ Bakara, 2/204, 205; 'Al-i imrân, 3/151.

Allah'la bütünleştirir. Kalpte iç ve dış etkenlerden dolayı her türlü duygu oluşmaktadır. Oluşan bu duygular insanı ya iyiye ya da kötüye doğru yönlendirir. Kötü düşünce ve duygular kalb merkezini katılaştırarak taşlaştırır, gerçeklerin idrak etmesini engeller.¹ İşte bu sebeplerle kalp insanı öylesine yönlendiren bir yerdir ki, onun Allah dışında herhangi bir şeye yönelmesi, insanı tamamıyla ilâhî denge ya da çizgiden kaydırarak çıkmaza sürükler.²

Kur'ân, kalbi bilginin algı ve uygulama yetisini veren merkez olarak yüz yirmi ayette anmaktadır. Kalp, Allah'a olan kopmaz bağlılığın ve O'nunla yaşamanın merkezidir.³ Yani insanın bütün benliğiyle Allah'a iman ettiği yerdir.⁴ Kalp, Allah'a tam bir teslimiyetin, yakînî bir bilginin ve ilâhî algının mahzenidir.⁵ Kur'ân bilgisi, yol gösterici olarak önce Peygamberin sonra da mü'minlerin kalplerine inmektedir.⁶ Kalp, Allah'ın dilediği şekilde üzerinde tasarrufta bulunabileceği bir idrak aracıdır. Allah, insanın ortaya koyduğu hale göre dilediği şekilde kalbi dönüştürebilmektedir.⁷ Hatta Peygamber dahi olsa dileğini yerine getirmese onun kalbini/idrakini mühürleyebilir.⁸ Kur'ân, dönüşümlü olarak, kimi zaman Allah'ın ilmi ve hükümleri üzerinde düşünüp idrak etmeyi akla yüklerken, kimi zaman da, bu görevi kalbe yüklemektedir. Yani Allah, Kendisinin tam olarak idrakini kalbî düşünmeyle gerçekleştirdiğini ifade ettiği gibi,⁹ Kendi bilgisini varoluşa çıkararak nesnede görüp, onunla yaşamayı akletmenin gereği olarak görmektedir.¹⁰

Allah, insana, kendi ilmini anlamaları ve kendisini gereği gibi tanıyıp, yaşamaları için kalbin en yüksek idrak olduğunu kitabında açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu sadece kalbe ait bir özellik değil, akıl ve kalp bütün bedenle, benlikle varlıkla yaşanan hissedilen algıdır. Zira kalp, Kur'ân'da Allah'ın hükümlerini algılama/idrak etmek yeri olarak tanımlandığı gibi,¹¹ Allah'ı bir bütün olarak yaşamanın merkezi olarak gösterilir. Kur'ân'daki bilgiler mü'minlerin kalplerini sükûnete ve istikrara kavuşturarak, onlar üzerinde değişim, dönüşüm yapması gerçekleştirir.¹² Öyle ki, Kur'ân, kalbin akleden merkez,¹³ düşünen ve tefekkür eden kaynak,¹⁴ Allah'ı anlamının özü¹⁵ olduğunu açık bir şekilde beyan ediyor. Kalp, Allah'ı anlamının,

¹ Bakara, 2/74; En'am, 6/43; Maide, 5/13.

² 'Al-i imrân, 3/8.

³ Bk. Hucurât, 49/14.

⁴ Bk. Mücâdele, 58/22.

⁵ Bk. Saffât, 37/84.

⁶ Bk. Bakara, 2/98; Şuarâ, 26/195.

⁷ Bk. İbrâhîm, 14/4; Nahl, 16/93; Fâtır, 35/8.

⁸ Bk. Şurâ, 42/24.

⁹ Bk. Muhammed, 47/24.

¹⁰ Bk. Bakara, 2/164.

¹¹ Bk. Bakara, 2/6.

¹² Bk. Hûd, 11/120.

¹³ Hac, 22/46.

¹⁴ Bk. Muhammed, 47/24.

¹⁵ Bk. 'Araf, 7/179; Tevbe, 9/87.

yaşamının, sürekli O'nu anmanın ve eserlerinde ibret almanın merkezi olduğunu ifade ediliyor.¹ Allah, kalbi Kendisine iman etmenin yeri olduğunu ve orayı insanlara güzel gösterdiğini söyleyerek bütün eşyada kendisini tam olarak algılamının hakikati olduğunu açıklıyor.² Kalp, imanın yazıldığı kaynak,³ her türlü duygunun, yani kinin, nefretin bulaşmasıyla kirlenen⁴ ve bunların zıddı olan sevgi ve merhametle Rahmanın en güzel sıfatlarının kaynağıdır.⁵ Mü'minlerin her konuda güven duydukları mevhibe,⁶ inkâr edenleri sarmalayan korkunun üssüdür.⁷ Şefkat ve merhametin konulduğu hakikattir.⁸ Allah'la doğruyu, istikâmeti yaşamının, O'nunla varoluşun gerçekleştiği idraktır.⁹ Allah'la var olduktan sonra yine kalple ilâhî murad sürdürülür.¹⁰ Allah'la yaşamının mihenk taşıdır.¹¹ Ve kalp, Allah ilmini yaşamakla insanı istikrara kavuşturan gerçektir. Yani kalp, Allah'ın bilgisiyle beslenirse insanın mutluluğunun, huzurunun yeri olur.¹² Kalp insanı öylesine yöneten bir üstür ki, huzura, huzursuzluğa ve her türlü şüpheye kaynaklık yapmaktadır.¹³

Kalp, ilâhî ve insanî tabiatı birleştiren merkezdir. En başat görevi; Hakk'ın sûretinin müşâhedesidir. Yaratıcının Kendisini bilmesi, Kendini Kendi tezahürlerinin suretlerinde ortaya çıkarmasına aracı olan organdır. Bu yüzden Allah'ı bilen mükemmellik kazanmış birey olarak, Allah'ın ilâhî bilincinin/aqlının makamı ve Allah'ın da ârifin idrak ve izanının makamı ve özü olduğu gerçeği vardır.¹⁴ Hz. Ali'nin dediği gibi, kalbin fonksiyonu en az aqlın fonksiyonu kadar önemlidir. Zira Hz. Ali'nin ilim konusunda Allah'a duası şu şekildedir; “Rabbim! Bana akleden bir kalp ve isteyen bir dil bağışla.”¹⁵

Allah'ın tecellîsinin gerçekleşmesi, kalbin bütün cihazlarıyla O'na yönelmesiyle olur. Bu yönelme, kalbin önünde hiçbir perde/engelin bulunmamasıyla mümkün hale gelir. Örneğin cisim ile ayna arasına başka bir varlık girdiğinde nasıl cismin görüntüsü aynada görünmüyorsa, aynı şekilde Allah ile insan arasına başkasının ya da üçüncü bir şahsın girmesi durumunda, insanın Allah'la yönelip, O'nunla yaşaması da asla mümkün değildir. Diğer taraftan Allah'a yanlış bilgi ve imanla yönelen ya da taklîdî bir

¹ Bk. Kaf, 50/38.

² Bk. Hucûrat, 49/7.

³ Bk. Mücâdele, 58/22.

⁴ Bk. Haşr, 59/10.

⁵ Bk. Al-i imrân, 3/103.

⁶ Bk. Fetih, 48/4.

⁷ Bk. ‘Al-i imrân, 3/151; Enfâl, 8/9-12.

⁸ Bk. Hadîd, 57/27.

⁹ Bk. Tegâbun, 64/11.

¹⁰ Bk. ‘Al-i imrân, 3/8.

¹¹ Bk. Maide, 5/41.

¹² Bk. Ra'd, 13/28.

¹³ Bk. Tevbe, 9/110.

¹⁴ Affî, *Mystical Philosophy*, s. 119.

¹⁵ Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *Tefsir-imetâfihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*, Tahran 1376, I,

anlayışla yönelen kişinin de gönlünde Allah'ın hakikatlerinin doğru amellerine ayna olması söz konusu değildir. Allah dışındaki güçler için atan bu kalp, hangi bilgi sahibinin kalbi olursa olsun hiç fark etmemektedir. Bu kalp ister mütekelliminin ister mutaassıp mezhepçilerin ister tefsircilerin ister evrenin yaratılışını tefekkür ederek düşünen sâlih (!) kimselerin olsun hiç fark etmez. Çünkü bunların kazandıkları taklidî bilgi, itikat, düşünce ve benliklerini öylesine esir almıştır ki, kalpleriyle Allah'ın hakikatleri arasına aşılmaz engeller/perdeler oluşmuştur.

Allah, önce bilginin nûrunu kalbe yönlendirir. Kalbe gelen nûr vücudun bütün organlarını Allah'ın bilgisini kazanmaya uyarı göndererek onları her nesnede Allah'ın bilgisinin tecellîsini algılamaya yönlendirir. İşte vasıtasız bu bilgi, yani masîvadan arındırılmış bilgi, kalbin kuvveden fiile çıkmasıyla elde edilir. Bu da vasıtasız en şerefli bilgidir.¹ Bu kalbî hatırlama, bilmeyi gerçekleştiren hakiki dinamik bir hâldir ve dönüşümün arketipidir. Eğer insan bilincini bu arketipe yönlendirirse, onun ilminin enerjisini varlığının her atomunda yaşamasına yol verir. Ve aşama aşama benlik kendi perdelerini açar, vücudun bütün hücreleri bu bilgiyle aydınlanarak bütün zerrelereyle Allah'ı yaşar.

6. Sabır

Sabır konusunda insanlar tarafından yanlış algılanmaktadır. İnsanların ekseriyeti sabrı sadece musibetlere, acılara ya da kötü olarak bilinen her şeye karşı yapılan bir eylem olduğunu zannetmektedir. Fakat Allah'ın sabırda muradına baktığımızda bu konuda da insanların büyük bir yanılğı içinde oldukları görülmektedir. Kur'ân'ın insanlardan yerine getirmek istediği sabır, her konuda Allah'ın hükmünü yerine getirmede gösterilecek olan azimdir. Allah, mü'minleri sabretmeye, sabırda da yarış halinde olmalarını ve birbirlerini bu yarışta geçmelerini istemektedir.² Allah'ın bu dileğiyle sabrı hayatının her evresinde icra eden kişi, Allah'a karşı sakinmanın en güzel örneğini ortaya koyar. Tıpkı Hz. Eyyüb'un yerine getirdiği sabır gibi. Nitekim Allah, kendisinin rızası için bu şekilde yaşayanları övmektedir: “*Kim Allah'ın muhterem kaldığı işaretlere hürmet edip, onları yüceltirse şüphesiz ki bu kalplerin takvasındandır.*”³ Ayrıca Allah, sabır konusunda insanlardan hiçbirini Zâtıyla ortak kılmamış sabrı yalnızca kendine has kılarak, “*Rabbin için sabret*”⁴ ve “*Rabbinin hükmüne sabret*”⁵ demektedir.

Sabır, azimet sahibi peygamberlerin makamıdır. Onların en yüksek derecesidir. Çünkü onlar, hem eş ve çocuklarından gelen karşı durmalara, itirazlara ve terk edilmelere hem de inkâr edip, şirk koşanlardan gelen her tür itiraz ve saldırılara, aynı

¹ Gazâlî, *el-Risâletü'l-ledunniye*, s. 24-26.

² Ali İmran, 3/200.

³ Hac, 22/2.

⁴ Müddessir, 64/7

⁵ Tûr, 52/48.

şekilde mal ve cana gelen yok edici hücumlara karşı koyanlardır. Bu yüzden Allah, “*O halde azimet sahibi peygamberlerin sabrettikleri gibi sen de sabret*”¹ diyerek, insanları peygamberler gibi bir direniş, kendisi için bir başkaldırıya çağırmaktadır. Sabır, azim gerektiren genel bir ibadettir. Çünkü Allah, sabrın daim oluşunu şu şekilde beyan eder. “*Her kim de sabreder ve affederse işte bu hiç şüphesiz azmedilmeye değer işlerdendir.*”²

Allah sabrı, “*Kendisi için gevşememek, zaaf göstermemek, miskinlik ve tembellik etmemek*” olarak tanımlanmaktadır.³ Bunları yerine getiren sabırlı insan, hangi sınıf insanlardan gelirse gelsin (Müslim, mü’min, kâfir, müşrik, aile bireyi, akraba, yerli, yabancı vb.) onların incitici söz ve davranışlarına karşı direnip sabrederse, kendini Allah’ın istikâmetinde tutarak en güzel işi gerçekleştirir.⁴ Zira sıkıntı ve hastalık hâllerinde sabredenler, söz ve fiilleriyle istikâmet üzerinde olan muttakilerdir.⁵ Ve Allah, sürekli sabreden bu muttakilerle beraberdir.⁶ Diğer taraftan Allah’ın insana yüklediği yükümlülüklerinin ağırlığına, zorluğuna, çetinliğine aldırış etmeden bunlara katlanıp yerine getirmek, ancak sabırla gerçekleşir. İnsan, Allah’ın imtihan için verdiği bu sıkıntılara dayanırsa,⁷ bunun neticesinde Allah’ın engin rahmetine kavuşur.⁸

“Allah insanları”, Allah’ın kendileri için ortaya koyduğu hayat biçimini, yani dini yaşarken ve anlatırken, kendisine karşı diğer insanların yaptığı inkâr, itiraz ve engellemelere direniş göstererek direnirler.⁹ Bu sabır, Allah’ın insan için takdir ettiği hayatı yaşamak, haksızlığa, adaletsizliğe, insanlık dışı eylemlere karşı kesin bir direnme göstermek, ancak sabrın merhamet yağmuruyla sulanmakla gerçekleşir.¹⁰ Burada Allah dışında gelen her tür acı ve eleme dayanmak için Allah’ın bu konudaki hükmü gerçekleşinceye kadar sabır içinde beklemek gerekmektedir. Bütün bu azmin ve dayanmanın sonunda sabır, Allah’ın yardımıyla O’nun için direnmektir.¹¹ Bu yüzden sabır, mü’minlerin en belirgin vasıflarındandır. Tıpkı Allah anıldığı vakit; mü’min kişinin kalbinin titremesi,¹² namazla günde birkaç defa Allah’a olan ahidini yenilemesi ve daha da önemlisi Allah’ın verdiği nimetlerden, rızıktan, mal ve mülkten O’nun için harcamak gibidir.¹³

¹ Ahkâf, 46/35.

² Şûrâ, 42/43

³ Ali İmran, 3/125.

⁴ Ali İmran, 3/186.

⁵ Bakara, 2/177.

⁶ Bakara, 2/249.

⁷ İbrahim, 14/12.

⁸ Nisa, 4/25.

⁹ En’am, 6/34.

¹⁰ Araf, 7/126.

¹¹ Araf, 7/128.

¹² Bk. Enfâl, 8/2.

¹³ Hac, 22/35; Ahzâb, 33/35.

Allah için en büyük azmi, gayreti ve direnci sabredenler göstermektedir.¹ Çünkü onlar, Allah'ın rızasını kazanmak için, Allah dışındakilerden gelen bütün gayri ilâhî söz ve fiillere sabır göstererek direnirler.² Bu öyle bir dirençtir ki, Allah'ın o konudaki hükmü gerçekleşinceye kadar bu sabrı, kesintisiz ve tereddütsüz bir şekilde devam ettirirler.³ Zira Allah'ın hükmüne karşı sabır gösterip beklemek lazımdır. Yoksa Hz. Yunûs gibi sabırsız davranıp öfkeyle hareket edildi mi Allah'ın muradına muhalif davranmış olunur.⁴ Bu yüzden Allah için en güzel sabırla sabretmek gerekir.⁵ Onun içindir ki sabır, Allah'ın mü'minlere olan vadinin gerçekleşmesi için direnerek beklemektir.⁶

Tasavvuf, “bezm-i elest” e insana verilen “ilâh benlik”e, yani “asla dönüşün” gerçeğidir. Sabır da, bu terbiye sürecinde kişinin, Allah dışındaki her şeye karşı yaptığı mücâhede de gösterdiği gayret ve azimdir. Yani insanın kendi özünde mevcut olan “ilâhî benlik” e tekrar kavuşmak için gösterdiği mücâhededir. Kişi sabır içinde “yok” olmadan, sabrı kendi benliğinden eritmeden, Allah'ı hakkıyla yaşaması mümkün değildir. Sabır, Allah'ı yaşamanın anahtarıdır. Zira Allah'ın diğer bütün dilekleri sabırla gerçekleşir, yerine getirilir. İnsan sabırla bütünleşip, sabır denilen gerçeği tamamen yok etmedikçe Allah'ı bütün hücrelerinde yaşayamaz. Allah'a tam bir teslimiyet, sabır ve benzer kavramları hayattan çıkarmakla gerçekleşir.

Sabır, insanın iradesiyle kazandığı şeylerde, iradesinin dışında cereyan eden şeylerde Allah'ın emrini yerine getirmede ve yasakladığı konulardan kaçınmada gösterdiği azimdir.⁷ İnsan bu azimle sabır gösterirse olgunlaşır. Bu olgunluk kişiyi yumuşatır, tahammül edecek ve direnebilecek bir noktaya getirir. Ve açık-gizli kendisine gelebilecek her türlü iyilik ve kötülöklere karşı direnme gücü kazandırır.⁸

Sabır, Allah'ın takdirine muhalefet etmemektir. Sabır, Allah'ın hükmünü kabul edip, onunla huzur bulmaktır. Sabır, Allah'ın helâl kıldıklarını yerine getirip onlardan lezzet almaktır. Sabır, en güzel edeple Allah'la birlikte olmaktır.⁹ Sabrın gerçekleşmesi için de insanın nefesine haz veren şeylerden uzaklaşmalıdır. Sabır kişinin hayatının bütününde yalnızca Allah'la olması ve Allah'tan başka güçlerden direnerek uzaklaşmasıdır. Sabır anında Allah'tan yardım dilemek, Allah'ın hükümlerinin kişinin üzerinde gerçekleşmesi demektir. Buda “Allah sabredenlerle beraberdir.”¹⁰ hakikatinin

¹ Ahkaf, 46/35.

² Sâffât, 37/102.

³ Sâd, 38/17, 44.

⁴ Kalem, 68/48.

⁵ Meâric, 70/15.

⁶ Mü'min, 40/55, 77.

⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 183.

⁸ Şihâbeddîn Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, Beyrut 1993, s. 117; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 143-144; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, I-II, Beyrut 1997, s. 342-354.

⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârat*, III, 259; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 247.

¹⁰ Bakara, 2/153.

ortaya çıkmasıdır. Sabredenler, Allah için her konuda dayanma gösterip tahammül gösterdiklerinden dolayı Allah onlara değer verip yüceltmış ve her an yardımının onlara beraber olduğunu müjdelemiştir. Yani Allah'ın kendilerine olan bağıışı hak etmişlerdir.¹ Sabredenlere verilen bu özel ve önemli bağıış, Allah'ın sabrı en fazileti ibadet olarak önemseydiğini göstermektedir. “Bazı insanlar vardır ki, “Allah’a iman ettik” derler fakat Allah uğrunda eziyete maruz kaldılar mı? İnsanların fitnesini Allah’ın azabı gibi görürler.”² İşte bu yüzden sabredenler dışındaki diğer insanların eciri, hesap ve ölçüyledir. Sabredenlere ise, hesapsız ve tartısız mükâfat verilir. Çünkü onların ecirleri hesapsız verilecektir.³

Asıl sabır, Allah'ın dinini doğru olarak algılayarak yaşamakta ve Allah hakkında oluşan önyargılara karşı verilen mücadelede gösterilen direniştir. Albert Einstein (ö. 1955) de dediğı gibi, ön yargıları kırmak atomu parçalamaktan daha zordur. Zira Allah’a iman edip sabredenler, şek ve şüpheye düşmeden Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla mücadele edenlerdir.⁴ Allah'ın çizdiği yolu, insanların kendilerince kısımlara bölmesi ve her bir kısma da bir isim vererek (insanın din, maneviyat, ekonomik, sosyal, psikolojik yönü vb. gibi) bu bölümlere bir yedek ilâh ihtisas etmeleri ve bunu da Allah adına yapmalarına karşı direnmek en büyük sabırdır. Bu şirki de, Allah adına yaparak, sanki Allah’a dinini öğretmektedirler.⁵ Ve bununla iman ettiklerini zannediyorlar, fakat bilmiyorlar ki iman henüz kalplerine yerleşip onları tam olarak ihata etmemiştir.⁶

Sûfîler farklı sabır çeşitlerinden söz etmektedirler. Bunlar, “Allah ile sabır” ve “Allah’tan sabır” dır. Onlara göre en hayırlı sabır, “Allah’tan sabırdır” ve bu sabra ulaşmak zordur. Çünkü sabrın bu makamı peygamber makamıdır. Bu makamda bulunan kişi, Allah'ın celâline yönelmiştir. Allah her yönde kendisini kuşatmıştır. Bu sabrın sahibi Allah’tan kaybolma, yok olma hâl yaşar ki, Allah’ta kendisini kendi feyzi ve nuruyla kuşatır. İşte bu, Allah'ın mü’minlerden istediğı sabrın kendisidir.⁷

Değerlendirme

Tasavvuf ilmi, hayatın her aşamasında, her konusunda sadece ve sadece Allah'ı rehber olarak kabul etmektedir. Tasavvuf, Allah ile öylesine bir hemhâl olmayı/bütünleşmeyi hedeflemektedir ki, ilâhî bir nûr/bilgi olmadan insanın önünü görüp bir adım atmasının mümkün olamayacağı görüşündedir. Tasavvuf insanının, Allah'ın dışında nefes alacağı ne bir mekânı ne bir zamanı ne de bir koruyucusu vardır. Fakat alan dışı, tasavvufu bir şeyhler ve pîrlere sultanı olarak görmektedir. Bazı tarikatlar, tarikat müntesipleri ve cahil dervişlerin yanlış uygulamaları, alan dışının ve

¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşarat*, I, s. 138.

² Ankebût, 29/10.

³ Zümer, 39/10.

⁴ Bk. Hucurât, 49/15

⁵ Bk. Hucurât, 49/16.

⁶ Bk. Hucurât, 49/14.

⁷ Şihabeddîn Ömer Sühreverdî, *Avârif*, s. 444.

bilhassa ilahiyat bilimlerinin tasavvuf konusunda büyük bir yanlış algı oluşturmasına zemin hazırladığı yadsınamaz bir gerçektir. Fakat bu tebliğde de azda olsa ifade edildiği gibi, tasavvuf bu yaratılan algıların tamamen dışındadır. Allah bilgisiyle yoğrulan ve Allah'ın muradı gereğince hâl ortaya koyan tasavvuf ilmi, bütün konu ve kavramlarını kur'ân'da ve peygamberin uygulamalarında almaktadır. Tasavvuf Allah'ın ilmi konusunda o kadar nettir ki, hiçbir bid'atı, yamanmış hiçbir bilgi kırıntısı ya da nakille gelen hiçbir rivayeti Allah'ın dileğinin ne önüne ne yanına ne de berisine koymaktadır.

Tasavvuf, bilgide duyuların verileri üzerinde değil, Allah ile varlık arasındaki idrak anlayış bağı üzerinde durur. Duyuların verilerinin kişiyi bilgiye ulaştırması mümkün değildir. Sûfiler, Allah ile varlık arasındaki ilâhî idrak bağı üzerine kurulan tecrübe/deneyim verilerine bilgilerini inşa ederler. Bu tecrübe kazanıldıktan sonra hiçbir unsur ilâhî bilginin akışını engelleyemez. Vücûd, bütün organlarıyla Allah'ın ilminden besleniyorsa; akıldaki bilme, kalpteki oluş ve arayış da O'nun irâde ilmindedir. Eldeki tutma, ayaktaki yürüme, gözdeki görme ve kulaktaki duyma kabiliyetlerinin oluşması, O'nun ilim tecellileriyle gerçekleşir. Sûfiler, Allah için yerine getirilen her ibadeti ve Allah'ın her ismini bir ilim olarak görmüşlerdir. Bu yüzden bazı sûfiler, ifâ ettikleri Allah'ın her ilmine farklı isimler vermişlerdir. Bu ilimlerden bazıları şunlardır; vahdâniyet bilgisi, ta'zîm bilgisi, minnet bilgisi, kudret bilgisi, ezel bilgisi ve sırların bilgisi diye isimlendirmişlerdir. Aynı şekilde sûfiler, vahdetin ilim olduğu görüşündedirler. Onlara göre vahdet, kalbin Allah'ın dışındaki güçlerin ilminden soyutlanmasıdır.

Farklı ilimler üzerinde yapılan tahlilde, Allah bilgisi dışındaki bilgiler dogmatik bilgilerdir. Dogmatik bilgi, ister felsefeciler, ister diğer düşünce ekolleri, ister ilahiyat ilimleri, ister ideologlar, ister mezhep ve tarîkatlardan gelsin, bu bilgilerin tümü kendi güvenilir kaynaklarından menkul yollarla gelen ve kendileri tarafından yorumlanan şeylerdir. Dogmatik bilgi, ilahiyat bilimlerinde daha fazla görülmektedir. Özellikle fakihler ve diğer din âlimleri bütün bilgilerinin kur'ân'da vahyedilmiş olduğunu ve bu bilgilere kendilerinin yaptıkları yorumların kabul gören şeyler olduğunu söylerler. Dogmacılık sadece bu guruplarda değil, din, bilim, ilerleme, özgürlük, gelişme vb. konularda kendini önceleyen her gurupta mevcuttur. Dogmacılar, bilgiyi özde değil, kabukta arayanlardır. Bilgiyi öne alan dogmacıların olayların iç yüzünü anlamaları mümkün değildir. Zira tam bilgi, kalıbın, kabuğun içindeki özü keşfedebilmektir. İşte Allah bilgisinin gayesi, bütün kabukları kırıp ezberleri bozarak ve hakikati kendinde bulup, ilâhî öze kavuşarak Allah'ın mutlak hâkimiyetini sağlamaktır. Allah bilgisi, bütün nakil araçlarından arındığı gibi, hayal ve vehimlerden temizlenerek, akıl yürütme ve sezgilerden de tamamen saflaşmış bilgidir. Yani araçsal/gayrı âlî bilgilerin bütünüyle dışındadır. Bu yüzden kendi özlerine dönemeyenler, doğal olarak dogmacılığa ve ideolojiye saplanırlar.

Bütün yanlış algı ve yaklaşımların dışında, Allah bilgisi olan tasavvufi bilgi, saf olan bir bilgidir. Mü'min kişi, Allah'ın evrendeki eşyaya tecellî yoluyla gönderdiği ilmi, tefekkür ederek kazanır. Bu bilginin kaynağı Allah'tır. Başka bir gücün tasarrufunun bu bilgi üzerinde kesinlikle bir etkisi yoktur. Tasavvufi bilgiyi "ferdî" ve "vicdanî" dir gibi yaklaşımlarla tanımlamak, bu Rabbânî olan bilgiyi bilmemek demektir. Bazılarının iddia ettiği gibi bu bilgi, "vehbî" değil, keşbîdir. Büyük bir say ve gayret neticesinde elde edilir. Tasavvufî bilginin amacı obje-süje dualitesi içerisinde sıradan bir enformasyon/bilgilendirme değil, kişiyi ilâhî sevginin zevkiyle, bilinçli bir bilginin neticesinde, amelî bir seyrin içine sokmaktır.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.
- Ahrâr, Ubeydullah, *Fıkarât*, çev. Abdulrahman Acer, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Chittick, William, *Kozmos'taki Tek Hakikat*, çev. Ömer Çolakoğlu, Sufi Kitap, İstanbul 2010.
- el-Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyau Ulûmiddin*, Beyrut 1983
- _____, *Mizânü'l-'amel*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire 1964.
- _____, *Gazâlî, el-Risâletü'l-ledunniye*, *Mecmûati Risâle* içinde, Beyrut 1996.
- _____, *el-Munkızu'n-mine'd-delâl*, *Mecmûati Risâle* içinde.
- _____, *el-Risâletü'l-ledunniye*, *Mecmûati Risâle* içinde, Beyrut 1996.
- _____, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, Dâru'l-ma'rifet, Beyrut 1998.
- Hakîm, Suad, *el-Mûcemu's-Sûfî el-Hikmetü fi Hudûdî'l-Kelime*, Beyrut 1981.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Beyrut 1998.
- _____, *Füsûsu'l-Hikem*, thk. Ebu 'Alâ el-Afîfî, Beyrut 1992.
- Kuşeyrî, Ebû Kâsım Abdülkerim, *er-Risâle fi't-tasavvuf*, Beyrut 1992.
- _____, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî, el-he'etü'l-mısriyetü'l'amme, Kahire 2000.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu'l-Kulûb*, I-II, Beyrut 1997
- Mevlânâ, Muhammed Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerif*, çev. Veled İzbudak, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Konya 2004.
- _____, *F'ih'i Mâ Fih*, haz. Avni Konuk, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Cizîrî, Şeyh Ehmedê (Melayê Cizîrî), *Dîvân*, haz. Ahmed b. Molla Muhammed ez-Zivingî, *el-'İkdu'l-cevherî fi şerhi dîvânî's-Şeyh el-Cizîrî*, Dımaşk 1987.
- Şihabeddîn Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, Beyrut 1993
- Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk. Nureddin Şeribe, Daru'l-kitâbu'l-nefis, Halep 1986.
- Şebüsterî, Mahmûd-ı, *Gülşen-i Râz*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *Tefsir-imetâfihu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr*, Tahran 1376.

Tirmizî, Muhammed b. Ali Hâkîm, *Beyânu 'l- fark beyne sadr ve 'l-kalb ve 'l- fuâd ve 'l- lübb*, Kahire 1958.

Topçu, Nurettin, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005

Uyanık, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbın Anlaması-Gazzâlî Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ

Modern Düşüncenin Verilerinden Yola Çıkararak Yapılan Yanlış Din Yorumları Üzerine Bir İnceleme

*Ruhattin YAZOĞLU**

Özet

Dinin anlaşılıp yorumlanmasında kültürün çok büyük bir önem arz ettiği bilinen bir gerçektir. Nitekim Kur'an-ı Kerim, nüzul aşamasında mevcut kültürel yapıyı dikkate almıştır. Tevhidî geleneğe uygun olan unsurlara dokunmamış, bu geleneğe aykırı düşen unsurları ise ortadan kaldırmıştır. Daha sonraki dönemlerde de Müslüman düşünürler, mevcut sosyal ve kültürel yapıyla din arasında dengeyi gözeterek, dönemin problemlerine yönelik cevaplar üretmişlerdir. Ancak modern dönemde buna aykırı düşen birtakım yaklaşımların ortaya konulduğu da bir gerçektir. Burada modern düşüncenin etkisinde kalınarak din yorumları yapılmaya çalışılmıştır. Daha önceki dönemlerde dinî verilerden yola çıkarak sosyal ve kültürel hayat arasında bir denge oluşturulup problemlere çözüm üretilirken, modern dönemde modern kültürün verilerinden hareket edilmekte ve dinî veriler bu düşüncenin baskınlığı doğrultusunda yorumlanmaktadır.

Biz de, bu tebliğimizde, modern düşüncenin etkisinde kalınarak ortaya konulan din yorumlarının yanlışlığı üzerinde durmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler:Din, kültür, Kur'an-ı Kerim, modern dönem, tevhid

An Analysis on the Wrong Interpretations on Religion which are Based on the Data of Modern Thinking

Abstract

It's a well-known fact that culture is of great importance in understanding and interpreting religion. Thus, Qur'an took the existing cultural structure into consideration during revelation. It didn't affect the elements that were acceptable within the monotheistic tradition, but it abolished the ones conflicting with this tradition. Also in the following periods, Muslim thinkers produced solutions for the problems of the age protecting the balance between the existing social and cultural structure and religion. However, it is a fact that some contradicting approaches have been introduced in the modern era. It has been tried to interpret religion under the influence of modern

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

thinking. In the modern era, the starting point has become the data of modern culture, and the religious data has been interpreted under the dominance of this thought, whereas solutions for problems used to be generated while ensuring a balance between social and cultural life by using religious data.

In this paper, we will try to emphasize the wrongfulness of the interpretations on religion made under the influence of modern thinking.

Key Words: Religion, culture, Qur'an, modern era, monotheism

Modern düşüncenin etkisinde kalınarak ortaya konulan din yorumlarına geçmeden önce, modern düşünce hakkında ana hatlarıyla da olsa bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bilindiği gibi modernlik, Batı Avrupa'da 17. ve 18. yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan, örnek tezahürünü Kuzey Amerika'da bulan ve o zamandan bu yana dünyanın geri kalanına dayatılan toplum biçimi diye tanımlanmaktadır. Bu toplum biçimini oluşturan düşünceye de, modern düşünce adı verilmektedir.¹ Buna göre diyebiliriz ki modern düşünce, her şeyden önce öğretici olan ve Tanrı tarafından yaratılan evrendeki olguları nitelikleri ekseninde ereksel bir açıklamaya tabi tutan önceki dönemlerden farklı bir biçimde evreni, harici referanslara başvurmadan, zaman ve mekânla sınırlı olan varlık alanına müracaat etmek suretiyle açıklamaya çalışan bir karaktere sahiptir. Modern dönemde tanımlar, tanımladıkları şeylerin yerine geçtiği için bilimsel açıklama olarak bilinen bu yaklaşımın merkezinde deney ve gözleme dayalı nesnel bir bilgi arayışı yer alır. Modern dönemdeki düşünce biçimi, hakikati, düşünen öznenin aklına indirgeyen karakteri sebebiyle, rasyonalist ve tam anlamıyla hümanist bir düşünce tarzı görünümündedir.²

Diyebiliriz ki, bu düşünce tarzında beşerî kültürün değerlerle normlarını da içine alan ideal yönlerinin tamamı, öznel alana hapsedilmiştir. Hakikatin kendisi fiilen yararlılık kategorisi altında sınıflandırılarak aşkınlık ve sembolizmden uzaklaşmış, aşkınlık ve sembolizmden uzaklaşma ise, beraberinde mutlaklıkları ve kesinlikleri ortadan kaldırmıştır. Modern dönemde hayatın daha yüksek yanına, sanata, ahlâka ya da dine özgü ne varsa öznel olarak algılanmıştır. Bu da, insanın kendisini her şeyin ölçüsü yerine koyduğu büyük bir sofistlik olmuştur. Öznelleştirme merkeze alınınca, kültürün tüm unsurları değişimin etkenleri için bir meşru hedef haline gelmiştir. Bundan böyle hiçbir şey kutsal olarak görülmemiştir. Her zaman var olmuş akıl biçimleri modern dönemde başat hale gelerek, tarihsel olarak akıl statüsünde olma iddiası taşıyan diğer biçimler, marjinalleştirilmiş ve irrasyonel konuma itilmiştir. Araçsal, bilişsel ya da bilimsel akıl diye nitelendirilen bu akılcılığın uygulama noktası, tevekküle boyun eğmeyi vaz eden bir din yerine, doğmakta olan kapitalizmin ayırt edici kudret arzusunu yerleştirmiştir. Bu başat akıl, kendi aydınlattığı şeylerin dışında kalanları yanlış, hurafe

¹ Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s.60.

² Kasım Küçükalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2009, s.109; ayrıca bkz. İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, s.60-61.

ve efsane olarak nitelendirip, her türlü özden ve iç tutarlılıktan yoksun bırakmıştır. Onun yanlış ve efsane olarak gördüğü din vb. şeyleri ötelemesi, kendi efsanelerini, özellikle de akla dayalı düzen efsanesini üretmeye yol açmıştır. Burada akıl, gerçeğin ta kendisi sayıldığı için, kendisini tanrılaştırmıştır. Bu akıl da, hayatın içinde olan ve hayatı anlamaya çalışıp yorumlayan bir akıl değil, tam tersine hayatı içine alan ve onu kendine göre şekillendiren soyut ve mutlak bir akıldır.¹ Kanaatimizce böyle bir akıl, kaynağını yaşamdan almadığı ve ondan beslenmediği için bize yaşam gerçeğini tam olarak veremez. Hayatın bir fonksiyonu olan akıl, hayatla ve insanla sıkı bir ilişki içinde olduğundan, fizikî akıl, gerçeğin bütün yönlerini keşfeden bir akıl olarak görülmemelidir.

Modern düşüncede başat olan böyle bir aklın kullanımı, son dönem İslâm düşüncesinde de görülmeye başlanmıştır. Böyle olunca İslâm dini ve kültür dünyasında var olan bazı şeyler, bu aklın baskınlığı doğrultusunda izah edilmiş, bu akla aykırı düşen şeyler de hurafe ve uydurma olarak nitelendirilmiştir.

Örneğin, Fazlur Rahman'ın Cibril hadisiyle ilgili yapmış olduğu izah bunu güzel bir şekilde yansıtmaktadır. Bilindiği gibi İslâm kültüründe Cibril hadisi çok meşhurdur. Bu hadiste, Cebrail'in, Sahabe tarafından fiziksel güzelliğiyle bilinen Dihle suretinde görünerek Hz. Peygambere, iman, İslâm, ihsan ve kıyametin ne zaman kopacağına dair sorular sorarak cevaplar aldığı anlatılmaktadır. Sözü edilen bu hadisi yorumlayan Fazlur Rahman, Cebrail'in, insan şekline bürünmesinin aklen imkânsız olduğunu söyleyerek, İslâm kültür dünyasında meşhur olan bu hadisi adeta yok saymıştır. Burada görüldüğü gibi modern düşüncenin baskınlığı, Cebrail'in insan şekline bürüneceği görüşünü bir hurafe olarak nitelendirmektedir. Yine, Fazlur Rahman, Peygambere vahiy getiren vahiy meleğini de, vahyin muhtevası olarak ifade etmektedir. "İşte böylece sana emrimizle bir Ruh vahyettik"² ve yine "Allah, emrinden olan Ruh'u kullarından dilediğine indirir"³ âyetlerini yorumlarken, herhalde Ruh, Peygamberin kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahiy şekline dönüşen bir kuvve, bir duyu veya bir araç olarak nitelenebileceğini ifade etmektedir. Burada, Fazlur Rahman, yaptığı yorumu bir hadise dayandırmaktadır. Bu hadise göre "Kur'an'ın tümü ilk önce semavatın en alt tabakasına indirilmiş ve sonra ihtiyaç olduğu zaman o ihtiyaca cevap verecek sözler şekline dönüşmüştür". Gazâlî ve Şah Veliyullah ed-Dehlevî gibi düşünürlerin, bu hadisteki "Semavatın en alt tabakasını", Peygamberin kalbi olarak yorumladıklarını ifade eden Fazlur Rahman⁴, burada da, Peygambere, vahiy getiren ve Ruh olarak nitelendirilen vahiy meleğini dışsal bir varlık olarak değil, Peygamberin kalbi olarak ifade edip, İslâm kültüründe var olan izahlardan farklı bir anlayış ortaya koymuştur. Burada, Fazlur Rahman'ın, modern Batı düşüncesinde kolektif bilinç-altı olarak bilinen ve Jung tarafından ortaya konulan bir

¹ Bkz. İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, s.60-62.

² Şûrâ, 42/52.

³ Mü'min, 40/15.

⁴ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara, 1993, s.196-197.

kuramın etkisi altında kaldığı söylenebilir.¹ Aynı kanaatin, W. Montgomery Watt'ın *Modern Dünyada İslâm Vahyi* adlı eserinde ortaya konulduğu görülmektedir.² Jung'un ileri sürmüş olduğu bu modern kolektif bilinç-altı kuramından hareketle vahyi yorumlamaya çalışan gerek Fazlur Rahman gerekse W. Montgomery Watt'ın görüşlerinden yola çıktığımızda, bu bizi, vahye beşerî şeylerin karıştığı şeklinde bir sonuca götürür ki, bu da, vahyi, ilâhî boyuttan beşerî boyuta indirgemek olur.

Günümüz İslâm dünyasında, modern düşüncenin etkisiyle İslâm düşüncesinde var olan mucizelere yönelik de çok farklı argümanlar ortaya konulmuştur. Örneğin, Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* adlı eserinde, savaşlarda meleklerin Müslümanlara yardım ettiğini gösteren âyetlerin mecazî anlamlar ifade ettiğini, meleklerin savaşmalarını fiilî savaşıma olarak değil, mecaz olarak yorumlamanın en makul açıklama türü olacağını dile getirerek³, kanaatimizce, meleklerin fiilî savaşa katılmalarını modern başat aklın verilerine uygun düşmediği sonucuna ulaşmaktadır. Yine, Muhammed Abduh'un, Fil suresindeki Ebabil kuşlarının, müşrik ordusuna atması olduğu taşların, fiili olarak gerçekleşen olaylar değil, sembolik olduğunu ve bunun, çiçek hastalığına işaret ettiğini söylemesi de, bu olayın, modern başat aklın verilerine uygun düşmediğinden, böyle bir neticeye ulaştığı kanaatindeyiz.

Mucizelerin sembolik olduğuna dair günümüzde birçok fikir ileri sürülmüştür. Bu kanaatlerin tamamının modern düşüncenin etkisiyle ortaya konulduğunu düşünmekteyiz. Kur'an'da geçen mucize vb. şeyleri, sembolik olarak yorumlamanın birçok probleme sebebiyet vereceği, zahirî anlamları göz ardı edip, bâtinî birtakım anlamlara neden olacağı, bunun da, göreceliği ortaya çıkaracağı kanaatini taşımaktayız.

Mucizelere yönelik bu tür düşüncelerin, Batı dünyasında David Hume ile birlikte tartışıldığı bilinen bir gerçektir. Hume, Kutsal Kitaplarda anlatılan mucizelere, şahit olan insanların azlığını, mucizelerin olmadığına kanıt olarak göstermektedir. Hâlbuki bir olayın çok insan tarafından aktarılması, o olayın doğru olduğunu göstermez. Hume'un ileri sürdüğü bu vb. düşüncelerin, Batılı düşünür ve teologlar tarafından oldukça haklı gerekçelerle çürütüldüğünü görmekteyiz.⁴ Bunlara, bizim konumuzun dışında kaldığı için, sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslâm dininin verileriyle alakalı ortaya konulacak yorum ve değerlendirmelerin arka planında, modern düşüncenin baskınlığı değil, İslâm düşüncesinin sahih kaynakları olmalıdır. Bu sahih kaynaklardan yola çıkılarak yapılacak değerlendirmelerin, yanlış din algısını ortadan kaldıracağını düşünmekteyiz.

¹ Bkz. Tuncay İmamoğlu, *W. Montgomery Watt'ta Dinî Düşünce*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1996.

² W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara, 1982, s.148 vd.

³ Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s.252-275.

⁴ Tuncay İmamoğlu, *Tanrının Doğası ve Mucizenin İmkânı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s.83 vd.

İbn Haldûn'a Göre (732-808/1332-1406) Hilafetin Saltanata Dönüşmesinin Anlamı

*Kasım ŞULUL**

Biz bu tebliğimizde İbn Haldûn'a göre (732-808/1332-1406) hilafetin saltanata dönüşmesinin anlamı üzerinde durmaya gayret edeceğiz. Bunun içinde evvele konu ile ilgili bazı temel ıstılahlar ve meseleler üzerinde durmamız gerekir. Bu ıstılahlardan en önemlisi hilafet kavramıdır.

Hilâfet (الخلافة) Kavramı

Hilâfet kelimesi, sözlükte; “birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek/gitmek, yerini doldurmak, vekâlet veya temsil etmek” gibi anlamlara gelir. Terim olarak İslâm devletlerinde Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonraki devlet başkanlığı kurumunu ifade eder. Halîfe de (çoğulu hulefâ, halâif) “bir kimsenin yerine geçen, onu temsil eden kimse” demektir ve devlet başkanı için kullanılır.¹

Hilâfet, dinin korunması ve din ile dünya işlerinin yönetilmesi konusunda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vekâlettir. Bu makama hilâfet ve imâmet, bu makama gelenlere ise halîfe ve imâm denir. Tâbi olunması ve örnek alınması bakımından namaz kırdıran imâma benzemesinden dolayı halîfeye imâm denmiştir. Bu yüzden hilâfete, büyük imâmet (imâmet-i kübrâ/imâmet-i uzmâ) denir. Halîfe denilmesi ise İslâm toplumunda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) halef ve vekil olmasındandır. Bu kişiye, genel olarak halîfe veya “Halîfetu Resûlillah” (خليفة رسول الله: Resûlullah'ın halîfesi) denir. Aslında bu unvan devlet başkanlığına; yani emîrliğe tekabül eder.

Bu makama gelene, “Allah'ın halîfesi” (خليفة الله) denilmesi konusunda iki görüş bulunmaktadır:

1- Bazı âlimler, insanın yeryüzündeki genel hilâfetini bildiren: “*Ben yeryüzünde bir halîfe yaratacağım...*”,² “...sizi yeryüzünün halîfeleri yapan...”³ ve “...Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet. Hevâ ve hevese

* Prof. Dr.,Harran Ü. İlahiyat F. İslâm Tarihi Ve Sanatları Anabilim Dalı Başkanı.

¹ Z. Kazıcı, İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi, İstanbul 1999, s. 79-94; C. Avcı, “Hilâfet”, DİA, XVII,539.

² el-Bakara Sûresi 2/30.

³ el-En'âm Sûresi 6/165.

uyma, sonra bu seni Allah'ın yolundan saptırır...”¹ meâlindeki âyetlere dayanarak bu isimlendirmeyi câiz görmüştür.

11- Ulemânın çoğunluğu ise âyetlerin bu manaya gelmediğini ifade ederek bu isimlendirmeyi câiz görmemiştir. Hz. Ebû Bekir (r.a.) kendisine bu şekilde hitap edilmesini yasaklayarak şöyle demiştir: “Ben Allah'ın halîfesi değil, Allah'ın elçisinin halîfesiyim” (لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم). Zira gâib/hazır olmayana halef olunur, hazır bulunana halef olmak söz konusu değildir.

Evet, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahiy geliyor ve insanlar o vahiy ile birlikte ona itaat ediyordu. Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra başta Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere iktidara gelenlerin siyasî otoritesi ise böyle bir metafizik bilgi temeline değil, insanların seçimine dayanıyordu. İnsanlık tarihinde böyle bir geçişi gerçekleştirebilen ikinci bir dinî gelenek yoktur.

Bu bakımdan, Hz. Ebû Bekir'in (r.a.)iki yıllık liderliği, İslâm tarihinin; hatta insanlık tarihinin en kritik dönemini ve yönetimin kaynağı ve meşruiyeti meselesinde kırılma noktası teşkil eder. Hz. Ebû Bekir (r.a.) döneminde yapılan savaşlar da böyle bir geçişin temellendirilmesine yöneliktir. Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) yalancı peygamberlerle savaşı, artık metafizik bilgi temeline dayalı/teokratik nitelikli bir siyasî otoritenin iddia edilemeyeceğini, Hz. Peygamber'le (s.a.v.) birlikte bunun sona erdiğini tescil etmiştir.

Zekât vermeyenlerle yapılan savaş ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beşeri otoritesinin seçimle işbaşına gelmiş olan Hz. Ebû Bekir'de (r.a.) aynen devam etmekte olduğunu ve bundan sonra gelecek olanların da bu rasyonel temel üzerinde meşruiyet iddia edebileceklerini bir anlamda garanti altına almıştır. Bu geçişin doğru idrak edilebilmesi İslâm Dünyası'ndaki siyasî meşruiyet meselesinin anlaşılabilmesi açısından özel bir önem taşımaktadır.²

Hilâfet'in Hakikati veya İslâm ve Devlet

Devletin hakikati, insanların zorunlu olarak bir araya gelmeleridir. Devleti gerektiren şey de insanın öfke ve hayvanî tarafının eserleri olan tagallüp ve tahakküm kurmak olduğuna göre, genellikle iktidardakilerin yönetimi de haktan uzak olur ve yönetimi altındaki insanları yoksullaştırır. Çoğu zaman iktidar sahipleri, kendi amaç ve arzuları uğruna, takati aşan işleri tebaaya yükler. Bu işler, hükümdarların amaçlarının değişmesine bağlı olarak farklılaşır ve sonuçta onlara itâat etmek zorlaşır. Böylece kaos ve katliamlara yol açan bir asabiyet³ gelir.

¹ Sâd Sûresi 38/26.

² Ahmet Davutoğlu, “Küreselleşme, Zihniyet Bunalımı ve Demokrasi”, İSAV: İlmî Toplantılar Dizisi: “İslâm ve Demokrasi”, İstanbul 2000, s. 127-128.

³ Sözlükte, akrabalık, hısmılık, taraftarlık gibi anlamlara gelmektedir. Genel olarak bir kişinin kan bağıyla bağlı olduğu kabîlesi ve kavmini ifade eder. İbn Haldûn üzerine yapılan yeni çalışmalarda bazen bu kavramın kendisi aynen kullanılmış, bazen ise “dayanışma duygusu”, “komünal ruh”, “sosyal bağlılık”, “grup dayanışması”, “sosyal dayanışma”, “dayanışma” ve “grup duygusu” gibi ifadelerle çevirisi yapılarak kullanılmıştır (M. Çağrıncı, “Asabiyet”, DİA, II,453-455). İslâm'dan önce Araplar, bir kişinin

Onun için herkesin kabul edip itâat edeceği siyâsî kanunların olması bir zorunluluktur. Devlet böyle bir siyasetten yoksun kalırsa işler düzene girmez ve hâkimiyeti tam olarak gerçekleşmez.

Kanunlar, toplumun akıllı, basiretli ve ileri görüşlülere tarafından konursa, “akılcı siyaset”, Yüce Allah’ın koyduğu hükümlerle belirlenirse, o zaman dünya ve âhîret hayatı için faydalı olan “dinî siyaset” söz konusu olur. İnsanın var edilişinin gayesi, sadece dünyevî maişeti güzelce temin değildir. Aksi takdirde dünya hayatının sonu ölüm ve yokluk olduğu için, her şey boş ve saçma olur. Bunun için Yüce Allah: “Sizi boş yere yarattığımızı mı sandınız?”¹ buyurmuştur.

İnsanın yaratılmasının esas amacı, -âhîret saâdetine ulaştırma, Yaratıcı’ya itaat ve yaratılana şefkatten ibaret olan- dinin emir ve yasaklarına göre yaşamaktır.

Dinî hükümler, ibâdet, günlük yaşayış ve -toplumsal hayat için tabî bir durum olan- devlet gibi hayatın bütün tezâhürlerinde insanı doğruya ulaştırmak için gelmiştir. Böylece her şey dinin göre yürür ve Yüce Allah’ın gözetiminde olur.

Yüce Allah, kulların maslahatlarını en iyi bilendir. Kullar ise gaybı bilmedikleri için âhirete ilişkin durumları bilemez. Kulların yaptıkları bütün işler -ister devlet yönetimine, ister diğer durumlara ilişkin olsun- âhirette kendilerine döndürülecek ve hesabı sorulacaktır. Buna dair Hz. Peygamber (s.a.v.): “Bütün bunlar, sizin yaptığınız işlerdir ve (âhirette) size döndürülür”: (إنما هي أعمالكم ترد عليكم)² buyurmuştur.

“asabesi” dediğinde, haklı veya haksız, başkalarına karşı onun yanında yer alıp onu destekleyen akrabalarını ve kabilesini kastederdi. İbn Haldûn’a göre, genel olarak asabiyet, toplum içinde güç ve kuvvet sahibi olmak, toplumda güçlü bir tabanı ve taraftarı olmaktır. Bu güç, temelde kan bağına yani kabîle ve kavim bağına dayanır. Özellikle devletin kuruluş veya iktidarın ele geçiriliş aşamasında kabîle bağları veya güçlü bir kabîleye sahip olmak çok önemlidir. Zira dayanışmanın kaynağı temelde nesep bağına yani kabîlecilığe dayanır. Hatta peygamberlik görevinde bile asabiyetin yani güçlü bir kabîleye sahip olmanın çok büyük önemi vardır. Çünkü toplumda yeni fikir ve inançlara karşı bir direnç olacağından, eğer peygamber bu direnci kıracak güçlü bir kabileden değilse, başarılı olamaz. Fârûkîler, asabiyetçiliği *Kur’ân-ı Kerîm* ve Hz. Peygamber’in kesin şekilde yasakladığı İslâm öncesi bir alışkanlık olarak niteler ve “güç devleti” teorisinden dolayı İbn Haldûn’u eleştirirler. Oysa İbn Haldûn, asabiye, hatta devlet gibi havâdîs âlemine ait unsurların tek yönlü olmadığını iyi-kötü şeklinde iki veçhesi olduğunun farkındadır ve bunu açıkça ifade etmiştir [İbn Haldûn (732-808/1332-1406), *Kitâbu’l-İber ve Dîvânü’l-Mübtedâ ve’l-Haber fî Ayyâmî’l-Arab ve’l-Acem ve’l-Berber ve men Âserehum min Zevî’s-Sultânî’l-Ekber*, Dârü’l-kutubi’l-İlmiyye Neşri, Beyrut 1413/1992, I,213-214].

¹ el-Mü’minûn Sûresi 23/115.

² Allâme Ebu’l-Mekârim Necmeddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî ed-Dımaşkî (977-1061/1570-1651), İtkân Mâ Yahsunu Mine’l-Ahbârîd-Dâire Ale’l-Elsine (*إنقان ما يحسن من الأخبار الدائرة*) (على الأسن) adlı eserinde yukarıda zikredilen hadisi Ebû Nuaym’in Hasan b. Atiyye’den rivâyet ettiğini kaydetmiştir. Hasan b. Atiyye’ye nakledildiğine göre: “Yüce Allah, kiyâmet günü şöyle buyurur: ‘Ey Âdem oğulları! Sizi yarattığımızdan beri sizi dinledik. Bugün siz susup bizi dinleyin! (Dünya hayatında) yapıp ettiklerinizi/amellerinizi size okuyacağız. Kim hayır bulursa Allah’a hamd etsin! Kim de şer bulursa sadece kendi nefsinin kınasın! Okunanlar yalnızca sizin amelleriniz olup size döndürüldü!’. Yüce Allah’ın Kitâb’ında/Kur’ân’da şöyle buyrulmuştur: ‘O gün hiçbir kimse en ufak bir haksızlığa uğramaz. Siz orada ancak yaptıklarınızın karşılığını alırsınız’ (Yâsîn Sûresi 36/54)’ (Aclûnî, I,249 (eş-Şâmile). Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “(Dünya hayatında) yapıp ettiklerinizi/amelleriniz, yakınlarınızdan vefat etmiş kimselere arz edilir. Amelleriniz hayırlı olduğunda onlarla sevinirler,

“Onlar (sadece) dünya hayatının görünen yüzünü bilirler” (يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) ¹âyetinde ifade edildiği gibi, kulların koydukları siyâsî hükümler, sadece dünyevî fayda ve çıkarları gözetir. Yüce Allah’ın insanlar için gözettiği esas amaç ise onların âhîret mutluluğudur ve onun için herkesin, dünya ve âhîret işleri de dinin hükümlerine göre hareket etmeye yönlendirilmesi gerekir. Bu tür bir yönetim, peygamberlerin ve onların yerine bu görevi icra eden halifelerin işidir.

Devlet, toplumsal hayat için tabîî bir durumdur. Devlet, insanları dünyevî amaç ve arzularını gerçekleştirmeye yöneltir. Siyaset ise akılcı bir yaklaşımla insanların dünyevî menfaatlerini gerçekleştirmek ve zararları onlardan uzaklaştırmaktır. Buna karşılık hilâfet, dinî bir yaklaşımla insanları âhîret maslahatlarını ve -sonuçları yine âhîrette kendilerine dönecek olan- dünya menfaatlerinin gereklerine göre hareket etmeye yönlendirir. Çünkü dünyaya ait bütün durumlar, Yüce Allah’ın yanında, âhîret maslahatlarıyla olan ilişkileri açısından değerlendirilir.

Netice itibarıyla hilâfet, dini korumak ve dinin gereklerine göre dünyayı yönetmek/siyaset yapmak konusunda Hz. Peygamber’e (s.a.v.) vekâlet/hilâfet etmektir.²

İslâm Dini, devletin kendisini yermemiş ve yasaklamamıştır. İslâm Dini, devletten kaynaklanan baskı, zulüm ve dünya zevklerine dalmak gibi kötülükleri yermiştir. Şüphesiz bunlar yasaklanmış olan kötülüklerdir ve devlette görülen şeylerdir. İslâm Dini, adaleti, dinî hükümleri tatbik etmeyi ve dini korumayı övmüştür ve bunlar devletin yerine getirdiği hususlardır. Dolayısıyla yerilen sadece devletin içine düştüğü bazı durumlardır. Yoksa devletin kendisi yerilmediği gibi, terk edilmesi de istenmemiştir. Tıpkı insanlardaki şehvet ve kızgınlığın yerilmesi gibi. Bununla istenen onların tamamen terk edilmesi değil -çünkü onları karşılamak zarurîdir-, hakkın gerektirdiği ölçüler içersinde tatmin edilmeleridir.

Hz. Davud ve Hz. Süleyman (a.s.), hiç kimseye nasip olmayan bir hükümdarlığa sahipti. Üstelik onlar, Yüce Allah katında kulların en üstünü olan iki peygamberdi.

Devleti yadsımanın ve hilâfet makamının gerekli olmadığını söylemenin hiçbir faydası yoktur. Çünkü bütün Müslümanlar, din hükümlerinin tatbik edilmesinin farz olduğunu kabul eder. Dinin tatbiki asabiyet ve güç ile mümkün olur. Asabiyet ise tabiatı gereği devlet olmayı gerektirir. Dolayısıyla bir imâm/halife tayin edilmemiş olsa da devlet ortaya çıkmış olur.

Hilâfet Tartışmaları

amelleriniz başka türlü olduklarında: “Allah’ım bizi hidâyete erdirdiğin gibi onları da hidâyete erdirmeden vefât ettirme” diye dua ederler”: (إِنَّ أَعْمَالَكُمْ تُعْرَضُ عَلَىٰ أَقَابِكُمْ وَعَشَائِرِكُمْ مِنَ الْأَمْوَاتِ فَإِنْ كَانَ خَيْرًا) (استَبَشَرُوا بِهِ وَإِنْ كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ قَالُوا اللَّهُمَّ لَا تُمَتِّهِمْ حَتَّىٰ تَهْدِيَهُمْ كَمَا هَدَيْتَنَا XXVII,53 (eş-Şâmîle).

¹ er-Rûm Sûresi 30/7.

² İbn Haldûn I,200-202.

Ehl-i Sünnet'e göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat ettiğinde ardında (1) yaşanmış, uygulanmış ve tesbit edilmiş bir din, (2) "siyasî bir yapı" niteliğini de kazanmış bir İslâm ümmeti ve (3) -hukuku korunması, sevilip sayılması gereken- Ehl-i Beyt'ini bıraktı, "siyasi bir hanedan" değil.¹ Dinin devamlılığı, her bakımdan sarihtir/bedihidir. Ashab, ümmetin "siyasî yapı" niteliğinin de devam etmesi konusunda icmâ' etmiştir. Bu nedenle ashab, ilk iş olarak Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) teçhiz ve tekfinine değil, ona (s.a.v.) halef seçme işine yönelmiştir.

Adına devlet denilsin veya denilmesin, İslâm ümmetinin "siyasî yapı" niteliği, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde istikrar kazanmış, yönetenler değişse de temel niteliği "hilâfet devleti" olarak onlarca asır varlığını sürdürme gelmiştir. Şöyle ki: Bir halîfenin/imâmın bulunması farzdır. Dinî olarak bunun farz oluşu, ashâbın ve tabîînin icmâ'ı/görüş birliği ile sâbittir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat edince, ashap hiç vakit kaybetmeden Hz. Ebû Bekir'e biat etmiş ve din ile devlet işlerinin idaresini ona teslim etmiştir. Daha sonraki dönemlerde de hep aynı şey olmuştur. Hiçbir dönemde insanlar, halîfesiz olarak başı boş bırakılmamıştır. Böylece bir imâmın/halîfenin tayin edilmesinin farz oluşuna işaret eden icmâ' yerleşip sâbit olmuştur.

Hilâfetin farziyeti ve bunun kaynağına dair görüşler şöyledir:

1- Bütün İslâm mezhepleri ve fırkaları hilâfetin (devlet başkanlığının) farziyeti konusunda ittifak etmişlerdir.

11- Halîfeliğin farz olmadığını söyleyenler ise çok küçük bir grup olup bunlar, Haricîler'in -sekiz kolundan biri olan- Necedât kolu² ile Mu'tezile'den Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esam'dır (الأصم: v. 200/816): Bunlar, "ashâb ve tabîînin icmâ'ı ile bir halîfenin bulunması farzdır" ilkesine aykırı bir yol tutmuşlardır. Bu

¹ Hem Kur'ân-ı Kerîm: "...Deki: Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum. Kim bir iyilik işlerse onun sevabını fazlasıyla veririz. Şüphesiz Allah bağışlayan, şükriün karşılığını verendir" (eş-Şûrâ Sûresi 42/23) meâlindeki âyetle hem Hz. Peygamber (s.a.v.), Ehl-i Beyt'i'nin maddi-manevi hukukunun muhafazasını İslâm ümmetine tavsiye etti. Peygamberler, vehbî olan peygamberlik vazifesini yerine getirip her türlü meşakketine katlanmaları nedeniyle: "Ey kavmim! Allah'ın emirlerini bildirmeye karşılık sizden herhangi bir mal istemiyorum. Benim mükâfatım ancak Allah'a aittir. Ben iman edenleri kovacak değilim; çünkü onlar Rablerine kavuşacaklardır. Fakat ben sizi, bilgisizce davranan bir topluluk olarak görüyorum" meâlideki âyette (Yunus Sûresi 10/72; Hûd Sûresi 11/29,51; eş-Şuara Sûresi 26/109,127,145,180; Sebe' Sûresi 34/47) dile getirildiği gibi bir ücret istemezler. İslâm ümmetinin Hz. Peygamber'in (a.s.) Ehl-i Beyt'i'nin hukukunu muhafaza ettiği, -bir kesime ve tarafa mahsus olmayan iktidar mücadelesinin acımasız tabiatının sonuç verdiği bazı elim istisnalar dışında- aşıkardır. İslâm ümmetinin kahir ekseriyetini oluşturan Sünnî İslâm Dünyası'nda ortaya çıkan ve gelişen Nikâbetü'l-Ensâblık ve Nikâbetü'l-Esrâflık gibi müesseseler bunun kanıtlarındandır. İnsanlık aleminde özde iktidar mücadelesi olan girişimlerin sûret-i hakla ortaya çıkması, hak olan bazı meşru taleplerin ise yöneticiler tarafında iktidar mücadelesi olarak telakki edilmesi ve elim olaylara neden olması nadir ve belirli bir çevreye mahsus durumlar değildir.

² Bkz. Ebu'l-Vefa el-Taftazânî, Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri, Şerafeddin Gölcük, Kayhan Yayınları, Ankara 1980, s. 45. Hâricîlerin sekiz kolundan biri olan Necedât, Necde b. Âmir el-Hanefî tarafından kurulmuştur. Bkz. E. R. Fığlalı, "Hâricîler", DİA, XVI,173.

kimselere göre farz olan, sadece dinî hükümleri tatbik etmektir. İslâm toplumu işlerini adâlet üzere yürütür ve Yüce Allah'ın kanunlarını tatbik ederse bir imâma ihtiyaç duyulmayacağı gibi, bir imâmın tayin edilmesi de farz olmaz. Bu konuda sâbit olan icmâ' onların söylediklerini geçersiz kılmaktadır. Aslında onları bu görüşü kabul etmeye sevk eden, hükümdarlıktan/devletten ve onda görülen zulüm, baskı ve dünya nimetlerine dalmaktan kaçınmaktır. Çünkü İslâm Dini, bu hususları yeren, bu duruma düşenleri tehdit eden ve bütün bunların reddedilmesini teşvik eden hükümlerle doludur.

Hilâfetin gerekli olmadığını söylemenin hiçbir faydası yoktur. Çünkü Müslümanlar, dinî hükümlerin uygulanmasının farz olduğunu kabul eder. Dinin tatbiki asabiyet ve güç ile mümkün olur. Asabiyet ise tabiatı gereği devlet olmayı gerektirir. Dolayısıyla bir halife tayin edilmese da devlet ortaya çıkar.

Halîfeliği gerekli görenler de ikiye ayrılır:

1- Akla dayanarak halîfeliği gerekli görenler: Bunlara göre, hilâfetin farzlığı aklın gereğidir ve akılla bilinir. Bu konuda sâbit olan icmâ', aklın hükmüdür. Bir halîfenin tayin edilmesinin, aklen zorunlu olmasının sebebi, insanların toplu halde yaşamak zorunda olmaları, hayatlarını ve varlıklarını tek başlarına sürdürebilmelerinin imkânsız olmasıdır. Toplu halde yaşayan insanların amaçlarının çok farklı olmasından dolayı, aralarında anlaşmazlık ve çatışma çıkar. Düzeni sağlayan bir idareci olmazsa, bu durum nesillerin yok olup kesintiye uğramasına sebep olur, kargaşaya yol açar. Oysa insan neslinin korunması İslâm Dini'nin temel ve zorunlu bir hedefidir.¹

11- Halîfeliği nakle göre gerekli görenler, Ehl-i Sünnet'in hepsi, Mutezile'nin çoğunluğudur.

Halîfeliği akla dayanarak gerekli görenler de ikiye ayrılır:

1- Kimine göre, halîfenin tayinini Yüce Allah gerekli kılmıştır: Bunlar İmâmiye mezhebinin mensuplarıdır.

11- Kimi de halîfeyi halkın tayin etmesini gerekli görmüştür: Bunlar hepsi Mu'tezile âlimlerinden olan: -Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarından- Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî (v. 255/869), -Mu'tezile'nin Ka'biyye fırkasının reisi- Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka'bî (الكعبى: 273-319/886-931) ve -el-Mu'temed adlı eseriyle tanınan kalam ve fıkıh âlimi- Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî'dir (v. 436/1044).²

¹ Kulların zarurî maslahatları olan: 1- Din/inanç, 2- can, 3- akıl, 4- nesil ve 5- malı korumak, dinin temel maksad ve gayelerindedir.

² Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Kelam'a Giriş:el-Muhassal (Muhasssalu Efkâri'l-Mutekaddimîn ve'l-Mute'ahhirîn mine'l-'Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002, Kültür Bakanlığı: Kültür Eserleri, s. 271; konuyla ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. M. İkbal, *İslâm Düşüncesi*, s. 17-32: 1- Sünnî Siyaset Teorisi: Seçilmiş Monarşi, 2- Şîî Siyaset Teorisi, 3- Harîcî Cumhuriyetçiliği, başlıkları.

Kısacası bu makamın farz oluşu icmâ' ile sâbit olmuştur. Bu iş, farz-ı kifâye¹ olup, halîfenin/imâmın seçilmesi ehli'l-hâl ve'l-akdin görevidir. Diğer insanlara: “Allah’a itâat edin, peygambere itâat edin, sizden olan emir sahiplerine (idarecilere) de”² meâlindeki Yüce Allah’ın kelâmının gereği olarak, ehli'l-hâl ve'l-akdin seçtiği halîfeye/imâma itâat etmek düşer.

Asabiyet ve İktidar: Olumluluklar-Olumsuzluklar

İktidar, toplumsal dayanışmanın ve gücün tabîî bir gayesi ve sonucudur. Asabiyetten bir hükümdarlığın/devletin doğması isteğe bağlı bir şey değil, zorunlu bir durumdur. Halkın/büyük kalabalıkların yönetilmesinde, mutlaka asabiyet/toplumsal güç gereklidir. Çünkü elde edilmek istenen haklara ancak asabiyet ile ulaşılır.

Asabiyet, din için de zarurîdir ve Yüce Allah’ın emri onunla yerine getirilip tamamlanabilir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.): “Allah, ondan (Lût’dan –as-) sonra, ancak kavmi/toplumu içinde koruma sahibi birini peygamber olarak göndermiştir”:

(مَا بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَبِيًّا بَعْدَهُ إِلَّا فِي مَنَعَةٍ مِنْ قَوْمِهِ)³ buyurduğu sahîh bir rivâyetle nakledilmiştir.

“Dediler ki: Ey Şuayb! Söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz ve içimizde seni cidden zayıf (âciz) görüyoruz! Eğer kabilen olmasa, seni mutlaka taşıyarak öldürürüz. Sen bizden üstün değilsin”⁴ meâlindeki âyetin “Eğer kabilen olmasa” ibaresi, mana olarak, zikredilen hadîsi desteklemektedir.

Buraya kadar anlatılanlarla İbn Haldûn, asbiyetle, toplumsal dayanışma, toplumsal güç ve toplumsal desteğe sahip olmak ve bunun meşru amaçlara yöneltilmesini kastetmektedir. İbn Haldûn’un kastettiği –İslâm’ın yasakladığı- ırkçılık değildir. Zira Yüce Allah, meâlen şöyle buyurmuştur: “Allah katında en üstünüünüz, en takvalı olanınızdır (O’nun emir ve yasaklarına en fazla uyanınızdır)”⁵.

¹ Farz, Şâri’ tarafından mükelleften yapılması kesinlikle istenen fiil anlamında fıkıh usûlü istilâhdır. Farzlar, farz-ı ayn ve farz-ı kifâye diye ikiye ayrılır. Her Müslüman’ın yerine getirmesi kesinlikle istenen namaz ve oruç gibi fiiller, farz-ı ayndır. Yerine getirilmesi kesinlikle istenmekle birlikte, bir çevredeki Müslümanlardan bir kısmının yerine getirmesiyle ötekilerin sorumluluktan kurtuldukları fiiller ise farz-ı kifâyedir. Mesela, bir Müslüman’ın cenaze namazını kılmak veya geçimini sağlama imkânını yitirmiş bir Müslüman’ı barındırmak, ilgili çevredeki bütün Müslümanlara farz olmakla birlikte, bu tür mükellefiyetler bir grup Müslüman tarafından yerine getirildiği takdirde, öteki Müslümanlar sorumluluktan kurtulur; aksi takdirde o muhitteki bütün Müslümanlar günahkâr ve mesûl/sorumlu sayılır.

² en-Nisâ Sûresi 4/59; İbn Haldûn I,202-204.

³ Bkz. Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, II,533 (hadîs no: 10916) (eş-Şâmile). Hadisin: “Allah, ancak (kabîlesi bakımından) varlıklı ve zengin olanı peygamber olarak göndermiştir”: (مَا بَعَثَ اللَّهُ إِلَّا فِي ثَرَوَةٍ مِنْ قَوْمِهِ) ve “Allah, ancak (neseb bakımından) kavminin zirvesinden birini peygamber olarak göndermiştir” (مَا بَعَثَ اللَّهُ (مَنْ بَعْدَهُ نَبِيًّا إِلَّا فِي ذُرْوَةٍ مِنْ قَوْمِهِ) şeklindeki rivayetleri de mevcuttur. Bkz. Tirmîzî, Tefsîr, 13 (Yusuf Sûresi); el-Hâkim, el-Müstedrek ale’s-Sahîheyn, IX,309 (eş-Şâmile).

⁴ Hûd Sûresi 11/91.

⁵ el-Hucurât Sûresi 49/13.

Hz. Peygamber (s.a.v.), asabiyeti (kavmiyetçiliği) yermiş, onu terk etmeye çağırılmış ve şöyle buyurmuştur: “Ey İnsanlar! Allah, sizden Câhiliye kibrini ve Câhiliye atalarıyla övünmeyi giderdi. Artık insanlar iki sınıftır:

(1) İyilik sahibi, Allah’tan korkan, Allah katında değerli kimseler,

(2) Günahkâr, bedbaht, Allah tarafından hor görülen kimseler. Bütün insanlar, Âdem’in çocuklarıdır ve Allah, Âdem’i topraktan yaratmıştır”:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمُ غُبَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَتَعَاطَمَهَا بِآبَائِهَا فَالْنَّاسُ رَجُلَانِ رَجُلٌ بَرٌّ تَقَى كَرِيمٌ عَلَى (اللَّهِ) وَقَاجِرٌ شَقِيٌّ هَيْنَ عَلَى اللَّهِ وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ وَخَلَقَ اللَّهُ آدَمَ مِنْ تُرَابٍ¹

Hadîsin diğer bir rivâyet şekli şöyledir: “Bir takım topluluklar, ölen atalarıyla övünmekten mutlaka vazgeçmelidirler. Çünkü onlar, ancak cehennem kömürüdürler. Aksi takdirde ağzıyla fişkı yuvarlayan cuâl böceğinden² Allah katında daha değersiz olacaklardır. Allah, Cahiliye gururunu ve atalarıyla övünmeyi sizden gidermiştir. Artık ya takva sahibi mümin veya bedbaht günahkâr kimseler vardır. Bütün insanlar Âdem’in çocuklarıdır. Âdem ise topraktan yaratılmıştır”:

لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ يَفْتَحِرُونَ بِآبَائِهِمُ الَّذِينَ مَاتُوا إِنَّمَا هُمْ فَحْمٌ جَهَنَّمَ أَوْ لَيَكُونَنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللَّهِ مِنَ الْجَعَلِ الَّذِي (يُدْهِدُهُ الْخِرَاءَ بِأَنْفِهِ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمُ غُبَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ مُؤْمِنٌ تَقَى وَقَاجِرٌ شَقِيٌّ النَّاسُ كُلُّهُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ خُلِقَ (مِنْ تُرَابٍ)³

Hz. Peygamber (s.a.v.), hükümdarlığı ve hükümdarları yermiş, doğrudan sapma kastı olmasa bile, içine daldıkları lüks, sefahat ve israftan dolayı onları kınamış, bunun yerine Müslümanları din kardeşi olmaya teşvik etmiş, anlaşmazlığa ve ayrılığa düşmekten sakındırmıştır.

Yüce Allah katında, dünya ve ona ait her şey âhîret için bir vasıtaadır. Bu vasıtayı kaybeden kişi ona ulaşma imkânını da kaybeder. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hükümdarlıktan sakındırmasının, fiillerini yermesinin veya hükümdarlığı terk etmeye davet etmesinin anlamı, onu tamamen reddetmek; devletin temelini teşkil eden gücü/asabiyeti tamamen işlevsiz hale getirmek değildir. Aksine bunları güç yettiği oranda hak için kullanmaktır. Ta ki bütün yönelişler hakta birleşsin.

Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ameller niyete göredir. Binaenaleyh kimin hicreti Allah’a ve Peygamberi’ne yönelmişse, onun hicreti (sevap ve karşılık olarak) Allah’a ve Peygamberi’nedir. Kimin hicreti elde etmek istediği bir dünyalık veya evlenmek istediği bir kadın için olursa, onun hicreti de uğruna hicret ettiği şey için olur”:⁴ (كَانَتْ هَجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةً يَتَرَوُجُهَا فَهَجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ⁵

¹ Tirmîzî, “et-Tefsîr”, el-Hucurât Sûresi 49/3486.

² Dışkıyla beslenen böcek.

³ Tirmîzî, “el-Menâkib”, “Sakîf ve Hanîfe oğulları hakkında”, 4212,4213.

⁴ Yani, Allah katında bir karşılığı ve sevabı olmaz.

⁵ Buhârî, “el-İmân”, 1/41.

Hız. Peygamber (s.a.v.), öfkeyi yererken onun insandan tamamen sökölüp atılmasını kastetmemiştir. Çünkü öfke hissi insandan tamamen çıkartılıp atılırsa, zulme karşı hakkı savunmak ve Yüce Allah sözünü yüceltmek (i'lây-ı kelimetullah) için cihâd ortadan kalkar. Yerilen öfke şeytanî ve kötü amaçlar için olandır. Yüce Allah için ve O'nun uğruna öfkelenmek övgüye değerdir ve Hız. Peygamber'in (s.a.v.) bir özelliğidir.

Şehvetlerin yerilmesindeki durum da aynıdır. Şehvî duyguların tamamen ortadan kalkması, kişi için bir eksiklikler. Öyleyse buradaki yergiden kasıt, bu duyguların maslahatlara uygun olacak şekilde helâl yollardan tatmin edilmesidir. Helâl yollardan tatmin, insanı ilâhî emirlere itaat eden bir kul konumuna getirir.

Asabiyetin yerilmesindeki durum böyledir. “Kıyamet günü, yakınlarınız ve çocuklarınız size hiçbir faydası olmayacaktır. Çünkü Allah aranızı ayırır. Allah, yaptıklarınızı görendir”¹ meâlindeki âyette kastedilen, asabiyetle Câhiliye döneminde olduğu gibi, -mesela kan bağıını esas alarak- bâtil ve kötü şeyler için yardımlaşmak ve bununla övünmektir. Akıllı bir kimse bunu yapmayacağı gibi, ebedî yurt olan âhirette de faydası yoktur. Asabiyet, hak için ve Yüce Allah'ın emrini tesis etmek için olursa, bu istenilen bir şeydir. Asabiyet tamamen ortadan kalkar ise ilâhî dinler ortadan kalkar. Çünkü dinlerin ayakta tutulması ve uygulanması ancak asabiyet ile mümkündür.

Hükümdarlık için de aynı şey geçerlidir. İktidarın gücünü, bâtil ve kötü şeyler için kullanmak ve onunla insanları şahsî çıkarılara ve şehvetlere alet etmek yerilmiştir. Hükümdar gücünü insanları iyiliğe, Yüce Allah'a kulluğa yöneltmek ve O'nun düşmanlarıyla cihâd için kullanırsa, bunda yerilecek bir durum yoktur. Hız. Süleyman (s.a.v.): “Rabbim! Bana benden sonra kimsenin ulaşamayacağı bir hükümrânlık ver”² diye dua etmiştir. Çünkü o, peygamberlik ve hükümdarlığında, batıl şeylerden uzak olacağı konusunda kendinden emindi.

Ashabın, hükümdarlığın gelenek ve alışkanlıklarını reddetmesinin sebebi de onunla batıla düşmekten sakındırmak içindir.

Hulefâ-yi Râşidîn ve İktidar

Hız. Peygamber (s.a.v.) vefatından önce, Hız. Ebû Bekir'i (r.a.) namazları kıldırması için vekil tayin etti. Namaz din işlerinin en önemlisidir. Bu sebeple insanlar hilâfete Hız. Ebû Bekir'i (r.a.) seçtiler. O zaman hükümdarlığın sözü bile geçmemiştir. Çünkü o dönemde hükümdarlık kâfirlerin ve din düşmanlarının yaşayış ve yönetim şekliydi. Bu yüzden Hız. Ebû Bekir (r.a.), Yüce Allah'ın dilemesiyle, dostu Hız.

¹ el-Mümtehine Sûresi 60/3.

² Sâd Sûresi 38/35.

Peygamber'in (s.a.v.) *Sünnet*'ine tâbi oldu ve Araplar İslâm üzere birleşip bir araya gelene kadar dinden dönenlerle (ridde hareketleriyle¹) savaştı.

Hiz. Ebû Bekir (r.a.), halîfeliğe Hiz. Ömer'i (r.a.) vasiyet etti. Hiz. Ömer (r.a.) de onun (r.a.) yolunu izledi. Diğer milletlerle savaştı, onlara üstün geldi. Ardından hilâfet Zü'n-nûreyn Hiz. Osman'a (v. 35/656), Hiz. Ali'ye (v. 40/661) geçti. Hepsî hükümdarlıktan kaçındı ve ona götüren araçlardan uzak durdu.

Yüce Allah'ın lütfüyle Hiz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliği sayesinde Araplar güçlerini/asabiyetlerini, İslâm Dini'yle birleştirence, Farsların/İranlıların ve Rumların/Bizans Devleti'nin üzerine yürüdüler. Yüce Allah'ın Müslümanlara takdir ettiği toprakları talep ettiler. Böylece onların ülkelerini ve servetlerini ellerinden alıp bolluğa ve refaha kavuştular. Hatta bazı savaşlarda bir süvarinin payına otuz bin veya buna yakın altın düşüyordu. Sayılamayacak kadar servet ele geçirdiler. Buna rağmen lükse dalmayıp zorluk içinde yaşamaya devam ettiler.

Hiz. Ömer (r.a.), elbiselerindeki yırtıkları deriyle yamalıyordu.

Hiz. Ali (r.a.): "Ey altınlar ve gümüşler! Benden başkasını baştan çıkartın" diyordu.

Başlangıçta hilâfet idaresinde, din sayesinde herkes kendi nefsi üzerinde gözetici ve hâkimdi. Tek başlarına kalsalar ve yok olmalarına sebep olsa bile dinlerini, bütün dünyalıklardan üstün tutup ona tercih ederlerdi.

Hiz. Osman'ın (r.a.) evi asiler tarafından sarıldığında, Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (3-49/624-669), Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib (v. 61/680), Abdullah b. Ömer b. Hattâb (v. 73/692) ve Abdullah b. Cafer b. Ebî Tâlib (v. 80/699-700) gibi pek çok şahsiyet, asilere karşı onu savunmak istemiştir. Ancak o, ölümüyle neticelense bile, Müslümanların ayrılığa düşüp birliklerinin dağılmasından korktuğu için, Müslümanlar arasında kılıçların çekilip kan akıtılmasını hoş görmemiş ve bundan sakındırmıştır.

Hiz. Ali'nin (r.a.) hilâfetinin başlangıcında Mugîre b. Şu'be b. Ebî Âmir b. Mes'ûd es-Sekâfî (v. 50/670), insanlar kendisine biat edip birlik sağlanıncaya kadar Zübeyr b. Avvâm b. Huveylid el-Esdî (586-656), Talha b. Ubeydillah et-Teymî (v. 36/656)² ve Muâviye b. Ebî Süfyân'ı (v. 60/680) görevlerinde bırakması, ondan sonra ise dilediği şekilde hareket etmesini teklif etti. Hiz. Ali, hükümdarların siyaseti ve İslâm'ın yasakladığı bir hile olması nedeniyle böyle davranmayı kabul etmedi.

¹Sözlükte "dönmek; geri çevirmek, kabul etmemek" anlamlarındaki redd kökünden türeyen ridde ve irtidâd, fıkıh terimi olarak Müslüman bir kişinin kendi iradesiyle İslâm Dini'nden çıkmasını ifade eder. İrtidâd eden erkeğe mürtet, kadına mürtedde denilir. Bkz. İ. İnce – M. Fayda, "Ridde", DİA, XXXV,88-93.

² Ashabın ileri gelenlerinden Zübeyr b. Avvâm (r.a.) ve Talha b. Ubeydillah (r.a.) aşere-i mübeşşeredendir.

Mugîre b. Şu'be, ertesi gün: “Dün sana bir görüş bildirmiştim. Ancak onu tekrar gözden geçirdiğimde doğru ve iyi bir nasihat olmadığını anladım. Doğru olan senin görüşündür” dedi.

Hz. Ali (r.a.): “Hayır! Vallahi. Biliyorum ki dün samimi olarak bana öğüt vermiştin. Bu gün ise beni aldatıyorsun. Ancak hak olanı gözetmem senin görüşünü uygulamama engel oldu” diye cevap verdi.

İşte ashabın, dünyalarını mahvetmek pahasına dine/hakka bağlı kalmak konusundaki tutumları böyleydi.¹

Veliahtlık (ولاية العهد)

Veliaht (ولي العهد)² terkibi, bir sıfatı müşebbehe olan ism-i fâilin meful konumunda olan masdara izafesidir (izafetu'ş-şeyi ile mefulihi). Şöyle ki: “ولي”, mübalağa bildiren fâil (فعليل) vezninde ve “mütevelli'l-ahd” manasında bir ism-i fâildir, “عهد” ise masdardır. Vilâyetu'l-ahd ise veliahtlık manasında müesseseyi ifade eden bir tabir³ olup “العهد” mastarı ile “ولاية” isminden oluşan bir izafedir. Sibeveyh'e (133-179/750-795) göre, “الولاية” kelimesi fetha ile okunursa mastar, esre ile okunursa –el-imâret (الإمارة), en-nikâbet (النِّقَابَة) kelimeleri gibi- isim olur⁴ ve kurumu ifade eder.

Hilâfetin özü, İslâm toplumunun din ve dünya maslahatlarını/yarar ve çıkarlarını koruyup gözetmektir. Halîfe hayattayken İslâm toplumunun işlerinin idaresini üstlenmiş emîn bir kişidir. O, kendinden sonraki dönemde de İslâm toplumunun maslahatlarını gözetmesi ve işlerini üstlenecek birisini (veliaht) tayin etmesi gerekir. İslâm toplumu, halîfe iktidardayken görüşlerine güvendiği gibi, kendinden sonraki dönem hakkındaki görüşlerine de itimat etmelidir.

Halîfenin, kendisinden sonraki halîfeyi seçmesinin ve ona itâat edilmesinin câiz olduğu ümmetin icmâ'1/görüş birliği ile sâbittir. Çünkü Hz. Ebû Bekir (r.a.), bazı sahabelerin huzurunda Hz. Ömer'i (r.a.) halîfe olarak vasiyet etmiş, onlar da bunu câiz görmüş ve Hz. Ömer'e (r.a.) itâat etmiştir.

¹İbn Haldûn, kendi dönemindeki insanların hallerini şâirin şu mısradaki ifade ettiği duruma benzettir:

Dinimizi (âhiretimizi) parçalayarak dünyamızı onarıyoruz.

Ancak geriye ne dinimizi (âhiretimiz) kalıyor, ne de dünyamız.

(ترفع دنيانا بتمزيق ديننا ... فلا ديننا يبقى ولا ما نرفع).

²ولي العهد لأنه ولي الميثاق الذي يؤخذ على من بايع الخليفة

³Mesela ez-Zeccâc konuyla ilgili olarak şöyle demiştir:

وقال الزجاج: يقرأ ولايتهم وولايتهم بفتح الواو وكسرها فمن فتح جعلها من النصرة والنسب قال: والولاية التي بمنزلة الإمارة [مكسورة ليفصل بين المعنيين وقد يجوز كسر الولاية لأن في تولي بعض القوم بعضاً جنساً من الصناعة والعمل وكل ما كان من [جنس الصناعة نحو القصار والخياطة فهي مكسورة]. Bkz. İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, XV,405 (eş-Şâmile).

⁴Sibeveyh'in ifadesi şöyledir: (توليتته وقمته به فإذا أرادوا المصدر فتحوا). Bkz. İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, XV,405 (eş-Şâmile); ayrıca bkz. el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (100-175/718-791), Kitâbu'l-Ayn, VIII,365 (eş-Şâmile).

Hız. Ömer (r.a.), vefatından önce, halife seçilmesi işini, aşere-i mübeşşereden¹ hayatta kalan altı kişilik bir heyete² havâle etmiştir. Heyet meseleyi görüşmüş ve son sözü Abdurrahman b. Avf'a (r.a.) bırakmıştır. Abdurrahman b. Avf (r.a.), mesele üzerinde iyice düşünmüş, Müslümanlarla görüş alış verişinde bulunmuş ve insanların Hız. Osman (r.a.) ve Hız. Ali'yi (r.a.) bu işe layık gördükleri sonucuna ulaşmıştır. Abdurrahman b. Avf (r.a.), hilâfet görevinin yürütülmesinde kendi içtihatlarını değil, Hız. Ebû Bekir'i (r.a.) ve Hız. Ömer'i (r.a.) örnek almaları gerektiği teklifine Hız. Osman'dan (r.a.) onay aldığı için, halife olarak onu seçmiştir. Böylece hilâfet Hız. Osman'a (r.a.) tevdi edilmiş ve insanlar da ona itaat etmeyi gerekli görmüşlerdir. Ashâbın ileri gelenleri, Hız. Ebû Bekir'in (r.a.) ve Hız. Ömer'in (r.a.) vasiyetinde hazır bulunmuş ve kimse bunu reddetmemiştir. Bu durum onların, bir sonraki halifeyi vasiyet etmenin meşru olduğunda icmâ' ettiklerini göstermektedir. İcmâ' ise dinî bir delildir.³

Muâviye b. Ebî Süfyân'dan (i.y. 41-60/661-680) sonra Emevîlerden Abdümelik b. Mervân (i.y. 65-86/685-705) ve Süleyman b. Abdümelik (i.y. 96-99/715-717), Abbâsilerden Ebu'l-Abbâs es-Seffâh (v. 136/754), Ebû Cafer el-Mansûr (i.y. 136-158/754-775) ve Hârûn er-Reşîd b. Muhammed el-Mehdî b. Abdillâh el-Mansûr el-Abbâsî (i.y. 170-193/786-809) gibi haktan ayrılmadıkları bilinen halifeler de veliaht tayin etmiştir. Adaletle, Müslümanların işlerini en güzel idare etmekle ve hakları gözetmekle bilinen diğer halifeler de böyle davranmıştır.

Bu halifeler, veliaht tayini meselesinde ilk dört halifenin uygulamasından ayrıldıkları ve halîfeliğe kendi oğulları ve kardeşlerini seçmelerinden dolayı kınanmaz. Çünkü onların durumları ilk dört halifenin durumundan farklı idi. İlk dört halife zamanında yönetimde hükümdarlık karakteri yoktu. Temel yönlendirici unsur dindi ve herkes kendi gözetleyicisi ve yanlıştan sakındırıcısıydı. Başka hiçbir denge gözetilmeden sadece dinin razı olacağı birini vasiyet edebilir ve onu diğerlerine tercih edebilirlerdi. Ancak Muâviye b. Ebî Süfyân'dan (r.a.) itibaren, devlet yönetiminde asabiyet son derece güçlenmiş, kişiler üzerinde dinin yönlendiriciliği zayıflamış ve hükümdarlığın ve asabiyetin yönlendiriciliğine ve otoritesine ihtiyaç duyulmuştur. Böyle bir durumda asabiyetin kabul etmeyeceği birisi vasiyet edilse, bu reddedilir, o kişinin yönetimi hemen yıkılır, Müslümanlar ayrılığa ve anlaşmazlığa düşer.

Birisi, Hız. Ali'ye (r.a.): "Müslümanlara ne oldu ki Ebû Bekir ve Ömer'in hilâfetleri hususunda anlaşmazlığa düşmediler de seninkinde düştüler?" diye sordu. Hız. Ali (r.a.): "Çünkü Ebû Bekir ve Ömer benim gibilerin, ben ise senin gibilerin

¹ Hız. Peygamber (s.a.v.) tarafından cennete girecekleri daha hayatta iken kendilerine müjdelenen on sahabe: Hız. Ebû Bekir (r.a.), Ömer (r.a.), Osman b. Affân (r.a.), Ali b. Ebî Tâlib (r.a.), Talha b. Ubeydillâh (r.a.), Zübeyr b. Avvâm (r.a.), Abdurrâhmân b. Avf (r.a.), Sa'd b. Ebî Vakkâs (r.a.), Ebû Ubeyde b. Cerrâh (r.a.), Saîd b. Zeyd (r.a.).

² Heyet üyeleri: Hız. Osman (r.a.), Hız. Ali (r.a.), Abdurrâhmân b. Avf (r.a.), Sa'd b. Ebî Vakkâs (r.a.), Talha b. Ubeydillâh (r.a.) ve Zübeyr b. Avvâm'dır (r.a.).

³ el-Mâverdî, s. 11-17.

idarecisiyim” diye cevap verdi. Hz. Ali (r.a.), bu sözyle insanlar üzerindeki dinin etkisi ve yönlendiriciliğini ifade etmek istemiştir.

Halîfeliğe biri vasiyet edilirken bunların dikkate alınması gerekir. Dönemler birbirinden farklıdır. -Yüce Allah’ın kullarına bir lütfü olarak- her dönemin kendine özgü bir hükmü vardır.

Veliahtlıkla hedeflenen, hilâfetin bir miras şeklinde kendilerinde kalmasını sağlamaksa, böyle bir şey dinî amaçlarından değildir. Çünkü o Yüce Allah’tan gelen bir husustur ve Yüce Allah onu kullarından dilediğine verir. Onun için bu konuda iyi niyetli olmak ve dinî makamlar konusunda mümkün olduğu kadar yanlışla düşmekten korkmak gerekir.¹

Hilafetin Saltanata Dönüşmesinin Anlamı

Evvela şunu hatırlatmakta yarar vardır: Hilâfetin saltana dönüşmesi ile kast edilen halîfenin seçilme yönteminin değişmesidir. Yoksa dinin belirleyiciliğinin ortadan kalkması demek değildir. İslâm tarihi ve medeniyeti boyunca, hayatın her alanında dinin birincil derecede belirleyiciliği, 19. asırda, Batı’nın İslâm Dünyası’nı istila etmesiyle zayıflamaya başlamış; ulus ve laik devletlerin İslâm Dünyası’nda boy göstermesiyle de hayatın dışına itilmiştir. Mesela Türkiye’de Saltanat’ın kaldırılması (1 Kasım 1922), Hilafet’in ilgası (3 Mart 1924)² ve laikliğin kabulüne (5 Şubat 1937) kadar bütün Türk-İslâm devletlerinde İslâm Dini hayatın her alanında en etkin ve birincil belirleyici biricik güç idi. Hulefâ-i Raşidîn döneminde halîfenin seçilmesi ile ilgili esaslar şura, ehl-i hal ve’l-akdin seçimi özgür biat gibi ilkeler iken, hilâfetin saltanata dönüşmesi sürecinde İbn Haldûn’un da dile getirdiği gibi halifenin belirlenmesinde belirleyici ilke asabiyet; yani kan bağına dayalı toplumsal dayanışma ve destek oldu. Bu durum akait-kelam kitaplarında: Hulefâ-i Raşidîn dönemi “hilâfet-i kâmile”, sonrasındaki hilâfet ise “hilâfet-i nâkısa” diye açık/sarih bir şekilde ifade edilmiştir. Bu gün gibi aşikar tespit göz ardı edilerek, maalesef yıllarca –kasıtlı olarak- “Osmanlı saltanattır, at çöpe” karikatürize ifadesinin özetlediği propagandalarla “İslâm tarihi ve medeniyeti” denilen her bakımdan muazzam tecrübeden insanımızın istifadesinin önü tıkandı.

Hilâfet dinî bir görev olup, hükümdarlık şeklindeki yönetimle hiçbir ilişkisi yoktur. İlk dört halîfe zamanında yönetimde hükümdarlık karakteri de yoktu. Temel yönlendirici unsur dindi ve herkes kendi gözetleyicisi ve yanlıştan sakındırıcısıydı.

¹ İbn Haldûn I,221-228.

² 3 Mart 1924 (1340) - Hicri 26 Recep 1342 tarihli “Hilafetin kaldırılmasına ve Osmanlı hanedanının Türkiye Cumhuriyeti ülkesi Dışına çıkarılmasına dair kanun, Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde kabul edildi. 6 Mart 1924’te ise Resmi Gazete’de yayınlanarak yürürlüğe girdi. 431 sayılı bu kanun toplam 13 maddeden oluşmaktaydı. Kanun ilk maddesi şöyledir: “Halife görevinden alınmıştır. Halifelik, hükümet ve Cumhuriyet’in anlam ve kavramı içinde esasen mevcut bulunduğundan hilafet makamı kaldırılmıştır”. Hilafetin kaldırıldığı 3 Mart 1924 günü, bir diğer kanunla da Şer’iye ve Evkaf Vekaleti (Bakanlığı) kaldırılmıştır (<http://www.dunyabulteni.net/belge-tarih/149762/halifeligin-kaldirilmasina-yonelik-kanunun-maddeleri>).

Sonra yönetim, hilâfetten hükümdarlığa dönüşmüş,¹ ancak hilâfetin dinin emirlerine ve hakkın ölçülerine bağlılık özelliği korundu. Değişen sadece yönetim ilişkilerindeki yönlendirici unsur oldu. Hulefâ-yi Raşidîn döneminde denetleyici ve yönlendirici unsur din idi.² Hilâfetin, hükümdarlığa dönüşmesinden sonra, denetleyici ve yönlendirici unsur asabiyet ve kılıç oldu. Muâviye b. Ebî Süfyân (r.a.), Ebû Abdîmelik Mervân b. el-Hakem b. Ebi'l-'Âs b. Ümeyye (2-65/632-24-685) ve oğlu Abdümelik b. Mervân (26-86/646-47-705) döneminde durum böyleydi.

Arapların asabiyetleri ortadan kalkınca, hilâfetin nüfuzu kaybolmuş ve yönetim katıksız bir hükümdarlık şeklini almıştır. Hükümdarlar, halîfeye saygıyla bağlıydı. Ancak yetki ve güç hükümdarların elindeydi.

Özetle hilâfet ilk önce hükümdarlıktan uzak bir şekilde mevcut olmuş, sonra her ikisi birbirine karışmış, daha sonra ise hükümdarlığın asabiyeti; yani fiilen yönetimi elinde bulunduranların güçleri, hilâfetin asabiyetinden ayrılınca, iş tek başına hükümdarlığa dönüşmüştür.³

Evet, hilâfet, yönetime gelme biçimi bakımından saltana dönüşmüş; ancak İslâm Dünyası'nda İslâm Dini'nin hayatta birinci derecede etkinliği, belirleyiciliği, egemenliği, İslâmî değerlerin tarz oluşturucu kılavuzluğu, hayata katılma ve şekillendirme özelliği 19. yüzyılda ulus-laik (seküler) devletler kuruluncaya kadar devam etmiştir.⁴

¹ Çeşitli hadislerde, âdil devlet başkanı övülür, onun kıyamet günü Allah tarafından gölgelendirilmek suretiyle mükâfatlandırılacağı belirtilir (Buhârî, “Zekât”, 16; Müslim, “Zekât”, 91; Tirmizî, “Ahkâm”, 4). Zalim devlet başkanı yerilir (Tirmizî, “Ahkâm”, 4). Devlet başkanının tıpkı bir çoban gibi emri altındakilerinin sorumluluğunu taşır (Buhârî, “Cum'a”, II; Müslim, “İmâre”, 20). O bir koruyucudur ve mâsiyeti emretmediği sürece kendisine itaat edilir (Buhârî, “Cihâd”, 108-109, 164; Müslim, “İmâre”, 43; İbn Mâce, “Cihâd”, 40). Gerçek anlamda hilâfet (hilâfetü'n-nübüvve) otuz yıl sürecektir ve daha sonra saltanata dönüşecektir (Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 8; Tirmizî, “Fiten”, 48).

² Yani ilk dört halife zamanında ise yönetimde hükümdarlık karakteri ortaya çıkmamıştı. Temel yönlendirici unsur henüz dindi ve herkes kendi gözetleyicisi ve yanlıştan sakındırıcısıydı. Başka hiçbir denge gözetilmeden sadece dinin razı olacağı birini vasiyet edebilir ve onu diğerlerine tercih edebilirlerdi.

³ فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا (في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً) İbn Haldûn I,213-220.

⁴ Bediüzzâma'nın ifadeleriyle 19. asırda: “Kur'ân etrafındaki surlar kırılacak. Doğrudan doğruya Kur'ân kendi kendini müdafaa edecek. Ve Kur'ân'a hücum edilecek; i'câzı onun çelik bir zırhı olacak.” Kur'ân-ı Kerîm'in etrafındaki surlar, İslâm dünyasının vahdetini/birliğini, bağımsızlığını ve egemenliğini temsil eden hilafet, İslâm eğitim-öğretim sistemleri ve kurumları, kazâ/yargı, vakıf ve hisbe gibi pek çok müessesedir. Bunun dışında şehir yapıları, sosyal ilişkiler ağı ve sosyal örgütlenme tipleri, tavassufi oluşumlar, vakıflar vs pek çok kurumlar da sayılabilir. Bunlar, İslâm toplumunu ayakta tutan örgütlü unsurlardır ve İslâm Medeniyeti'nin maddi-manevi tezahürlerinden bazılarıdır. Çoğu kasıtlı ve sistematik bir şekilde tahrip edilmektedir. İslâm toplumunu ayakta tutan, asırlar boyu süre gelen ve yüksek medeniyet tezahürleri olan ahlaklar, adabı muaşeret kuralları, sahih gelenekler, hayat tarzları vs. yok edilmektedir. Paha biçilemez sayısız tarihi yapılar, yazma eserler tahrip edilmeye ve çalınmaya devam etmektedir.

Hilâfetin saltana dönüşmesiyle değişen yönetime gelme biçimi olmuştur. Râşid Halifeler döneminde yönetime gelme biçimi ehliyet, kifayet, âdalet, istişâre, ehlü'l-hal ve'l-akd'ın seçimi, Müslümanların yapılan seçime hiçbir ikrah; yani baskı olmaksızın yöneticinin yöneticiliğini biat ile onaylaması ve ona Müslümanların yönetim işlerini emanet etmesi, yönetimin meşruiyetini halkın onayından alması gibi esaslara dayanıyordu. Hilâfet saltana dönüşmesiyle, bütün dünyada eski çağlardan beri uygulana gelen verasete dayalı aile iktidarı düzenine geri dönmüş oldu. Eskiye dönüştü, imânı ve İslâm'ı içselleştirmiş ve bunlara derin bir şekilde vakıf, herkesin kendi gözetleyicisi ve yanlıştan sakındırıcısı olan sahabe kuşağının son bulması, henüz beşeriyetin Râşid Halifeler döneminde yönetime gelme ilkelerini devam ettirip kurumsallaştıracak düzeye ve niteliğe sahip olmaması gibi unsurlar neden olmuştur denilebilir.

Sonuç

İlk dört halîfe zamanında yönetimde hükümdarlık karakteri yoktu. Temel yönlendirici unsur dindi ve herkes kendi gözetleyicisi ve yanlıştan sakındırıcısıydı. Başka hiçbir denge gözetilmeden sadece dinin razı olacağı birini vasiyet edebilir ve onu diğerlerine tercih edebilirlerdi. Ancak Muâviye b. Ebî Süfyân'dan (r.a.) itibaren, devlet yönetiminde asabiyet son derece güçlenmiş, kişiler üzerinde dinin yönlendiriciliği zayıflamış ve hükümdarlığın ve asabiyetin yönlendiriciliğine ve otoritesine ihtiyaç duyulmuştur. Böyle bir durumda asabiyetin kabul etmeyeceği birisi vasiyet edilse, bu reddedilir, o kişinin yönetimi hemen yıkılır, Müslümanlar ayrılığa ve anlaşmazlığa düşer.

Düşünce-Eylem İlişkisi Açısından Din Algısı Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme

*Tuncay İMAMOĞLU**

Özet

İnsan kavramlarla düşünen bir varlıktır. Kavram ise bir şeyin zihindeki tasavvuruna denir. Buna göre tasavvur nesne ya da şeylerin insan zihnindeki imajı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu da tasavvurun, aklın kurucu öznesi, bir başka ifadeyle düşüncenin ana rahmi olduğunu göstermektedir. Terim de tasavvur edilen kavramın dil ile ifade edilmesidir. İnsan tasavvur ettiği şeyi dil ile ifade ettiği gibi, onu eylemlerinde de gösterir. Bu anlamda insanın sergilemiş olduğu eylemlerin, onun tasavvurlarıyla yakın bağlantısı vardır. O halde diyebiliriz ki, insan zihni doğru tasavvurlara yani doğru kavramlara sahipse sergilemiş olduğu eylemler doğru, yanlış tasavvurlara sahipse sergilemiş olduğu eylemler de yanlış olacaktır. “Yamuk bakan, yamuk görür” şeklindeki söylem bu durumu güzel bir şekilde ifade etmektedir. Bu yüzden Kur’an’ın insan düşüncesinde yaptığı ilk köklü devrim, onun tasavvurunu dönüştürmek olmuştur. Biz de bu tebliğimizde din algısı ve dinsel eylemlerin o dinle ilgili tasavvurlardan nasıl kaynaklandığını ve yanlış din anlayışlarının düzeltilmesine yönelik önerilerimizi sunmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Din, Algı, Düşünce, Eylem, Kavram.

Abstract

A Philosophical Analysis On Perception Of Religion In Terms Of Thought-Action Relation

Man is a being that thinks by means of notions. Notion is the conception of a thing in the mind. Therefore, notion is the imagination of objects or things in the human mind. This indicates that conception is the constituent subject of mind, or, in other words, the womb of thought. Term is the expression of the notion conceived. As well as expressing what he conceives through language, man also displays them through his actions. Therefore, it can be said that if a person’s mind has the right conceptions, his actions will be right; if he has wrong conceptions, his actions will also be wrong. The saying “He who looks wrongly, sees wrongly” expresses this fact very well. Hence, the first radical revolution realized by Quran in human thought has been the transformation of his conception.

*Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı.

In this paper, we will try to present both how perception of religion and religious actions have been based on the mentioned religion and our proposals so as to correct the mistakes in understanding religion.

Keywords: Religion, Perception, Thought, Action, Nation.

İnsan yapıp eden ve her daim aktif olan bir varlık olup, çeşitli hayat olayları ve kaygıları içinde bulunmaktadır. O yaşayabilmek için hayat olaylarında karşılaştığı durumlarla hesaplaşmak, onların içinden sıyrılıp çıkmak zorundadır. Bu da insanın aktif ve eylemde bulunan bir varlık olduğunun en temel göstergesidir. Ancak insanın eylemler gerçekleştirmesi onun değerleri duyan bir varlık olmasına dayanır. Eğer insan böyle bir varlık olmasaydı o zaman onun içinde bulunduğu durumlar, karşılaştığı olaylar arasında bocalaması, sallantıda kalması gerekirdi. Bu da insanın hayat karşısında, hayatın ürettiği problemlere cevap verememesine, şaşırıp kalmasına neden olurdu. Bunun içindir ki, her daim akış içinde bulunan insan hayatının eylemleri rastlantılara değil, yönü belli olan eylemlere, bunlar için gerekli olan kararlara dayanmaktadır. İnsan diğer canlılar gibi günü gününe yaşamaz. İnsanın hayatı, belli amaçların, hedeflerin ve planların gerçekleştirilmesine bağlıdır. Ancak insan, içinde bulunduğu hayat koşullarının hakkından rastgele eylemlerle gelemeyeceğinden, hayatın problemlerine cevap verebilecek eylemleri harekete geçirecek bir değer duygusuna da sahip olmak zorundadır. İşte insan bu değer duygusuna dayanarak, araç arayıp seçerek hareket etmekle isteklerini gerçekleştirebilmektedir.¹ İşte insanda var olan bu değer duygusu ona Rabbimiz tarafından verilmiş bir nimettir. İnsanda var olan bu değer duygusu onun kavramlarla düşünmesini gerekli kılmaktadır. Bu da demektir ki insan, eylemlerini sahip olduğu kavramlarla ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi kavram, kavramak fiilinden gelip bir şeyin zihindeki tasavvuruna denir. Buna göre tasavvur nesne ya da şeylerin insan zihnindeki imajı olarak belirmektedir. Bu da tasavvurun, aklın kurucu öznesi, bir başka ifadeyle düşüncenin ana rahmi olduğunu göstermektedir. Terim de tasavvur edilen kavramın dil ile ifade edilmesidir.² Yani kavramlarla tasavvur ettiğimiz varlık alemini kendini dilde göstermekte³, Heidegger'in ifadesiyle dil, varlığın meskeni olmaktadır⁴. Dil ile ifade etme Kavramların eyleme dönüşmesi demektir. Ünlü filozof Hegel konuşmaların, insanlar arasındaki eylemler olduğunu söyler. Bu da insanın temelde iki eylemi olduğu anlamına gelir. Birincisi, kavramları dille ifade etme demek olan konuşma eylemi, ikincisi de bu kavramlara uygun olarak sergilediği yapıp etme eylemi. Yani insan tasavvur ettiği şeyi dil ile ifade etme eylemi yanında, onu yapıp etmelerinde de gösterir. Bu anlamda insanın sergilemiş olduğu eylemlerin, onun

¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s.92, 97.

² Ruhattin Yazoğlu, Tuncay İmamıçlı, *Klasik Mantık*, Erzurum, 2015, s.24; Mustafa İslamoğlu, *Kur'ani Hayat Yazıları*, İstanbul, 2011, s.203.

³ Ruhattin Yazoğlu, "Dil-Kültür İlişkisi", *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, yıl.2, sayı. 5, Ankara, 2005, s.128.

⁴ Martin Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Aça, Ankara, 1997, s.52.

tasavvurlarıyla yakın bağlantısı vardır. O halde diyebiliriz ki, insan zihni doğru tasavvurlara yani doğru kavramlara sahipse sergilemiş olduğu eylemler doğru, yanlış tasavvurlara sahipse sergilemiş olduğu eylemler de yanlış olacaktır. “Konuyla ilgili olarak, Hz. Peygamber’in “ameller niyetlere göredir” hadisi de, tasavvur ile eylem arasındaki zorunlu ilişkinin varlığını göstermesi açısından son derece önemlidir.

Verilen bu bilgilerin ışığında diyebiliriz ki, bilgilenme sürecinin başlangıç noktasını oluşturan tasavvur, insanın ölçme ve değerlendirmede kullandığı temel ilkelerin olduğu noktadır. Bu yüzden Kur’an’ın insan düşüncesinde yaptığı ilk köklü devrim, onun tasavvurunu dönüştürmek olmuştur. Kur’an İnsanı inşa ederken işe onun kullandığı kavramlardan başlamış, insan hayatında bir özne, bir inşa edici görev üstlenmiştir. Kur’an’ın bu inşa hareketini dört aşamada gerçekleştirdiği görülmektedir: Kur’an kelime ve kavramlarıyla tasavvuru, önerme ve hükümleriyle akı, Peygamber örnekleriyle kişiliği ve son olarak maksat ve ruhuyla da bütünüyle hayatı inşa etmiştir.¹

Burada şöyle bir yaklaşım tarzı sunmanın uygun olacağı kanaatindeyiz. Bilindiği gibi Kur’an’da Allah Hz Adem’e eşyanın isimlerini öğrettiğini beyan etmektedir. Bizim kanaatimize göre burada öğretilen eşyanın tamamının tek tek isimlerinden ziyade insanın varlık hakkında doğru tespitlerde bulunması ve eşyayı doğru tasavvur etmesidir. Eşyayı doğru tasavvur etme yeteneğini Yüce rabbimizden öğrenen insan bununla kavramlar oluşturmuş ve bu kavramlara uygun eylemler sergilemiştir. Ancak zamanla bu doğru düşünce bozulunca bu bozuk tasavvuru düzeltmek için Rabbimiz peygamberler göndermiştir. Kanaatimizce gelen peygamberlerin yaptıkları zamanla yanlış yöne giden tasavvurları tekrar düzeltmek ve buna uygun eylemleri insanlara göstermektir. Nitekim Hz. Peygamber tebliğini yapmaya başlamadan önce Mekke toplumuna bakacak olursak, onların zihin dünyalarında Hz. İbrahim geleneğinden bazı unsurların var olduğunu ancak bu tasavvurların bozuk ve yanlış olmasından dolayı eylemlerinde de yanlışlıklar olduğunu görebiliriz. Örneğin İslam öncesi dönemde Kabe tavaf ediliyordu. Bu Hz. İbrahim geleneğinde var olan bir inançtı. Ancak tavaf yapılırken çıplak ve ıslık çalarak, el çırpılarak yapılıyordu. İşte Kur’an bu yanlış tasavvuru düzeltmiştir. Kabeyi tavaf aynen devam etmekle birlikte örtülü, el çırpmadan ve ıslık çalmadan yapılması sağlanmıştır. Yine putlara kurban kesiliyordu, Kur’an kurban kesme geleneğini aynen devam ettirmiş ancak bu konudaki yanlış tasavvuru ortadan kaldırmıştır. Kurbanın putlara değil Allah’a kesilmesi gerektiğini beyan etmiş, insanların zihin dünyalarındaki tasavvuru düzelterek eylemlerinde doğru yansımalarını öne çıkarmıştır.

Kur’an’ın insan zihninde yaptığı köklü devrime çok daha güzel bir örnek Mekke toplumunun zihin dünyasında yaptığı dönüşümdür. Bilindiği gibi, Mekke toplumu Tanrı’nın varlığına inanmakla birlikte, Onun aşkın ve ulaşılmaz bir varlık olduğunu dolayısıyla O’nunla iletişim kurmanın yolunun aracı varlık yani putlar vasıtasıyla olabileceğini düşünüyordu. Mekke toplumunun zihin dünyasında var olan Tanrı

¹ Mustafa İslamoğlu, a.g.e., s. 217.

tasavvuru O'nun insandan uzak ve aşkın bir varlık olduğu şeklinde idi. İşte Kur'an bu yanlış tanrı tasavvurundan işe başlamış, öncelikle Mekke toplumunun zihin dünyasında devrim yaparak onların inandıkları Tanrı tasavvurunu değiştirmiştir. Bu anlamda Kur'an'ın sunmuş olduğu Tanrı tasavvuru insana şah damarından çok daha yakın olan, onun yaptığı her türlü eylemden haberdar olan, kalbinde gizlediklerini bilen, dua ve yakarışlarına karşılık veren bir Tanrı tasavvurudur. Dolayısıyla Kur'an Mekki ayetleriyle önce insanların düşünce dünyasına müdahale ederek onların doğru tasavvurlara sahip olmasını sağlamıştır. Bu tasavvur inşasıyla doğru kavramları insan zihnine nakşeden Kur'an, ikinci aşamada bu kavramlarla oluşturduğu önermelerle insan aklına rehberlik ederek doğru sonuçlar çıkarmasına yardımcı olmuştur. Üçüncü aşamada ise Peygamber örneği ile insanın zihin dünyasında oluşturduğu bu kavram ve önermelerin eylemlerine yansımaları sağlamıştır. Medeni ayetlerin insanın ameli boyutuyla ilgili olması bunu göstermektedir. Bu aşamada insan sahip olduğu doğru kavramları eylem dünyasına yansıtmaya başlamıştır. Son aşamada ise tüm toplumsal hayatı dönüştürmüş ve sağlıklı bir toplum modeli ortaya koymuştur.

Dört aşamada gerçekleştirilen bu inşa faaliyetinde Kur'an insana dinamik bir uluhiyet anlayışı sağlamış, kazandırdığı bu anlayışla insanın da dinamik bir kişiliğe bürünmesini isteyerek, onu, tevekkül inancıyla çalışmaya teşvik etmiştir. Çünkü İslam'ın Allah'ı; çalışana emeğinin karşılığını adaletle veren, dualarını işitip icabet eden ilim ve irade sahibi aşkın bir güçtür. Kur'an insana böyle bir uluhiyet tasavvuru kazandırmakla onu, üzerine düşen tüm sorumlulukları yerine getiren, çalışan, eylemde bulunan ve tüm bunları yaptıktan sonra da Allah'a tevekkül eden bir aksiyon adamı olarak görmek istemektedir. Bunun içindir ki, bu doğru tasavvurla inşa edilmiş insanlar, dünyanın gelmiş geçmiş en büyük fütuhatını yapmış, çok kısa bir zaman diliminde Doğuda Hindistan'a Batı'da İspanya'ya Kuzeyde ise Azerbaycan'a kadar uzanmışlardır. Müslümanların çalışma ve fedakarlıklarını motive eden bu büyük enerji, sahip oldukları doğru tasavvurdur. Onların oluşturduğu medeniyetin kurucu öznesi, temel dinamiği Kur'an olmuştur.

Onların kendileri dışındaki toplumlara önderlik etmeleri ve o toplumlara etkilemelerinin ana unsuru sahip oldukları tasavvur ve eylem ilişkisinin tutarlılığıdır. Ancak daha sonraki devirlerde Kur'an'ın inşa etmiş olduğu bu insanın yerini, tabiri caiz ise insanın inşa ettiği bir din almıştır. Yani fütühat dönemlerinde kitabına uyulan bir din varken, sonraki dönemlerde kitabına uydurulan bir din tasavvuru inşa edilmiştir.

Ünlü düşünür Erich Fromm'un ilginç bir tespitini burada paylaşmak istiyorum. Fromm derki, "her toplum kendine uygun karakteri yaratır" bu anlamda Fromm'a göre, İbrani ve Hıristiyan geleneklerinde peygamber dinlerinin temel konusu olan putperestlikle mücadele aynı zamanda narsizme karşı da bir mücadeledir. Putperestlikle insanın belli bir yanı mutlaklaştırılır ve bir puta dönüştürülür. İnsan daha sonra yabancılaşmış bir tarzda kendine tapmaya başlar. Önünde eğildiği, kutsadığı put, onun narsistçe tutkusunun nesnesidir. Halbuki der Fromm, tek tanrı görüşü narsizmin

olumsuzlanmasıdır. Çünkü insan değil sadece tanrı her yerde vardır ve her şey kadiridir. Ancak tanımlanamaz ve anlatılamaz bir tanrı kavramının putperestliğin ve narsizmin olumsuzlanması olmasına karşın, Tanrı da zaman geçmeden tekrar bir put olmuş, insan narsistçe bir yoldan kendini tanrıyla özdeşleştirmiş ve böylece tanrı kavramının başlangıçtaki işlevinin tersine din de grup narsizminin bir dışı vurumu olmuştur.¹ Aynı şekilde tek tanrılı dinlerin ilk ortaya çıktıkları dönemlerde, onların sunmuş oldukları tanrı tasavvuru mükemmeldir. Ancak sonradan insanlar ya kendilerinde bulunan bir takım özellikleri Tanrıya atfederek onu antropomorfik bir varlığa dönüştürmüşler ya da onu tamamıyla aşkın, dünyadan bütünüyle bağımsız addederek kendilerinden uzaklaştırmışlardır. Bu şekilde tek tanrılı dinlerin uluhiyet anlayışları bozulmuş, bu bozuk tanrı tasavvurları da insanların eylemlerinde yansımasını bulmuştur.

İşte İslam dünyasının eski ihtişamını kaybettiği sonraki dönemlerde durum buna benzemektedir. Kitabına uyulan bir din değil kitabına uydurulan bir din. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, İslam'da Allah çalışanın emeğinin karşılığını kat be kat veren bir mutlak varlık olarak sunulurken, sonraki anlayış adeta bu tasavvuru tersine çevirmiş, Allah çalışana emeğinin karşılığını adaletle veren olarak değil de, tembellik eden Müslümanın yerine sanki kendisi çalışan olarak düşünölmeye başlanmıştır. Böyle bir anlayış ise İslam dünyasının üzerine çökmüş en büyük felakettir.

O halde bu gün yapılması gereken şey, insanların sahip oldukları tasavvurları tartışmadan, yaptıkları eylemleri ele almanın yetersizliğinin bilincinde olup, yanlış tasavvuru düzeltmeden eylemleri düzeltmeye kalkışmanın boşa harcanmış bir emek olduğunu bilip ona göre bir çaba içine girmektir. Örneğin, hayat ve ölüm, iyi ve kötü, adalet ve zulüm, kazanç ve kayıp, değerli ve değersiz, kalıcı ve geçici, tevekkül vb kavramlar, hayatı yönlendiren koordinatlar olduğu için bu koordinatların yanlış verilmesi, hayatı yanlış bir noktaya doğru götürecektir. Vahyin insan bilincini inşa etmeye dönük tüm çabası, insan hayatının koordinatlarını belirleyen bu kavramların içini doğru anlamlarla doldurmaktır. Nitekim, tasavvur atlanarak, eyleme yapılmış her düzeltme çabası sonuçsuz kalacaktır. Çünkü yanlış tasavvur ilk fırsatta akli ve eylemi de kendisine uyduracak, düzeltilmiş eylemi, tekrar eski haline döndürecekler.²

Örneğin İslam dünyasında ortaya çıkan yanlış tevekkül anlayışı, İslam'ın uluhiyet anlayışında paralel bir değişikliğin ortaya çıkmasına neden olmuş, tevekküle yanlış anlamlar yüklendiği için Müslümanlar, çalışmadan çalışanların gelebildiği seviyeye ulaşmayı, bilgili olmadan bilgili olanlarla eşit noktada olmayı ister hale gelmişlerdir. Böylece insanı çalışan olarak değil, Allah'ı, insanın yerine çalışan olarak düşünmeye başlamışlardır.

Böyle olunca da kendisinin çalışmasına gayret etmesine gerek kalmamakta ve her işi Allah onun yerine yapmaktadır. Böyle bir uluhiyet ve tevekkül anlayışında ise

¹ Erich Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1995, s.89.

² İslamoğlu, *a.g.e.*, s.205-209.

insan Kur'an'ın muhatabı değil haşa sanki Kuran'ın muhatabı Allah'mış gibi bir algı ortaya çıkmakta Allah-insan ilişkisi ters çevrilmektedir. Oysa Allah'ın çalışmaya ihtiyacı olmamakla birlikte O her an yeni bir işte olduğunu söyleyerek insanların da çalışmasını istemektedir.

Pakistan'ın manevi kurucusu olan Muhammed İktbal Müslümanların dinamik uluhiyet ve dinamik insan anlayışlarını kaybetmelerini Yunan felsefesinin, özellikle de Platonun etkisine bağlamaktadır. İktbal'e göre Tanrı bu dünyayı yaratmış ve onunla bağlantısını devam ettirmektedir. Dolayısıyla Platon düşüncesinde Tanrı pasif bir konuma itilmiş, bu da dünyaya değer vermenin önemli olmadığı şeklinde bir tasavvurun ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹ Platon'un "atı, akıl karanlığında kaybolmuş ve nalını vücut dağında bırakmıştır" diyen İktbal, onun varlık hengamesini inkar ettiğine ve görünmeyen dünyanın teorisyeni olduğuna işaret etmektedir.² Ona göre Platon'un ilk dönem düşünürler üzerinde bırakmış olduğu etki, Müslümanların gözlerini karartmış ve onların bu dünyaya yönelik faaliyetlerine darbe vurmuştur. Bilindiği gibi Platon, gerçek alemin ideler alemi olduğunu, bu dünyanın ise bir gölgeden ibaret bulunduğunu belirterek, önemli olanın ideler alemine yönelik faaliyette bulunmak olduğunu ifade etmiştir. Bu yaklaşım tarzı da görünen bu dünyayı ikinci plana itmiştir. Müslüman dünyaya bu etkinin olması Müslümanların da dünyayı öteleyerek, gerçek olanın ahiret olduğunu dolayısıyla onu kazanmanın daha yerinde olacağı şeklinde bir anlayışın yaygınlaşmasına neden olmuş, bu da Müslümanları geri bırakmıştır. Oysa Allah Kur'an'da bal arısından tutun da bir sineğe varıncaya kadar verdiği örneklerde bu dünyanın önemine vurgu yapmaktadır. Kur'an'ı Kerim gözle görülür, elle tutulur gerçeklere ağırlık veren bir ruh taşıırken, Yunan felsefesi hayal ve faraziyelere dayanır ve gerçeklere göz yumar. Onun için der İktbal, bu tür çabalar eninde sonunda başarısız olmaya mahkumdur. Bu yüzden İktbal'e göre daha sonraki zamanlarda Yunan felsefesine karşı zihni ve ilmi bir isyan başlamış ve bu her alanda hissedilmiştir.³ İslam dünyasında statikliğin oluşumuna ahiretin ebediliğini, dünyanın geçiciliğini vurgulayan ayetlerin, dünyanın tamamen önemsiz olduğu şeklinde yorumlanmasının payı da oldukça büyüktür. Böyle bir yorum, dünyanın terk edilmesi gerektiği gibi bir yanlış tasavvura yol açmış Müslümanları dünya karşısında pasif bir konuma getirmiştir. Oysa dünya ve ahiretin bir denge içinde var olduklarını, birinin bir diğeri için feda edilmesinin yanlış olacağı şeklindeki tasavvur daha önceki zamanlarda Müslümanların ortaya koydukları başarıda kendisini göstermektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, tasavvurun insan eylemlerini belirlemede ana unsur olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, gerek İslam gerekse

¹ Muhammed İktbal'in dinamik Tanrı anlayışıyla ilgili bu düşünceler Batı düşüncesinin önemli bir siması olan Alfred North Whitehead'ın görüşleriyle benzerlik arz etmektedir. Bu konuyla ilgili bkz, Ruhattin Yazoğlu, "Süreç Teolojisinde Kötülük Sorunu", EKEV Akademi Dergisi, yıl. 10, sayı.29, 2006, s.135 vd.

² Muhammed İktbal, Benlik ve Toplum, Çev. Ali Yüksel, Eksen Yayıncılık, İstanbul, 1990, s.47.

³ Muhammed İktbal, İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev.Ahmet Asrar, İstanbul, tarihsiz, s.176 vd.

Batı dünyasında sosyal, siyasal ve ekonomik hayatın şekillenmesi sahip olunan tasavvurun bir sonucudur. İslam dünyasında başlangıçta var olan doğru tasavvurların ortaya çıkardığı olumlu durum, daha sonraki zamanlarda bu tasavvurların dönüştürülmesiyle olumsuz bir havaya bürünmüştür. Batı dünyasında ise Aydınlanma süreciyle birlikte akla çok farklı bir anlam yüklenmiş, daha önceki zamanlarda bir araç olarak tasavvur edilen akıl, amaç haline getirilmiştir. Aklın bu şekilde tasavvur edilmesi, bu kültürde var olan manevi her şeyi ortadan kaldırmış, seküler ve pragmatist bir dünya görüşünün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Gerek İslam gerekse Batı dünyasında var olan bu anlayışın her ikisi de kanaatimize göre kaygı vericidir. İslam dünyasında bizce yanlış olan, kavramların yanlış içeriklerle doldurulması ve bunun sosyal hayatta çıkardığı olumsuz durumdur. Burada yapılması gereken şey, İslam dünyasındaki bu yanlış algılayış biçimini düzeltmek, kavramların anlamlarını yeniden gündeme almaktır. Batı düşüncesinde ise bu kavramları dışlama yerine onları yeniden gündeme almak ve doğru yaklaşımlarla onları yeniden ıslah etmektir.

Gazali Örneğinde Felsefe-Din-Bilim İlişkilerindeki Bazı Yanlış Anlamalar

*Abdullah KARTAL**

Özet

Gazali, İslam düşünce tarihi içerisinde inanç ile akıl arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair belirleyici fikirler ileri sürmüş, önde gelen figürlerden birisidir. Onun görüşleri, İslam dininin felsefi ve bilimsel düşünce ile ilişkisi hakkında uzun zamandan beri devam eden bir çok tartışmanın merkezinde yer almaktadır. Bazılarınca onun bu görüşleri, aklın iki büyük mazharı olan felsefe ve bilim alanında İslam dünyasında yaşanan ve ne yazık ki hala yaşanmakta olan geri kalmışlığın önemli bir sebebi olarak değerlendirilmektedir.

Bu bildiriye, öncelikle, felsefe ve bilimdeki gerilemeyi Gazali'nin düşüncelerine bağlayan değerlendirmelerin içine düştüğü birtakım yanlışlar gösterilmeye çalışılmıştır. İkinci olarak da Gazali'nin filozofları eleştirmesindeki bazı hatalara dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İnanç, Akıl, Bilim, Yanlış Anlama, Gazali.

Giriş

Bilim ve felsefe, düşünen, merak eden ve sorgulayan bir varlık olarak insanın sahip olduğu akli etkin bir biçimde kullanmasının iki muhteşem sonucudur. Akıl gücünü ve bu gücün bilim ile felsefeyi doğuracak şekilde kullanılmasını mümkün kılan analiz, sentez, muhakeme, karşılaştırma, çıkarım, soyutlama ve kavrama gibi bir çok zihinsel donanımı insana bahşeden ise onu en güzel biçimde yaratan¹ Allah'tır. Din yani İslam da Allah'ın koyduğu ve teşri ettiği sistem olduğuna göre, doğru anlaşılan din ile gerçeğe ulaşmayı amaçlayan bilim ve felsefe arasında temelde bir çatışmanın ortaya çıkmaması gerekir. Nitekim İslam'ın yüzyılları aşan bilim ve düşünce tarihi, din ile bilim ve felsefe arasında asırlar boyunca bir uzlaşma ve dayanışma yaşandığına, bunun sonucunda insanlığın kültürel mirası adına İslam coğrafyasında bilim ve felsefe alanında büyük başarılar imza atıldığına tanıklık etmektedir.

Geçmiş parlak başarılarına rağmen günümüz İslam dünyasının entelektüel faaliyetinin modern bilim ve felsefeye katkısı hesaba katılmayacak kadar sınırlı bir düzeydedir. Son birkaç yüzyıldan beri bu katkı gittikçe azalmış ve bu noktaya varmıştır. Zira Hıristiyan Batı dünyasının yaklaşık 13. yüzyıldan itibaren başlayan ve 17. yüzyıldan itibaren bariz üstünlük sağlayan gelişmesine karşılık İslam dünyası düşünce ve bilimde duraklamış, ardından geride kalmaya başlamıştır. İslam dünyasının bu geri

*Yrd. Doç. Dr. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Bkz. Secde Suresi 32/7; Tin Suresi 95/4.

kalmışlığının sebepleri ve bundan nasıl kurtulabileceğinin yolları üzerinde birçok değerlendirme yapıla gelmiştir. Bu çerçevede yapılan değerlendirmelerin bazılarında İslam dünyasında bilim dışı bir anlayışın yaygınlaşması ve felsefi düşüncenin ortadan kalmasının önemli bir sebebinin Gazali olduğu iddia edilir.¹ Onun özellikle *Tehâfüt'ül-Felâsife* adlı eserinde İslam filozoflarına yönelttiği eleştiriler de delil olarak gösterilir. Amacım, İslam dünyasında bilim ve felsefenin gerilemesini Gazali'ye bağlayan Gazali karşıtlığının değerlendirmelerindeki bazı yanlışlıkları, temelde *Tehâfüt'e* başvurarak göstermektir. Bununla birlikte ölçsüz Gazali taraftarlığının birkaç yanlışına da işaret dilediğidir.

A. Gazali Karşıtlığındaki Yanlış Anlamalar

Cahilce ve bağınazlıkla filozoflara benzemek isteyerek görüşlerinde onları taklit eden, böylece akıllı ve zeki görüldüğünü sanan ve bu saikle dinin, özelde İslam'ın felsefe ve bilimle bağdaşmadığını sananlara Gazali'nin yaptığı bir hatırlatmayla başlayalım. Gazali diyor ki onların kendilerine benzemek istedikleri büyük ve önde gelen filozoflar -ki kanımca Gazali bu büyük filozoflar sınıfına yalnızca Farabi ve İbni Sina gibi İslam filozoflarını değil, aynı zamanda Aristo, Eflatun ve Sokrat gibi antik Yunan filozoflarını da dahil etmektedir- dinleri inkar ettikleri iftirasından uzaktır.² Buradan da anlaşılıyor ki Gazali göre felsefeyle ilgilenmek, dini reddetmeyi zorunlu olarak doğurmaz.

Gazali, *Tehâfüt'ünde*, filozofların asıl olarak metafizikle ilgili yanlış bulduğu görüşlerini 20 başlık altında inceleyerek eleştirir. Bunlardan 16 tanesi doğrudan metafizik ile ilgilidir ve kitabın **İlahiyat(Metafizik)** bölümünde ele alınmıştır. Bunları iki ana konu etrafında toplamak mümkündür:

1. Âlemin ezeliyeti ile ilgili tartışma.
2. Allah'ın sıfatları ve buna dahil olarak Allah'ın eşyayı küllî tarzda bildiği ile ilgili tartışma.

Geri kalan 4 tanesi ise fizik alanıyla da açık ilgisi bulunan metafizik konulardır. Bunlar da kitabın **Tabiiyyat(TabiâtBilimleri)** bölümünde ele alınmıştır ve bunlar da iki ana konu etrafında toplanabilir:

1. Nedensellik ve mucizelerle ilgili tartışma
2. Dirilmenin bedensel mi ruhsal mı olduğu tartışması

Bu nedenle Gazali'ye yöneltilen ithamlardaki yanlış anlamalar, metafizik tartışmalar ve tabiat bilimleri ile ilgili tartışmalar başlıkları altında yani felsefe ve bilim bağlamında ele alınacaktır.

¹ Cengiz Özakıncı, *İslamda Bilimin Yükseliş ve Çöküşü*, Otopsi yayınları, 18. Basım, İstanbul, 2014, s. 347 vd. Ayrıca krs: Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Çev: Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1992, s. 21, 49 vd; Roger Arnaldez, "İslam'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", Çev: Ahmet Aslan, *İslam Felsefesi Üzerine* Edt: Ahmet Aslan, Vadi yayınları, 1999, Ankara, s. 60.

² Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, 6. Basım, s. 3. إذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة و رؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع وأنهم مؤمنون بالله.

1. Metafizik Tartışmalar ile İlgili Yanlış Anlamalar

Gazali, önceki filozofların ve onlarla birlikte İslam filozoflarının metafiziğe ilişkin görüşlerinin tutarsız ve çelişik olduğunu göstermek ister.¹ Fakat Gazali'nin bu çabasından felsefe karşıtlığı çıkarmak zorunlu değildir. Çünkü Gazali'nin eleştirdiği bizzat felsefenin kendisi değil Aristocu metafiziktir.

Gazali'ye göre metafizikte Aristo'yu takip eden İslam filozofları iddialarını ispatta zorlandıkları zaman şöyle bir yöneme başvurur ve derler ki: "Metafizik, keskin zeka sahiplerinin bile kolaylıkla ve hazırlıksız anlayamayacağı kadar karmaşık ve zor bir ilimdir. Metafizik ile ilgili söylediklerimizi anlayabilmek için öncelikle matematik ve mantık alanında yetkinleşmek gerekir." Böylece filozoflar, görüşlerini benimseyen takipçilerini de anlamadıkları meseleler karşısında şöyle düşünmeye sevk ettiler: "Filozofların bilgilerinin anlamadığımız bu meseleyle ilgili çözümü içerdiği muhakkaktır. Fakat biz mantık ve matematikte yeteri kadar derinleşmediğimiz için filozofların çözümlerinin anlayamıyoruz."

Böylece filozoflar, Gazali'ye göre, mantık ve matematiğin kesinliğinden, bu kesinlikten gelen gücünden faydalanarak aslında kesin olmayan metafizik düşüncelerini de kesinmiş gibi sunuyorlar. Gazali, filozofların bu kurnaz taktiğini boşa çıkarmak ve metafizik düşüncelerinin hakikati yansıtmadığını göstermek için matematik ve mantık ile felsefeyi birbirinden ayırarak işe başlar.

Ona göre matematiğin metafizikle doğrudan ve yakın bir ilişkisi yoktur. Filozofların yaptığı gibi, metafiziğin zor meselelerinin anlamak için matematiği bilmek gerektiğini iddia etmek, tıpkı tıp, gramer veya hadis öğrenmek için matematiği bilmek gerektiğini iddia etmek kadar anlamsızdır. Dolayısıyla matematik bilmemek veya onda uzmanlaşmamak metafiziği anlama konusunda, daha doğrusu filozofların metafizik düşüncelerindeki yanlışları anlama konusunda hiçbir şekilde bir dezavantaj teşkil etmez.²

Mantığa gelince, mantığın gerekli olduğu ve sağlam sonuçlara ulaşabilmek için ilim erbabının mantığı bilmek zorunda olduğu konusunda Gazali filozoflarla hemfikirdir. Fakat onun filozofları eleştirisi tam da bu noktada başlar. Filozoflar, felsefi sistemleri gereği ulaştıkları metafizik sonuçların mantıksal zorunluluk taşıdığını iddia etmekteydiler. Buna mukabil Gazali, mantık terimlerini, onun çıkarım kalıplarını kullanarak ve mantıksal akıl yürütmenin hem şekil hem de içerik şartlarını gözeterek bir metafizik eleştirisine girişir. Böylece o, filozofların metafizik alanında elde ettikleri sonuçların burhanî nitelikte olmadığını, görüşlerinin tutarsızlık içerdiğini ve felsefenin mantığı kullanmak suretiyle kesin sonuçlara ulaşma hedefinin filozoflar için gerçekleşmediğini gözler önüne sermeye çalışır.³

¹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 3-4.

² Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 10.

³ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 11.

Bazılarının söylediği gibi burada ben, Gazali'nin filozofları kendi silahı ile vurduğu veya onları kendi yöntemleriyle alt ettiği tarzında ifadelere başvurmayacağım. Burada aslında olan şudur: Gazali, mantığı bir bilim ve yöntem olarak takdir eder, onun değerini teslim eder ve gerektiği gibi de kullanır fakat felsefeyi temelinden yıkmaya çalışmaz. Tersine o, farklı bir felsefe, "İslamî" bir felsefe inşa etmeye çalışır. Bunu da filozofların metafiziğini yani felsefe yapmanın bir biçimini eleştirerek yapar. Nitekim filozofların birbirini eleştirmesi felsefe tarihinde en sık tekrarlanan olaydır ve Gazalinin yaptığı da bundan farklı değildir.

Gazali'nin sözünü ettiğimiz bu eleştirisini kalamcılar ile akidecilerin terimlerine başvurmadan yapacağını söylemesi¹ bu düşüncemizi desteklemektedir. Onun kalamcıların yöntemine başvurmamakla kastettiği şey, nasslara dayanmamaktır. Nitekim Gazali'nin filozoflara yönelttiği felsefi eleştirilerinde onların görüşlerinin yanlış olduğunu göstermek için ayet ve hadislerden güç almaya ihtiyaç duymadığını görüyoruz. Onun yerine onların tutarsızlıklarını göstererek iddialarını çürütme yolunu seçer. Onun bu tavrını âlemin ezeliği ile ilgili tartışmayla örneklendirmek istiyorum.

Gazali, filozofların âlemin ezeliğine ilişkin ileri sürdükleri dört delili sıralar ve her birini ayrıntılı olarak inceler. Birinci delil, aynı zamanda Gazali'ye göre filozofların en güçlü ve en kafa karıştırıcı delili, ana hatlarıyla şöyledir:

Ezelî olan Tanrı'dan, sonradan olanın yani sonradan olan âlemin sudûru imkansızdır. Çünkü âlem mevcut değilken onun var olmamasının nedeni, onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir iradenin bulunmayışıdır. Böylece âlem, varlık alanına çıkmamış bir imkan olarak kalır. Bu durumda âlemin sonradan meydana gelmesi için irade sahibinin iradesinin yenilenmesi yani değişmesi gerekir. Oysa Allah'ın iradesinde ve Zât'ında bir yenilenme veya değişikliğin meydana gelmesi düşünülemez. Değişikliğin irade değil de kudrette olduğunu düşünmek de mümkün değildir. Zira bu durumda Allah'ın daha önce acizken sonradan kudretinin yetkinleştiğini düşünmek icap edecektir. Eğer ezeli olan Allah'ın niteliklerinde değişme ve gelişme meydana gelmesi imkansız ise o halde O'ndan ya hiçbir şey meydana gelemez ya da devamlı olarak yani başlangıçsız bir biçimde meydana gelir. Şu anda âlemin varlığı kesin olduğuna göre o halde âlemin sonradan meydana gelmiş olması imkansızdır.

Ayrıca, âlemin sonradan meydana geldiğini kabul ettiğimizde onun "niçin var olduğu söylenen andan önce veya sonra değil de tam olarak o anda yaratıldığı" sorusuna cevap veremeyiz. Zira vereceğimiz her cevap Allah'ın bazı niteliklerinde değişme veya gelişme olduğu sonucunu doğuracaktır. Bu sonucu kabul etmek ise Ezeli Varlık için imkansızdır. Öyleyse âlem sonradan olma değil, ezeldir.²

Âlemin ezeliği lehinde filozofların zikrettiği diğer üç delil üzerinde duramaya gerek olmadan, Gazali'nin birinci delile dair eleştirileri incelemek, onun felsefeye dönük

¹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 11. و نهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين

² Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 15-16.

tavrını anlamamız için yeterlidir. Zira onun *Tehâfüt*'te filozoflara yönelttiği bütün eleştiriler bu tarzdadır.

Gelelim Gazali'nin birinci delile yönelttiği eleştirilere: Gazali'ye göre âlemi yaratan ezeli iradenin yaratma nedeniyle değişmesi zorunlu değildir. Bu irade aynı kalarak ve hiç değişmeden âlemin belli bir zamanda ortaya çıkmasını, ondan önce var olmamaya devam etmesini ve yaratıldıktan sonra da varlığını sürdürmesini takdir etmiştir. Yani ezeli iradenin evrene taalluku, evrenin yaratılma öncesi, yaratılma anı ve yaratılma sonrası bütün evrelerini tek bir süreçte ve ezeli olarak irade etme şeklindedir. Böylece yaratma nedeniyle ilahî iradede bir değişikliğin meydana gelmesi gerekmez.

Bu açıklamaya, diyor Gazali, şöyle bir itiraz tevcih edilebilir: Bu, geçersiz ve doğru olması imkansız bir açıklamadır. Çünkü sonradan olan şey ancak bir gerektiriciye ve sebebe bağlı olarak meydana gelir. Bir şeyin gerektiricisi ve sebebi olmaksızın meydana gelmesi imkansız olduğu gibi, varlığı için bütün şartlar bir araya gelmiş olan şeyin yani sebebi ve gerektiricisi eksiksiz mevcut olan bir şeyin meydana gelmesinin gecikmesi de imkansızdır. Daha açık bir dille söylersek, âlemin varlığının sebebi ve gerektiricisi olan ezeli irade, kudret ve ilim bir araya geldikten sonra âlemin varlığının gecikmesi imkansızdır. Bu nedenle âlem de onun gerektiricisi ve sebebi olan ilahî irade, ilahî kudret ve ilahî ilim gibi ezeldir.¹

Bu muhtemel itiraza Gazali'nin verdiği yanıt şudur: Bir şeyin sonradan yaratılmasını ezeli iradeye bağlamanın imkansız olduğu bir akıl yürütmeyle mi yoksa aklî bir zorunlulukla mı bilinmektedir? Şayet bu bilginin, orta terime bağlı olarak gerçekleşen ve mantıkta kıyas adı verilen bir akıl yürütmeye dayandığı iddia ediliyorsa, bu kıyasın gösterilmesi gerekiyor. Oysa böyle bir kıyas gösterilebilmiş değildir. Yok eğer bu bilginin "bir şey kendisinden başka bir şeye özdeş olamaz" ilkesinde olduğu gibi aklî bir zorunluluğa dayandığı iddia ediliyorsa, o zaman aksini düşündüğümüzde, yani ezeli iradenin bir şeyi sonradan meydana getirebileceğini varsaydığımızda neden kendimizi bir çelişkinin içinde bulmayız. Zira aklî olarak zorunlu olan bir ilkeyi reddeden herkes düşüncede bir çelişkiye düştüğünü kolayca anlar. Burada aklî bir zorunluluk olmadığı içindir ki âlemin ezeli iradeyle yaratıldığına her çağda sayısız insan inanmaktadır.²

Gazali âlemin ezeliyeti ile ilgili tartışmayı bu minvalde uzun uzun devam ettirir. *Tehâfüt*'te doğrudan metafizikle ilgili tartışmaların yapıldığı 16 başlık bulunmaktadır. Gazali'nin filozoflarla girdiği tüm bu tartışmalar boyunca kendi düşüncelerini ne kadar ispatlayabildiği veya filozofların görüşlerini çürütmede ne kadar başarılı olduğu, bu çalışmamızda birinci dereceden önem arz eden bir husus değildir. Burada asıl önemli olan Gazali'nin kullandığı mantıksal yöntem ve felsefenin kendisine karşı takındığı tavidir.

¹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 17-19.

² Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 19.

Yukarıdaki özet tartışmada görüldüğü gibi, Gazali'nin düşüncesinde, akli kullanmanın etkin bir yolu olarak mantığın meşruiyeti ile ilgili bir belirsizlik yoktur. Felsefeye gelince, Gazali'nin karşı çıktığı şey felsefenin kendisi değil onun bir uygulama biçimi olan Aristocu metafiziktir. Bu metafiziği eleştirirken de Gazali, felsefenin özsel niteliği olan "yalnızca akla dayanarak iddialarını ispat etmeye çalışma" ilkesine filozofların bağlı kalmadığını veya bu konuda başarılı olmadığını göstermek istemiş fakat kendisi bu ilkeye sonuna kadar sadık kalmıştır. Bu nedenle de amacına ulaşmak için ayet ve hadislerin otoritesine sığınmamıştır. Böylece Gazali filozofların metafiziğini eleştirirken kendi metafiziğini inşa etmeye girişmiştir. Gazali'nin düşüncelerinin İslam inancına uygun olduğunu bu nedenle felsefe sayılamayacağını iddia etmek de yüzeysel bir değerlendirme olur. Zira Farabi ve İbn Sina da felsefi düşüncelerinin İslam inancıyla çeliştiğini düşünmemiş ve böyle bir ithamı kabul etmemiştir. Kaldı ki, bir düşüncenin felsefi olmasının ölçütü dinle ne kadar çeliştiği değil akla ne kadar uygun olduğudur.

2. Tabiat Bilimleri ile İlgili Tartışmalardaki Yanlış Anlamalar

Gazali, *Tehâfüt*'te, dinin ilkeleriyle çatışmayan ve dinin kabulleriyle zorunlu bir ilişkisi bulunmayan konuları tartışmaz ve filozofları tabiat bilimleri ile ilgili görüşlerinden dolayı reddetmez. Ayın ışığını güneşten aldığı, ay tutulmasının dünyanın güneş ile ay arasına girmesi sonucu meydana gelen doğal bir olay olduğu şeklindeki filozofların kabulleri buna örnek olarak verilebilir.¹ Ona göre bu tür olgusal verilere dayalı bilgilerin geçersiz olduğunu savunmak veya böyle bir çabaya girişmek dine karşı işlenmiş büyük bir suçtur ve dine büyük zarar verir. Çünkü bu astronomik gerçekler hiçbir şüpheye yer bırakmayan geometrik ve mantıksal kanıtlara dayanmaktadır. Bu nedenle bu tür gerçeklere muhalefet ederek dinin emretmediği bir gayretkeşlikle dine yardım etmeye kalkışan, Gazali'ye göre, ancak akılsız dost olabilir. Malumdur ki akılsız dost akıllı düşmandan daha zararlıdır.²

Ayrıca filozofların astronomi ile ilgili bu bilimsel tavrı, "Güneş ve ay Allah'ın iki ayetidir. Kimsenin ölümü veya doğumu için tutulmazlar. Tutulduklarını gördüğünüzde Allah'ı zikredin ve namaz kılın."³ hadisine dayanılarak da eleştirilemez. Çünkü bu hadis astronomi tarafından yapılan bilimsel açıklamayla çelişmek bir yana onu destekler. Zira hadiste tutulma olayının Allah'ın evrene koyduğu düzenin bir sonucu olduğu vurgulanmakta ve kimsenin ölümüyle ilişkilendirilemeyeceği belirtilmektedir. Tutulma anında namaz kılmanın emredilmesinde de anlaşılacak bir husus mevcut değildir. Zira bu tür doğal fakat dikkat çeken olaylar Allah'ın kudret, azamet ve ilmine daha çok işaret ettikleri için o esnada Allah'ı yüceltmenin emredilmesinin garip bir tarafı yoktur. Nitekim güneş batarken ve doğarken de namaz kılınmaktadır.

¹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 6.

² Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 7.

³ Buhari, *Küsûf* 1,2,4; Müslim, *Küsûf* 1.

Eğer denilirse ki, bazı rivayetlerde hadisin sonunda "Fakat Allah bir şeye tecelli ederse o şey O'na boyun eğer." ilavesi mevcuttur. Bu da tutulmanın tecelli ile yani olağandışı bir şekilde Allah'ın doğrudan müdahalesiyle gerçekleştiğini göstermektedir. Gazal'inin bu itiraza verdiği cevap şudur: Bahsedilen son kısım sahih bile olsa bu durumda apaçık bilimsel gerçekler karşısında onları inkar ederek dine en büyük zararı vermek yerine, eğer varsa, bu ve benzeri nassları akla ve bilim gösterdiği gerçeklere göre tevیل etmek ve yorumlamak gerekir.¹

Aslında burada yoruma bile gerek yoktur. Zira güneş ve ay tutulmalarının konulmuş belirli kanunlara göre düzenli olarak cereyan eden olaylar olduğunu kabul etmek, bu olayların ilahî tecelli sonucu meydana geldiği düşüncesine aykırı değildir. Evrendeki düzenin koyucusu ve koruyucusu Allah olduğuna göre her olayda zaten ilahî tecelli vardır. Güneşin düzenli doğuşunda Allah tecelli ettiği gibi tutulması da tecellinin bir sonucudur. Fakat bir yorum yapma zorunluluğu ortaya çıkarsa, dinin verilerini aklın ve bilimin ışığında yorumlamak gerektiğini söylemekle Gazali, aklın ve bilimin kesin verilerine duyduğu güveni açıkça belirtir.

Gazali, âlemdeki tabîî işleyişin bilimsel araştırılması üzerinde dini bir problem olarak durmaz. Onun için önemli olan âlemin ezeliyeti/yaratılmışlığı ve ilahî sıfatların niteliği ile ilgili tartışmalardır. Bunlar da bilimsel değil felsefî meselelerdir. Gazali açısından âlemin yaratılmış olduğu ve Allah'ın sıfatlarının sınırlandırılmayacağı tespit edildikten sonra evrenin küre biçiminde mi yoksa yayvan mı olduğu, göklerin kaç tabakadan ibaret olduğu ve hadiselerin hangi kanunlara tabi olarak cereyan ettiği, konunun özüne ilişmeyen ve bilimin alanına giren detaylardır. Burada dinin esaslarına aykırı bir husus yoktur.²

Fakat bazı metafizik tartışmaların fizik evrenle daha açık ve yakın ilişkisi bulunmaktadır. Bu nedenle ilgili tartışmalar tabiat bilimlerine kadar uzanmaktadır. Bu tür tartışmalara *Tehâfüt*'teki en güzel örnek nedensellik ve mucizelerle ilgili olanıdır. Gazali, **iktiran** adını verdiği sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını söyler ve filozofların bu ilişkide zorunluluk bulunduğunu kabul ederek bazı mucizeleri sembolik anlamlar yüklemek suretiyle reddetmelerini eleştirir.

Bazı Gazali karşıtları, bu tutumuna dayanarak onu İslam dünyasında bilim ve teknolojiye kadar gerilemenin müsebbibi olarak gösterir. Oysa Gazali'nin filozofları bu şekilde eleştirmesinin bilim karşıtlığıyla hiçbir ilgisi yoktur. Onunla filozoflar arasında cereyan eden şey, son derece teknik düzeyde gerçekleşen felsefî bir tartışmadır. Bunu yakından görelim:

Gazali'ye göre sebep ile sonuç birbirinden bağımsız iki farklı olaydır ve aralarında zorunlu bir ilişki yoktur. Bu nedenle birinin kabul edilmesi diğersinin kabul edilmesini, birinin reddi de diğersinin reddini gerektirmez. Başka bir ifadeyle sebebin

¹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 7-8. ولو كان صحيحا، لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية. فكم من ظواهر أولت بالأدلة العقلية التي لا تنتهي في الوضوح إلى هذا الحد.

² Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 8.

varlığı sonucun da varlığını ya da sebebin yokluğu sonucun da yokluğunu zorunlu kılmaz. Örneğin su içmekle suya kanma, yemek yemeye doyma, ateşe dokunmakla yanma, güneşin doğmasıyla aydınlık arasında veya boynun kesilmesiyle ölme arasında zorunlu bir bağ yoktur. Biri sebep diğeri sonuç olan bu olay çiftleri arasındaki tek bağlantı, bunların ilahî takdir gereği arka arkaya yaratılmalarıdır. Bu nedenle yemek yemeden de tokluğu veya boyun kesilmeden de ölümü yaratmak ya da boyun kesilse bile canlılığı devam ettirmek Allah'ın kudreti dahilindedir. Filozoflar ise bu tür varsayımların imkansız olduğunu çünkü sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu söyler. Onlara göre bir şeyin meydana gelmesi için gerekli sebepler bir araya gelmişse sonucun ortaya çıkmaması mümkün değildir.¹

Gazali filozofların görüşlerini pamuğun yanması örneği üzerinden eleştirir. Ona göre ateş ile temas etmesine rağmen pamuğun yanmaması veya temas olmadan da yanması mümkündür. Çünkü pamukta siyahlığı yaratarak onu yakan, onun parçalanmasını sağlayan ve yakıp kül haline getiren Allah'tır. Ateş ise herhangi bir etkinliği olmayan cansız bir varlıktır. Filozoflar için pamuğu yakma işini yapanın ateş olduğunun tek delili, ateşe değen pamuğun yanmasını gözlemlemektir. Bu gözlem ise sadece pamuğun yanmasının ateşin temasıyla başladığını gösterir. Yanmanın ateşten dolayı olduğunu kesin bir biçimde gösteremez. Dolayısıyla sebebi ve sonucu, mesela ateşin pamuğa değmesi ve pamuğun yanmasını, biri diğerini gerektirmeden arka arkaya bizzat yaratanın Allah olduğunu düşünmekte mantıksal hiçbir engel yoktur.²

Eğer denilirse ki: Bu görüş bazı çirkin imkansızlıkları kabul etmeye götürür. Çünkü sebep ile sonuç arasındaki zorunlu ilişki reddedilirse, örneğin birinin önünde yırtıcı hayvanların, alevli bir ateşin, yüksek dağların veya öldürmeye hazır düşmanların bulunduğunu fakat Allah onları görmeyi gözünde yaratmadığı için onları göremediğini mümkün saymak icap eder. Keza, evine kitap bırakıp çıkan birinin döndüğünde o kitabın akli başında ve evi derleyip toplayan bir gence veya evin altını üstüne getirip etrafı kirleten bir ata dönüşmesini, eve bırakılan bir çocuğun köpeğe dönüşmesini ve buna benzer bir çok saçmalığı mümkün saymalıyız.³

Yine eğer denilirse ki, günümüzde Gazali karşıtlarının söylediği gibi, sebep-sonuç ilişkisindeki zorunluluk bu şekilde reddedildiğinde artık evrende bir düzen olduğunu kabul etme ve bilim yapma imkanı ortadan kalkar. Bu yüzden bu görüş bilimsel düşünceye vurulan büyük bir darbedir.

Bu haksız eleştirilerin cevabını Gazali'nin şu açıklamalarında buluyoruz. Gazali der ki: evet bu tür ihtimallerin gerçekleşmesi teorik olarak mümkündür. Fakat Allah bu mümkünleri yaratmadığına (dikkat edelim yaratmayacağına değil yaratmadığına) dair bizde bir **bilgi** yaratmıştır.⁴ Burada Gazali'nin önemle vurguladığı anahtar kavram bizde

¹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 166.

² Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 167.

³ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 170.

⁴ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 170. فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ لَنَا عِلْمًا بَأَنَّ هَذِهِ الْمُمَكِّنَاتُ لَمْ يَفْعَلْهَا.

yaratılan bilgidir. Çünkü o tür olağanüstü ihtimalleri süregelen zaman içerisinde Allah'ın yaratmamış olması sayesinde evrende gözlemlenebilir bir düzen ortaya çıkmıştır ve bu düzene dair Allah bizde bir bilgi yaratmıştır. Açıktır ki bu **bilgi** ile kastedilen şey tabiat bilimleridir. Öyleyse Gazali'nin nedenselliğe ilişkin yorumunun bilimsel düşüncüyü ve faaliyeti yok etmeye matuf olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Tersine Gazali'ye göre bilim Allah tarafından yaratılmıştır ve Allah'ın koyduğu evrensel düzeni anlamının değerli bir yoludur.

Nitekim Gazali'nin devam eden açıklamaları, konuyu daha da aydınlatmaktadır. O der ki, Allah fevkalade olayları gelişigüzel yaratırsa ilme karşı duyulan güven kalplerden silinir. Silinmesin diye de Allah, mümkün olmasına rağmen, bu tür olağanüstü halleri yerli yersiz yaratmaz.¹ Bu nedenle çevremize bakarak doğada birçok düzenli hareket gördüğümüzde Allah, kudretinin ve ilminin sonsuzluğu hakkında bizde bir bilgi veya bilgiler meydana getirir. İşte bunlar, Allah'ın tabiatta devam eden düzene göre yarattığı bilgilerdir² yani farklı kollarıyla tabiat bilimleridir. Gazali böylece, doğa bilimlerini evrende koyduğu düzene göre yaratanın bizzat Allah olduğunu ve doğa bilimlerinin geçerliliğine duyduğumuz güvenin Allah'ın garantisi altında olduğunu söylemekle inanç ile bilim arasında güçlü bir korelasyon kurmaktadır.

B. Gazali Taraftarlığındaki Bazı Yanlış Anlamalar

Gazali'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerle İslam dünyasında bilimsel ve felsefi zihniyetin gerilemesine neden olduğu iddiasının bir çok yanlış anlamayı içerdiği anlaşılmaktadır. Fakat ölçsüz bir Gazali taraftarlığıyla, onun filozoflarla giriştiği tartışmada bütünüyle haklı olduğunu düşünmek de başka yanlışları içeriyor. Bu çerçevede Gazali'nin filozoflara dönük tutumundaki bazı hatalara da işaret etmek gerekiyor. Burada birkaç hatadan bahsetmek mümkündür:

1. Filozofları tekfir etmesi: Gazali'nin filozofları küfre girmekle suçlaması çok ağır ve haksız bir ithamdır. Belki Gazali'nin bu tavrını, dinî lakaytlığın tehlikeli bir biçimde arttığı ve mantık ile felsefenin zararlı fikirlerin maskesi olarak kullanıldığı kendi zamanında ve kendi şartları içinde değerlendirmek, onun dinî duyarlılığını anlamak gerekir. Fakat İslam filozoflarının âlemin ezeli olduğunu, Allah'ın eşyayı küllî tarzda bildiğini düşünmeleri, sırf Aristocu metafiziğe sadık kalmanın ve bu uğurda İslam'ın inanç ilkelerinden taviz vermeyi göze almanın bir sonucu değildir. Tersine, böyle düşünmelerindeki temel kaygı Allah'ın mükemmelliğini teorik olarak korumaktır. Bu nedenle onları tekfir etmek düşüncede kolaycılığa kaçmaktır. Üstelik birini tekfir etmek dinî ve ilmî adaba da uygun düşmez. Çünkü iman kalp işidir ve gerçekten kimin iman ettiğini başka bir insanın bilmesi mümkün olmadığı gibi gerçekten kimin küfre

¹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 171. فإن خرق الله العادة بإيقاعها في زمان تخرق العادات فيها، انسلت هذه العلوم عن القلوب، ولم يخلقها.

² Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 177. وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة، حصل لنا علم بقدرته، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات

düştüğünü de kesin olarak bilmek mümkün değildir. Kaldı ki birinin yanlış bir inanca saptığı ve bunu açıkça deklare ettiği için küfre düştüğü bilinse bile, her an kalbine muttali olunamadığı için bir süre sonra hatasını anlayıp tekrar iman etmediğinden emin olunamaz. Bu nedenle kişileri hedef almak yerine iman ile bağdaşmayan fikirler üzerinde durmak ve meseleye teorik olarak yaklaşmak ilim erbabına daha çok yakışan bir tavidir.

2. Bilimin değerini ve gerekliliğini ortaya koymada yetersiz kalması: Gazali'nin bilimin değeri ve gerekliliği ile ilgili değerlendirmeleri, dinî duyarlılığın arasında kaybolup gitmiştir. Bilimsel düşünce ve onu dindeki değeri hakkında yanlış yorumlara mahal bırakmayacak derecede teşviklerde bulunmuş olsaydı belki de İslam dünyasının günümüzdeki hali şimdikinden çok daha farklı olabilirdi. Fakat bu ihmali, veya daha doğru bir tespitle, ileri sürdüğü fikirlerinin, gelecekte, İslam düşünce tarihinde bilim karşıtlığına örnek olarak gösterileceğini tahmin edememiş olması, onu bilim karşıtı olarak suçlamak için yetersizdir.

3. Felsefi düşünceyi açıkça teşvik etmemiş olması: İslam filozoflarını eleştirmek ve dinî düşünceyi savunmak için kaleme alınmış olsa da *Tehâfüt'ül-Felâsife*, İslam felsefesinin baş yapıtlarından biridir. Ne yazık ki Gazali'nin bu baş yapıtı, bir **İslamî felsefe** veya **vahyî felsefenin** doğmasına öncülük edememiştir. Onun felsefi yöntemini kullanan *Tehâfüt* dışında başka eserler kaleme alınmış olsaydı İslam felsefe literatürü büyük olasılıkla bugün çok daha zengin olacaktı. Fakat böyle bir sonucun doğmamasında Gazali'den daha fazla ondan sonra gelen düşünürlerin payının bulunduğunu düşünmek gerekir.

4. Yaptığı eleştirilerde pratik ile teorik ayırımını net bir biçimde yapmamış olması: Onun düşüncesinde bu ayırımı yapmış olmamıza rağmen Gazali'nin kendisi açık bir biçimde böyle bir ayırım üzerinde durmaz. Örneğin teorik bir alan olarak felsefe ile onun bir uygulanma biçiminin temsilcisi olan İslam filozofları arasındaki ayırım oldukça kapalıdır. Aynı belirsizlik bilim ile bilginler arasındaki ayırmada da mevcuttur. Tabii ki bu son belirsizlikte Gazali'nin yaşadığı dönem ve ondan önceki dönemlerde çoğunlukla bilim adamlarının aynı zamanda filozof olmasının büyük payı vardır.

Sonuç

Felsefe ve bilim alanında İslam dünyasında ortaya çıkan ve 20. yüzyılda en üst seviyeye ulaşan gerilemeyi Gazali'nin düşünceleriyle ilişkilendirmek ve onu bu gerilemeden sorumlu tutmak ona karşı büyük bir haksızlık olur. Ayrıca bu ilişkilendirme, söz konusu gerilemenin askerî, siyasî sosyal, ekonomik ve tarihî nedenlerini gözetmediği için eksik bir değerlendirmedir. Gazali'nin nedensellik ile ilgili yorumlarından bilim karşıtlığı çıkarmak asla mümkün değildir. Onun nedensellik ile ilgili görüşleri, deneyimcilikle ve deneyimciliğin önemli temsilcisi David Hume'un düşünceleriyle kıyaslanabilir derecede felsefidir ve bilimsel düşünceye uygundur. Onun

İşlam filozofları eleştirileri ise felsefenin kendisini değil Aristocu metafiziği hedef almaktadır ve felsefi yöntemin yalnızca akla dayanması özelliğine tamamen uygundur.

DÜNYA ve AHİRET DENGESİ

“Müslüman Toplumlarda Dünyevileşme” Üzerine Paradigmal Bir Okuma: Aidiyet ve Mensubiyet Kodlarının Değişimi

Fatma ÇAKMAK¹

Dünyevileşme kavramı, modernleşme süreçlerinin bir sonucu olarak toplumsal hayatın çeşitli açılardan değişimini ve dönüşümünü ifade etmektedir. Modernleşmeyi bir tür zorunlu değişim etüdü olarak tecrübe etmek zorunda kalan toplumlar açısından, dünyevileşme süreci sosyal dokuları derinden sarsan bir takım paradigmal dönüşümler hatta kopuşlarla birlikte kendisini hissettirmektedir. Gündelik hayatın ve bu hayatın içinde temellendiği bilincin, geleneksel ve dini değerler bağlamında inşa edildiği toplumsal yapılarda; sıkı rasyonelleştirme süreçleri, kutsallığın değerler hiyerarşisindeki itibarına yönelik müdahaleler, dini hassasiyetlerin vicdani imgerlere eklememesi ve ideolojik kaygılar eşliğinde yürürlüğe giren dini söylemlerin yaygınlaşması ile birlikte aidiyet ve mensubiyet kodlarının belirlendiği genel paradigmalarda da değişime uğradığı bir gerçektir. Bu değişim süreci birlikte bireysel ve toplumsal hafızada meydana gelen kırılmalar bir tür bilinç yarılması olarak gündelik ve pratik olana etki etmekte ve görünür hale gelmektedir. Söz konusu yarılmanın geleneksel dünya tasavvuru ile modern dünya tasavvuru arasında bıraktığı Müslüman toplumlarında dünyevileşme olgusu da klasik bağlamlarda seyreden literal düzlemde farklı olarak kendine özgü bir takım tecrübe ve biçimler üretmektedir.

Bu bildiriye, İslami bir dünya tasavvuru ve Müslümanca bir yaşam deneyimine ilişkin temel kodlar çerçevesinde şekillenmiş olan toplumsal yapılardaki dünyevileşme olgusunun, bir takım paradigmal sarsıntılar ve değişimler ekseninde geliştiği düşüncesi ele alınmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede İslam'ın geleneksel dünya tasavvuru ile modernliğin ürettiği dünya tasavvuru arasında gelişen yeni dünyevileşme biçimlerinin bağlamsal olarak analiz edilmesi ve eleştirel bir okuma ile ele alınması planlanmaktadır. Yeni zamanların ruhuna eklememesi çabalarının ortaya koyduğu görünlere ilişkin yaklaşımlarda baş gösteren ve mevcut olan içerisindeki geleneksel ve dinsel motifleri keşfeden bir tavırdan ziyade dinsel söylemlerin modern durumlarla baş edebilme konusunda geçirdiği dönüşümlerin nasıl biçimlendiğinin de paradigmal olarak tahlil edilmeye çalışılması bu tebliğin amaçladığı esas tavidir.

¹Yrd.Doç.Dr.Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

1. Kavramsal Analiz: Dünyevileşme ve Sekülerleşme İfadelerinin Ana Güzergâhı

Kullanım geleneğimizde “dünyevileşme” olarak yaygınlık kazanmış olan sekülerleşme tartışmaları ilk etapta Batı ve özellikle Hıristiyan toplumlarda ortaya çıkmış olmasına rağmen sonraki süreçte Batı dışı toplumlardaki bir takım din-birey-toplum ilişkilerinde ortaya çıkan durumların tartışılmasında esas kavramlardan biri olma niteliği kazanmıştır. Zira küreselleşme ve küreselleşmeyle birlikte dâhil olduğumuz, edildiğimiz bu hız ve iletişim çağında sekülerleşmenin de hem coğrafi olarak hem de zihinsel etkileşim bağlamında kendi ortaya çıkış sınırları içerisinde kalması mümkün olamazdı. Burada isabetli bir tartışma yapabilmek ve eğer mevcutsa zihinlerdeki kavram karmaşasına nispeten net bir güzergâh açabilmek için öncelikle dünyevileşme/sekülerleşme ifadelerine ilişkin kavramsal bir izahı etimolojik diyebileceğimiz bir çerçeve içerisinde kısaca sunmak istiyorum.

Bizdeki yaygın kullanımlarından biri dünyevileşme olan sekülerleşme kavramı; zaman ve mekâna göre tasnif olunan bir anlam içeriğine sahiptir, öyle ki zamana ve mekâna yönelik yaptığı çağrışımlar onun etimolojik niteliğinden ileri gelmektedir. “Sacculum” köküyle Latince’den gelen seküler kelimesi zamansal çağrışım itibariyle hal-i hazırda olanı, mekânsal çağrışım olarak ise dünyaya dair, dünyevi olanı ifade etmektedir. Yani kavram “şimdiye ait olanı” “mevcut dünyaya ilişkin olanı” vurgulayan felsefi bir koda sahiptir. Sekülerleşme bilincini temsil eden dünyevileşme kavramı; asri, çağdaş, modern, laik gibi bir takım kavramlarla ortak bir güzergâhtan gelen ya da en azından yakın bir güzergâhı takip ederek kuvvetlendiren bir bağlama dayanmaktadır. Dünyevileşme kavramı seküler mantığı temsili açısından ilk olarak tarihteki din savaşlarının hemen akabinde kilise arazilerinin devlet kontrolüne alınması ve buna karşılık olarak sivil hukuk ve kilise hukuku arasında bir ayırım yapma amacıyla kullanılmıştır. Kavram daha sonra Batı’da Rönesans, Reform, Aydınlanma düşüncesinin hâkimiyeti ve modernleşme ile gelişen süreçte bilincin kutsallıktan arındırılması, inancın zayıflaması, kutsal kubbenin ortadan kalkması, din konusunda tarafsız olmak, dünya ile barışma, dünyanın büyüünün bozulması, din ve dünya arasındaki kesif ayrımlarla gelen kutsal ve profan farklılığı gibi bir takım anlamlar ekseninde kullanılagelmiş ve ilgili literatürden bu bağlamı referans alan bir güzergâha oturmuştur (Attaş, 1995:41). Geneli Avrupa tandanslı olan bütün bu tanımlamalarda ortaya çıkan genel kontekstin dikkati bu dünyaya çekmeye yönelik bir algıyı diri tutmayı amaçladığını söylemek mümkün.

Kavram, dini olanı marjinalleştiren ve onu yeni olanın ruhuna aykırı gören bir perspektiften hareketle kendi entelektüel arka planını oluşturmaktadır. Şunu ifade etmek gerekir ki; dünyevileşme kavramı hem psikolojik açıdan hem de sosyolojik niteliği itibariyle ferdin ve toplumun hayatında dine ikinci, üçüncü adresler üzerinden biçimlenmiş bir anlam kazandırmaktadır. Dünyevileşme kavramı bağlamı itibariyle

doğrudan inanç alanını çağrıştırdığından ve bu alanın içerisinde dolaşmaya ilişkin bir ilgi ve irtibatın boyutlarını ifade ettiğinden aslında bir toplumda dünyevileşme üzerine bir değerlendirme yapıldığında ya da dünyevileşmenin yaygınlığından söz edildiğinde sadece oransal bir etkiden değil mensubiyet ve aidiyetlere yönelik bir vurgudan da söz edildiği dikkatten kaçmamalıdır. Dolayısıyla her toplumun bu süreçten etkilenme niteliği de birbirinden farklı olmaktadır. Fakat yine de menşei itibarıyla ele alındığında genel anlamda Rönesansın, laikliğin, reformasyonun da seküler zihniyetin tedavüle girişinde temel rolü oynadığı anlaşılmaktadır. Bu rol, iki kavramın yani laiklik ve sekülerliğin birer dünya görüşü haline gelmesini sağlamış toplumsal/kamusal planda laiklik, bireysel planda dünyevilik etki ve uygulama alanı bulan iki önemli modern zaman kavramsallaştırması olarak tartışılmalıdır. Ancak bir yaklaşım olarak kutsal ve profan/dindışı çağrışımları de kendisinde barındıran dünyevileşmenin kavramsal güzergâhının da bu bağlamda sorunlu olduğunu söylemek gerekir. Nitekim ilahi dinlerde kutsal ve kutsallık kendi referans çerçevesi içerisinde algılanmayı ve etkin kılınmayı beklemektedir (Köse, 2002:98). Bu bağlamda kutsalın algılanışı konusunda İslam'ın konuya bakışı, parçalı yaklaşımları dışarıda bırakan bütüncül bir tasavvura dayanmaktadır. İslam kutsal ve kutsal olmayan (dinî ve din dışı) arasında bir ayrım yapmamakta, onun bütün formlarını “tevhid” le yani bir ve birleştirici bir bakış açısı üzerine bina etmektedir (Nasr, 2009: 34). Nasr'a göre, hiçbir şey İslam'dan profan veya seküler mefhumu kadar uzak olamaz; çünkü İslam'da “Bir”, dünyevi tezahürlerin içine işlenmiş olup gelenek alanının dışında kalacak herhangi bir boşluk bırakmamıştır (Nasr, 2007: 84). Yine de bugün dini olandan seküler olana doğru düz bir hatta ilerlendiği şeklindeki anlatının pek geçerli olmadığını ifade etmek mümkünse de bir eylemi ya da bir söylemi “dini” veya “seküler” yapanın ne olduğu konusunun bir tür dünyada yaşama sorunu olan “modernite” den bağımsız olmadığı da açıktır. Talal Asad, siyasi bir öğreti olarak dünyevileşme ile ontoloji ve epistemoloji olarak “modern bir büyülenme” biçimi olarak kavramsallaştırdığı dünyevileşme arasındaki farkın ve anlamın önemli olduğunu vurgular(Asad, 2007:29).

2. Toplumsal Doku ve Hâkim Paradigma: Türkiye’de Laiklik Pratikleri ve Dünyevileşme İlişkisi

Türkiye özelinde değerlendirildiğinde dünyevileşme olgusunu modernleşme pratiklerinden ve laiklik uygulamalarından bağımsız düşünmenin mümkün olmadığı açıktır. Tanzimat Dönemi ile başlayan modernleşme sürecinde, dışa taşmanın değiştirdiği toplumsal retorik ve kıymet hükümlerinin asli referans çerçevesinden derin bir ayrılmaya sürüklenmesi dini mobilitenin sosyal doğasını da doğrudan etkilemiştir. Dini alanın gelenekten beslenen ve aktarılan yönleri ile modern olanın sunduğu yeni anlayış ve öğeler bu iki etkiyi eş zamanlı olarak bünyesine dâhil etmek zorunda kalan toplumsal yapıyı ve zihniyet dünyalarını derin bir krizin eşiğine getirmiştir. Cumhuriyet’le birlikte Türk modernleşme literatürüne özgün biçimiyle dâhil olan laiklik

bağlamında geleneksel yapı içsel bir dönüşüme mecbur bırakılmış bu bağlamda gerçekleştirilen ve gündelik hayatın manevi karakterini doğrudan etkileyen değişikliklerle derin paradigmatik dönüşümler zorunlu bir süreç halinde toplumun önüne getirilmiştir.

Osmanlı modernleşmesi nispeten kendi kökleri üzerinde modernleşme serüvenini mümkün kılmak isteyen mimarlar eliyle yürütülmeye çalışılırken Cumhuriyet ideolojisi İslam unsurunu devre dışı bırakarak, başka bir deyişle İslam'ı ve Müslümanlığı paranteze alarak gerçekleştirilen bir modernleşme projesine dayanmıştır (Kara, 2010: 28). Bu bağlamda etkinlik kazanan Cumhuriyet'in dini kontrol etme motivasyonu, çoğu zaman İslam'ın gündelik uzamdaki içsel dinamikleriyle çatışarak yeni bir kimlik alanı oluşturmaya yönelik farklı eğilimler göstermiş bu süreçte geleneksel yapılarda önemli değişimler meydana getirmiştir. Dinselliğin birbirinden farklı formlarının yer yer parçalanmış bir anlam örgüsü içerisinde ele alındığı ve ülkenin tarihsel/kültürel evreni ile modern tasavvurun tüm geleneksel geçişler için netameli bir intibak alanı oluşturduğu Türk modernleşme tecrübesi yeni bir bilinç yarılmasının paradoksal işleyişinin de temelini teşkil etmektedir. Bu açıdan modernleşme eşiğinin sorunlu geçişleri aidiyetin temel çerçevesiyle mensubiyetin doğal içeriğini de düşünsel planda sarsmış hatta yer yer alt üst etmiştir.

Değişen ve dönüşen toplumlarda modernleşme sürecinde bireyin toplumsal bütünleşme sorunlarını çözen önemli bir mekanizma olarak dinin işlevselliği sosyolojik tartışmalarda klasik dönem din-toplum görüşlerinin aksine öne çıkmış önemli bir değerlendirmedir. Türkiye'nin tarihsel gerçekliği ve sosyal değişim pratiği göz önünde bulundurulduğunda durum dinin aleyhine gibi görünmekte ve çeşitli etkileri itibarıyla de böyle de olmaktadır. Fakat bu süreçte algı dönüşümünün meydana getirdiği paradoksal etki dinin toplum gerçekliğinden tamamıyla koptuğunu söylemeye imkân verecek bir seyir izlememiştir. Ancak dini sosyolojinin temel söylemlerinden biri olan ve dinin toplumsal yapının bir arada tutucu unsuru olduğu şeklindeki görüşün modern zamanların ürettiği yeni seküler paradigmalara karşısında ne denli bir direnç gösterebildiğini toplumun güncel dinsel retoriği üzerinden ele almak gerekmektedir. Bu konuda, Türkiye özelindeki vurgunun, dinin ortadan kalkacağı kabulünden ziyade, hangi biçimlerde geri döndüğü/döneceği ve nelerle eklemlendiği/eklemleneceği noktasında derinleşmesi gerektiği de göz ardı edilmemelidir (Akşit & Şentürk vd., 2012: 33). Özellikle modern kent toplumunda ortaya çıkan temel sorunlardan birinin, geleneksel dinin toplumsal ve kültürel boyutta çekildiği alanları dolduracak yeni anlam kalıplarının üretilmemesi olduğu söylenebilir (Çelik, 2006: 162). Sekülerleşme ile dinin kurumsal ve toplumsal etkinliğinin bütünüyle yok olmaktan ziyade bu görünürlüklerin yapısında ve rolünde bir takım değişikliklerin olduğu sosyolojik olarak bilinen bir gerçektir. Dindarlığın bazı boyutlarında meydana gelen değişimlerin başka boyutlarda da kendisini hissettirmesi bu dönüşümün sonuçlarına ilişkin tespitlerdendir.

Buna göre, İslam'ın sıradan insan için ne anlama geldiği tartışılırken, dini yaşayışın tipolojik görünümü içerisinde gündelik hayattaki etkililiğinde rolü olan toplumsal ve kültürel faktörlere bakmak kaçınılmazdır.

Modernliğin, toplumsal değişimin iç evrelerini ihmal eden bir hızda geliştiği zamanlarda din alanı gibi bireyin hayatına anlam katmakta fonksiyonel olan tüm değerler mevcut sürecin tahribatına uğramaktadır. Çünkü modernlik bir anlamıyla, gündelik hayatın pratiklerini ve ortak bilgiyi kapsayan kültürün de dönüşümüdür (Paker, 2003: 239). Dolayısıyla gündelik hayatını dizayn ederken, dinin belirlediği “değerler” dünyasına bağlı olarak ilgi ve algılarını temellendiren birey bu tahribatın etkisine maruz kaldığı oranda günlük hayatın pratiğine yansıyan gerilimlerle de karşı karşıya kalmaktadır. Genel olarak modernleşme ve İslam etkileşimini Türkiye özelinde ise bu iki olgu arasındaki sorunlu ilişkiyi değerlendirirken esas kırılma noktasının modernleşme pratikleri çerçevesinde yaygınlaştırılan “laikleşme” süreçleri olduğunun dile getiren görüş¹ gerilimlerin ana temasını da ortaya koymaktadır. Modernizmin gelişmesiyle yaşam biçimlerinin değişmesi ve bu biçimler arasında bireysel kimlik arayışlarının yeni temsil alanları bulması, toplumsal bir olgu olarak eş zamanlı ilerleyen süreçler olarak öne çıkmaktadır (Chaney, 1999). Bu değişim sürecinin toplumsal alanlara yansıma biçimi, daha çok parçalı bir algının sosyal ilişkilerde etkin olduğunu göstermektedir. Geleneksel bilinçte sosyal yaşam daha çok dinle bağlantılı olarak, dünya ve ahiret hayatında genel bir denge arayışı etrafında sürdürülmeye yönelik olarak şekillenmektedir (Giddens, 2012). Ancak modernliğin ön gördüğü yaşam tarzı içerisinde dünya ve ahiret birlikteliği, bu iki alana ilişkin gereksinimlerin bir arada sürdürülmesi halinde uyumsuzluklar ve çatışmalarla özdeşleştirilmekte; bu yüzden din ve dünya işleri birbirinden olabildiğince uzaklaştırılmaya çalışılmaktadır. Dini, toplum hayatının dışında tutmaya yönelik bu eğilim, toplumsal hayatı da “kamusal” ve “özel” olmak üzere parçalamış ve toplumsal hayatın gerektirdiği ilişkileri bu ayrıma göre modern değerlerle yeniden tanımlamıştır. Birçok insanın bir arada yaşadığı kamusal alana ait kuralların, dini bilgi ve temsillerden arındırılarak insan merkezli ve seküler normlara göre tarif edilmesi, dini ve dinselliği de kendi şartları içerisinde etkilemektedir (Meriç, 2000: 28-31). Burada söz konusu olan, dinle beraber dini temsillerin etkililiğinin de özel alanın sınırlarına dâhil edilerek sadece kişisel deneyimlere indirgenme ihtimalinin artmasıdır. Bu gelişme modern insanın gündelik yaşamını kamusal alanda “rasyonel”; özel alanda ise “duygusal” olarak ayırıştırarak dini tecrübeyi de, bu kapsamda yeniden şekillendiren farklı sonuçlarla paralel ilerletmektedir.

Modernleşme süreçlerinin Müslüman toplumlarda meydana getirdiği en önemli etkilerden biri; bu parçalanmaya paralel olarak, toplumsal farklılaşmanın çağdaş değerler etrafında şekillenerek artması, bu eksende dinin çeşitli toplumsal kurum ve

¹Bu konuda ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Şerif Mardin, Necdet Subaşı, Ahmet Yaşar Ocak, İsmail Kara vd.

faaliyetler konusundaki fonksiyonel niteliklerinin zayıflaması ihtimalidir. Bu zayıflamanın sonuçlarından biri de dinsel imajların varlık alanlarının ortadan kalkması veya bu imajların bireysel birer kategori olarak özel alana çekilmek zorunda kalmasıdır. Batılı modern toplumda, insan davranışlarının çoğunda dini bir anlam bulmak mümkün olmayıp, dini ihtiyaçların yönetimiyle doğrudan ilgili bazı görevler dışında, insan geçimini sağlayan mesleklerin çoğu doğrudan dini bir anlamdan yoksundur (Nasr, 2009: 110).

Bugün Türkiye özelinde en çok da gündelik hayat tahlilleri ekseninde gerçekleştirilen modernleşme eleştirilerinin tasnifinde, ülkenin dini-sosyolojik gerçekliğinin ve bu gerçekliğin meydana getirdiği paradigmatik değişimlerin görmezden gelinmesi mümkün görünmemektedir. Zira Osmanlı ve özellikle de Cumhuriyet modernleşmelerinin gerçekleştiği tarihi süreçlerin ortaya koyduğu sosyolojik perspektif değişim ve dönüşüme ilişkin en derin ayrıntıların gündelik hayatın yapılanmasında kendisini hissettirerek görünür hale geldiğini göstermektedir. Bu bağlamda gündelik hayat toplumsal yapıların, davranış biçimlerinin kendisini ifşa ettiği bir temsil alanıyken söz konusu yapı ve biçimlerin süreklilik kazanabilmesi açısından da bir takviye alanı niteliği taşımaktadır. İslami yaşantıya ilişkin düşünce, temsil ve duyarlılıkların etkili olduğu bir Müslüman kimliğinin gündelik hayattaki görünüşleri de bir modernite eleştirisi bağlamında ele alınırken İslam'ın bugünkü hayat koşulları içerisindeki konumuna dolayısıyla gündelik hayattaki dinsel yönelimlerin niteliğine odaklanmak dünyevileşme tartışmalarında bir çıkış noktası olarak önemlidir.

3. Sürekliliğin Kaybı: Aidiyet ve Mensubiyetin Bulanıklaşması

Müslüman kimliğinin gerek rol ve temsiller bakımından gerekse bir yaşam deneyimi olarak gündelik hayata ilişkin yansımaları ele alınırken öncelikle modernliğin ne anlama geldiği üzerinde durmak ve modern zamanlar ifadesinden ne anlaşıldığı konusunda bir ana zemin bulmak önemlidir. Burada geniş çerçeveli bir literatür bilgisine boğulmadan modernliğin sabiteleri olarak nitelendirilebilecek olan; rasyonelleşme, farklılaşma, bireycilik, modernleşme, çoğulculuk, özelleşme, sekülerleşme gibi kavramların ortaya koyduğu esas değişim vurgusuna odaklanmak gerekir. Zira bu vurgu, sürekliliğe ve sürekliliğin temsil ettiği bütünlüğe yönelik bir parçalanma ve bölünme riskini de beraberinde getirmekte midir sorusu, İslami olanın temsili konusundaki temel paradigmayı da ortaya koymaktadır. Müslüman dünyayı ve bu dünyanın temsil ettiği tüm deneyimleri modern zamanlardan çok gelenekle ilişkilendirme konusundaki genel eğilim, süreklilik vurgusunu kaybetmiş bir modern zaman pratiği konusunda hassas davranmakta bu yüzden İslam geçmişte olanla daha rahat bir güzergâh üzerinden ilişkilendirilebilirken onun şimdiye ait konumlanışı muğlak kalabilmektedir. Başka bir deyişle İslam ve Müslüman dünyayı gelenekten çok modernlikle imtihan halinde tutan ruh hali şimdiye ilişkin maliyetleri de temel bir sorun olarak önümüze getirmektedir. Bir bakıma sorun, düşünce ve temsil noktasında İslami

paradigmanın ortaya koyduğu süreklilik duygusunun kaybedilmesiyle kendini hissettiren bir panik haline benzemektedir. Burada süreklilik duygusunun kaybına ilişkin ana bağlama odaklanıldığında İslam dünyasının modernleşmeyle birlikte dâhil olduğu süreçler ve tanıştığı araçlar arasında sayılabilecek olan sömürgeleştirme, istila, batılılaşma, oryantalizm, kolonyalizm gibi konular üzerinden geliştirdiği reflekslerin, tepki ve reddiyelerin bir temsil sorunuyla eş zamanlı olarak ilerlediği görülmektedir.

Bugün modern zamanlarla birlikte dünyevileşme konusunda Müslümanlığın hangi krizler eşliğinde kendini temsil edilebilir bir noktada tutmaya çalıştığı sorusu topyekün olarak modernleşme süreçlerinin İslam dünyasına maliyetinin ne olduğu sorusundan bağımsız değildir. Genel olarak insanlık tarihinin tümünde bir takım kırılmalara yol açmış olan modernleşme etaplarında Müslüman dünyanın nasıl bir temsil üzerinden kendi sürekliliğini belirlediği konusu ile bugün Müslüman bir bireyin farklı yaşam deneyimleri içerisinde kimlik, aidiyet ve temsil noktasında karşılaştığı gerilimler birbiriyle kuşkusuz ilişkilidir. Nitekim değişimin mukadder olduğu koşullar içerisinde yaşanan süreçlerden Müslüman kelamı da Müslüman fıkhi da ve ortalama bir Müslüman tasavvuru da yara alma konusunda aynı oranda benzer ve ortak bir tecrübeden geçmiştir. Modernleşme yanlısı Müslümanlar kadar onların karşıtları da eş zamanlı bir süreklilik vurgusuna odaklanmıştır. Bu bağlamda konuya özellikle Türk modernleşmesi ekseninde bakıldığında zihniyet yapılarının dönüşümü, insan yetiştirme düzenindeki farklılıkların yansımalarının da lehte ve aleyhte olmak üzere aynı oranda bir süreklilik arayışına endeksenerek ilerlediği söylenebilir. Zira modernleşme yanlılarının yeni ve şimdiye ilişkin olarak arzu ettiği süreklilik, modernleşme karşıtlarının geçmişte olana ilişkin olarak arzu ettikleri sürekliliğin alternatifi olarak sunulduğu için, Türkiye’de modernleşme tarihi Müslüman kimliğin temsil ve dönüşümü konusunda çoğunlukla gündelik hayata yansıyan gerilim ve çatışmalar eşliğinde somutlaşmış ve bu bağlamda biçimlenen bir dünyevileşme tartışması üretmiştir.

4. Geleneksel Dünya Tasavvuru ve Modern Hayat Tarzı Arasındaki Sıkışmışlık

Toplumsal görünümde belirginleşen sosyal alanlar birbirinden farklı birer düşünce ve tasavvur bileşenine sahip olarak farklı değişkenler tarafından inşa edilmekte ve bu yapılar gündelik hayat içerisinde somutlaşmaktadır. Bu yüzden gündelik olanın sıradan yapısının hangi temel dinamiklere işaret ettiğinin fark edilebilmesi, bu sıradanlığın ilişkili olduğu esas bütünü gerek küresel, gerek teknolojik, gerekse kültürel ve politik zeminlerin bir parçası olarak görmeyi gerektirmektedir (Lefebvre, 1998). Bugün modernliğin hızla dönüştürme eğiliminde olduğu sosyal geçeklik dünyasında varlığını sürdüren çelişkilerin bir müslümanın dünya tasavvuru üzerinde meydana getirdiği etkileşimi başka bir deyişle dinin hayat içinde ortaya koyduğu görüntülerle ilgili durumun ne olduğunu da gündelik olanın olağanlığı içerisinde anlamak mümkündür. Zira İslam’ın, dünyayı sonsuz bir aidiyetle

ilişkilendirmeyen fakat aynı zamanda mevcut hal içerisinde dünya için çalışmayı da ihmal etmemeyi öngören geleneksel tasavvuru karşısında modern olanın ortaya koyduğu farklı bir dünya tasavvuru her koşulda kendisini hegemonik olarak dayatmaktadır. Aydınlanma'dan bu yana evrimci ve pozitivist bir öngörü çerçevesinde gelişen bu modern dünya tasavvuru (İnalçık, 2013) "laiklik" kavramı ile siyasal bir hegemonyaya dönüşmekte, "dünyevileşme" kavramı ile de kültürel bir hegemonyaya dönüşerek bu bağlamlara sıkı sıkıya bağlı yaşam deneyimleri üretmektedir.

Türkiye'de de radikal sayılabilecek modernleşme süreçleri ile birlikte etkili olan rasyonalizm, dini savunmasız bırakan çeşitli müdahaleleri beraberinde getirmiş, bireysel ve toplumsal alanda dolaşımda olan dini itibar ve imtiyaz alanlarına yönelik yaptırımlar kutsal olanın değersizleştirilmesi problemini de eş zamanlı olarak ortaya çıkarmıştır. Ayrıca seküler formalar içerisinde sürdürülen arayışlarla aidiyet ve mensubiyet kodları dönüştürülürken dini dışarıda bırakmayı amaçlayan yeni kamusalıklar inşa edilerek ulus devlet değerleriyle tahkim edilmiş bir din algısı, dinin temel tezlerine olan güven duygusunu alt üst eden müfredat girişimleriyle aşınımına uğrayan dini değerlerin meydana getirdiği sarsıntı sıradan bir Müslüman birey açısından da sarsıcı olmuştur. Bu sarsıcı etki her yerde olduğu gibi gündelik hayatta da etkili olan temel kabullerin yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Zira şimdilerde ortalama bir Müslüman evreninin biçimlendiği tüm temsiller bu bağlamlara ilişkili olarak şekil kazanmaktadır. Nitekim bu evren gündelik ve uhrevi olan arasındaki ayrım, seçkinlerin dünyası ile sıradan halkın bakış açısı arasında açılan makas, gelenek ve modernlik arasındaki geçiş sancuları ve geleneksel bilgi ile bilimsel bilginin meydana farklı getirdiği gerçekliklerin sürüklediği bir takım gerilimler eşliğinde yeniden biçimlenmekte ve yeni formlar kazanmaktadır (Akşit ve Şentürk, 2012).

Dini hayatın söz konusu gerilimler eşliğinde yeni formlar kazanan tabiatı karşısında belirginleşen geleneksel, muhafazakâr, laik, modern vb. dindarlık biçimleri içerisinde Müslüman kimliğin sıkı bir temsil sorunu ile karşı karşıya olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim dini olanın temsil edilişindeki sürekliliğin, modern yönelimlerle denetimi ve sekülerliğin geleneksel sürekliliği tasfiye etmeyi amaçladığı devamlılık içerisinde bugün Müslüman bir bireyin toplumsal rol, statü ve itibarını belirleyen dinamiklerin de yeni zeminler ekseninde dönüştüğüne şahitlik etmek zor değildir. Sıradan bir mü'min için dini hayatın referans dünyasını belirleyen bütünlüğün modernlikle birlikte tedavüle giren her biçimle yeniden parçalandığına yönelik kuvvetli telmih ve telkinlerin modern zamanların ruhunu yakalamakta gecikmeyen bir takım dinsel eğilimlerini ve bu eğilimlerle somutlaşan pratikleri de beraberinde getirdiğini genel bir gözlemlerle fark edebilmek mümkündür.

Dini tasavvur içerisinde kolaylıkla cevap bulan teolojik arayışların modernliğin sarsıcı dikotomisi karşısında kendisini tahkim etme ihtiyacı kadar, bu dikotomik savruluşların altüst ettiği (Gauchet ve Ferry, 2005) referans ve aidiyetler kataloguna

eklemlenmeye çalışan tatminkâr bir dinselliğin inşasına yönelik sancılar da aynı toplumsal görünümün içerisinde kendisine yer bulabilmektedir. Özellikle teknolojik devrimlerin yeniden boyutlandığı modern alem tasavvurunun etkisi altında gelişen ve dinin en önemli umdelerini gündelik hayatın olağan akışına dahil eden ahlaktan bağımsız bir dindarlık anlayışının kendisine alan açtığı ihtimalinin güçlenmesi, bugün Müslüman kimliğinin tanımlanışındaki ana eksenlerin de hızla dönüştüğü fikrini güçlendirmektedir. Gündelik hayatın farklı mecralarında etkili olan ve dünyayı açıklama iddiasına dönük olarak herhangi bir söylem geliştirmeyen, yer yer melezleşmiş ve kompleks bir hale dönüşmekte de istekli görünen bir düşünce alanı üzerine temellenmekte olan yeni zamanların din dilinin açtığı boşlukların nasıl doldurulduğu konusu da muğlaklığını koruyor gibi görünmektedir.

Sonuç

Müslüman kimlik, ideal şartlar dışında modernleşme ihtiyacının ve isteğinin meydana getirdiği bu yeni koşullar içerisinde dindarlıkların dönüşümüne paralel olarak dini bir tür çekinceler alanı olarak tasnif eden yeni hayat tarzları içerisinde temsil edilebilirliği bakımından da gerilimlerle baş etmek zorunda kalmaktadır (Subaşı, 2014). Nitekim modern bir doku ve seküler bir desen etrafında biçimlenen yeni müslüman evreni de hayatı önceleyen ve dinin karar süreçlerindeki etkinliğini azaltan bir dizi yeni alışkanlık içerisinde şekillenmekte yer yer bu evren içerisinde dinin araçsallaştırıldığına da şahit olunabilmektedir. Kadın veya erkek çoğu Müslüman birey üzerinde etkili olan modanın estetik denetimi karşısındaki geleneksel süreklilik iddiasının zayıflamasıyla birlikte gösterişi neredeyse kurumsallaştıran eğilimler kadar tüketimi kışkırtan ve bedeni vitrinleştiren bir dünya tasavvuru Müslüman hayat tarzını ve kimliğini temsil eden ana görünümleri de ortadan kaldırmakta ve bilinçsel bir değişimin işaretlerini bugünün gözlemcilerine sunmaktadır.

Toplumsal birlikteliğin hem geleneksel hem de dini kodlarını küçümseyerek hızla bireysel bir koridora dönüşen modern kamusal ilişkiler içerisinde arz-talep ilişkisine göre söylem ve inşa niteliği kazanan bir takım dinsel talepleriyle birlikte temsil edilen Müslümanlıklar ve bu Müslümanlıkların etkili olduğu hayat tarzları içerisinde kutsallığın bir marka değeri olarak ön plana çıktığı, sloganlaşan, ilgi çekici ve talep edilen yeni temsillerle karşılaşmak olağan hale gelebilmektedir. Bu olağanlık içerisinde din de dinin tanzim ettiği ideal Müslüman kimlik ve prototipleri de seküler birer rol üstlenmekle yetinen ve dünyevi statüler eşliğinde var olma talebini ortaya koyan örnekliklere dönüşmektedir.

Kaynaklar

- Akşit, Bahattin & Şentürk, Recep vd., *Türkiye’de Dindarlık*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
- Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri*, Çev: Ferit Burak Aydar, İstanbul, Metis Yayınları, 2007.
- Attaş, S. Nakip, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, Çev. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul 1995.
- Chaney, David, *Yaşam Tarzları*, Çev: İrem Kutluk, Ankara, Dost Kitabevi, 1999.
- Çelik, Celaleddin, “Kentsel Dindarlık/Kentlilik Tecrübelerinde Farklılaşan Dindarlıklar”, *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Adana, Karahan Kitabevi, 2006, s.99– 109.
- Gauchet, Mancel and Fery Luc (2005) *Dinden Sonra Dinsellik*,Çev: Can Utku, İstanbul, Agora Kitaplığı.
- Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, 5. basım, Çev: Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İnalcık, Halil (2013) *Osmanlı ve Modern Türkiye*, İstanbul, Timaş Yayınları.
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, 4. baskı, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2010.
- Köse, Ali, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul, Ufuk Yayınları, 2002.
- Lefebvre, Henri (1998) *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, İstanbul, Metis Yayınları.
- Meriç, Nevin, *Osmanlıda Gündelik Hayatın Değişimi (Adab-ı Muaşeret 1894– 1927)*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2000
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Makaleler I*, 2. Baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, Çev: Şehabeddin Yalçın, 2007.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam/İdealler ve Gerçekler*, 3. Baskı, Çev: Ahmet Özel, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.
- Paker, Oya, “Gündelik Bilginin İnşası Bağlamında Sosyal Temsiller: Modernlik, Gelenek ve Din”, *Kültür ve Modernite, Türkiye Kültür Araştırmaları*, İstanbul, Tetragon Yayınları, 2003.

Kur'an'da Dünya Algısı

Ahmet ÖZ*

Kur'an-ı Kerim'i incelediğimiz zaman, Allah'ın kâinatta olan her şeyi belli bir ölçü ve denge içerisinde yarattığına, insanoğlunun bu dengeyi koruması ve buradaki düzeni örnek alarak dengeli olması gerektiğine dikkat çekildiğini görürüz. İslam toplumunu vasat ümmet olarak nitelendiren¹ Yüce Allah, Müslümanların her konuda dengeli olmasını istemektedir.

Dünyada yaşamını sürdürmek için çalışmak ve kazanmak zorunda olan insanın tek hedefi dünyada mal yığıp zengin olmak değildir. Ancak çalışmasının karşılığı olarak Allah kendisine zenginlik verebilir. İnsanın tabiatında dünyayı sevme ve onun nimetlerine meyletme eğilimi vardır. İslam, insan fitratındaki bu realiteyi yok saymak yerine, insanın dünya ilgili davranışlarını düzene koymayı hedeflemektedir.

Yüce Allah, insana hayatını sürdürmesi için verdiği dünya nimetlerini önemsemeyip terk ederek uzlete çekilmesini de doğru bulmamaktadır. Kur'an'da Allah, dünya hayatını bir oyun ve eğlence olarak nitelendirirken, sevgili Peygamberimiz de “bir yolcunun mola vermek için durduğu bir ağacın gölgesinde geçirilen dinlenme süresi” olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla asıl ve ebedi olan ahiret yurduudur.

Dünyayı ve Nimetlerini Zemmeden Anlayış

İslam tarihi boyunca bir kısım insanlar, dünyaya olması gerekenden fazla ilgi gösterirken, bir kısmı da dünyayı aşırı derecede kötüleyerek Müslümanın dünyadan el-etek çekerek yaşaması gerektiği tezini savunmuşlardır. Özellikle tasavvuf içerikli kaynaklarda, dünyadan el-etek çekme anlayışı idealize edilmiştir. Hatta takva sahibi olmak ve zühd hayatı yaşamak için bunun gerekli olduğu iddia edilmiştir. Şimdi bu konu ile ilgili birkaç örnek vererek konuyu değerlendirelim.

Ebu Hâmid el-Gazâli (v.505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Din* adlı eserinde “Dünyanın Zemmi” başlığı altında uzun bir bölüm açarak konuyu ayrıntılı bir şekilde işlemiştir. Örneğin o, Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinin çoğunun dünyayı kötülediğini ve ahirete davet ettiğini söylemekte, aslında peygamberlerin gönderiliş maksadının da bu olduğunu iddia etmektedir.² Dünyayı zemmeden hadis rivayetleri de aktaran Gazâli, Musa b. Yesar'dan şöyle bir rivayet aktarmaktadır: Resulullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ

*Yrd. Doç. Dr.Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Bakara, 2/143.

² Gazâli, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Dâru'l-Marife, Beyrut, Ts.,III/202.

dünyadan daha sevimsiz bir şey yaratmamıştır. Onu yarattığından beri bir kez olsun ondan tarafa da bakmamıştır.” Söz konusu hadisin mürsel olduğu ifade edilmektedir.¹

Hz. Ali’ye atfedilen bir sözü Gazâli şöyle aktarmaktadır: “Dünya ile ahiret birer kuma gibidir. Birisini memnum ettiğinde diğeri gücendirmiş olursun”²Ayrıca Gazâli, isim vermeksizin bazı insanların, “Dünya bir leştir. Bundan faydalanmak isteyen, köpeklerle arkadaşlığa sabretsin” dediğini nakletmektedir.³

İmam Rabbâni (v.1035/1624), ise dünya hakkında şunları söylemektedir: “Dünyanın görünüşü yalancı yaldızlarla süslüdür. O yüzünü, gözünü boyanmış, görünüşü tatlı kötü bir kadına benzer. Görünüşüne bakılarak taze, güzel, körpe zannedilir. Fakat aslında güzel koku sürülmüş bir ölü gibidir. Sanki bir leştir, böceklerle akreplerle dolu bir çöplüktür. Su gibi görünen bir serap, zehirlenmiş bir şeker gibidir. Tadına bakan, güzelliğine aldanan sonsuz pişmanlık çeker.... Kendisini sevenlere, arkasına takılanlara hiç acımayıp en kötü şeyleri yapar.”⁴

Aynı şekilde Gazâli de, İbrahim b. Ethem’in arkadaşlarıyla olan şöyle bir konuşmasını aktarır: “ Bizim dostlarımız dünyaya hınzır adını verirler ve ey hınzır başımızdan defol derlerdi. Eğer hınzır kelimesinden daha iğrenç bir kelime bulsalar di dünyaya o ismi verirlerdi” demektedir.⁵

Hz. Ali’nin Selman-ı Fârisi’ye yazdığı bir mektupta şöyle dediği aktarılmaktadır: “Dünya yılan gibidir, dokunduğunda yumuşak fakat zehiri öldürücüdür. Hoşuna giden şeylerden vazgeç ki sana fazla yaklaşmasın...”⁶

Kuşeyri (v.465/1072)’nin Hasan el-Basrî’den aktardığı bir söze göre “Zühd” dünya ehline ve dünyada bulunanlara kin ve nefret beslemektir.⁷

Bu ve benzeri ifadeler, insanların dünyaya olan aşırı düşkünlüklerini azaltarak ahirete yöneltmek amacıyla söylenmiştir. Ancak abartılı bir şekilde dünya kötülenerek sanki dünyadan el etek çekmek, doğru ve ideal bir davranışmış gibi gösterilmektedir. Oysa gerek peygamberlerin yaşantısı, gerekse tarih boyunca maddi zenginlik sahibi âlim ve arif insanların varlığı, bunun böyle olmadığını ortaya koymaktadır.

Vahyin inşa edip yeni bir bakış açısıyla ıslah etmek istediği konulardan biri de dünya hayatı ve onu algılanma biçimidir. İnsanlardan bir kısmı ahiret hayatını yeterince kavrayıp iman etmeyince, hayatı sadece dünya hayatından ibaret zannetmektedirler. Hâlbuki durum onların algıladıkları gibi değildir. Bu nedenle vahyin inşa ettiği dünya

¹Gazâli, *İhyâ*, III/203.

²Gazâli, *İhyâ*, III/209.

³Gazâli, *İhyâ*, III/208.

⁴ İmam Rabbani, *Mektubat*, 73. Mektup, Trc. Hüseyin Hilmi Işık, Işık Kitabevi, İstanbul, 1975, s.126.

⁵Gazâli, *İhyâ*, III/210.

⁶Gazâli, *İhyâ*, III/216.

⁷ Abdu’l-Melik b. Talha el-Kuşeyri, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, Dâru’s-Sadr, Beyrut, 2001, s.68.

hayatını iyice kavramak gerekmektedir.¹ Öyleyse Müslümanların dünyaya bakışı nasıl olmalıdır? Kısaca inceleyelim.

Müslümanın Dünyaya Bakışı

Yüce Allah insanları yaratmış ve yeryüzünde yaşama fırsatı vermiştir. İnsanoğlunun yaşamını sürdürebilmesi için belli başlı temel ihtiyaçlarını giderebilmesi gerekmektedir. Bu ihtiyaçların neredeyse tamamı, maddi gelire veya paraya dayanmaktadır. Belki ilkel çağlarda mağaralarda veya doğal ortamda yaşamını sürdüren insanlara, bu tür ihtiyaçlar için para gerekli olmayabilir. Ancak günümüz dünyasında, medeni bir toplum içerisinde yaşamını sürdürmek isteyen bir insanın, mutlaka belirli bir gelir düzeyinin olması gerekmektedir.

Dünya malı sadece insanların yeme, içme, giyim ve barınma ihtiyaçları için değil, aynı zamanda özgürlüğü ve bağımsızlığı için de gereklidir. Nitekim Yüce Allah, Müslümanlara, İslam düşmanlarına karşı güçlerinin yettiği kadar savaş için kuvvet ve besili atlar hazırlamaları gerektiğini emretmektedir.² Düşmanlara karşı kuvvet hazırlayabilmek için de ekonomik açıdan güçlü olmak gerekmektedir.³

Müslümanların olabildiğince zengin olmaları, İslam'ı tanıtmak ve sevdirmek, ona taraftar olanların ve inananların sayısını çoğaltmak için de gerekli görülmüştür. Kur'an-ı Kerim'de zekâtın sarf edileceği yerler sıralanırken⁴, “*müellefe-i kulûb*”a da yer verilmiştir. Bunlar zekât vermek suretiyle kalpleri İslam'a ısındırılmak istenen kişilerdir. Demek ki mal ve zenginlik, İslam'ın yayılmasında önemli etkenlerden birisidir.

Üzerinde düşünülmesi gereken bir örnek de Hz. Süleyman ve Sebe' melikesi Belkıs arasında geçen kıssadır. Hz. Süleyman Belkıs'a bir mektup gönderir ve mektupta onların kendisine itaat edip teslim olmalarını / Müslüman olmalarını ister. Belkıs, toplumunun ileri gelenleri ile Hz. Süleyman'a nasıl bir cevap verecekleri konusunda istişare eder. Sonunda onunla savaşmayı göze alamaz ve ona bazı hediyeler göndermeye karar verir. Belkıs, Hz. Süleyman'a bir takım hediyeler gönderir ve bununla Hz. Süleyman'ı etkilemek ister. Melikenin gönderdiği elçi hediyelerle gelince,⁵ Hz. Süleyman, ona ihtiyacı olmadığını şu ifadelerle bildirir:

“Siz mal ile mi bana yardım ve destekte bulunmak istiyorsunuz? Allah'ın bana ihsan ettiği nimet, size verdiğinden daha üstündür. Kaldı ki getirdiğiniz bu hediyelere muhtaç olan ben değil sizsiniz; böyle hediyeler ancak sizin gibileri sevindirir. Şimdi kavminize dönün hiç şüphemiz olmasın ki karşı koyamayacakları bir orduyla onların

¹ Ahmet Abay, *Kur'an'a Karşı Algı Yönetimi*, Düşün Yayınları, İstanbul, 2016, s.244.

² Enfal, 8/60.

³ Ahmet Coşkun, *Kur'an-ı Kerim'in Dünya ve Ahirete Bakışı*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri, 1987, IV/271.

⁴ Tevbe, 7/60.

⁵ Neml, 27/28-35.

üstüne yürüyeceğiz böylece onları aşağılanmış, hor ve hakir olarak yurtlarından sürüp çıkaracağız.”¹

H. Süleyman burada, onların mal ile kendisini etkilemek istediklerini anlayınca, onların kendi yöntemiyle karşılık vermiş, kendisinin onlardan çok daha zengin olduğunu, onların malına muhtaç olmadığını ifade ederek, teslim olmaları için gerekirse onlarla savaşağını söylemiştir. Belkıs'ın bu tür bir tavırla karşılaştığında teslim olacağını düşünen H. Süleyman, gücünü ve iktidarını ortaya koyarak Belkıs'ın Müslüman olmasında etkili olmuştur. Nitekim Belkıs, H. Süleyman'a itaat ve teslimiyetini bildirmek için onun sarayına gelmeye karar verir.

H. Süleyman'ın kabul sarayının girişi billurdan yapılmıştır. Belkıs gelip bu sarayı gördüğünde, ihtişamından çok etkilenir. Billurdan olan bu saraya girerken, suya basacağını düşünerek, ıslanmaması için eteğini toplar. Bu arada H. Süleyman onun geleceğini öğrenince, o gelmeden önce onun tahtını oraya getirterek maddi gücünün yanında manevi olarak da ne kadar güçlü olduğunu ispat eder. Belkıs'ın iman etmesinde hem maddi gücün hem de manevi olgunluğun etkisi olmuştur. H. Süleyman maddi gücünü gerektiği şekilde kullanmış, hiçbir zaman onu gurur ve kibir vesilesi yapmamıştır.

Genel olarak Kur'an-ı Kerim'de maldan bahseden ayetlerde, dünya malı için “*hayr*”²veya “*fazl*”³ ifadeleri kullanılarak malın önemi ortaya konulmuştur. Malı “*ziynet*”⁴ olarak ifade eden ayetler de vardır. Bütün bu ayetleri göz önüne aldığımızda, mal ve mülk sahip olmanın kötü bir şey olmadığını, aslında kötü olanın, onları ulaştırılması gereken asıl hedef kabul edip putlaştırılmak olduğunu görürüz.

Kur'an-ı Kerim'de “*ed-dünya*” kelimesi yüz on beş kez geçerken “*el-ahiretu*” kelimesi de yüz on beş kez geçmektedir. Her ikisi birlikte 48 ayette zikredilmektedir. “*hayat*” kelimesi genellikle “*dünya*”ya izafetle 71 kez geçerken, nadiren de müstakil olarak geçmektedir. Yeryüzü manasına gelen “*el-ard*” kelimesi ise toplamda 462 kez geçmektedir.⁵ “*Dünya*” kelimesinin “*hayat*” kelimesi ile birlikte geçmesine karşılık, ahiret kelimesi “*dâr*” kelimesiyle birlikte “*dâru'l-ahire*” şeklinde geçmektedir. “*hayâtü'd-dünya*” tabirinin geçtiği yerlerde, daha çok ahiretin ihmal edildiği bir dünya yaşayışı kast olunmaktadır.⁶

Dünya ve ahireti dengeli bir şekilde zikreden Kur'an-ı Kerim, mü'minlere nasıl dua edecekleri hususunda şöyle bir dua örneği vermektedir:

¹ Neml, 27/36-37.

² Bakara,2/215, 272,273.

³ Bakara,2/198; Nisa,4/32; Cuma,62/10.

⁴ Araf, 7/32; Kehf,18/7.

⁵ M. Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-elfâzi'l-Kur'an'il-Kerim*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1986.

⁶ Coşkun, s.276.

“Onlardan bir kısmı da: Ey rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver ahirette de iyilik ver. Bizi cehennem azabından koru! derler.”¹

Kur'an, iki hayat arasında denge kurmak için, ahiretin unutulmasını istemediği gibi dünyanın unutulmasını da istememektedir. Nitekim Allah, ayette, *“Allah'ın sana verdiğiinden (O'nun yolunda harçayarak) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma.”²* şeklinde buyurarak, Kur'an'ın getirdiği hayat sistemini formüle ederken, dünyanın, ahirete köprü olması bakımından da yerini göstermektedir. Dünyayı bu anlamda değerlendirmesini bilmeyen, ölçüyü kaçıran, dünyayı temel gaye olarak görüp nimetlere dalan kimselere cehennemde yapılacak şu azarlama ne kadar acıdır:³

“İnkâr edenler ateşe arz olunacakları gün (onlara şöyle denir): Dünyadaki hayatınızda bütün güzel şeylerinizi harcadınız, onların zevkini sürdünüz. Bugün ise yeryüzünde haksız yere büyüklük taslamanızdan ve yoldan çıkmanızdan dolayı alçaltıcı bir azap göreceksiniz!”⁴

Dünyaya meyil ve mal sevgisi aslında yaratılıştta insanda mevcut olan bir sevgidir. Kur'an-ı Kerim bunu bir vakıa olarak, bir gerçek olarak bildirmektedir.⁵ Dünyanın imarı, mal ve mülkün artışı bu yolla mümkün olmaktadır. Fakat insanın yaratılışında mevcut olan acelecilik⁶ onu aşırılığa ve dengesizliğe sürüklemektedir. İnsan bu aceleciliği yüzünden, önünde gördüğü, temas halinde bulunduğu dünya nimetlerine kendisini tamamen kaptırabilmekte, eline peşin olarak geçen lezzetlere kapılmakta, henüz görmediği, ama gördükleri kadar gerçek olan ahireti unutmaktadır. İşte bunun için bazı ayetlerde dünya zemmedilmiştir. Gerçekte dünya değil, fakat ahireti ihmal ve inkâr manasında bir dünya sevgisi kötülenmiştir.

“Kadınlardan, oğullardan, kantarlarca yığılmış altın ve gümüşten, salma atlardan, davarlardan ve ekinlerden gelen zevklere aşırı düşkünlük, insanlara süslü gösterildi. Bunlar, sadece dünya hayatının geçimidir. Asıl varılacak güzel yer, Allah'ın yanındadır. De ki: Size bunlardan daha iyisini bildireyim mi? Takvâ sahipleri için Rableri yanında, içinden ırmaklar akan, ebediyen kalacakları cennetler, tertemiz eşler ve Allah'ın hoşnutluğu vardır. Allah kullarını çok iyi görür.”⁷

Kur'an servet toplamayı çirkin görmemiş, fakat onu piyasaya sürmeden elde tutmayı kötölemiştir. Ayette : *“...Altın ve gümüşü biriktirip onu Allah yolunda harcamayanlar var ya, işte onları elim bir azap ile müjdele”⁸* buyrulmaktadır. Demek

¹ Bakara, 2/201.

² Kasas, 28/77.

³ Coşkun, s. 277.

⁴ Ahkaf, 46/20.

⁵ Âl-i İmran,3/14; Adiyât,100/8.

⁶ İsrâ, 17/11.

⁷ Âl-i İmran,3/14-15.

⁸ Tevbe, 9/34.

ki gaye dünya değil, mal biriktirme değil, Allah yolunda harcama ve cennete hazırlanmadır.

Kur'an'da dört ayette¹ dünya hayatının bir oyun ve eğlenceden ibaret olduğu ifade edilmektedir. Ancak bu ayetlerin geçtiği bağlamlara baktığımızda, bunlardan ikisinin² dünyanın cazibesine dalan ve hayatı bu dünyadan ibaret sayan kâfir ve müşriklerle ilgi bir pasajda geçtiğini, diğer iki ayetin de mü'minlerin dünyaya karşı olması gereken tutumlarını ifade eden bir bağlamda geçtiğini görürüz. Kâfirlere ve mü'minlere bu tür bir uyarının yapılması, aslında dünyada geçen hayatın kısılalığını ifade etmek içindir. Çünkü oyun oynayan ve oyuna dalan bir çocuk, belki saatlerce oyun oynayarak günün nasıl geçtiğinin farkına varmaz. Müslüman için de dünya, ahiret yurdu karşısında çok kısa bir zaman dilimini ifade ettiği için bu zamanı iyi değerlendirmesi gerekir. Eğer bir çocuğun oyuna dalıp tüm vaktini oyunla geçirdiği gibi o da bir ömrünü oyunla geçirirse ömür bittiğinde, boş bir amel defteriyle rabbinin huzuruna varmak zorunda kalır. Dolayısıyla dünyada geçen ömür, Salih amellerle süslenmelidir. Nitekim ilgili ayetlerin devamında, asıl olanın ahiret hayatı olduğu vurgulanmaktadır.

“Dünya hayatı, oyundan ve eğlenceden başka bir şey değildir. Oysa günahlardan sakınanlar için Ahiret yurdu daha hayırlıdır. Buna aklınız ermiyor mu?”³

Fahrüddin er-Râzi, yukarıdaki ayeti tefsir ederken, burada dünya hayatının kötülenmediğini, çünkü dünya hayatının ahireti kazanmak için gerekli olduğunu ifade ederek, İbnu Abbas'a dayandırdığı bir yorumla, burada şirk ve nifak ehlinin hayatından bahsedildiğini ifade etmektedir. Gerekçe olarak da mü'minin dünya hayatında salih ameller işleyeceği, mü'minin hayatında oyun ve eğlencenin olmayacağını söylemektedir.⁴

Şayet buradaki dünya hayatını, izah etmeye çalıştığımız gibi inkârcıların günah ve isyan ile geçirdikleri hayat değil de mutlak manada hayat olarak değerlendirirsek, başta peygamberlerin hayatı olmak üzere Allah yolunda, insanlığa hayırlı hizmetlerle, hayır ve hasenatla, ilim ve irfanla geçirilen bütün hayatları oyun ve eğlenceden ibaret saymış oluruz. Öte yandan "oyun ve eğlence"nin anlamsız, değersiz bir davranış şekli olduğu malumdur. İnanan insanların insanlığa hizmetle, değer üretmekle geçirdikleri dopdolu bir hayatı "oyun ve eğlence" olarak değerlendirmek doğru olmaz. O halde diyebiliriz ki, burada muhatap müşriklerdir, eleştirilen, onların anlamsız hayatlarıdır. İnananlar yanında onlara da, gerçek hayatın ahiret hayatı olduğu hatırlatılarak bu anlamsız amellerinden vazgeçip, ahiret hayatında da onları bahtiyar edecek bir hayata

¹ En'am, 6/32; Ankebut, 29/64; Muhammed, 47/36; Hadid, 57/20.

² En'am, 6/32; Ankebut, 29/64.

³ En'am, 6/32.

⁴ Fahrüddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, 1981, XII/210.

yönelmeleri söylenmektedir.¹ Dünya hayatının ne olduğunu anlatan diğer bir ayet ise şöyledir:

*"Onlara dünya hayatının, tıpkı şöyle olduğunu anlat: Gökten bir su indirdik, yerin bitkisi onunla karıştı. Derken o bitki, rüzgârların savurduğu çöp kırıntıları haline geliverdi. Allah her şeye kadirdir."*²

Burada da "onlar"la işaret edilenlerin inkârcı oldukları aşikârdır. Ayetin öncesinde iki adamın misali anlatılmaktadır. Bunlardanbiri inkârcı, diğeri ise mü'mindir. İnkârcı olana üzümlerden, hurmalardan,ekinlerden oluşan, aralarından nehirler akan çok güzel bağlar, bahçeler verilmiş; bu güzel nimetlere sahip olan adam, mallarıyla böbürlenmiş, bunların ebediyete kadar kendisiyle kalacağını zannetmiş ve bu anlayışla kıyameti inkâr etmiştir. Arkadaşının bu yöndeki ikazlarını kulak ardı etmiş, inkâr bataklığına saplanmış. Nihayet, cennet misali bağları-bahçeleri üzerine çökerek yok olup gitmiş, kimse de kendisine yardım edememiştir.³ İşte bu ayetlerin akabinde, kendilerine bu olayın hatırlatıldığı müşriklere, yaşamakta oldukları dünya hayatının ve sahip oldukları malların-mülklerin de, tıpkı o adamınki gibi, gökten inen bereketli yağmur suları ile yeşerip serpildikten, bütün güzelliklerini ortaya serdikten sonra, ansızın yok olabileceği, rüzgârların savurup etrafa serpiştirdiği kuru çöplere dönebileceği haber verilmektedir. Burada da yine muhatap müşriklere ve çerçöpe dönüşerek hiçbir fayda vermeyeceği ifade edilen dünya hayatı da, bunların isyan içinde geçen hayatlarıdır. Mutlak manada dünya hayatını kınayacak herhangi bir husus söz konusu değildir.⁴

Dünya Nimetlerine Bakış Açısı

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de dünya nimetlerinin mü'minler için yaratıldığını şöyle ifade etmektedir:

*"De ki: Allah'ın kulları için yaratmış olduğu giysileri, temiz ve hoş yiyecekleri haram kılmak kimin haddine! Yine onlara de ki: bütün bu nimetler dünyada ve özellikle kıyamet gününde yalnız mü'minlerindir..."*⁵

Kur'an'da kötülünen dünya nimetleri değil, bunların sebep olduğu gurur, kibir ve azgınlıktır: *"İnsana bir nimet verdiğimizde yüz çevirir ve büyüklük taslar. Bir kötülük dokunduğu zaman hemen yalvarmaya başlar."*⁶ Sahip olduğu dünya nimetlerinin ahirette kendisini muhtemel felaketlerden kurtaracağını sanan ve bu imkânlarını Hz. Peygamber'e karşı düşmanlık vasıtası yapan Ebu Leheb, Kur'an'da ismi zikredilerek

¹ Hidayet Aydar, *Kur'an'da Geçen "el-Hayatü'd-Dünya" Kavramı üzerine Bazı Mülâhazalar (1)*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, 2002, V/64.

² Kehf, 18/45.

³ Kehf, 18/32-43.

⁴ Hidayet Aydar, s. 68.

⁵ A'raf, 7/32.

⁶ Fussilet, 41/51.

bedduaya uğrayan insanlardandır. Aynı şekilde Hümeze suresinde¹ malının kendisini ebedi kurtaracağını zanneden insanın kapıldığı gurur ve kibir neticesinde insanları aşağılayıp hor gördüğü vurgulanmaktadır.

Diğer yandan Kur'an'da Hz. Musa döneminde yaşamış çok zengin bir adam olan Kârun, kötü bir örnek olarak anlatılır. Şimdi kıssanın anlatıldığı ayetlere bir göz atalım:

*“Karun, Musa'nın kavminden idi de, onlara karşı azgınlık etmişti. Biz ona öyle hazineler vermiştik ki, anahtarlarını güçlü kuvvetli bir topluluk zor taşırdı. Kavmi ona şöyle demişti: Şımarma! Bil ki Allah şımarıkları sevmez.Allah'ın sana verdiğinden (O'nun yolunda harcayarak) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma. Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de (insanlara) iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuk yapmayı düşünme. Şüphesiz ki Allah, bozguncuları sevmez.Karun "**Ben bu servete ilmin ve becerim sayesinde kavuştum.**" dedi. Peki, şunu da bilmiyor muydu ki Allah, daha önce kendisinden daha güçlü ve serveti daha fazla olan kimseleri helâk etmişti? Ama suç işlemeyi meslek edinen günahkârlara artık suçları hakkında soru sorulmaz.Karun bir gün, yine bütün ihtişam ve şatafatıyla halkının karşısına çıktı. Dünya hayatına çok düşkün olanlar: "**Keşke bizim de Karun'unki gibi servetimiz olsaydı. Adamın amma da şansı varmış, keyfine diyecek yok!**" dediler.Ahirete dair ilimden nasibi olanlar ise: "**Yazıklar olsun size! Bu dünyalıkların böylesine peşine düşmeye değer mi? Oysa iman edip güzel ve makbul işler yapanlara Allah'ın cennette hazırladığı mükâfat elbette daha hayırlıdır. Buna da ancak sabredenler nail olur.**"Derken Biz onu da, sarayını da yerin dibine geçiriverdik. Ne yardımcıları Allah'a karşı kendisine yardım edip, onu kurtarabildi, ne de kendi kendisini savunabildi.Daha dün, onun yerinde olmayı arzu edenler: -Vay be, demek ki, Allah, kullarından dilediğinin rızkını genişletiyor ve dilediğinininkini daraltıyormuş. Allah'ın bize nimetleri olmasaydı, bizi de yerin dibine geçirirdi. Demek ki inkârcılar kurtuluşa eremezlermiş, demeye başladılar.”²*

Ayette Kârun'un malının çokluğu dolayısıyla azgınlığı ifade edilmekte ve akıbetinin kötülüğü anlatılarak aynı hataya düşmemeleri konusunda mü'minler uyarılmaktadır. Kârun'un hatası, elinde bulunan malın, Allah'ın bir lutfu ve imtihanı olduğunu unutup, malını ve kendi aklını putlaştırıp Allah'a isyan etmesidir. Allah ayette, Kârun'un zenginliğini eleştirmiyor, onu malının zekâtını vermediği, fakirler için gereken infakı yapmadığı, Allah'ın verdiği mala şükretmek yerine, malı kendi aklıyla kazandığını ifade ettiği için, hem eleştiriyor hem de ceza olarak malıyla birlikte kendisini de yerin dibine geçiriyor.

Ayette *“Allah'ın sana verdiğinden (O'nun yolunda harcayarak) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma.”* buyrulur, “hem dünyadaki nimetlerden

¹ Hümeze, 104/1-3.

² Kasas, 28/76-82.

faydalan hem de ahiret için salih ameller işle” demek istenmiştir. Yani mal mülk sahibi olman, ahireti unutmama vesile olmasın. Çünkü ahiret, dünya hayatından daha önemli ve ahiret için çalışmak daha hayırlıdır.¹

Bazen dünya malı, evlatlar ve başarılı bir ticaret, insanların Allah ile olan irtibatlarında problemlere sebep olabilir. Zira Kur'an'da “*Biliniz ki, mallarınız ve çocuklarınız birer imtihan sebebidir ve büyük mükâfat Allah'ın katındadır.*”² Ancak Yüce Allah diğer bir ayet-i kerimesinde ise mümin insanın mal ve evlat konusunda nasıl olması gerektiğini şöyle ifade etmektedir:

“*Öyle yiğitler vardır ki, ne ticaretler, ne alım ve satımlar onları Allah'ı zikretmekten, namazı hakkıyla ifa etmekten, zekâtı vermekten alıkoymaz. Onlar kalplerin ve gözlerin dehşetten halden hale döneceği, alt üst olacağı bir günden endişe ederler.*”³

İslam, dünya nimetlerini ve mal kazanmayı meşru görmeseydi maddi durumu iyi olan insanlara Zekât, Sadaka, Hac ve Kurban gibi mali ibadetleri emretmezdi. Hayra ulaşmayı sevdiğimiz şeylerden vermeye bağlayan⁴ İslam, malın sevilebileceğini ancak gerektiğinde sevdiğinden belli bir ölçüde vermeyi emretmektedir.⁵ İslam ne Yahudiler gibi dünyevileşmenin bayraktarlığını yapmakta ne de dünya nimetlerinin insanı Allah'tan uzaklaştırdığını iddia eden mistik anlayışı benimsemektedir. Her konuda olduğu gibi ikisi arası bir yol tutarak dünyaya bakışta da vasat olmayı öngörmektedir.⁶

İslam'ı iki cihan saadetini sağlayan bir din olarak tanımlamak en doğru yaklaşım olacaktır. Yoksa biz, dünyayı kurtarma adına ahireti unutmayı telkin eden bir anlayışın tarafı değiliz. Bize göre dünya ne bir çilehane ne de bir sürgün yeri değildir. Aksine o bir tarla yani kişinin ektiğini kıyamet günü biçeceği bir mezraadır. Dünyaya küsen ahiretini kaybeder, onu ziraata uygun eken, yarın ahirette hasadını görür. Zaten mantıklı düşünen herkes anlar ki imtihan, ahirette değil dünyada yaşanmaktadır. Cennet de cehennem de dünyada kazanılmaktadır. Zahitlik, dağa yahut mağaraya çekilmek değil, toplumdan uzaklaşmak asla değildir, zahitlik, toplumun içinde, günahlara bulaşmamaya çalışarak toplumu hayra yönlendirmektir. Kur'an'ın en mühim emri olan iyiliği emir ve kötülükten nehiy vazifesi⁷ Müslümanı toplumdan uzaklaşmaktan alıkoymayan en önemli düsturdur.⁸

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, bazı ayetlerde dünyanın aşağılandığı bir gerçektir. Fakat Kur'an'da aşağılanan dünya, onun dış görünüşü ve nimetlerinden

¹ Duha, 93/4.

² Enfal, 8/28.

³ Nur, 24/37.

⁴ Âl-i İmran, 3/92.

⁵ Bakara, 2/177.

⁶ Ahmet Öz, *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2011, s. 139.

⁷ Âl-i İmran, 3/104, 110.

⁸ Yusuf Aygün, <http://www.antoloji.com/dunya-ahiret-dengesi-ve-veraset-siiri>, Erişim: 30.09.2016.

istifade yönünden değil, ona karşı taşınan niyet ve tavırdır. Mal-mülkle ilgilenmenin herhangi bir sakıncası yoktur. İç âlemimize hükmetmeye ve bizi esareti altına almağa kalkmadıkça, dünyanın nimetlerinden yararlanmak yasak değildir.¹ Aksine Kur'an böyle bir yasaklamayı da reddetmektedir:

*"De ki: "Allah'ın, kulları için çıkardığı süsü ve güzel rızıkları kim haram etti?" De ki: "O, dünya hayatında inananlarıdır, kıyamet günü de yalnız onlarıdır." İşte biz, bilen bir topluluk için ayetleri böyle açıklıyoruz."*²

Dünyayı İmar Görevi

Kur'an'da insanın yeryüzünün halifesi olarak nitelendirilmesi,³ ahiretin tarlası olan dünyayı her yönüyle imar etmesini gerektirir.⁴ Nitekim Hud suresinde şöyle buyrulmaktadır: "... O sizi topraktan yarattı, orada yaşattı/onu imar etmenizi istedi..."⁵

Yüce Allah dünya nimetlerini insanlara dilediği kadar⁶ vereceğini ifade ederken, verdiği bu nimetlerin insana bir lutuf ve ihsan olduğunu belirtmekte⁷ ve şükreden kullarına da hesapsız bir şekilde nimetlerini artıracığını vurgulamaktadır.⁸

Hz. Davut ve Hz. Süleyman'a maddi zenginlik ve krallık veren, Hz. Yusuf'a vezirlik veren, Hz. İbrahim'e bolluk ve bereket veren, bunların dışında daha birçok kuluna bol nimetler veren, aynı zamanda, kullarının bu nimetlere şükürünü öven Yüce Allah, bu kullarından verdiği dünya güzelliklerini terk etmelerini istememiştir. Onlardan istediği tek şey, bu nimetlerin şükürünü eda etmeleri, yani her hususta kendisine itaat etmeleri ve hâkimiyetini bütün dünyada gerçekleştirmeleridir.

Dünyadan el-etek çekmeyi idealize eden düşünce sahiplerine sormak lazım, Hz. Ebu Bekir, Hz. Osman ve Hz. Abdurrahman b. Avf gibi sahabiler, zengin oldukları ve Allah yolunda harcadıkları için cennetle müjdelenediler mi?⁹

Bugün dünya coğrafyasına baktığımızda, Müslümanların ekonomik ve siyasi açıdan zayıf olduklarını görmekteyiz. "Dünya Müslümanın cehennemi kâfirlerin ise cennetidir" anlayışı, bir şekilde İslam dünyasına girmiş ve bu anlayış, birileri tarafından doğru kabul ettirilmiştir. Yani birileri Müslümanların dünyadan el-etek çekmesi gerektiği anlayışını idealize ederken, diğer yandan Yahudi, Hristiyan ve farklı batıl dinlere sahip olan milletler, dünya nimetleri içerisinde yüzmekte ve Müslümanların

¹ Çoşkun, s.281.

² A'raf,7/32.

³ En'am,6/165; Yunus,10/14; Nur, 24/55, vd.

⁴ Recep Ardoğan, *Temellerden Topluma*, Noya Medya, İstanbul, 2016, s. 371.

⁵ Hud,11/61.

⁶ Sebe, 34/39; İsrâ, 17/30.

⁷ Kasas, 28/77.

⁸ İbrahim, 14/7.

⁹ Yusuf Aygün, <http://www.antoloji.com/dunya-ahiret-dengesi-ve-veraset-siiri>, Erişim: 30.09.2016.

fakir olmalarından istifade ederek, onlar üzerinde mallarıyla siyasi hegemonya kurmaktadırlar.

Dünyayı imar etmek ve yeryüzünde Allah'ın hükümlerini hâkim kılıp adaletle hükmetmekle görevli Müslümanlar, sürekli olarak birilerine muhtaç ve onların boyunduruğu altında yaşamaya mahkûm edilmişlerdir. Müslümanların dünyadan el-etek çekip münzevi bir hayatı tercih etmiş bir derviş gibi yaşaması gerektiğini söyleyen insanlar, aslında Kur'an'ı düşünerek ve anlayarak okuyan insanlar değildir. Eğer Kur'an'ı doğru bir şekilde okuyup anlasalardı, hem zengin bir kral olan hem de Allah'ın peygamberi olan Hz. Süleyman'ı görürlerdi. Yani zenginlik ve krallığın Allah'a kulluğun önünde engel olmadığını anlarlardı. Ayrıca peygamberlerin tamamı, toplumun içinde yaşamış, halktan kopuk münzevi bir yaşantıyı tasvip etmemişlerdir. Kur'an'da Allah, yeryüzünün salih kulları için miras bırakıldığını,¹ onun nimetlerinden yiyip içmeleri ve gezip dolaşmaları için insanların emrine amade kılındığı ifade ederek², insanların çalışması için gündüz vaktinin, istirahatı için gecenin tahsis edildiğini ifade etmektedir.³ Yani insanların dünyanın nimetlerini elde etmek için çalışabileceklerini hatta dünyada geçimlerini temin için çalışmaları gerektiğini vurgulayan bu ayetlerin yanında, birçok ayette de dünyada çalışmanın önemine dikkat çekilmiştir.⁴

Dolayısıyla dünyadan el-etek çekmek gerektiğini ifade eden anlayışın bir an önce değişmesi ve Müslümanların dünyayı putlaştırılmadan var güçleriyle çalışarak imar etmesi, zengin olması ve siyasi olarak da kimsenin boyunduruğu altına girmemesi gerekmektedir. Bu yüzden Müslümanların, her alanda bilimsel ve teknolojik gelişmeleri önemseyen bir anlayışla çalışmalar yapması gerekmektedir. Eğer dünyayı imar etmek önemsiz olsaydı, Sevgili Peygamberimiz (sav) şöyle buyurur muydu?

*“Biriniz elindeki fidanı dikmek üzereyken kıyamet kopacak olsa dahi o fidanı diksin”*⁵

Bu hadis, İslam'da dünya ve ahiret hayatının bir bütün olarak değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Dünyayı ahiretin tarlası olarak tanımlamak; ahirete hazırlanmak ama dünyadan da nasibini unutmamak bu anlayışın bir ifadesidir. Dünyayı imar, aynı zamanda ahiret yurdunu imar etmek demektir.⁶

Sonuç

İslam, bireyin tamamen dünya hayatına yönelip ahireti unutmamasını doğru bulmazken, tamamen zahidâne bir yaşam sürdürmesini de önermemektedir. Nitekim Peygamberimiz (sav), sürekli kendini ibadete verip dünya nimetlerini terk edeceğini

¹ Enbiya, 21/105.

² Mülk, 67/15.

³ Nebe, 78/9-11.

⁴ Necm, 53/39; Âl-i İmran, 3/195, vd.

⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Thk. Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, III/184.

⁶ Ardoğan, s. 374.

söyleyen bir grup sahabeyi, dengeli olmaları konusunda uyarmıştır.¹ Diğer yandan Kur'an'da dua örneği olarak geçen ve namazlarda tahiyatta okuduğumuz ayetler, bize hem dünya hem de ahiret için iyilik istememiz gerektiğini öğretmektedir.

Cuma suresinde², Müslümanların Cuma namazı vakti geldiğinde ticareti bırakıp ibadete koşmaları emredilirken, Cuma namazı bittiğinde alışverişe devam edebilecekleri söylenerek, insanların hem ibadet edebilecekleri hem de alışveriş yapabilecekleri, bu ikisinden birisini tercih edip diğerini ihmal etmemesi gerektiğinin ölçüsü verilmektedir. Aynı şekilde Kur'an'da hac ibadetini yapmak için Kâbe'yi ziyarete gelen gelen mü'minlerin, hac esnasında ticaret yapabilecekleri³ ifade edilmektedir. Nitekim büyük mezhep imamı Ebu Hanife'nin iyi bir tüccar olduğu herkesin malumudur.

Müslümanlar ticari faaliyetlerden ve yeryüzünün halifesi olmanın getirdiği yöneticilik misyonundan uzak kaldığı müddetçe, dünyada mal mülk sahibi olanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar vb. inanç grupları olacaktır. Bunun sonucu olarak, ekonomik gücü ellerinde bulunduranlar, sömürge durumundaki İslam dünyasını hem maddi olarak sömürecek hem de siyasi olarak yönetmeye devam edecektir.

Sonuç olarak İslam, her konuda olduğu gibi dünya ve ahiret dengesi açısından da orta yolda olmayı emretmektedir. Günümüzde bu denge korunamadığı için ya tamamen dünyevileşip dünya nimetleri putlaştırılmakta ya da dünyadan el etek çekerek bir köşede kendi halinde yaşamını sürdürmek, doğru bir din algısı olarak sunulmaktadır. Biri ifrat diğeri tefrit olan bu yanlış din algısını değiştirmek için orta yolu bulmak gerekmektedir.

Kısaca ifade edecek olursak; Yüce Allah Kur'an'da dünya nimetlerini ve dünya hayatını kötülemiyor. Ahiret hayatı karşısında dünya nimetlerinin ve dünyadaki yaşamın geçici ve kısa olduğunu vurgulayarak, mü'minleri, kâfir ve müşriklerin dünyaya baktığı gibi değil, ahireti önemsemelerini ancak dünyayı da tamamen ihmal etmemeleri konusunda uyarıyor.

¹ Buhari, Cihad, 8.

² Cuma, 62/9-10.

³ Bakara, 2/198.

Kaynakça

- ABAY, Ahmet, *Kur'an'a Karşı Algı Yönetimi*, Düşün Yayınları, İstanbul, 2016.
- ABDULBAKİ, Muhammed Fuad (v.1968), *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-elfâzi'l-Kur'an'il-Kerim*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1986.
- ARDOĞAN, Recep, *Temellerden Topluma*, Noya Medya, İstanbul, 2016.
- AYDAR, Hidayet, *Kur'an'da Geçen "el-Hayatü'd-Dünya" Kavramı Üzerine Bazı Mülâhazalar (1)*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, 2002, V/52-84.
- AYGÜN, Yusuf, *Dünya ve Ahiret Dengesi ve Veraset*, <http://www.antoloji.com/dunya-ahiret-dengesi-ve-veraset-siiri>, Erişim: 30.09.2016.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (v.256/879), *el-Câmiu's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- HANBEL, Ahmed b. (v.241/855), *Müsned*, Thk. Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- COŞKUN, Ahmet, *Kur'an-ı Kerim'in Dünya ve Ahirete Bakışı*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kayseri, 1987, IV/267-284..
- GAZÂLÎ, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed (v.505/1111), *İhyâu Ulûmid'd-Din*, Dâru'l-Marife, Beyrut, Ts.,(I-IV).
- KARAMAN Hayrettin vd. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, TDV. Yayınları, Ankara, 2007.
- el-KUŞEYRÎ, Abdu'l-Melik b. Talha (v.465/1072), *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Thk. Nevaf Cerrah, Dâru's-Sadr, Beyrut, 2001.
- ÖZ, Ahmet, *Kur'an'ın Önerdiği Vasat Ümmet*, Çıra Yayınları, İstanbul, 2011.
- ÖZTÜRK, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Düşün Yayınları, İstanbul, 2011.
- RABBÂNÎ, İmam, Ahmed bin Abdü'l-ehad bin Zeyne'l-Âbidîn (v.1035/1624), *Mektubat*, Trc. Hüseyin Hilmi Işık, Işık Kitabevi, İstanbul, 1975.
- er- RÂZÎ, Fahreddin (v. 606/1209), *Mefâtihu'l- Gayb*, Dâru'l- Fikr, 1981, (I-XXXII)

Dünya ve Âhîret Dengesi

Yakup YÜKSEL*

Özet

Bu tebliğimizde “Dünya ve Âhîret Dengesi” başlığı altında İslam’ın konuyla ilgili tutumu ele alınacaktır. Bu anlamda dünya ve âhîret kavramlarının açıklaması yapılacak, dinlerin bu konudaki görüşlerine yer verilecek ve konunun ilk kaynak olan Kur’an ve hadislerde işleniş biçimi ortaya konulacaktır. Temel hedef ise bu iki hayatın nasıl dengeli götürülmesi gerektiği üzerinde durulacaktır. İslam’ın ilk dönemlerinde bu iki hayat anlayışı ile günümüz insanların konuya bakışı kıyaslanacak ve dengeyi bozan unsurlara işaret edilecektir.

Tebliğimiz üç başlıktan oluşmaktadır. Birincisi, Kur’an’da dünya ve âhîret kavramları, ikincisi, dünya ve âhîret dengesi, üçüncüsü de dünya ve âhîret dengesi açısından yanlış algılar. Et ve tırnak misali bir bütünlük ve denge arz eden dünya ve âhîret hayatı hakkında birçok ayet ve hadis mevcuttur. İslam’da birincisi dünya hayatı, ikincisi kabir hayatı üçüncüsü de âhîret hayatı olmak üzere üç türlü hayatın varlığından bahsetmek mümkündür. Ancak konumuz kavram olarak dünya, âhîret ve denge kelimeleri üzerine kurulu olduğu için daha ziyade bu iki hayat üzerinde durulacak ve aralarındaki dengeye dikkatler çekilecektir. Kalam ve felsefe kaynaklarında üzerinde çokça tartışmaların yaşandığı bu iki hayatın, problemlili konularından ziyade başlıkta da belirtildiği gibi iki hayat arasındaki denge unsuru ve bu dengeyi bozan yanlış algılar üzerinde durulacak ve sonuç kısmıyla tebliğimiz neticelenecektir.

1. Kur’an’da dünya ve âhîret kavramları

“Dünüv” kelimesinden türemiş olan dünya, âhîret kelimesinin zıddı olup yakın anlamına gelmektedir.¹ Hatta İbn Manzûr, âhîret hayatına uzaklığından dolayı yakın anlamında olduğunu ileri sürmüştür.² Bazı çalışmalar da ise âhîret hayatına yakınlığından dolayı dünya kavramının kullanıldığı dile getirilmiştir.³ Kanaatimize göre İbn Manzûr’un yorumu daha isabetlidir. Dünya kavramının içerdiği yakınlık anlamı aslında insanların o hayatı yaşamaları ve tecrübe etmelerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ahirete nazaran bize yakın olan hayat kask edilmiş olabilir. Nitekim bu

*Yrd. Doç. Dr. Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Ebu’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dar-u sadr, 1994), c. 14, 273.

² İbn Manzûr, 13:273.

³ Süleyman Gümrükçüoğlu, “İmtihan ve Dünyevileşme”, *Turkish Studies*, 10, sy. 2 (2015): 411-434.

anlayışı kabul eden çalışmalara da rastlamaktayız.¹ Ayrıca aşağı, bayağı, kötü, değersiz anlamına gelen “denâet” kökünden geldiğini savunanlar da olmuştur.

Dünya kelimesi Kur'an'da yüz on beş², âhiret kelimesi de yüz kırk defa geçmektedir.³ Ayrıca dünya için el-ûla⁴ kelimesi kullanıldığı gibi âhiret kelimesi için de yevmü'l-kıyâme⁵, dâru'l-âhire kullanılmaktadır. Dünya, Kur'an'da çoğu yerde el-Hayatü'd-dünya şeklinde sıfat tamlaması olarak yer almıştır. Âhiret kelimesi ise âhir kelimesinin müennesi olup evvel kelimesinin zıddı ve son anlamına gelmektedir.⁶ Kur'an'da dünya ve âhiret kelimeleri birçok yerde beraber kullanılmıştır.⁷ İlgili ayetlerde dünya ve âhirete dönük isteklerin nasıl olacağı belirtilirken aynı zamanda dünyaya aldanıp âhireti unutanlar uyarılmıştır.⁸ Dünyanın âhirete nazaran değersiz olduğu, süs ve aldanma⁹, oyun ve eğlenceden ibaret olduğu¹⁰, ömrünün çok kısa olduğu¹¹ buna mukabil âhiretin ise daha faydalı ve kalıcı olduğu bilgisine Kur'an'da yer verilmiştir.¹²

2. Dünya ve Âhiret Dengesi

¹ Ramazan Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), s.113; Mustafa Öztürk, “Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı”, *Tasavvufî İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 16, (2006): 65-86.

² Bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'an'i'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 262-263. el-Bakara 2/85-86,114,130,200-201,204,212,217,220; Al-i İmran 3/14,22,45,56,117,145,148,152,185; en-Nisa 4/74,77,94,109,134; el-Maide 5/33,41; el-En'am 6/29,32,70,130; el-A'raf 7/32,51,152,156; el-Enfal 8/42,67; et-Tevbe 9/38,55,69,74,85; Yunus 10/7,23-24,64,70,88,98; Hud 11/15,60; Yusuf 12/101; er-Ra'd 13/26,34; İbrahim 14/3,27;en-Nahl 16/41,107,122;el-Kehf 18/28,45-46,104;Ta-Ha 20/72,131; el-Hac 22/9,11,15;el-Mü'mininun 23/33,37;en-Nur 24/14,19,23,33;el-Kasas 28/42,60-61,77,79;el-Ankebut 29/25,27,64;er-Rum 30/7; Lokman 31/15,33; el-Ahzab 33/28,57;el-Fâtır 35/5; es-Saffat 37/6; ez-Zümer 39/10,26;el-Mü'min 40/39,43,51;Fussilet 41/31; eş-Şûra 42/20,36; ez-Zuhruf 43/32,35;el-Casiye 45/24,35;el-Ahkaf 46/20; Muhammed 47/36; en-Necm 53/29; el-Hadid 57/20;el-Haşr 59/3; el-Mülk 67/5; en-Naziat 79/38;el-A'la 87/16.

³ el-Bakara 2/4,86,94,102,114,130,200-201,217,220; Al-i İmran 3/22,45,56,77,85,145,148,152,176; en-Nisa 4/74,77,134; Maide 5/5,33,41; el-En'am 6/32,92,113,150; el-A'raf 7/45,147,156,169; el-Enfal 8/67; et-Tevbe 9/38,69,74;Yunus 10/64;Hud 11/19,22; Yusuf 12/37,57,101,109; er-Ra'd 13/26,34; İbrahim 14/3,27; en-Nahl 16/30,41,60,107,109,122; İsrâ 17/7,10,19,45,72,104; Ta-Ha 20/127; el-Hac 22/11,15;el-Mü'mininun 23/33,74; en-Nur 24/14,19,23; en-Neml 27/3-5,66; el-Kasas 28/70,77,83;el-Ankebut 29/20,27,64; er-Rum 30/7,16; Lokman 31/4; el-Ahzab 33/29,57;Sebe' 34/1,8,21; es-Sâd 38/7; ez-Zümer 39/9,26,45; el-Mü'min 40/39,43; Fussilet 41/7,16,31;eş-Şûra 42/20;ez-Zuhruf 43/35;en-Necm 53/25,27; el-Hadid 57/20; el-Haşr 59/3; el-Mümtetine 60/13; el-Kalem 68/33; el-Müddessir 74/53; el-Kıyame 75/21; en-Naziat 79/25,el-A'la 87/17.

⁴ Duha 93/4

⁵ el-Bakara 2/85,113,174,212; Al-i İmran 3/55,77,161,18,185,194; en-Nisa 4/87,109,141,159; el-Maide 5/14,36,64 de dg.

⁶ İbn Manzur, 4, 14.

⁷ El-Bakara 2/201; el-A'raf 7/156;el-A'la 87/16

⁸ Lokman 31/33;Fâtır 35/5;el-Hadîd 57/14

⁹ El-Casiye 45/5

¹⁰ El-En'am 6/32; el-Ankebut 29/64; Muhammed 47/36

¹¹ Âl-i İmran 3/14,117,185;er-Ra'd 13/26;el-Mü'min 40/39.

¹² El-A'la 87/16

İslam'ın ilk kaynağı olan Kur'an'a baktığımız zaman dünya ve âhiret hayatını birbirinden ayırmadığını görürüz. Aslında her iki hayatın da vazgeçilmez olduğu, İslam'ın ikisine birden önem verdiği bilinen bir gerçektir. Meâlini vereceğimiz şu ayetlerde bunun örneğini açıkça görebiliriz.

*Allah'ın sana iyilik yaptığı gibi sen de iyilik yap ve yeryüzünde bozgunculuk isteme. Çünkü Allah, bozguncuları sevmez. Allah'ın sana verdiği şeylerde âhiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma.*¹

Bu ayette her ne kadar söz konusu kişi Karun ve onun kavmi olsa da, dünya ve âhiret dengesini doğru kurma açısından ayet bütün insanlığı ilgilendirmektedir. Mal ve servet çokluğuna güvenen Karun ve kavmi âhireti unutmuş dünya hayatına dalmışlardı. Bunun üzerine Yüce Allah onların yanlış bir inanç üzere olduklarını ihtar etmiştir. Âyette geçen dünyadaki nasibini de unutma kısmı birinci anlam olarak genellikle ilk klasik tefsirlerde “dünyada, âhiretini kazanacağın amelini unutma”² şeklinde tefsir edilmiş ise de bununla birlikte helal rızık, geçim ve dünya metaı olarak da yorumlanmıştır.³ Zemahşerî (ö. 538/1144) ise kişiye yetecek ve hayatını idame ettirecek kadar olan şeyleri alması şeklinde tefsir etmiştir.⁴ Râzî (ö. 666/1268) de hem amel hem de maddi anlamdaki geçim olarak yorumlamıştır.⁵ Kurtûbî (ö. 671/1273)'nin bu ayeti tefsir ederken Abdullah b. Ömer (ö. 73/692)'in “Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyanın için yarın ölecekmiş gibi âhiretin için çalış”⁶ şeklindeki sözüne yer vermesi aslında dünya ve âhiret dengesini iyi gözet, ikisini birlikte eşit götür manasında anlamamız gerektiğinin en bariz örneğidir. Konuyla ilgili başka bir ayette ise şöyle buyurulmaktadır.

*Onlardan, (insanlardan) “Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, âhirette de iyilik ver ve bizi ateş azabından koru” diyenler de vardır.*⁷

Ayete baktığımız zaman hem dünyada hem de âhirette iyilik isteme duası yer almaktadır. Şayet dünyanın bir anlamı ve değeri olmasaydı sadece âhiret iyiliği için dua edilirdi. Ama görüyoruz ki her ikisi için bir *hasene* isteği yer almaktadır. Dolayısıyla

¹ Kasas 28/77

² Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an* (Beyrut:Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1992), c. 10, 105-166; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), c. 13, 205; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Müessesetü şa'ban, ts.), c. 4, 132.

³ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), c. 6, 263.

⁴ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l-Akâvil fi Vücûhi'Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1977), c. 3, 190; Ebû'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medâriku'tenzil ve hakâiku't-te'vîl* (İstanbul: Kahraman Neşriyat, 1984), c. 3, 245.

⁵ Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1985), c. 25, 14-15.

⁶ Kurtûbî, 13: 205.

⁷ Bakara 2/201

ayette bu iki hayat birlikte zikredilmiştir. Her iki dünya için *hasene* kelimesinin zikredilmesi dengeye işaret etmektedir.

İnsan maddi ve manevî unsurdan yaratılmış bir varlık olduğu için aslında yukarıdaki ayette her iki değere birden işaret edilmiştir. Dünya hayatı insanın maddî/cismanî hayatını devam ettirmek için var edilmiş olduğu gibi âhiret hayatı da onun manevî/ruhanî hayatını devam ettireceği bir yer olarak ifade edilmiştir. Yani biri olmadan diğerini yaşamak ya da biri olmadan diğerini kazanmak mümkün değildir. Dolayısıyla bu iki hayattan biri diğeri için tamamen feda edilemez. Böyle bir ayırım yapıldığı takdirde insan fitratına aykırı bir seçim yapılacağından her iki hayatı da kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya gelmek kaçınılmaz olacaktır. Vereceğimiz şu bilgiler konumuzu güzel bir şekilde özetlemektedir.

“Dünya ve âhiret kavramları ontolojik anlamda ortak bir yaşam biçiminin başı ve sonu gibidir. İslam tasavvurunda hayat bir bütündür, parçalanmış değildir. Bu noktayı anlamak için dünya kelimesinin, birbiriyle yakından ilgili, özel kelimeler grubuna dahil olduğunu söylemek yeterlidir. Bu dünya varlığı “ikizine bağlı çift kelimeler” grubundandır. Meselâ, karı-koca, kardeş-bacı vb. gibi.. Bu kelimelerden her biri semantik olarak kendi ikizini hatırlatır. Erkek ancak eşinin varlığı ile koca olabilir. Yani koca kelimesi eş kavramını da içinde taşır, diğerleri de böyledir. İşte aynı şekilde dünya kavramı da gelecek âlemi, yani âhiret kavramını ihtiva eder. Kur’an bu iki kelimedenden hangisini kullanmışsa, bu çağrışımı göz önünde tutmuştur.¹

Aslında yukarıda vermiş olduğumuz ve benzeri ayetlerde Kur’an, doğrudan olmasa da dolaylı olarak insandan aklını kullanmasını istemektedir. Yani her iki dünya gerçekliğini kabul etmeyi, birini diğeri için reddetmemeyi öğütlemektedir. Bunu, akıl ile naklî birlikte kullanması gereğine işaret etmektedir şeklinde anlayabiliriz. İslam ayrımcı değil bütüncül bir bakış ile hayata yönelmeyi istemektedir. Ne var ki ileride de işaret edeceğimiz gibi dünya ile âhiret hayatını birbirinden ayırıp dengeyi bozan pozitivist düşünce, tamamen akılcı kuram üzerine bina edildiğinden günümüz dünyasında bu denge bozulmuş her iki dünya ile ilgili yanlış bir algı ortaya çıkmıştır. Maddeci dünya görüşüne sahip akımlar insan aklını her şeyin üstünde tutarak fizik ötesi âlemlerle ilgili inançlardan soyutlamaya çalışmışlardır. İşte böylelikle âhireti bırakıp tamamen dünya hayatına yönelişler günümüz dünyasında hız kesmeden devam etmektedir. Bazı tasavvufî anlayışların da âhiret ve dünya dengesini bozmaya sebep olduğu bilinmektedir. Bu anlamda sûfiler kişiyi Allah’tan alıkoyan her şeyi dünya olarak tasvîr etmişlerdir. Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) alçak ve değersiz olduğu için bu âleme dünya denildiğini ileri sürmüştür.²

¹ Altıntaş, s. 118.

² Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah Isfehânî,, *Hilyetü'l-Evliyâ* (Beyrut, ts.), c. 7, 10.

Kur'an'ı en iyi şekilde anlayan ve yaşayan Peygamber Efendimizin hayatına baktığımız zaman dünya ve âhiret dengesini çok güzel kurduğuna şahit oluruz. O, arkadaşlarından bazılarının dünya hayatından ve zevklerinden tamamen yüz çevirmek istediklerini görünce onları uyarmıştır. Bu manada evlenmek istemeyen, günlerini devamlı oruçlu geçirmek isteyenlere kendi hayatını örnek göstererek dengeli bir hayat sürdürmelerini kendilerinden istemiştir.¹ Yine aynı şekilde Hz. Peygamber, âhireti unutup tamamen dünyaya meyledenleri de uyarmıştır. Bu konuda dünya ile ilgili şu sözleri önemlidir.

Uhud dağı kadar altınım olsa, üç günden fazla saklamazdım²; Dünya malı tatlıdır, çekicidir³; Dünya mel'undur, içindekiler de mel'undur, ancak Allah'ı zikir ve zikrullah'a yardımcı olanlarla âlimler ve ilim öğrenenler hâriç⁴; Eğer dünya Allah'ın yanında sivrisineğin kanadı kadar değer taşısaydı, tek bir kâfire ondan bir yudum su içirmezdi.⁵

İnsanda dünya sevgisi fitrîdir. Eğer dünya sevgisi ya da dünya gerçek anlamda kötü bir şey olsaydı Yüce Allah bu fitratı insanlığın mayasına yerleştirmezdi. Kur'an'da ve hadislerde dünyanın yerilmesi, âhirete göre boş bir yer olması şeklindeki tasvirleri doğru anlayabilmek için Kur'an'ın ilk olarak indiği topluma bakmak gerekir. İslam'dan önceki bazı müşrikler âhiret hayatına inanmıyorlardı. İslam'dan önce âhiretle ilgili çürümüş kemikleri kim diriltebilir⁶ şeklindeki çıkışları onların âhirete bakışlarını ortaya koymaktadır. Hayatı sadece dünyadan ibaret sayıyorlardı. Dolayısıyla böyle yanlış inanca sahip bir toplumun gözünde çok değer verdikleri hayatın aslında ebedi hayat karşısında gerçekten de bir değerinin olmadığı bilgisine yer vermek gayet tabiidir. Dolayısıyla bazı nasslarda dünyanın değersiz sayılması onun hiç olduğu, boş olduğu anlamına gelmez. Kıyas yapmak bir şeyin değerini yok etmez. Hz. Peygamberin “Kim Allah'a ve âhiret gününe iman ediyorsa komşusuna iyi davransın”⁷ hadisi dünyada komşuya yapılacak iyiliğin âhirette kişinin karşısına sevap olarak çıkacağını bildirmektedir. Bu hadiste âhirete vurgu yapılırken bir taraftan dünyadaki davranışlara da atıfta bulunmaktadır.

¹Üç sahâbe, (Abdullah b. Ömer, Ebu'd-Derdâ ve Osman b. Maz'un başka bir rivayete göre ise Hz. Ali, Abdullah b. Amr b. Âs ve Osman b. Maz'un olduğu kabul edilir.) Hz. Peygamberin hanımlarından Rasûlullah'ın yaptığı ibâdetleri sormuşlardı. Aldıkları cevap karşısında kendi ibadetlerini az görmüş ve onlardan biri, “Ben geceleri hep namaz kılacağım”, diğeri “Ben hayatım boyunca ara vermeksizin oruç tutacağım”, diğeri de “Ben evlenmeyeceğim” diye konuşmuşlardı. Bunu haber alan Peygamberimiz, onlara “Şöyle şöyle diyenler sizler misiniz?” demiş ve “Vallahi, şunu iyi bilin ki, ben sizin Allah Teâlâ'dan en çok korkanı ve sakınanıyım. Fakat bazen nâfile oruç tutar, bazen tutmam. Bazen nâfile namaz kılar, bazen uyurum. Ben evlenirim. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse, o benden değildir.” buyurmuştur. Bkz. Buhârî, Savm 56; Nikâh 1; Nesâî, Nikâh 4; Dârimî, Nikâh 3.

²Buhârî, Zekât 4;

³Buhârî, Cihad 37; Tirmizî, Fiten 26.

⁴Tirmizî, Zühhd 14.

⁵İbn Mâce, Zühhd 11; Tirmizî, Zühhd 13.

⁶Yasin 36/79.

⁷Buhari, Edep, 31.

3. Dünya ve Âhret Dengesi Konusunda Yanlış Algılar

Dünya ve âhret dengesi konusundaki yanlış algıları inanç ve amel bakımından iki başlık altında incelemek mümkündür. İnanç bakımından öne çıkan yanlış algı, âhretin varlığını inkâr edip hayatı tamamen dünya hayatından ibaret saymak. Kur'an bu konuda inançsız insanların tavırlarını şu ayetlerde gözler önüne sermektedir.

Hayat, bu dünya hayatından ibarettir. Ölürüz ve yaşarız. Biz tekrar diriltilecek değiliz¹; Dediler ki: "Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman yok eder." Bu hususta onların bir bilgisi yoktur. Onlar sadece zanda bulunuyorlar²; Onlar, âhireti verip dünya hayatını satın alan kimselerdir. Artık bunlardan azap hiç hafifletilmez. Onlara yardım da edilmez³; Fakat siz (ey insanlar!) âhret daha hayırlı ve daha devamlı olduğu halde dünya hayatını tercih ediyorsunuz.⁴

Yukarıda meâllerini verdiğimiz ayetlerde âhireti inkar eden kimselerin durumu ortaya konulmuştur. Öyle düşünen ve inanan kimseler bütün mesailerini dünyaya harcadıklarından dolayı âhret konusunda yanlış bir algıya sahiptirler. Yapıp ettikleri eylemlerin sadece dünyada kalacağı, bundan sonraki hayatın bir hiç ve yokluktan ibaret olduğu düşüncelerinden ötürü yanlış davranışlar sergilediklerine şahit olmaktadır. Dolayısıyla yakın ve uzak coğrafyamızda asrımıza hiç yakışmayan olayların yaşanması konumuz açısından bizleri ilgilendirmektedir. İnsanlığı kasıp kavuran ve adeta cahiliye dönemini de geride bırakan ölümlerin, katliamların ve yurtlarından göçe zorlanan mazlumların bu hale düşmesinin arka planında olan en önemli etkenin âhireti unutmak, böylece dünya ve âhret dengesinin topuzunu kaçırmak ve yapılanlardan sorguya çekilme şuurunu yitirmekten kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu anlamda dünya hayatının cazibesine kapılan ve âhret inancı zayıf olan kimseler arasında yaygın olan yanlış algılardan bazılarını şöyle ifade edebiliriz. Hayatını yaşa! Bu dünyaya bir daha mı geleceksin?! Ölüm ve ötesi hayalden ibaret, gençliğini yaşa! Ayrıca bazı kelimelerin cennet nimetleri ile ilgili bunların hakiki olmayıp soyut olduğu şeklindeki düşünceleri, amel bakımından tembellik edenlerin ise iman bize yeter, nasıl olsa sonunda cennete gireceğiz, tevhid bizi kurtarır gibi yanlış algılar dikkatlerimizi çekmektedir. İşte bu ve benzeri düşüncelere sahip olup ta âhret hayatını inkâr edenler yanlış bir algıya sahip kimselerdir. Buna biz dünyevileşme diyebiliriz. Yani uhrevî hayatı unutup veya inkâr edip tamamen kedisini dünyalık bir hayattan ibaretmiş gibi kabul edenlerin yanlış algılarıdır.

Başka bir yanlış algı ise yapılan ibadet ve iyiliklere güvenme, ben cennetliğim, ben oraya gitmeyeceğim de kim? Ebu Cehil mi gidecek?! gibi yanlış algılar dengeyi bozan unsurlardır. Yapılan az bir ibadet karşılığında sonsuz nimetleri elde etme

¹ Mü'minun 23/37

² Casiye 45/24

³ Bakara 2/86

⁴ A'la 87/16-17

düşüncesi yine yanlış algılar arasında yer almaktadır. Buna amel bakımından yanlış algı diyebiliriz. Yine dünya hayatını hafife alıp tamamen âhiret işleriyle uğraşmakta yanlış bir algıdır. Münzevî bir hayat geçirme çabası içerisinde olmak. Buna ruhçu anlayışta diyebiliriz. İşte ruhçu bir yaklaşım iki hayatın dengesi açısından yanlış bir algı oluşturmakta birisine değer verirken ötekini anlamsız ve boş bir iş olarak görme olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bunun örneklerine ortaçağ hristiyanlığında rastlamaktayız. Dünyadan elini çekerek münzevî bir hayat yaşama, ruhbanlık örnekleri... Zaten İslam, bu yanlış algıları ortadan kaldırmak için gelmiştir. Dengeyi sağlamak için vardır.

İslam orta yol olduğuna göre her konuda da orta yolu başka bir ifadeyle fitrata uygun olanı yerleştirmek için vardır. Ne yazık ki günümüz Müslümanlarında da bu ruhbanlık düşüncesinde olan yani dünyayı tamamen boş bir hayattan ibaretmiş gibi algılayanların varlığından söz etmek mümkündür. Bu kesim, İslami nasları yanlış anladığı için yani burada da bütüncül bir düşünce geliştiremedikleri için aşırılığa gitmişlerdir. Konumuz açısından şu bilgileri paylaşmak yerinde olacaktır. “İslâm’ın mânevî değerleri ve âhiret hayatını üstün tutan, ancak buna aykırı olmayan dünya nimetlerini ve zenginliğini de onaylayan tutumuna rağmen çok geçmeden İslâm toplumunda yozlaşmalar başladı. Toplumun bir bölümü kendini servet, lüks ve ihtişam hırsına kaptırıp âhireti ihmal ederken bir kesim de bütünüyle âhirete yönelip dünyayı dışladı. İç savaşlar, sefahat ve dinden uzaklaşma hareketlerinin yanı sıra özellikle Hıristiyanlık, İsrâiliyat, Hint dinleri ve diğer dış kültürlerden gelen tesirlerle dünyadan el etek çekip kendini tamamıyla âhirete veren ve dünyaya küsenlerin sayısı gittikçe artmaya başladı. Dünya hayatını terkedip bir köşeye çekilenler evliya ve örnek insanlar olarak kabul edildi. “Dünyaya karşı soğuk duranlar” anlamındaki zühhâd kelimesiyle ifade edilen zümrenin ortaya çıkışı ve bunların herkesten saygı görmesi, sonraları bu zihniyetin daha da güçlenerek tasavvufta devam etmesine ve dünyaya karşı ilgisiz, işsiz güçsüz bir grubun ortaya çıkmasına yol açtı. Tasavvufî ve ahlâkî eserlerde dünyadan nefret etmenin fazilet olduğunu işleyen konular ağırlık kazandı. İnanırcı olmak için de hadisler uyduruldu, İsrâiliyat’a başvuruldu, hatta ruhbanların sözleri delil olarak gösterildi.¹

Kıyamet alametlerini sayma ortaya koyma çabası da yanlış algılar arasında gösterilebilir. Çünkü kıyamet alametlerini sayan ve ona göre dünyanın son bulacağı zaman çetelesi tutan kişi iki tür yanlışla düşmüş demektir. Birincisi vukû bulması gereken daha çok alâmet var düşüncesiyle gevşek bir hayat yaşamak ya da tamamen dünyaya meyletmek, ikincisi ise bütün alâmetler zuhur etti, artık dünyanın sonu yaklaştı düşüncesiyle yaşamaktan umidini kesip dünyaya sırt çevirmek. Bir başka yanlış algı ise tenâsüh inancıdır. Hulûl, ruh göçü ya da reenkarnasyon diyebileceğimiz bu tür yanlış inanca sahip olan akımların varlığı bilinmektedir. Ölen kişinin ruhunun bir başka

¹ Süleyman Uludağ, “Dünya” *DİA*, c. 10 (İstanbul: İsam Yayınları, 1994), 25.

canlıya insana ya da herhangi bir hayvana geçmesi şeklinde özetleyebileceğimiz bu yanlış algı yine âhiret ve dünya dengesini bozan unsurlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tekâmülünü tamamlayamamış ruhların başka bir canlıda bu aşamasını tamamlayacağı ya da çok kötülük yapmış bir ruhun bir hayvana dönüşerek ceza çekeceği gibi bâtıl ve asılsız inançlar dünya-âhiret dengesini bozan yanlış algıdır. Böyle temelsiz bir düşünceye sahip insanlara göre âhiret hafife alınmakta cennet ve cehennemi inkar derecesine kadar varmaktadır.

Bir başka yanlış algı ise aşırı yaşama arzusu ve ölümden korkma düşüncesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünya zevklerine ifrat derecesinde bağlı olan ve uzun bir hayat sürmek isteyenler dünyaya karşı tûl-i emel besledikleri için uhrevî görevlerini ihmal etmektedirler. Ya da aşırı ölüm korkusu yaşayanlar âhiretteki güzelliklerle ilgili ümitsiz olduklarından, yaptıkları amelleri az görüp tamamen âhiret işlerine sırt çevirmektedirler. Halbuki İslam, havf ve recâ kavramlarıyla insanlara dünya ve âhiret dengesini göstermiştir. Bu konuda Gazzâlî (ö.505/1111)'nin şu değerlendirmesi önemlidir. Dünya ve âhiret bakımından o, insanları üç kategoride ele almıştır. 1. Âhireti terk edip yalnızca dünyaya bağlananlar. Ona göre yaratıkların en kötülükleri bunlardır. 2. Dünyayı terk edip âhirete yönelenler. 3. Dünya ve âhireti beraber yürütenler. Ona göre bu zümre insanların en faziletlisidir; çünkü din ve dünya işlerini birlikte yürüten kimseler Allah'ın halifesi'dir.¹

Sonuç

Dünya ve âhiret hayatı aslında tek bir hayatın iki aşaması şeklinde anlaşılabilir. Birincisi önce yaşandığından ilk ve yakın anlamına gelen dünya hayatı, ikincisi ise dünya hayatının son bulmasıyla başlayacak olan ebedi âhiret hayatıdır. Âhiret hayatı henüz dünya hayatı gibi yaşanmadığından insanlık onu dünya hayatı gibi tecrübe etmemiştir. Ancak mütevâtir nasrlara ve haberlere inanan kimseler onun gerçekliğinden hiç şüphe duymamışlardır.

Dünya ve âhiret hayatı konusunda İslam'ın tutumu ikisini de eşit götürme şeklinde özetlenebilir. Birisi olmadan diğerrinin olamayacağı gerçeğinden hareketle dünyanın geçici olması onun boş ve anlamsız olduğu sonucunu doğurmaz. Et ve tırnak misali birbirinden ayrılması imkansız olan bu iki hayat arasında dengeyi bozan yanlış algılar her konuda olduğu gibi ifrat ve tefrit düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim ruhbanlık anlayışına sahip olan hristiyanlıkta dünyaya değer verilmezken aşırı maddeci olan Yahudilikte de dünyevileşme görülmüştür. Her konuda orta yolu tavsiye eden İslam ise bu iki uç görüşü reddetmiş iki dünya konusunda dengeli bir tavır sergilemeye dikkatleri çekmiştir. Âhiretin varlığını inkar edenlerde aşırı bir dünyevileşme, dünyayı hiçe sayanlar da ise aşırı bir ruhçuluk görülmektedir. Dolayısıyla çok keskin olan bu

¹Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-Amel* (Mısır ts.), 188.

ayrımcılık hem inanç hem de amel bakımından beraberinde hatalı davranışlara yol açmıştır. Âhiretin varlığını kabul etmeyenler o hayatla ilgili hiçbir hazırlık yapmazken, dünyayı da terk edenler orayı düzeltme, imar etme, adaleti ve huzuru sağlama konusunda herhangi bir katkı sağlayamamışlardır. Birinci düşünceye sahip olanlar her türlü zulmü, katliamı ve sürgünü insanlığa yaşatırken ikinci grupta yer alanlar da insanlığın refahı ve geleceği adına hiçbir yatırım yapmamışlardır. Belki günümüz dünyasında yaşanan acı olayların temelinde dünya ve âhiret dengesi konusunda yanlış algılara sahip olanların etkisi büyüktür. Birileri bu dünyada yaptıklarının hesabını vermeyecekleri düşüncesiyle her tarafı yakıp yıkarken diğerleri de yanlış bir tevekkülle dünya onların olsun âhiret bize yeter ümidiyle yaşamaktadırlar.

Hiz. Peygamber ve dört halife döneminde dünyaya çok önem verilmediği bilinen bir gerçektir. Fakat o asrı çağımızla kıyaslamak sağlıklı neticeler vermeyebilir. İslam'ın ilk indiği o dönemde müşrikler, din adına her şeyi inkar etmekte, hayatın sadece dünyadan ibaret olduğuna inanmaktaydılar. Dolayısıyla hesap verme duygusundan yoksun bir yaşam içinde olduklarından; güçlülerin zayıfı ezdiği, birçok mazlumun zulüm gördüğü, haksız kazanç elde etme, haksız yere adam öldürme, yağma ve talanların yaşandığı bir dünyada ilk iş herhalde doğru bir inancı yerleştirmek ve unutulmuş ahiret hayatına daha çok yer vermekten daha tabii bir durum olamazdı. İşte Hiz. Peygamber ve onun halifeleri bu yüzden daima dini hayatı öncelidiler. Ancak Emevilerle dünyevileşmenin başladığına şahit olmaktayız. İşte o yanlışlığa karşı duran sûfilerin de aşırı bir münzevî hayatı tavsiye ettiklerine rastlamaktayız. Bu manada Kur'an'da ve hadislerde dünyayı yeren *“Dünyanın geçici olduğu, dünya hayatının ancak bir oyun ve bir eğlence, aldanma olduğu şeklindeki nasları ve dünya mel'undur, içindekiler de mel'undur, ancak Allah'ı zikir ve zikrullah'a yardımcı olanlarla âlimler ve ilim öğrenenler hâriç”* ve benzeri şekildeki nasları yanlış anlayanlar, dünya hayatına da yanlış anlam yüklemişlerdir.

Aslında bu nasların dili, nâzil olduğu toplumun o dönemdeki aşırı dünya tutkusu ve ahiret hayatını inkar etmeleri sebebiyle dünya eksenli bir görüşün yanlışlığına ve ahiret hayatının gerçekliğine dikkatleri çekmek içindir. Yani dengeyi sağlamak adına insanlığın gaflette olduğu, daha uzun ve kalıcı hayatın en hayırlı olduğu ifadeleri yadırganacak bir durum değildir. Aynı şekilde ahireti uzak görenler de dünya hayatına yanlış anlam atfettiler. Birinciler ruhçu, münzevî bir tutum sergilerken diğerleri de tamamen maddeci, seküler bir mana yükledir. İşte böylece bu iki hayat arasındaki denge bozulmuş oldu. Özet olarak dünya ve ahiret dengesi açısından yanlış algıları inanç ve amel bakımından iki başlık altında toplamak mümkündür. İnanç bakımından ahireti inkar, amel bakımından aşırı münzevîlik ya da yapılan amelleri azımsamak. Ayrıca dünyevileşme arzusu, tenasüh inancı, cennetteki nimetlerin bazı kelamcılar tarafından soyut kabul edilmesi, tûl-i emel, ölüm korkusu ve bazı sûfilerin dünyayı yanlış

yorumlamaları da dünya ve âhiret dengesi açısından yanlış algılar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuçta dünya ve âhiret dengesi konusunun yazılıp konuşulduğu kadar kolay olmayan bir konu olduğunun farkında olarak, bu dengeyi bozan yanlış algıların neler olduğuna kısmen de olsa dile getirilmiş oldu. Dünya ve âhiret hayatının dengesini kurmak, Kur'an ve sünneti doğru anlamaktan geçer. Dolayısıyla her iki kesimde yer alanlar düşüncelerini ve inançlarını gözden geçirerek yeniden bir bakışla bu dengeyi kurabilirler.

Kaynakça

- Abdübâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'an'i'l-Kerîm*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- Altıntaş, Ramazan, *Din ve Sekülerleşme*, İstanbul: Pinar Yayınları, 2005.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Beyrut: Müessesetü şa'ban, ts.
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhâri*, İstanbul: Mektebetülislamiyye, 2007.
- Darimi, Abdullah b. Abdirrahman es-Semarkandî, *Sünenü'd-Dârimi*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-Amel*, Mısır ts.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman, "İmtihan ve Dünyevileşme", *Turkish Studies*, 10, sy. 2 (2015): 411-434.
- İsfehânî, Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Beyrut, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984).
- İbn Mace, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdübâkî, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dar-u sadr, 1994.
- el-Kurtubî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenu'n-Nesâî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medâriku'tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, İstanbul: Kahraman Neşriyat, 1984.
- Öztürk, Mustafa, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı", *Tasavvufî İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 16, (2006): 65-86.
- er-Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1985.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Tirmizi, Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l-Akâvîl fi Vücûhi'Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1977.

İman Hakikatinin Amel/Ahlaka Yansımaları ve Müslüman İman Algısındaki Yanlışlar ve Nedenleri

*Furat AKDEMİR**

Özet

İman, insan zihnini bir gayeye yönlendiren, eyleme dönüştüren en önemli dinamizm ve güdüdür. Bu imani öncül beşerin yaşamında kutsalı, önceliği ve belirleyiciliği olan en önemli zihni bir kabuldür. Bu kabul, nitelik veya nicelik olarak dini, sosyal, siyasal, ekonomik, maddi ve manevi bir kaygı olabilir. İslam vahyi, imanı kutsal ile ilişkilendirmiştir. İmanın yön verdiği ahlak, kişinin eylemlerini oluşturur. Ahlakın somut yansıması olan davranışlar imanın konumunu belirler. İmanın doğurduğu, ahlak/davranış imana meşruluk kazandırır. İman vicdani ve hür bir kabulü içerir. Kur'an, insan sorumluluğunu iman etmek ve salih amel işlemek olarak iki özgün kavram ile formüleştirmiştir. İslam dünyasında Müslüman İlim adamlarının farklı iman tanımları gelişen siyasi ve sosyal olaylara dayanmaktadır. Yüce vahyin ortaya koyduğu temel iman ilkeleri açık olduğu halde Müslüman imanında ortaya çıkan yanlış iman ve inanç algılarının nedenleri temel sorunların başında gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: İman, Ahlak, Kur'an, İnanç, Siyasi Olaylar.

The Reflections of Reality of Iman to Deed/Moral and the Misperceptions of Muslim Iman and Their Reasons

Abstract

Iman is the most important dynamism and motivation that directs the human mind to a goal. This faithful premise is the most important mind with sanctification, priority and determination in the life of the human being. This acceptance may be of religious, social, political, economic, material and spiritual quality or quantity. Islam has associated revelation, iman with the sacred. Moral, which directed by iman, creates the person's actions. Behavior that is a concrete reflection of morality determines the position of iman. The moral / behavior that iman produces gives legitimacy to iman. Iman includes a conscience and free acceptance. The Qur'an has formulated human responsibility with two original concepts as believing and doing righteous deeds. The fact of different iman definitions that Muslim scholars made in the Islamic world is based on developing political and social events. Although the basic belief principles revealed by the Almighty are clear, the basic reasons for the false beliefs and beliefs that arise in the Muslim belief are one of the fundamental problems.

*Yrd. Doç.Dr. Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Keywords: İman, Moral, Qur'an, Belief, Political Events.

1. Giriş

"... Size, Müslüman olduğunuzu bildirene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek: Sen Mü'min değilsin, demeyin..."¹

İslam; iman, itikat, rububiyet, uluhiyyet, eylem, ibadet ve tüm düşünsel etkinliklerde Tevhidi esas alan bir din ve dünya görüşüdür. İman, insan zihnini ve düşüncesini şekillendiren, onu bir gayeye yönlendiren ve eyleme dönüştüren tümüyle kişiliğe yön veren unsurdur. İnsanın düşünce ve eylemlerini belirleyen en önemli dinamizm ve güdüdür. İman, bireyin yaşamında zihinsel ve eylemsel faaliyetlerine öncelik katan ve gerekirse diğer tüm yaşamsal gereksinimlerini ve arzularını ona tabi kılan bir öncüdür. Bu imani öncül beşerin yaşamında kutsalı, önceliği ve belirleyiciliği olan en önemli zihni bir kabuldür. Bu kabul, nitelik veya nicelik olarak dini, sosyal, siyasal, ekonomik, maddi ve manevi bir kaygı olabilir.

1.1. İman nedir

İman nihai derecede olarak kaygılı olma durumu ve tüm kişiliğin bir eylemidir. İnsan, her canlı varlık gibi, birçok şey hakkında, ama hepsinde öte, yiyecek, barınma gibi kendi varlığını etkileyen şeyler hakkında da kaygı duyar. Fakat insan, diğer canlı varlıkların tersine, bilişsel (kognitif), estetik, sosyal ve politik gibi (spiritüel) kaygılara sahiptir. Bazıları ivedidir, çoğu kez de son derece ivedi; ve hayati kaygılar gibi, onlardan her biri, bir insan hayatı için ya da bir sosyal gurubun hayatı için nihailik iddia edebilir. Eğer o, nihailik iddia ediyorsa, bu iddiayı kabul edenin tam teslimiyetini talep eder ve diğer bütün iddialar ona tabi olmak veya onun adına reddedilmek zorunda kalsa bile o, tam bir itminan/güven/iman vaat eder.²

İman tüm kişiliğin bir eylemidir. O, kişisel yaşam merkezine yerleşir ve onun bütün öğelerini içerir. İman, insan zihninin en odaklanmış eylemidir. İnananın hayatı için sonsuz bir öneme sahiptir. O, insanın zihinsel ve eylemsel davranışlarının üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir.³

İman bir bütün olarak kişiliğin bir eylemi olduğu için, kişisel hayatın dinamikleri içerisinde yer alır. İman bilinçli bir eylemdir. İman bilinçaltının bir hareketi olmadığı gibi, kişinin herhangi bir rasyonel fonksiyonunun eylemi de değildir. Fakat o, varlığının hem rasyonel hem de rasyonel olmayan öğelerinin aşıldığı bir eylemdir. O bunları aşar , fakat yok etmez. İman insanın kişisel hayatının bilişsel (kognitif) fonksiyonu ve diğer

¹ Nisa 4/94.

² Paul Tillich, "İmanın Dinamikleri", çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara Okulu Yay. 1. baskı, Ankara 2000, s.15

³ Tillich, "İmanın Dinamikleri"s. 17.

tarafından da duygu ve irade arasındaki gerilimdir. Onda bütüncül bir kabul ve teslimiyet eyleminin ayrılmaz bir ögesi olarak, kognitif (bilişsel) bir tasdik bulunmaktadır. İnsanın manevi yaşamındaki her eylemde olduğu gibi, imanda da duygu bulunur. Fakat duygu imanı oluşturmaz. Zira iman bilişsel (kognitif) bir içeriğe sahiptir ve iradenin bir eylemidir. İman, odaklanmış bendeki bütün öğelerin birliğidir.¹

İnsan, doğrudan kişisel ve merkezi bir eylem vasıtasıyla, nihai, şartsız, mutlak ve sonsuzun manasını anlayacak güçtedir. Sadece bu, imanı, insani bir eylem bir potansiyel yapmaktadır. Bu somut şekilde zuhur eden şeyin soyut terimlerle ifadesidir.² İman; Allaha karşı saygı, sevgi ve şükrandır. Ahirete karşı ise korku ve umut besleme gibi inanç, bilinç ve duygusal değerlilik yaşantılarıdır. Doğru iman doğru, yararlı ve sorumluluk içeren bir ahlakı/davranışı, yanlış iman ise, sorumsuz ve zararlı olan ahlakı/ameli doğurur.

İman konusunda iki noktaya işaret edilir. Birincisi, iman tamamen akli bilgiye eşit değildir, ama böyle bir bilgiden de yoksun değildir. İman, Müslüman kelimcilerin dediği gibi, zihni/aklı bağlayan veya onu sağlam ve sarsılmaz şekilde sağlam bir şeye bağlayan bağ/düğüm (akd) dür, fakat onun sağlam bir bilgi temeli de vardır. Her ne kadar Kur'an sırf akli bilginin rehberlik yapamayacağını söylese de³ akli bilgi olmadan da rehberlik (iyi ve kötüyü görmek) imkansızdır. Gerçekten de, Kur'andaki muhtelif ayetler açıkça iman-bilgi birlikteliğini ve imanın bilgi ile arttığını beyan eder. "(Ey Muhammed) de ki; Rabbim bilgimi artır"⁴. "Hiç bilenlerle bilmeyenler eşit olabilir mi?"⁵ İman bu yüzden zorunlu olarak bilme/bilgiyi gerektirir. İkincisi, iman bir kalp ve zihin/akıl meselesidir. İman amel ile bağıntılıdır. Gerçek iyi ameller, imandan kaynaklanmaktadır.⁶

Her iman, bilgi, amel ve tasdik sonucu ahlaki bir anlayış ve yaşam tarzı oluşturur. İman amelden/ahlaktan ayrı bir şeydir; fakat ikisi birbirine bağlı şeylerdir. İman zorunlu olarak amel doğurur. İmanın yön verdiği ahlak, kişinin eylemlerini oluşturur. Ahlakın somut yansıması olan davranışlar imanın konumunu belirler. İnsanın anlamaya çalıştığı ve ahlaka yansıttığı iman ne kadar gerçeği yansıtmaktadır. İman etmek veya imanın dayandığı kutsal veya kutsal olmayan değerler imana meşruluk kazandırmak için yeterli değildir. İmanın doğurduğu, ahlak/davranış imana meşruluk kazandırır. Bu imanda iman ve amel birlikteliği, ortaya koyduğu nihai sonuç imanın konumunu belirler. İmani değerleri anlayan ve yorumlayan insandır. Kişi davranışlarını, imanlarının oluşturduğu ahlaka göre ortaya koyar. İman kutsala dayansa bile iman

¹ Tillich, "İmanın Dinamikleri"s. 17-20.

² Tillich, "İmanın Dinamikleri"s. 20.

³"Neşinin arzusunu ilâh edinen, Allah'ın; (hâlini) bildiği için saptırdığı ve kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü?" Casiye 45/23

⁴ Taha 20/114.

⁵ Zümer 39/9

⁶ Fazlurrahman, "İslami Yenilenme", çev. Adil Çiftçi, 2. baskı, Ankara Okulu Yay. Ankara 2000, s. 19.

ettim demekle, geçerlilik kazanmaz. Her davranış kişisel yapıda ve davranışsal boyutta sonuçları bulunmaktadır. Bu bağlamda iman, ahlak ve davranışın ne kadar birbiri ile doğru orantılı olması önemlidir. Bu yüzden Kur'an imanın doğru ve ifade ettiği gerçeğe uygun olması bağlamında uyarıda bulunmuştur.¹ Ayrıca iman edenin iman iddiasını gerçekleştirmesi gerektiğini vurgular. Kur'an doğru ve gerçek bir imanın iyi, güzel ve sağlıklı bir ahlaka/eyleme yansıtacağına defalarca dikkat çeker.² İmanın ahlak doğurması, sadece onun kutsal, yüce ve değersel gücüyle ilgili bir sorun değildir; aynı zamanda doğruluğuyla da ilgilidir. Kutsal ve yüce değerleri içeren fakat yanlış imanlarda, büyük günahlar, zulümler ve yanlışlar doğurmuştur. Yeryüzünde kutsal olan veya olmayan, nihai amaçlar için insan en büyük zulmü hemcinsine karşı işlemiştir. Yeryüzünün en büyük savaşları, zulümleri, ölümleri ve katliamları zaman zaman yanlış dindar şahsiyetler tarafından gerçekleştirilmiştir. Hıristiyanların haçlı seferleri, kilisenin zulümleri, Yahudilikte Siyonizm, İslam'da Haricilik ve son dönemde DAİŞ'in yarattığı şiddet bunun örnekleridir. Bu nedenle gerçek ve doğru bir iman istikameti (dosdoğru bir çizgide yürüme) doğurur.³

İslam vahyi, imanı kutsal ile ilişkilendirmiştir. Yüce Allah rububiyet ve uluhiyet nitelikleri ile mutlak ve sonsuzdur. Bu nitelikleri ile imanın merkezinde yer alır. İman mutlak, sonsuz ve kutsal olanı samimi bir kabul, biliş ve tasdikdir. Bu kabul ve tasdik olumlu, anlamlı ve sorumlu bir ahlakı/davranışı doğurur. Yüce vahiy bunun tüm olumlu ve sorumlu davranışların adı olan "salih amel" olduğunu ifade eder. İmanın bilgisini veren, belirleyen ve anlam katan, O'dur. İman bu yönüyle Beşeri olan tüm subjektif, kaygı, tutku ve çıkarların ürünü olan imandan farklıdır. Mutlak ve kutsal olanın belirlediği iman daha objektif, kapsayıcı, dünyevi ve uhrevi karşılığı olandır. Bu yönüyle İslam vahyinin belirlediği iman Mutlak olanın varlığı ve bilgisini beşeri kabul, bilme ve tasdik ile düşünsel ve davranışsal kılmaktır.

2. Kur'an'ı Kerim'de İman

İman kavramı, “أمن” (e-mi-ne) fiilinden hemze ile geçişli yapılan “آمن (âme-ne)” fiilinin mastarıdır. Başka bir ifadeyle; “أمن (e-mi-ne)” fiilinin, “إفعال (if'âl)” vezninde mastarıdır. الأمن (el-Emn), الأمان (el-Emân) ve الأمانة (el-Emânetu) masdarından türeyen emin olmak, doğru olmak, güven vermek, güvende olmak, korkusuz ve huzurlu olmak, birine bir hususta güvenmek, boyun eğmek anlamlarına gelmektedir.⁴

¹ Bakara 2/ 41-42; Nisa 4/136.

² Bakara 2/25,82,277; Al-i İmran 3/57; Nisa 4/57.

³ Fussilet 42/30; Ahkaf 46/13.

⁴ İbn Manzûr, Ebul-Fadl Cemaluddin Muhammed Mükerrerem, "Lisanu'l-Arab", Beyrut, Ts. XIII, 21; Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûb, "el-Kamûsu'l-Muhît", Beyrut, 1986, s. 1518; Serdar Mutçalı, "Arapça-Türkçe Sözlük", Dağarcık Yay. İst. 1995, s. 26-27.

Kur'an'da iman ve türevleri isim ve fiil olarak geçmektedir. İman kavramı biri nekire masdar, onyedisi lam-ı tarifli masdar, yirmisi zamire izafe edilmiş masdar, ikiyüzotuzbiri ism-i fail formunda olmak üzere toplam ikiyüzaltmışdokuz kez isim olarak geçmiştir. Yüzyetmişüçü fiili muzari, ondokuzu emr-i hazır, ikisi nehy-i hazır, dörtüyzkırkaltısı da fiili mazi olarak altıyüz kez fiil olarak geçmiştir. İman kavramı toplamda Kur'an'da dokuzyüzsekiz kez geçmektedir.¹

Türkçede inanmak fiili ile eşanlamlı kullanılan iman, Arapça'da *emn*, *vusuk* ve *tasdik* kelimeleri ile ilgilidir. İman kelimesi güvenme, doğrulama, onaylama, kabul etmek ve anlamlarını içermektedir.² Kur'an'da *emine* fiilinin geçtiği ayetlerde bu anlamlar görülmektedir.³ Kur'an öncesi Arap edebiyatında da Kur'an'daki anlamında kullanılmıştır.⁴ Kur'an ayetlerinde itminan/huzur, korkunun kaybolması, üzüntü ve tasanın sona ermesinde ortaya çıkan ruh hali anlamında kullanılmaktadır. *Emn* kelimesinde kendini korku ve tasadan yana güvende hissetme fikri kelimenin din dışı anlamında kullanılmıştır.⁵

İman if'al formunda Arapça'da yaygın olarak bi ٱ ön takısı ile kullanılır. Bu kullanımıyla (bir şeye/birine) iman veya güveni olmak anlamına gelir. Bu iman veya güvenin kendisine yöneldiği esas varlık Allah'tır. Allah'a (amene billahi) inanma/güvenme/dayanma. Fakat kendisine iman edilen, Kur'an (ya da bütün vahyedilmiş kitaplar) veya Hz. Muhammed (ve bütün peygamberler) de olabilir. Bu durumda anlam Kitapların ve Peygamberlerin doğruluğuna, Allah tarafından gönderildiklerine inanmaktır.⁶ *Emn*, kişinin güven içinde olması (lazım fiil) anlamına gelmektedir. Fiil takısız veya nesnesiz olarak da if'al formunda kullanılabilir. Bunun anlamı iman edilen şeyin anlaşıldığı fakat açıkça ifade edilmediğidir.⁷ Bu iman/güven bazı ayetlerde akıl sahibi bir varlığa, bazen de bir eylem veya nesneye karşı ortaya konur. Bu anlam iman kavramının müteaddi olarak kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Emanet masdar olarak şu iki anlamda kullanılır. Bazen insanın *emn* içinde sahip olduğu durumu, bazen de birine güvenilip teslim edilen nesne (emanet) anlamında kullanılır.⁸ Emanet kelimesi Kur'an'da müminlerin, maddi-manevi emanetleri gerçek

¹ Muhammed Fuad Abdulbaki, "Mu'cemu'l-Mufehres", Daru'l-Hadis, Kahire, 1408/1988, s.103-118.

² Murat Sülün, "Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi", Ensar Yay.3.baskı, İstanbul 2015, s.52.

³ "Biz, Beyt'i (Kâbe'yi) insanlar için toplanma ve güven yeri kılmıştık". Bakara 2/125. "**Kendilerine güvenveya korku hususunda bir haber geldiğinde...**" Nisa 4/83; "...onları aklıktan kurtarıp doyurdu ve korkudan emin kıldı." Kureyş 106/4. Bkz. Yusuf 12/11; Nahl 16/45.

⁴ "Katlettiniz derin alimlerin piri ve /himayesine giren emin olduğu Kab'ı", Helmer Ringgren, "The Coceptof Faith in The Koran", ORIENS, Leiden, 1921, IV, s.2,4; Sülün, "Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi", s. 52.

⁵ Sülün, "Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi", s. 52.

⁶ Fazlurrahman, "İslami Yenilenme", çev. Adil Çiftçi, 2. baskı, Ankara Okulu Yay. Ankara 2000, s. 18.

⁷ Fazlurrahman, "İslami Yenilenme", s. 18.

⁸ Rağıp el-İsfehani, "el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an", Daru'l-Ma'rife, Beyrut (1426/2005), s. 132-133.

sahiplerine vermelerini de ifade eder. Emanete sahip çıkmayı, gerçek müminlerin niteliği olarak sayar. Kur'an, dağlara, göklere ve yere yüklenen sorumluluğu (halifelik/görev/akıl) da emanet olarak nitelendirir.¹ İnsan'ı değerli ve farklı kılan en önemli niteliklerin başında güvenilir olma gelir. Güvenilir olma doğru, gerçek, samimi ve dürüstlüğü ifade eder. Kur'an dinin gerçekliğini belirtmek için vahyin, peygamberlerin² ve Cebrail'in güvenilirliğine³ dikkat çeker.

İman dediğimizde duygu, düşünce ve hareket açısından iman ile bağlantılı, fakat iman kökünden olmayan kavramları da hesaba katmış oluruz. Zira, tek bir kavram, hele iman gibi kompleks bir kavramsa, ayrı ayrı kavrayışlardan oluşabilmektedir ki semantik, kristalleşerek kelimeye dönüşmüş bu farklı görüş açılarının tahlile dayalı bir tetkikidir.⁴

Vahyin inen ilk ayetlerinde İslam'ı benimseyenlerin niteliği iman kelimesinden çok haşyet, takva gibi kavramlar kullanılmıştır. İslam'a karşı olanlar ise küfür lafzından daha çok istiğna, şakavet ve tekzib lafızları kullanılmıştır. Kur'an, iman-küfür karşıtlığında şu ifadeleri kullanmıştır. *Takva-fücur*,⁵ *takva-şakavel*,⁶ *takva-icram*,⁷ *takva-tekzib*,⁸ *takva-tuğyan*,⁹ *takva-istiğna*,¹⁰ *haşyet-istiğna*,¹¹ *tezekki-istiğna*,¹² *tasdik-tekzib*¹³ ve *birr-fücur*.^{14 15}

Allah'a karşı samimiyet ve tasdike dayalı iman, kişinin sözlü ve davranışsal olgularına dinamizm sağlar. Kur'an iman çağrısını benimseyenleri ifade ederken onların Allah'ı gereği gibi takdir eden, şükreden, sabreden, bunların yanı sıra akıllı, düşünmeyi, zihinsel analitiği ve bilgiyi önceleyenler olduğunu vurgular. Kur'an imanın nasip olması için; akıl sahibi olmak¹⁶, kulak vermek¹⁷, düşünmek¹⁸, aklını kullanmak¹⁹, Allah'a yönelmek²⁰, tebliğ edilenleri anlamaya çalışmak²¹, öğrenmek¹, yakinen

¹ el-Ahzab 33/72.

² eş-Şuara 26/107, 125,143,162,178.

³ eş-Şuara 26.

⁴ Toshihiko İzutsu, "*Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*", çev. Selahattin Ayaz, İst. tsz. s.26.

⁵ Sad 38/28; eş-Şems 91/8;

⁶ el-Leyl 92/15-17;el-Âla 87/10.

⁷ el-Mürselat 77/41-46.

⁸ el-Mürselat 77/24,28,34,40-41,45,47,49.

⁹ Sad 38/55; Nebe 78/23.

¹⁰ el-Leyl 92/5-8.

¹¹ Abese 80/5-9.

¹² Abese 80/3,5-7.

¹³ el-Kiyame 75/32; el-Leyl 92/5-8, 15-16.

¹⁴ el-İnfitar 82/13; el-Muteffifin 83/7,18,22.

¹⁵ Sülün, "*Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi*", s. 39.

¹⁶ el-Bakara 2/269; Al-i İmran 3/7,90; Yusuf 12/111.

¹⁷ Yunus 10/67; en-Nahl 16/65.

¹⁸ Yunus 10/24; er-Rad 13/3; el-En'am 6/126.

¹⁹ el-Bakara 2/164; er-Rad 13/4; en-Nahl 16/12.

²⁰ Sebe 34/9; Gafir/40/13; Kaf 50/8.

²¹ el-En'am 6/98; Taha 20/28.

inanmak², Allah'ı bilmek, sakınmak, ibret almak³, sabretmek⁴, şükretmek⁵ ve ibadet etmek gibi unsurları ifade eder.⁶

Kur'an, imana aykırı olan ve inançsızlığa yol açan kavramları da ifade eder.. İman, beşerin olumlu zihinsel ve fiili olgularını içerirken onun zıddı olan küfür ise olumsuz söz ve eylemleri içerir. Buna göre tekebbür, zorbalık, nankörlük, bilmezlik, günah, ikiyüzlülük, tekzib (yalanlama), suç işleme, ifsad, zulüm, fiske, nankörlük, imansızlık, zann ve haktan yüz çevirme gibi olgular ise küfre kaynaklık etmektedir.⁷

Kur'an, vahye koşulsuz ve önyargısız gelmeyi önceler. Doğru bir düzlemde ve ilkeli bir akla sahip olmayı⁸, vahyin ifade ettiklerini anlamaya çalışmayı⁹, derin düşünmeyi¹⁰, akli çıkarımlarda bulunmayı, öğüt ve ibret almayı¹¹ tavsiye eder. Bu yöntem imanın anlaşılması ve gerçekleşmesini sağlayacaktır. Kur'an iman edene ahirete yönelik kurtuluşu vurguladığı gibi, dünyevi tehlikelere karşı da güveni vurgular.

İman Kur'ân'da hem Allah'ın hem de insanların sıfatı olarak kullanılmıştır. İnsanlar için; peygamberin bildirdiklerini doğrulayan; Allah için, yaratıklarına güven veren, onları zulümden berî kılan, îman, emniyet ve eman verici, şek ve şüpheleri gideren, korkuda olanlara güven veren demektir. Allah'ın sıfatı olarak Kur'ân'da bir âyette geçmiştir: "*O... selam'dır, mü'mindir, müheymindir...*"¹² Âyetteki "mü'min" kelimesi "*mü'men*" şeklinde de okunmuştur. Bu takdirde anlamı, kendisine îmân edilen, güvenilen demektir. Bir âyette de fiil şekli kullanılmıştır: "*Bu Kâbe'nin Rabbine ibâdet etsinler. O Rab ki onları yedirip açlıktan kurtardı ve onları korkudan güvene kavuşturdu.*"¹³

İman eylemi Peygamberlere de isnad edilmiştir. Peygamberlerde Allah'a iman etmekle mükelleftirler. Kur'an, peygamberlere diğer insanlar gibi kulluk ve teslimiyeti emreder. Peygamberler Allah'tan aldıkları ilahi bilgilerin kesinliğine ilişkin objektif bir bilgiye sahip değillerdir. Kendilerine indirilen şeylere tıpkı diğer inanalar gibi onlarda iman etmektedirler¹⁴.

¹ el-Bakara 2/230; el-En'am 6/97; en-Nahl 16/12,67.

² el-Bakara 2/ 248; el-En'am 6/99; en-Nahl 76.

³ el-Hicr 15/75.

⁴ İbrahim 14/5; Sebe 34/19.

⁵ el-A'raf 7/58; İbrahim 14/5; Sebe 34/19.

⁶ Sülün, "*Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi*", s. 45.

⁷ Sülün, "*Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi*", s. 46-47.

⁸ Bakara 2/269; Al-i İmran 3/7,190, İbrahim 14/ 52; Taha 20/54,128;

⁹ Yunus 10/67; er-Rum 30/22.

¹⁰ el-En'am 6/126; en-Nahl 16/13; Yunus 10/24; er-Rum 30/21.

¹¹ Bakara 2/269; Al-i İmran 3/7,13,190, İbrahim 14/ 52; Yusuf 12/111.

¹² el-Haşr, 59/23.

¹³ Kureyş, 106/3-4.

¹⁴ el-Bakara 2/285; ez-Zümer 39/33.

İnsanın sıfatı olarak mü'min; Allah'a, O'nun emirlerine, âhiret gününe, kitaplarına, meleklerine, peygamberlerine îmân edip itaat eden demektir. Mü'min, sözlük anlamına da uygun olarak, hem inandığı kudretin sağladığı güvenin içinde olan, hem de kendisi başkasına güven veren kimsedir.¹ Mü'min Allah'a, gayba, âhirete ve O'nun emirlerine boyun eğerek gönderdiği bütün vahiy mahsulüne inanıp Hz. Muhammed başta olmak üzere gelip geçmiş bütün peygamberleri tasdik eden² Allah anıldığı zaman kalbi ürperen ve O'nun âyetleri okunduğunda îmânı mükemmelleşen ve sadece Rabbine dayanıp güvenen³, ibadetini huşû içinde yerine getiren, boş ve yararsız işlerden yüz çeviren, zekatını veren, iffetini koruyan, her türlü aşırılıklardan kaçınan, ahidlerine ve emanetlerine riâyet eden⁴, Allah'ı, peygamberi, mü'minleri seven, yaratılanları hoş gören, insanların haklarını koruyan, dost ve kardeşlik duygularına bağlı olan, îmânın kendisine verdiği sadelik, temizlik, dürüstlük ve samimiyetle dünyada örnek kişilik sergileyen, iyiliğin yanında, kötülüğe karşı olan, kısacası dünyayı bireysel boyutta düzeltmeye çalışan, son derece yumuşak ve merhametli olan kimsedir.

2.1. İman Salih Amel Bağlamı

Kur'an, insan sorumluluğunu iman etmek ve salih amel işlemek olarak iki özgün kavram ile formüleştirmiştir. İman: insanın iç dünyasını oluşturan, olumlu inanç, duygu, düşünce ve değerleri karşılayan soyut kalbi eylemleri karşılayan ve yansıtan bir kavramdır. Salih amel ise, imana uygun, dışa yansıyan somut insan eylemlerini temsil eden kapsamlı bir kavramdır. Kur'an'da insan sorumluluğunu dile getiren bütün kavramlar iman ve salih amel kavramının çatısı altında özetlenebilir. Bunun anlamı salih amel kavramının Kur'an sisteminde birçok insan davranışını ve sonuçlarını karşılayan kavramların anlaşılmasına katkı sağlayacak olmasıdır. Salih amel üzerinden Kur'an'ın insan davranışlarına uyguladığı sistemi anlamaya çalışmak, Kur'an'ın insan için belirlediği sorumluluk haritasının çıkarılmasına ve dünya görüşünün açıklanmasına katkı sağlayabilir. Aksi halde dinin anlaşılmasını zorlaştıran, amacından saptıran, gereksiz konularla uğraşılma zaman kaybedilme tehlikesi devam edecektir. Çünkü salih ameller, dini çağırıldığı yer, oluşturmaya çalıştığı dünya görüşünün temeli, hayat felsefesinin özü ve pratiğidir. Dindeki bütün değersel alt yapı salih amel üretimi için planlanmıştır.⁵

¹"Allah, sizlerden îmân edip iyi davranışlarda bulunanlara, kendilerinden öncekileri sâhip ve hakim kaldığı gibi onları da yeryüzüne sâhip ve hakim kılacağını, onlar için beğenip seçtiği (İslâm'ı) onların iyiliğine yerleştirip koruyacağını ve (geçirdikleri) korku döneminden sonra bunun yerine onlara güven sağlayacağını vadedti. Çünkü onlar bana kulluk ederler; hiç birşeyi bana eş tutmazlar, artık bundan sonra kim inkâr ederse, işte bunlar asıl büyük günahkârlardır." (en-Nûr, 24/55)

² el-Bakara, 2/2-4.

³ el-Enfâl, 8/2.

⁴ el-Mü'min, 22/2-8.

⁵ Ömer Demir, "Kur'an Kavramları Bağlamında Yaşam Boyu Salih Amel", Araştırma Yay. Ankara 2013, s. 22.

Her dinin bir hakikat görüşü ve kurtuluş müjdesi nazariyesi vardır. Kur'an bağlamında İslam kurtuluş nazariyesinin iman ve salih amel olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kur'an ne varlıkları mitleştirmiş ve ne de insanları tabiatüstü, ilahi bir kurtarıcı şahsiyetler olarak görmüştür. Mitlerde bir kurtarıcının hayatının önemli anları olan; ana rahmine düşüş, doğum, çocukluk, çağrı ve ölüm gibi anlar üzerinde özellikle durmak suretiyle bu şahsiyetler sürekli yüceltilir. Olağanüstü olay ve olguların meydana gelmesi onlarla ilişkilendirilir. bu şekilde doğal biyografi, kutsal kural haline getirilerek dini tören ve uygulamalar için temel oluşturacak şekilde tabiat-üstü bir varlık biçimine dönüştürülür. Kur'an gerçek kurtuluşu ve kaybı insanın bireysel ve toplumsal çabalarına ve emeğine bağlamış; kurtuluş vurgusu iman ve salih amellere yapılmıştır. Bu bağlamda diyebiliriz ki iman ve salih amel insanın bireysel çabasını gerektiren, bilmeye, anlamaya, öğrenmeye, akletmeye, sevgi ve inançla bağlanmaya ve aktif olarak eylemde bulunmaya çağırان bir yoldur. Ne akla zarar menkibelere, ne mehdi beklemeye ve aramaya, ne de kıyamet alametlerini tartışmaya ve ne de geçmişi destanlaştırma-mutlaklaştırmaya ihtiyaç vardır.¹

İnsan bütün ilişkilerinde anlamlı ve değerlerle bütünleşmiş yaşam², salih ameller üzerine temellendirilebilir. Ayrıca bu kurtuluş bütün insanlara açık olup kimsenin tekelinde değildir. Salih amel algısı Kur'an açısından son derece önemlidir. Bu algı din anlayışlarının ayrışmasında son derece etkilidir.³

3. İslam Düşüncesinde İman ve Amelin Anlaşılması

İslam imanının esasları vahye dayanır. Vahiy İslam dininin iman, ibadet, muamelat ve ahlak ilkelerini esas belirleyicisidir. İslam vahiy eksenslidir ve bu İslam'ın temel özelliğidir. Buna karşın İslam düşüncesinde iman konusunda görüşler ve oluşan itikadi ekoller; dini, toplumsal, siyasi ve kültürel etkilerin sonucunda ortaya çıkan insani yorumlardır. İman ilkeleri dinin esası, ameli, düşünsel ve davranışsal ilkelerin belirleyici unsurudur. İslam düşüncesinde akide/iman konusunda ileri sürülen görüşler veya yazılan eserler bir kişi veya mensubu bulunduğu ekolün iman konusunda ki görüş, yorum, anlama ve onaylaması anlamına gelmektedir.

İman'ın ne olduğu ve ne anlama geldiği hususunda farklı tanımlar ve yorumlar yapılmıştır. İmanın ne olduğunu bilmeye, anlamaya ve ifade etmeye çalışan insandır. İman konusu vahiy kaynaklı olsa da bu durumda da ilk unsur insandır. Soyut bir anlam içeren iman, toplumda yaşanan olaylar ve oluşturduğu etkileşimden dolayı, kişilerde farklı tanımların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu bağlamda oluşan tüm itikadi ekoller ve görüşler beşeri özellikler taşır. İslam düşüncesinde iman kavramı ve iman ile ilgili konularda yapılan yorumlar, tartışmalar ve yazılan eserler daha çok içerdiği

¹ Mualla Selçuk, "Teorik ve Pratik Açmazları ile Kültürel Miras Öğretimini Sorgulayan Bir Deneme", AÜFD, Cumhuriyetin 75. Yılı Özel Sayısı, s. 256.

² Hilmi Ziya Ülken, "Eğitim Felsefesi", MEB Yay. İst. 1967, s. 155.

³ Demir, "Kur'an Kavramları Bağlamında Yaşam Boyu Salih Amel", s. 22.

konuların yanı sıra dini, siyasi ve toplumsal olaylardan sonra ortaya konmuştur. Bu yüzden İslam düşüncesinde itikadi alanda yazılan eserler farklı adlarda kaleme alınmıştır.

2.4 .İslam Düşünürlerinin İmani Algıları

İslam alimleri imanı tarif ederken kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve ameli zikretmişlerdir. "İman sadece kalbin tasdikidir" diyenler ile "iman kalbin tasdiki ve dilin ikrarıdır" diyen alimler arasındaki görüş ayrılığının bir neticesi olarak imanın tarifi değişik şekillerde yapılmıştır. İmam-ı Azam Ebu Hanife bir kısım Hanefi fıkıhçılara göre iman: Hz. Muhammed'in Allah Teala tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususların tamamını kalp ile tasdik dil ile ikrar etmektir.¹ İmam-ı Azam, el-Fıkhu'l-Ekber adlı eserinde şöyle der: "Yer ve gök ehlinin imanı, mü'menün bih (iman edilen şeyler) yönünden artmaz ve eksilmez. Ancak yakın ve tasdik yönünden artar ve eksilir. Müminler iman ve tevhid açısından müsavi, amelleri itibariyle bir birlerinden faziletlidirler²

İmam Ebu'l-Mansur el-Matüridi (v.333/944) ve Ebu'l Hasan el-Eş'ari (v.324/936) ile onları takip eden Ehl-i Sünnet kelimciler, imanın kalben olması gerektiğinde ittifak etmişlerdir.³ Amelin imanın bir cüzü olmadığını ve imanın tasdik manasına geldiğini söyleyip; imanın artmasını ve eksilmesini mümkün görmeyen alimlerin başında İmam-ı Azam gelmekte ve onu Matüridi kelimciler ile Cüveyni ve Taftazani gibi Eş'ari alimleri de takip etmektedir.⁴ Hariciler imanın tanımına amelleri eklemiştir. Onlara göre iman kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel etmekten oluşur. İmanda bu üç özellik bulunur. Bunlardan birini terkeden imandan çıkar. Ameli terk eden ve büyük günah işleyen dinden çıkmıştır.⁵ Mu'tezile ise amelleri imanın bir parçası kabul etmiş büyük günah işleyen kafir değil fasık olduğunu ifade etmişlerdir.⁶

el-Fıkhu'l-Ekber, Akaid, Tevhid ve Sıfatlar İlmi, Usulü'd-Din, Nazar ve İstidlal ve Kelam⁷ gibi adların eserlere verilmesi dönemin yaşanan dini, sosyal ve ilmi

¹ İmam-ı A'zam, *el-Fıkhu'l-Ekber*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul, 1992, s.74

² İmam-ı A'zam, *el-Vasıyye*, s. 87

³ Ebu Mansur el-Maturidi, "*Kitabü't-Tevhid Tercümesi*", Tercüme Bekir Topaloğlu, İSAM, Ankara 2005, s.489-496.

⁴ İmam-ı A'zam, "*el-Vasıyye*", s. 87;

⁵ Eş'ari, "*el-Makaltü'l-İslamiyyin*" I, s.204.

⁶ Eş'ari, "*el-Makaltü'l-İslamiyyin*" I, s.223.

⁷ *Akaid*; İslam düşüncesinde iman esaslarını ağırlıklı nas (Kur'an, hadis) bağlamında tartışmaya girmeden, ilahiyat, nübüvvet ve semiyat konularını ele alan, var olanı konu etmeyen eserlerdir.

Tevhid ve Sıfatlar: İnanç konularında en önemli konu Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve tevhid konularıdır. Hicri birinci ve ikinci asırda Hanbeli/Selefi teşbih ve tescim fikri ile Mu'tezile tenzih fikri karşılıklı olarak ciddi tartışmalar yaşamaktaydı. Birbirine karşı fikri yaklaşımlar ortaya koyan bu iki akıma karşı bazı kelimciler Allah'ın sıfatlarını ispat etmenin yanı sıra Allah'ı tüm eksikliklerden arındırmayı esas alan eserler yazmışlardır.

Usulü'd-Din: Dinin asılları, dinin temel ilkeleri anlamına gelmektedir. Dinin inanç esasları asıl ve belirleyici ilkelere, Davranışsal, ameli ve ahlaki ilkeleri ise ikinci derece ilkelere, Dinin asılları

konjonktörünün sonucudur. Bu isimlendirmeler aynı zamanda beşeri algılama ve adlandırmalardır. Ebu Hanife inanç alanında yazdığı el-Fıkhu'l-Ekber, içeriği tamamen İman, Allah'ın birliği, sıfatları ve peygamberlik gibi itikadi esaslarla ilgilidir. İnanç konusu ile ilgili esere bu adın verilmesi iman konusunun, dinin en temel ve en önemli bilgiyi içermesinden kaynaklanmaktadır.

4. İmanın Yorumlanması ve Yanlış İmani Algılar

İslam dünyasında Müslüman İlim adamlarının farklı iman tanımı yapmaları gelişen siyasi ve sosyal olaylara dayanmaktadır. Bu bağlamda Müslümanların farklı inanç, davranış ve değer yargıları ortaya koyması temel sorunların başında gelmektedir. Yüce vahyin ortaya koyduğu temel iman ilkeleri açık olduğu halde Müslüman imanında ortaya çıkan yanlış iman ve inanç algılarının nedenleri de temel sorunların başında gelmektedir. Müslüman iman ve inanç algılarının ortaya çıkışında tarihsel süreç, bu sorunun nedenlerini ortaya koymaktadır. İslam düşüncesinde ki inanç ekollerinin görüşlerinin dini/imani gerçeklik olarak yansıtılması veya algılanması, İslâm toplumunun temel problemlerinden birini oluşturmuştur. İslam alimlerinin dini referanslarla şekillendirdikleri yorumları ve fikirlerini- kendileri veya taraftarları tarafından- başkalarına dayatmak ve bunu İslam inancının mutlak görüşü olarak yansıtmak Kur'an'a ve tebliğcisinin uygulamalarına aykırıdır. Bu düşünceleri mutlak doğru görerek, kurumsal manevi bir dini anlayış geliştirmek ve İslam için özdeş görmek, daha çok kendi inanışlarına ve düşüncelerine uygun bir inanç ve düşünce toplumu geliştirmek ve oluşturmaktır.

4.1 Hz. Muhammed Dönemi

Hz. Muhammed döneminde sahabe iman ile ilgili çeşitli sorular sormuş, bu konuda Hz. Peygamber cevaplamıştır. Bu konuda ciddi tartışmalar ve geniş tanımlamalar yapılmamıştır. Ağırlıklı Kur'an'ın işaret ettiği ve Hz. Muhammed'in ifade ettiği çerçevede iman konusu ve diğer dini ve sosyal konular ele alınmıştır. Kur'an'da, iman kavramı ve türevleri çok sayıda geçmektedir. Kur'an, İman kavramını ilgili olduğu, salih amel, ibadet, ittika, hidayet ve ihsan gibi kavramlarla kullanmıştır. Bunun yanında Kur'an'da iman kavramının zıddı olan küfür, şirk, irtidat, nifak gibi kavramlar da kullanılmıştır. Hz. Muhammed döneminde iman, küfür, şirk, irtidat ve nifak kavramları ile ilgili olaylar yaşanmıştır fakat Hz. Muhammed'in dini ve siyasi otorite

olan İlahiyat, nübüvvet ve ahiretin gerçekliği ve ispatı diğer ikinci derece esasların gerçekliğini sağlar.

Nazar ve İstidlal İlmi : İnanç konularında akıl yürütmeyi, düşünmeyi ve bilgiyi esas aldığı için bu ismi almıştır. İnanç alanında ele alınan konuların genişlemesi sonucu, bu konular ile ilgili yöntemde değişmiştir. Akıl, düşünmeyi ve bilgiyi doğurur. Dinin, vahyin ve nübüvvetin doğruluğu akıl ile anlaşılır ve bilinir. İnanç ilkelerinin vahiy, akıl ve bilgi bağlamında ele alınması onu daha güçlü ve evrensel kılar.

Kelam: Söz anlamına gelen Kelâm/Allah'ın Kelâmı (Kelâmullah) ilk dönemde İslam düşünürlerinin en çok tartıştıkları konulardan biri olmuştur. Bu konu ilk dönemlerde siyasi bir konu haline gelmiştir. ("*Kelâm*", Editör: Ş.Ali Düzgün, Grafiker Yay. Ankara 2012, s.25-27).

olarak varlığı bu kavramlara farklı anlamlar yüklenmesini ve ifade edilmesini önlemiştir. O dönemde iman'ın ne olduğu, imân-amel ilişkisi çerçevesinde gündeme gelen “Cibrîl hadisi”¹ ve “imânın çeşitli şubelerden oluştuğuna” delâlet eden farklı konularda Hz. Muhammed'in değerlendirmeleri olmuştur. Fakat iman konusunda ve diğer konularda farklılaştırıcı ve ayrıştırıcı farklı yorumlar ortaya çıkmamıştır. Vahyin ve Hz. Muhammed'in değerlendirmesi otorite olarak kabul görmüştür.

İman'ın ne olduğu ile ilgili derin tartışmalar Hz. Muhammed'in vefat ile başlamıştır. Hz. Peygamber'in vefâtından sonra Müslümanlar, daha önce karşılaşmadıkları problemlerle yüz yüze kaldılar. Bu problemlerin bir kısmı Müslümanların kendi bünyeleri ile ilgili iken bazıları dış kaynaklı idi. İslami fırkaların şekillendiği dönemlerde fırkalar birbirlerin suçlamış, küfürle itham etmiş, bazen çatışmalara ve hatta ölümlere kadar varmıştır. Bu dönemde yaşanan siyasi ve kelami tartışmalar akide kavgasına dönüştürülmüş tekfir, sapıklık, şirk, bid'at ve cehalet bağlamında tartışılmıştır.

Hz. Muhammed'in vefatı ile dini ve siyasi otorite boşluğu oluştu. Ümmetin bunu doğru yönetememesi ve yorumlamaması sorunların her gün artmasına neden oldu. Sahabe arasında ilk ayrılık Hz. Muhammed'in vefatında oldu. Onlardan bir kısmı, onun ölmediğini ve Yüce Allah'ın onu, İsa b. Meryem gibi kendisine yükselttiğini (ref) ileri sürdü.² Ebu Bekr es-Sıddık onlara Allah'ın “Şüphesiz sen de öleceksin, onlar da ölecekler.”³ ayetini ve “**Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler geçmiştir. Şimdi o ölür ya da öldürülürse siz geri mi döneceksiniz. Kim sözünden geri dönerse Allah'a hiçbir zarar veremez. Allah şükredenleri ödüllendirir.**”⁴ ayetlerini okuduktan sonra “**Kim ki Muhammed'e (a.s.m.) tapıyorsa, bilsin ki, Muhammed (a.s.m.) ölmüştür. Kim ki Allah'a ibadet ve kulluk ediyorsa bilsin ki, Allah Hayy'dır, ölümsüzdür.**”⁵ demesi üzerine hepsi de onun ölümüne inandılar ve böylece bu ayrılık da son buldu.⁶

4.2. İslam İnançının Şekillenmesine Etki Eden Nedenler

¹Müslim, *İmân* 1, 5; Buhârî, *İmân* 37; Tirmizi, *İmân* 4; Ebû Dâvûd, *Sünnet* 16; Nesâî, *Mevâkîf* 6.

²Ebu Abdullah Muhammed İbn Sa'd, “*et-Tabakatu'l-Kubra*”, I-VII, Beyrut, 1377-80/1957-60, II, 266-70; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ebi Bekr Ahmed eş-Şehristani, “*el-Milel ve'n-Nihal*”, I-II, nşr. M.Seyyid Geylani, Kahire 1961, I, 23. Ebu Mansur Abdulkahir el-Bağdadi, (*el-Fark Beyne'l-Firak*) “*Mezhepler Arasındaki Farklar*”, TDV Yay. çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991, s. 15.

³ez-Zümer, 39/30.

⁴Âl-i İmran 3/144.

⁵Ebu Muhammed Abdulmelik İbn Hişam, “*İslam Tarihi Siret-i İbn Hişam*”, (*es-Siretu'n-Nebeviyye*), Tercüme: Abdulvahhap Öztürk, Kahraman Yay., İstanbul, 2014, IV, 401-402; İbn Sa'd, “*et-Tabakatu'l-Kubra*”, III, 182; Buhârî, 3: 95; el-Bağdadi, (*el-Fark Beyne'l-Firak*) “*Mezhepler Arasındaki Farklar*”, s. 16.

⁶Bu rivayetlerde Hz. Ömer'in Hz. Muhammed'in vefatında ölmediği yönündeki rivayetlerde içerik olarak çelişkiler içerdiği ve Hz. Ebubekir'e hilafet konusunda rol biçtiği ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Ahmet Akbulut, “*Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*”, Otto Yay. 1. baskı, Ankara 2015, s.52-54; Mehmet Azimli, “*Siyeri Farklı Okumak*”, Ankara Okulu Yay. Ankara 2010, s. 412-415.

Kur'an-ı Kerim kabileciliği ve ırkçılığı yasakladı. Üstünlüğü iman, amel, takva ve ahlakla ilgili kıldı.¹ İrk , kabile, millet, renk ve soyun üstünlük aracı olmadığı ilkesini getirdi.² Hz. peygamber döneminde eski düşmanlıklar ve kabile asabiyeti zaman zaman yaşanmasına rağmen, Hz. Muhammed dini ve siyasi otoritesi ile olayların önüne geçmişti. Hz. Muhammed yaşadığı dönemde İslam öncesi dönemin adet ve uygulamalarına yer vermemişti. Fakat Hz. Muhammed'in vefatından sonra cahili dönemin kültürel, siyasi ve dini anlayışları yeniden sahabe arasında ortaya çıkmaya başlamıştı. Bu durum dini ve toplumsal sorunların artarak yaşanmasına neden olmuştur.

4.2.1. Efdaliyet (Üstünlük) Düşüncesi

İslam akaidinin şekillenmesinde etkili olan unsurlardan biri üstünlük (efdaliyet) düşüncesidir. Hz. Muhammed'in vefatı üzerine imamet konusunda efdaliyet fikri yeniden ileri sürülmüştür. Ensar, Hz. Muhammed'in vefatından sonra beni Saide gölgeliğinde Hazrec'in lideri Sa'd b. Ubade'ye bey'at konusunda anlaştılar.³ Ensar bu işe Hz. Muhammed'in vefatından önce hazırlanmıştı.⁴ sahabeden birileri Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e gelerek Ensar'ın Sa'd b. Ubade'ye biat etmek için toplandığını bildirdiler. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer yolda Ebu Ubeyde'yi alarak Beni Saide Gölgeğine geldiler. Muhacirlerin gelişi ile halifenin kimden olacağı tartışması yaşanmaya başladı.⁵ Hz. Ebu Bekir olaya girerek şu delilleri ileri sürdü. *"Biz sizden önce Müslüman olduk". "Biz muhacirler Peygamber'in aşiretindeniz". "Onun aşiretinden olanlar hilafete daha layıktır". "Araplar, Kureyşten başkasını tanımazlar."* Ensardan Hubab b. Munzir: *"Bir emir bizden bir emir sizden olsun"*, önerisinde bulundu. Bu öneriyi reddeden Hz. Ebu Bekir : *" Bizler emirler, sizler vezirlersiniz"*. dedi. Hz. Ebu Bekir bu toplantıda Hz. Peygamber'e dayanarak *"İmamlar Kureş'tendir"*.⁶ sözünü nakletmiştir.⁷ Ensar'ın iki büyük kabilesi , İslam'dan önce siyasi çekişme içinde idiler. Hz. Muhammed döneminde zaman zaman karşı karşıya gelmelerine karşı Hz. Muhammed olayları önlemişti.⁸ İslami

¹ Hucurat 49/13; *"Soylarla övünülmez. Araplar, Arap olduklarından Acemlerden; Acemler de, Acem olduklarından Araplardan üstün sayılamazlar. Çünkü Allah katında en yüce olanınız, ona karşı gelmekten en fazla kaçınanınız (en takvalınız)dır. Ey insanlar dikkat ediniz! Rabbiniz tektir. Arabın, Arab olmayana, Arab olmayanın Arab'a, siyahın kırmızıya, kırmızının siyaha, takvadan öte, hiçbir üstünlüğü yoktur. Şüphesiz Allah Teala katında en üstünüünüz, Allah Teala'dan en çok korkanınızdır."* Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay. İst. V/411.

² Hucurat 49/13, Müslim, *Birr*, 34; İbn-i Mace, *Zühd*, 9. Ebû Dâvud, *Edeb*, 112, 121.

³ İbn Hişam, *"İslam Tarihi Siret-i İbn Hişam"*, (es-Siretu'n-Nebeviyye), IV, 402-403; İbn Sa'd, *"et-Tabakatu'l-Kubra"*, III, 182; el-Bağdadi, (el-Fark Beyne'l-Fırak) *"Mezhepler Arasındaki Farklar"*, s. 16.

⁴ Ethem Ruhi Fıglalı, *"Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler"*, AÜİFD, XX, Ankara 1975, s. 221-224.

⁵ İbn Hişam, *"İslam Tarihi Siret-i İbn Hişam"*, (es-Siretu'n-Nebeviyye), IV, 402-403; İbn Sa'd, *"et-Tabakatu'l-Kubra"*, III, 182; el-Bağdadi, (el-Fark Beyne'l-Fırak) *"Mezhepler Arasındaki Farklar"*, s. 16.

⁶ el-Bağdadi, (el-Fark Beyne'l-Fırak) *"Mezhepler Arasındaki Farklar"*, s. 16

⁷ İbn Hişam, *"İslam Tarihi Siret-i İbn Hişam"*, (es-Siretu'n-Nebeviyye), IV, 403-407; el-Bağdadi, (el-Fark Beyne'l-Fırak) *"Mezhepler Arasındaki Farklar"*, s. 16, Akbulut, *"Sahabe Dönemi İktidar Kavgası"*, 54-55.

⁸ Ahmed b. Muhammed b. Abdirrahim İbn Abdirrahim, *"Kitabu İkdü'l-Ferîd el-Endelusi"*, Kahire, 1952, c. I.331; Akbulut, *"Sahabe Dönemi İktidar Kavgası"*, 54-59.

dönemde de gizliden gizliye süren Evs ve Hazrec çekişmesi, halifenin Ensar'dan olmasını engelleyen bir öge oldu.¹ Sa'd b. Ubade Müslüman devletinin başına geçmedi. Fakat iki halifeye de biat etmedi. O, "Asla Kureyş'e biat etmem." demiş ölünceye kadar biat etmemiştir.²

Hz.Ali-Muaviye mücadelesinde, Hz.Ali'nin Muaviye'ye yazdığı mektuplardan birinde Ebu Talib'in (Haşimoğulları), Ebu Süfyan'dan (Ümmeyeoğulları) üstün olduğunu (efdaliyat) ileri sürmesi, Muaviye'nin görüşlerini benimsemeyen Ümeyye Oğullarının Muaviye etrafında toplanmalarında, Hz. Ali'ye karşı savaşmalarında etkili olmuştur.³ Asabiyet ve efdaliyat tartışmaları Hz. Ebu Bekir'in halifeliği sırasında zaman zaman söz konusu edilsede etkili olmamıştır.

Hz. Ebu Bekir döneminde bazı kabileler kelime-i şهادet getirip, namaz kıldıkları halde Hz. Ebu Bekir yönetimine zekat vermeyi reddettiler. Gerçekte Kureyş egemenliğine karşı çıkan bu kabileler, düşüncelerine bazı ayetleri⁴ delil getiriyorlardı.⁵ Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer arasında bazı tartışmalar yaşanmıştır. Zekat vermeyi kabul etmeyen topluluk ile ilgili sözlerde "inkar edenler"⁶ olarak bahsedilmiştir. Zekat vermeyi kabul etmeyen bu kabileler, gerçekte Hz.Ebu Bekir'in siyasi otoritesine (hilafetine) karşı çıkıyorlardı. Bunu açıkça ifade ediyorlardı. "Allah'ın Elçisi aramızda iken ona itaat ediyorduk. Hayret, Ebu Bekir'in hükümranlılığı da ne oluyor"⁷. diye soruyorlardı. Hz. Ebu Bekir bu kabilenin tavrını siyasi anlamda devlete başkaldırı olarak görmüş, itikadi olarak bu davranıştan dolayı onları mü'min saymamıştır. Bu topluluğa yönelik söylemi bunu ortaya koymaktadır. "Yemin ederim ki namazla zekat arasında bir fark görenlerle savaşaçağım."⁸ Hz. Ebu Bekir, kabilenin siyasi otoriteye

¹Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnu'l-Esir, "el-Kamil fi't-Tarih", Beyrut, 1995, II, s.85; Julius Wellhausen , "el-Havaric ve's-Şia", Arapçaya çev. A. Bedevi, Kahire 1958, s.8.

² Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir et-Taberi, Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk, Kahire, 1357/1939, II, s. 459; Akbulut, "Sahabe Dönemi İktidar Kavgası", s. 59-62.

³ Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyuddin İbn Haldun Maliki, "Makaddime I-II, ", Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, 8.Baskı İst.2012, I, s.439-460; Akbulut, "Sahabe Dönemi İktidar Kavgası", s.25.

⁴ Tevbe 9/103.

⁵ el-Bağdadi, (el-Fark Beyne'l-Fırak) "Mezhepler Arasındaki Farklar", s. 16; Ebu'l-Fidaİsmaİl b.Ömer İbn Kesir, "el-Bidayeye'n-Nihaye", Mısır 1351/1932, VII, s. 311; Akbulut, "Sahabe Dönemi İktidar Kavgası", s.67-68; Murat Süliün, "Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi", Ensar Yay.3.baskı, İstanbul 2015, s.155-156.

⁶ Buhari, Zekat 1, İstıtabe 3, İtisam 2, Müslim, İman 32; Ebu Davud, Zekat 1; Tirmizi, İman 1.

⁷Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnu'l-Esir, Usdu'l-Ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe, 1285-1286/1868-1869, III, s. 206; Akbulut, "Sahabe Dönemi İktidar Kavgası", s. 67-68.

⁸ Hz. Ebu Hureyre anlatıyor: "Resülullah (as) vefat edince, ondan sonra Hz. Ebu Bekir halife seçildi. Bunun üzerine bedevilerden bir kısmı "irtidât" etti. (Hz. Ebü Bekir halife olarak onlarla savaşmaya karar verince) Hz. Ömer, "Resülullah (as): "İnsanlar lâilâheİllallah deyinceye kadar onlarla savaşmaya emrolundum. Bunu söylediler mi, benden mallarını ve nefislerini korurlar. (İslâm'ın) hakkı hâriç artık hesapları da Allah'a kalmıştır!" demiş iken, sen nasıl insanlarla savaşırısın?" dedi. Hz. Ebü Bekir: "Allah'a yemin olsun, namazla zekâtın arasını ayıranlarla savaşaçağım. Zira zekât, malın hakkıdır. Vallahi,

karşı söylemini itikadi alana çekerek değerlendirmiştir. Kabile siyasi devlet otoritesine karşı gelmiştir. Bu söylemi bu bağlamda değerlendirmek daha doğru olurdu. İman, siyasi alana dahil edilmemiş olurdu. Başlangıçta Hz. Ömer'in Ebu Bekir'e ikazı da bu doğrultuda doğru bir yaklaşımdı.

4.2.2. Siyasi Olayların Etkisi

İman, İslam'ın ilk yıllarında itibaren gelişen siyasi ve toplumsal her konuya dahil edilmiştir. Hz. Osman'ın hilafete seçilmesiyle Ümeyyeoğullarının Beni Haşim'le geçmişi dayalı ihtilafı tekrar canlandı. Bu dönemde Beni Ümeyye iktidarı elde etti ve bu dönemde kabileci fanatizm ve oç alma şartları ortaya çıktı. Ümeyyeoğulları Hz. Osman'dan hilafeti Ümeyyeoğulları arasında saltanata çevirmesi istendi. Bu yaklaşımlar karşısında Hz. Ali bu kavmi temayülleri ret ederek; iman, ihlas, hakkaniyet ve hicret unsurlarını Beni Haşim'in Beni Ümeyye'ye olan üstünlük ölçüleri olarak tanıyordu. Yönetimde Emevîlik unsuruna ağırlık veren Hz. Osman, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in yakınlarına idari makamlar vermemesini eleştirerek akrabalarını tutmakla övünmekteydi¹. Halbuki Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in sünnetine uyacağına dair teminat verdiği için, Abdurrahman b. Afv tarafından halife olarak tercih edilmişti. Onun zamanında Emevîler, memuriyetleri bir nevi arpalık edindiler.² Halifenin bu tavrı sadece Haşimîleri değil, diğer kabilelerinde tepkisine neden oldu.³ Müslüman toplum Hz. Osman'ın uygulamalarından oldukça rahatsızlık duyuyordu. Hz. Osman on iki yıllık iktidarında yıpranmış, halk desteğini kaybetmişti. Hz. Osman'a karşı olan guruplar Medine'ye gelmiş rahatsızlıklarını dile getirmişlerdir.⁴ Medine halkı Hz. Osman'ı savunmak ve korumak için çaba göstermemiştir. Hz. Osman toplumda tekfir edilmekte ve kendisine karşı yoğun bir muhalefet yapılmaktaydı. Hz. Aişe ve muhalifler, Hz. Osman'ı tekfir ettikleri rivayet edilmektedir. Örneğin Ammar b. Yasir: "*Osman'ı öldürdüğümüz gün Osman kafirdi*".⁵ Bu tekfir psikolojisi diğer ashab tarafında dile getiriliyordu. İbn Mes'ud Halifenin yönetimini beğenmemekte ve: "*Osman'ın kanı kesinlikle helaldir*".⁶ demektedir. Ashabdan Muhammed b. Huzeyfe, Muhammed b. Ebi Bekr, Abdurrahman b. Afv Hz. Osman'ın kanını helal görenlerdendi. Hz. Ali,

Resülullah (as)'a vermekte oldukları bir oğlağı vermekten vazgeçseler, onu almak için onlarla savaşaçağım" dedi. Hz. Ömer sonradan demiştir ki: "Allah'a yemin ederim, anladım ki, Hz. Ebu Bekir'in bu görüşü, Allah'ın savaş meselesinde ona ilhamından başka bir şey değildi. İyice anladım ki, bu karar hakmış." Buhâri, *İ'tisâm 2, Zekat 1, İstîtâbe 3*; Müslim, *İmân 32*; Muvatta, *Zekât 30*; Tirmizi, *İmân 1*; Ebü Dâvud, *Zekât 1*; Nesâi, *Zekât 3*; Kâmil Miras, "*Tecrid-i Sarih Tercümesi*", Ankara 1984, V/21; Bkz bu konuda farklı değerlendirmeler için, Akbulut, "*Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*", s. 67-68; Sülün, "*Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi*" s. 155-156.

¹ İbn Sa'd, "*et-Tabakatu'l-Kubra*", III, 64; Akbulut, "*Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*", s.147.

² Yaşar Kutluay, "*İslamiyette İtikadi Mezheplerin Doğuşu*", s.32.

³ İbn Sa'd, "*et-Tabakatu'l-Kubra*", V, 36; Akbulut, "*Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*", s.147.

⁴ el-Bağdadi, (*el-Fark Beyne'l-Fırak*) "*Mezhepler Arasındaki Farklar*", s 17.

⁵ Muhammed b. Yahya b. Ebi Bekr, *et-Temhid ve'l-Beyan fî Makteli eş-Şehid Osman*, thk.M.Y.Zaid, Beyrut, 1964, s.91; Akbulut, "*Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*", s.151.

⁶ Ahmed b. Yahya b. Cabir Belazuri, "*Ensabu'l-Eşraf*", Edited by, S.D.F. Goitein, Jaruselam, 1936, V, 53; Akbulut, "*Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*", s.150.

Abdurrahman b. Afv'a Hz. Osman'ın halife olmasını sağladığı için, "Bu senin amelindir" eleştirisinde bulunmuştur.¹ Hz. Osman'ın yönetiminden rahatsız olan Hz. Aişe ve yanında bulunan ashab başlangıçta ona muhalefet etmiş, ciddi bir şekilde eleştirmiş ve tekfir etmişlerdir. Hz. Aişe: "Osman bu kitabın hükümlerini çiğnemiş ve küfre girmiştir". Hz. Aişe başlangıçta Hz. Osman'ın hilafetine karşı olduğu halde daha sonra Hz. Osman'ı aklayıcı sözler ifade etmiştir. Hz. Aişe Mekke'den Medine'ye dönerken Hz. Osman'ın öldürüldüğü haberi verilince, "Peki isyancılar daha sonra ne yaptılar?" diye sorup Ali'ye biat ettiler cevabını alınca, önceki muhalif tavrını değiştirerek: "Vallahi Osman'ın kanını arayacağım", demiş. Daha önce Osman'ı Na'sel adlı uzun sakallı bir Yahudiye benzeterek, "Şu Na'seli öldürün artık, çünkü küfre düştü!" dediği hatırlatılınca, "Son sözüm ilkinden hayırlıdır!" demiştir.²

Hz. Osman devlet yönetiminde vali atamaları ve uygulamaları ile kamuoyundan tepkiler aldı. Halkın bu konudaki tepkisine ve rahatsızlıklarına duyarsız kaldı. Başta Hz. Ali olmak üzere sahabenin ve halkın uyarılarını dikkate almadı. Hz. Osman uyarıları dikkate almadığı gibi yaptıklarının doğru olduğunu ve yönetimde haksızlık yapmadığını belirtti. Bu durum dini kişiliğinin yanı sıra, siyasi otoritesini de kamuoyu nezdinde gözden düşürdü. Bunun sonucunda her geçen gün ashabın muhalefeti, halkın gösterileri ve kızgınlığı daha da arttı. Hz. Osman'ın uygulamaları siyasi idi.

Hz. Osman'ın öldürülmesi, Hz. Ali'nin bundan sorumlu tutulması, Cemal ve Sıffin Savaşları; Müslümanların arasında dini, toplumsal birlik ve beraberliği bozmuş, siyasi ve dini otorite boşluğu oluşturmuştur. Bu yaşananlar ve geçmişten gelen kabile asabiyeti ve cehalet, Haricilerin oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Sıffin savaşından sonra oluşturulan Hakem olayında Hz. Ali ve taraftarları mağdur edilmişti. Hz. Ali'nin hakeme razı olmasına karşı çıkan grup, savaşa devam edilmesi veya Hz. Ali'nin tövbe etmesini istediler. Hz. Ali taleplerini reddedince bu grup Hz. Ali'nin ordusundan ayrıldılar. Hz. Ali'yi hakeme razı olduğu için küfürle suçladılar.³ Başlangıçta "tahkim" (hakem)'i dinden uzaklaşma olarak gören, "el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Munker" (İyiliği emretme, kötülüğü yasaklama) prensibini hareketlerinin temeli kılan Hariciler, kendi devlet siyaseti anlayışlarını (bedevi), dini ve toplumsal yapıyı kendi anlayışlarına (dar görüşlerine) göre yorumladılar. İslam öncesinde bir kabile arada bir anlaşma yoksa öteki kabilelerin tamamını düşman olarak müteal ediyor idiyse, Hariciler de, kendilerinden olmayan bütün Müslümanları "kafir" ve dolayısıyla "kanı dökülecek düşmanlar" olarak görüyorlardı.⁴ Kabile asabiyetine sınımsız sarılmış, bedevilerden oluşan Hariciler, son derece yetersiz bilgiye sahip

¹ Belazuri, V, 57; Akbulut, "Sahabe Dönemi İktidar Kavgası", s.151.

² Fırlıklı, "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", s. 235; Sülün, "Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi"s. 156-157.

³ Bağdadi, (el-Fark Beyne'l-Fırak) "Mezhepler Arasındaki Farklar", s. 57-59; Akbulut, "Sahabe Dönemi İktidar Kavgası", s.202-203.

⁴ Ethem Ruhi Fırlıklı, "Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri", Selçuk Yay. 5.baskı Ankara 1991, s.88-89.

insanlardır. Onların bu yetersizlikleri, kendilerini herhangi bir tartışma ve tahkike imkan tanımayan bir dar görüşlülüğe, taassuba ve dolayısıyla şiddete sevk etmiştir. Eğer bir mesele kendi yetersiz bilgileriyle kafalarında çizdikleri İslam çerçevesine sığmıyorsa, mutlaka "küfür"dür ve her ne pahasına olursa olsun buna karşı çıkılmalı ve yok edilmelidir. Bu ise açık bir "*tedhiş*"(*korku, yıldırma, terör*) demektir.¹

Hariciler Sıffın savaşından sonra hakiki Müslümanların kendi saflarında olduğunu, kendilerine katılmayanların kafir ve dolayısıyla onlara karşı mücadelenin ve tedhişe başvurmanın "*meşru*" olduğunu ileri sürecek kadar kaskatı esaslara ve taassuba boğulmuşlardı. Bu taassub, onları esir almış, değişen şartlara, karşılaşılan olaylara uyum sağlama, çözüm üretme ve uzlaşma imkanlarını yok etmişti. Bu yüzden kendi aralarında dahi ortaya çıkan önemsiz bir takım meselelerden dolayı ayrılıklara düşmüş ve çok kısa sürede çok sayıda kollara bölünmüşlerdir.²

Kur'an-ı Kerim'i bütün yönleri ve incelikleri ile kavrayabilecek derecede kültürlü ve bilgili olmadıkları için, karşılaşılan veya ortaya atılan bir mesele "*meşru*" ve Kur'an-ı Kerim'e göre izahı mümkün olduğu halde, hemen karşı çıkıyor ve böylece saplanıp kaldıkları taassub, kendi içlerinde bile anarşi doğuruyordu. Kur'an-ı Kerim'e emir ve yasaklarına sınımsız bağlı olduklarını, dinin emirlerinin ibadet ve muamelat olarak bütünüyle yaşadıklarını söylemelerine rağmen, bu emir ve yasakların, dini ve toplumsal yönünü yorumlayacak bir bilgi ve birikime sahip olmadıkları için daima "*reaksiyonel*" bir tavır takınıyorlardı.³

Cemel ve Sıffın savaşında ölen ve öldürülenler ya sahabe yada tabiindi. Bu savaşlarda ölen ve öldürülenlerin durumu ve hakem olayı toplumda yoğun bir şekilde tartışılmaya ve konuşulmaya başlandı. Yaşanan siyasi ve sosyal olayların nedenleri ve sonucu dini alana çekilerek değerlendirildi. Bu sorulara daha çok dini cevaplar verildi. İleri sürülen dini cevaplar ilk dini farklılıkların oluşmasını oluşturdu. İman konusu daha çok yaşanan olaylar bağlamında ele alındı. İman Kur'an'ın ortaya koyduğu bir olgudan çok yaşanan olayları değerlendirerek ele alındı. Yaşanan siyasi olaylar taraflı bir şekilde ele alındı. Ortaya konan düşünceleri Kur'an ve hadisten destekler deliller aranmaya çalışıldı. Siyasi farklılıkları akideye dönüştüren ilk fırka Haricilerdir.

4.2.3. Mezhepsel Bakış Açılarının Etkisi

Mezhepler, dini, siyasi, sosyal, iktisadi ve tarihi nedenler bağlamında dinin anlaşılma yöntemleridir. Bu oluşumlar, dini referanslar çerçevesinde belli düşüncelerin ya da şahısların çevresinde şekillenmiştir. Mezhepler, dinin kendisi değil, fakat dinin yorumlanması ve algılanması biçimleridir. Mezhep ve din kavramları eş anlamlı kavramlar değildir. Her mezhep tarihsel süreçte kendini hak/doğru görmüş, diğer

¹ Fığlalı, "*Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*", s.89.

² Fığlalı, "*Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*", s.89-90.

³ Fığlalı, "*Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*", s.90.

mezhepleri ise batıl/yanlış görmüştür. Her mezhebin, Kur'ân'a uygun görüşleri ve fikirleri olduğu gibi aykırı görüşleri de olmuştur. Mezhep düşünürleri tarihsel süreçte gelişen şartlara göre görüşler ileri sürmüşlerdir.

Hariciler, Kur'an-ı Kerim'e karşı gelme niyetinde olmadıkları halde, Kur'an'a göre asla küfürlerinden bahsedilmeyecek Hz. Osman ve Hz. Ali'yi, "Allah'ın indirdiği ile hükmetmemişlerdi" diyerek kafir sayacak kadar dar ve Kur'an'a ters bir anlayışa sürüklenmişlerdi.¹

Haricilerden Mühakkime tüm günahkar Müslümanları tekfir ediyordu.² Ezarika, bir fırka ister küçük ister büyük olsun, günah işleyen herkesin, Allah'a ortak koştuğunu, bunların çocuklarının da müşrik olduğunu bundan dolayı kedilerine muhalif olanların çocukları ve kadınlarının öldürülmesini helal saydılar.³ Ayrıca Ezarika önlerine çıkana dinini soruyordu. Müslümanım diyeni katlediyor, Yahudiyim, Hıristiyanım, Mecusiyim derse onun kanını haram görüyor bırakıyordu.⁴ Bazı harici fırkalara göre kendileri dışında Müslüman yoktu. Onların içinden bir gurup günah işleyen herkesin kafir olduğunu ifade ederken, Haricilerin birleştikleri husus Muaviye ve Osman'ın, Cemel savaşı sonrası atanan iki hakemin, Talha, Zübeyr, Aişe ve onlara uyanların (Cemel'e katılmış sahabilerin) Ali'ye karşı savaştıkları için küfre girdiklerini, Ali'nin ise, gerek Cemel'e katılanlara, gerek Sıffin'de Muaviye'nin adamlarına karşı yaptığı savaşlarda, hakem tayin edilene kadar haklı olduğunu; ama hakem tayin edilmekle küfre gittiğini ileri sürüyordu.⁵ Bu isimlerin cennetle müjdelendiği hakkındaki nasları hatırlatanlara ise şu cevabı veriyorlardı. "Onlar cennetlik kafirlerdir".⁶ İmamiyye Ali ve iki oğlu ve on üç sahabe dışında çoğunluğunun dinden çıktığını iddia etmişlerdir. Zeydiyye'den Süleymaniyye, Butriyye ve Carudiyye'de sahabenin çoğunu aynı şekilde küfürle itham eder.⁷

Cehmiye'den⁸ bazıları Allah'ı görmek istediği için Hz. Musa'yı⁹, Hz. İsa ile ilgili Maide¹ suresinde zikredilen durumdan dolayı da tekfir edecek kadar aşırı gittiler.

¹ Fığlalı, "Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri", s.90.

² Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim b. Ebi Bekr Ahmed eş-Şehristani, "el-Milelel ve'n-Nihal", Daru Sa'b, Beyrut, 1406/1986, I/115; Bağdadi, (el-Fark Beyne'l-Fırak) "Mezhepler Arasındaki Farklar", s. 59.

³ Bağdadi, (el-Fark Beyne'l-Fırak) "Mezhepler Arasındaki Farklar", s. 85.

⁴ Şehristani, "el-Milelel ve'n-Nihal", I/118.

⁵ Bağdadi, (el-Fark Beyne'l-Fırak) "Mezhepler Arasındaki Farklar", s. 54-55,59, 86-87.

⁶ İbn Hazm el-Fasl IV/ 89.

⁷ Bağdadi, (el-Fark Beyne'l-Fırak) "Mezhepler Arasındaki Farklar", s.251.

⁸ Cehm b. Safvan, Allah'a izafe edilen sıfatların yaratılmışlara nisbet etmenin caiz olmadığını iddia etmiştir. Zira ona göre bu durum teşbih ve tecsime yol açar. Bu nedenle Cehm, Allah-u Teâlâ'nın şey, mevcûd, hayy, âlim ve mürîd olmasını nefyeder. Bunların yerine kâdir, fâil, mücid, hâlık, Muhyî ve Mumît olarak vasıflandırmıştır. Çünkü ona göre bu vasıflar sadece O'na mahsus olup, yaratılmışların hiçbiri bunlarla vasıflandırılmaz. el-Bağdadi, (el-Fark Beyne'l-Fırak) "Mezhepler Arasındaki Farklar", s.156.)

⁹ "Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca «Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!» dedi. (Rabbi): «Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirsen de beni g?receksin!» buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Musa da baygın

Mu'tezile'de Allah'ın görülmesi gibi bir konuda çoğunluğu tekfir ediyordu.² Mu'tezile'nin Basra kolu ve Bağdat Mu'tezililerini tekfir etmiştir. Maturidiler de Mu'tezilileri kişinin fiilini yaratması konusunda Mu'tezile'yi tekfir ederek onları Mecusilerden daha beter saymışlardır.³ Mâturîdîye göre Kur'an'dan ve İslam'ın genel çizgisinden uzaklaşan Mu'tezile, bu hususta temel görüşünü Mecûsî düşünceden hareketle tespit etmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber: "Kaderiyye (kaderi inkar edenler) bu ümmetin Mecûsileridir." demiştir.⁴ Hatta Mu'tezile, iki açıdan yerilmeye Mecûsilerden daha layıktır. Birincisi; Mecûsiler evrenin yaratılışını iki tanrıya irca ederken, fiillerinin yaratıcısı olarak insanı gören Mu'tezile, kainatın yaratılışını sayılamayacak kadar kula havale etmektedir.⁵ İkincisi ise, Mecûsiler şerrin yaratıcısı olarak Tanrıyı kabul etmemekle beraber bütün iyilikleri ona nispet ederken Mu'tezile, hayır ve şer fiillerin yaratılması fiilini O'ndan uzaklaştırmışlardır.⁶

Abdulkahir el-Bağdadî (439/1027), Bâtıniyye, Beyaniyye, Muğriyye, Yezîdiyye gibi gulat görüşler ileri süren grupları İslâm ümmetinden saymamıştır. Fakat Mutezile, Havâric, Rafızâ'nın İmâmiyye kolu, Zeydiyye, Neccâriyye, Cehmiyye, Dırrariyye ve Mücessime'yi ise bazı yönleriyle İslâm ümmetinden kabul etmiştir. Ona göre bu gruplara mensup kimseler Müslüman mezarlığına defnedilebilir, Müslümanlarla savaşa katıldıkları takdirde ganimet ve fey'den pay alabilir ve mescitlerde namaz kılmalarına müsaade edilir. Ancak bunlar dışındaki hükümlerde İslâm ümmetinden sayılmazlar. Yani bu kimselerin cenaze namazları kılınmaz, arkalarında namaza durulmaz, kestikleri helal olmaz, hatta Sünnî bir erkek veya kadınla evlenmeleri de caiz değildir.⁷ Ünlü âlim Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî (548/1153), 73 fırka anlayışından kurtulamaz ve mezheplerle ilgili şöyle der: "Yetmiş üç fırkadan sadece biri haktır. Zira her aklî konuda bir tek doğru bulunduğu göre, tüm meselelerde hak ve doğrunun bir fırkayla temsil edilmesi gerekmektedir".⁸ Abdulkahir el-Bağdadî "el-Fark beyne'l-Fırak" (Mezhepler Arası Farklar) adlı eseri İslami Mezhepler ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuş ve bu alanda araştırmacılara kaynaklık etmiştir. Ebû

düştü. Aylınca dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim". A'raf 7/143

¹"Allah: Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, «Beni ve anamı, Allah'tan başka iki tanrı bilin» diye sen mi dedin, buyurduğu zaman o, «Hâşâ! Seni tenzih ederim; hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz. Hem ben söyleseydim sen onu şüphesiz bilirdin. Sen benim içimdekini bilirsin, halbuki ben senin zâtında olanı bilmem. Gizlilikleri eksiksiz bilen yalnızca sensin." Maide 5/116.

² Şehristani, "el-Milelel ve'n-Nihal", I/69

³ Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, "Tabıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn", Ankara, 2004, c.II, s.360-361; Mustafa İslamoğlu, "İman Risalesi", Denge Yay.İst. 1993, s.46.

⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, "Kitabu't-Tevhid", Beyrut, 2010 158-159

⁵ Mâturîdî, "Kitabu't-Tevhid", s.327.

⁶ Mâturîdî, "Kitabu't-Tevhid", s. 317.

⁷ Bağdadi, (el-Fark Beyne'l-Fırak) "Mezhepler Arasındaki Farklar", s. 14.

⁸ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristanî (548/1153), "el-Milelel ve'n-Nihâl", thk.: Ahmed Fevzi Muhammed, Beyrut 1413/1992, c. (I-III), s. 4.

Hâmid el-Gazzâzi (5050/1111), Batınîler (İsmailîler) hakkında şöyle der: "*Onların (Batınîlerin) görüşlerinin iki mertebesi vardır; bunlardan birincisi, onların hatalı, sapık ve bid'atçı sayılmasıdır. Diğeri de, tekfirlerini ve kendileerinden uzak durulmayı gerektirendir*"¹.

Bağdadi, Mu'tezile-Kaderiyye'yi haktan ayrılıp sapık fırkalar'dan olduğu suçlamasını yapmakta, biri diğerini küfürle suçlayan yirmi fırkaya ayrılmış olduğunu ifade etmektedir.² Ayrıca " Ehl-i Sünnet, Allah'ın kendisini peygamber olmadan da bilmeyi kullarına vacip kıldığında ve bunun aksini söyleyenleri tekfir etme konusunda ittifak etti".³ derken Kaderiyye ve Rafiziler 'in yanında Eş'arileri'de tekfir ediyordu. Gazzali 'de "*Akılla Allah'ı bilmenin vacip olduğunu*" savunanın Mu'tezile olduğunu söyleyerek yukarıdaki görüşün zıddını savunmuş⁴ ve o da Ehl-i Sünnet dışına çıkararak Bağdadi'ye göre tekfir edilenlerin arasına girer.⁵ Bağdadi, Ehli Sünnetin küfür ve sapıklıkla suçladığı fırkaları ve düşüncelerini geniş bir şekilde ele almıştır.⁶

4.2.4 Mezhepler Arası Çekişmeler

Hız Muhammed'in vefatı ile gelişen siyasi, sosyal ve tarihi nedenlerden dolayı oluşan Haricilik, Mürcie, Şîa, Mu'tezile, Selefi, Eş'ari ve Maturidî gibi pek çok siyasî ve itikadî mezhep ortaya çıkmıştır. Farklı nedenlerle ortaya çıkan ve farklı fikirler taşıyan bu mezhepler arasında çekişmeler, çatışmalar ortaya çıkmış ve bazen de yıllarca süren savaşlar yaşanmıştır. Bu ihtilaflar, girift, sorunlu ve ayırt edilmesi oldukça zor olan birtakım siyasî ve dinî sebeplere dayanmaktadır.

Hicri birinci asrın sonlarına doğru, (Hicri 80) siyasi ve sosyal olaylar sebebiyle Mu'tezili, Cebri ve Mürci anlayışlar ortaya çıkmıştı. Bu durum itikadî konularda tartışma ve münakaşaların yaşanmasını ve Kelâm İlminin doğuşunu hazırlamıştır. Kelâm ilminin Mu'tezile bağlamında şekillenmeye başlaması ile Ashabu'l-Hadis taraftarları arasında karşılıklı çatışma, baskı ve şiddet olayları yaşanmıştır. İnsan iradesini önceleyen Geylân ed-Dimeşki, arkadaşları ve Ma'bed el-Cüheni Emevi idaresi tarafından öldürülmüştü. Cebri anlayışı savunan fakat Kur'an'ın mahluk olduğunu ifade eden Ca'd b. Dirhem ve ile onunla aynı görüşü savunan ve Allah'ın sıfatlarını kabul etmeyen Cehm ve b. Safvan'da Emevi yönetimi tarafından ölüme mahkum edilmiştir.⁷ Siyasi ve sosyal olaylar ile başlayan ve şekillenen itikadi görüşler çerçevesindeki şiddet ve baskılar daha sonra Mu'tezile ve Ashabu'l-Hadis arasında yaşanmıştır. Bu baskı ve

¹ İmâm Gazzali, "*Batınîliğin İçyüzü*", çev. Avni İlhan, TDV, Ankara, 1993, s.91.

² Bağdadi, (*el-Fark Beyne'l-Fırak*) "*Mezhepler Arasındaki Farklar*", s. 20, 82.

³ Bağdadi, (*el-Fark Beyne'l-Fırak*) "*Mezhepler Arasındaki Farklar*", s. 256.

⁴ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzali, "*Kitabu'l-İktisad fi'l-İtikad*", Daru'l-Kütübi'l-İmiyye, Beyrut, 1409/1988, s. 118.

⁵ İslamoğlu, "*İman Risalesi*", s.43.

⁶ Bağdadi, (*el-Fark Beyne'l-Fırak*) "*Mezhepler Arasındaki Farklar*", s. 256-284.

⁷ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Akbulut, "*Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*", Otto Yay. Ankara 2015, s.231-241.

şiddet olayları karşılıklı siyasi otorite üzerinden desteklenerek sürdürülmüştür. Abbasi döneminde halife el-Me'mûn döneminden el-Mütevekkil dönemine kadar 16 yıl süren Mihne¹ olaylarında Ashabu'l-Hadise baskı yapılmıştır. Bu baskıya Mu'tezile destek vermiştir. Bu dönemde, alimlere ve halka zorla Kur'an'ın mahluk olduğu fikri dikte ettirilmeye çalışılmıştır.²

Maturidi düşüncesine sahip imamlardan Pezdevi, "Mücessime mezhebinde Kerramiye, Hanbeliler ve Yahudiler yer alır" diyerek³, Hanbelileri Ehl-i Sünnet içinde görmediği gibi iman ilkelerinde Yahudiler ile aynı gurupta değerlendirmiştir. Pezdevi aynı zamanda Eş'ariyi Ehl-i Sünnet içinde saymamış, "*Ebu'l- Hasan el-Eş'ari'nin Ehl-i Sünnetle ihtilaf ettiği konular*"⁴ gibi başlıklar atmış ve yine Eş'ari'yi ve namazda ara tekbirleri alanları "*bidatçı*" olarak isimlendirmiştir.⁵ Nese'î'de, Eş'ariyi Ehl-i Sünnet dışında saymıştır.⁶ İbn Hazm, Eş'arileri tevhid konusunda çok sert eleştirmiştir. Eş'ariler hakkında tevhid'i açıkça iptal olmakla suçlayan İbn Hazm, bu inancın Hıristiyan teslis akidesinden çok daha büyük bir şirk olduğunu vurgulayarak ifade etmiştir,⁷ ayrıca İbn Hazm, Eş'arilerin, "Allah'ın kün emri ile yaratılışını başlattığı her şey ezeldir," dediklerini naklederek bu görüşün Yasin 36/32 ayetini yalanlamak olduğunu, bu inancın Dehriyye (Materyalizm) 'in inancıyla aynı olduğunu söyler.⁸

İbn Hazm, Eş'ari imamlarından Musul kadısı Ebu Cafer es- Semmani'nin; Adem'in de Allah gibi kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğunu ve Allah'ın bu yüzden melekleri ona secde ettirdiğini iddia etmesi üzerine, " Bu apaçık bir küfürdür, korkunç bir şirkettir, çünkü bu tezde Adem'de Allah gibi kemal sıfatlarıyla muttasıf kılınmıştır" biçiminde tepki göstermiştir.⁹ Buhari, İbn Kuteybe ve Abdulkadir Geylani'de yapmışlardır.

Bağdat'da Hanbeliler ile Eş'ariler arasında günlerce süren çatışmalar olmuştur. Hanbeliler minberlerden ve kürsülerden Eş'ari imamları zorla indirerek dövmüşlerdir. Hanefi Tuğrul Bey, hicri 455'de yayınladığı bir fermanla tüm Eş'arileri sapık ve

¹Arapçadaki me-ha-ne fiil kökünden türetilen Mihne kelime olarak; denemek, sınamak, bir şeyin hakikatini araştırmak, inceliklerini düşünmek, imtihan etmek, soruşturmak, boyun eğdirmek, eziyet etmek gibi anlamlara gelir. Kavram olarak ise, genelde, yazgı/kader ve insan fiillerini soruşturma, yargılama ve belli bir inanç veya inanç sisteminin kabulünü sağlamak için dini sorgulama anlamına gelir. Mehmet Ümit, "*Mihne Uygulamaları ve Hanefiler*", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed.:M.Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu yay., 2012), 73.

² Geniş bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, "*Hadisçilerle Kelamcılar Arasında Münakaşalar*", TDV Yay. Ankara 1989, s.192-223.

³Muhammed bin Muhammed bin Abdülkerîm Pezdevî (493/1099), "*Ehl-i Sünnet Akaidi*", çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yay. İst. 1980, s.248.

⁴Pezdevî (493/1099), "*Ehl-i Sünnet Akaidi*", s. 353.

⁵Pezdevî (493/1099), "*Ehl-i Sünnet Akaidi*", 366.

⁶ 42/11

⁷Ebû Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd İbn Hazm, "*el-Fasl fi'l Milel ve 'l Ehva ve'n Nihal*", Daru'l-Cil Beyrut tsz. V/ s.76-78.

⁸İbn Hazm, "*el-Fasl fi'l Milel ve 'l Ehva ve'n Nihal*", V/ s.84.

⁹İbn Hazm, "*el-Fasl fi'l Milel ve 'l Ehva ve'n Nihal*" V/ 78; İslamoğlu, "*İman Risalesi*", s.43

bid'atçı ilan ederek hutbelerde lanet okunması talimatını vermiştir. Bu ferman sonucunda meydana gelen Hanefi, Eş'ari çatışmalarda pek çok insan ölmüş, çok sayıda insan sokaklarda sürüklenerek işkenceye maruz kalmış, dürt yüz kadar alimde bölgeden kaçmıştır.¹

Eş'ari bu küfür ve suçlama furçasına katılmış, imam Azam Ebu Hanife'yi Ehl-i Sünnet'e göre sapık fırklardan biri olan Mürcie'nin 9. tabakasına mensup olduğunu ifade eder.²

Hanbeliler de Eş'ari'yi tekfir edip kanının helal olduğu şeklinde fetvalar vermişlerdir.³ Onlara göre Eş'ari selef akidesini tahrif etmiştir. Eş'ari'de onları "*Ona benzer hiçbir şey yoktur.*"⁴ ayetini Hanbelilerin yalanladığını ifade ederek, onları teşbih ve teccim ile suçlayarak tekfirle suçlar. Nesefi'de, Eş'ari'yi Ehl-i Sünnet harici sayanlardandır. Fakat Eş'ari'yi hakkında en sert tavrı Sünni alim İbn Hazm gösterir. Allah'ın sıfatları bahsinde Eş'arileri tevhide açıkça iptal etmekle suçlayan İbn Hazm, bu inancın Hıristiyan teslis akidesinden çok daha büyük bir şirk olduğunu ifade eder.⁵ İbn Hazm Eş'ari'yi ve taraftarlarını "Mürcie'nin Şenaetleri" başlığı altında bir Mürci olarak değerlendirmiştir.⁶ Ebu Hanife yaşarken Mürcie suçlamasına maruz kalmış, öğrencisi Osman el-Betti'nin mektubunda bu konuda sorduğu soruya şöyle cevap vermiştir: "*Bid'at ehli hak ve doğruyu söyleyen kimseleri bu isimle isimlendirirse, hakkı söyleyenlerin bunda günahı ne günahı vardı?*"⁷

5.1 Tekfirin Dini Boyutu

İslam inancının ilkelerini Yüce vahiy belirler. Subutiyet ve delalet açısından kesin olan Kur'an'i ilkeler İslam'ın inanç ilkeleridir. Bir meselenin iman esası olabilmesi için Kur'an'ı Kerim'de olması, açık ve net bir ifade taşıması hususunda İslam alimleri mutabıktır. Bu bağlamda Kur'an'da açıkça iman edilmesi emredilen⁸ esaslar ile, belirtilen bu inanç ilkelerine iman edilmemesine kınanan ilkeler, İslamın iman ilkeleridir⁹. İslam inancının temeli, İlahiyyat (tevhid), Nübüvvet ve Ahiret (mead)'tir¹⁰.

¹ Mustafa İslamoğlu, "*İman Risalesi*", Denge Yay.İst. 1993, s.46.

² Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'ari, el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, "*Kitâbu Makâlât'il-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*", (tas. Helmut Ritter)." Daru'n-Neşr, Wiesbaden, 1980, s.138.

³ Abduh, Muhammed, "*Risâletü't-tevhîd*", nşr.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s.11.

⁴ Şura, 42/11

⁵ İbn Hazm, "*el-Fasl fi'l Milel ve 'l Ehva ve'n Nihal*" V/ 76-78.

⁶ İbn Hazm, "*el-Fasl fi'l Milel ve 'l Ehva ve'n Nihal*" V/ 76-96.

⁷ Ebû Hanife, "*el-Alim ve'l-Mute'allim*, (İmam-ı Azamın Beş Eseri içerisinde)," Çev. Mustafa Öz, Marmara Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay. 6. baskı, İstanbul, 2010. s.63.

⁸ Bakara 2/285; Al-i İmra 3/179; Nisa 4/136; A'raf 7/158.

⁹ Hüseyin Atay, "*İslam'ın İnanç Esasları*", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara 1992, s. 29-30.

¹⁰ Muhammed b. Tavit-et-Tancı, "*Kelam İlmi*", terc. Bekir Topaloğlu, Mezhep Araştırmaları IV/I Bahar 2011, s.243.

Bir dini meselenin akide meselesi sayılabilmesi için ehemmiyet ve vücut bakımından dinin nazarında yüksek bir seviyeye yükselip itikad edilmesi gerekli hususlardan olabilmesi için onda iki şeyin mutlaka bulunması icab eder.

Birincisi: Kur'an-ı Kerim'in vazıh ve tevile ihtimali olmayan ayetlerinin ona iman etmenin gerekli olduğuna ittifak etmesi.

İkincisi: İslamiyetin başlangıcından bugüne kadar onu kabul hususunda Müslümanların ittifak etmesidir.¹

Bu temel ilkelerin dışındaki inanç meseleleri hususunda farklı anlayış ve yorum kişinin inancına zarar vermez. Allah'ın sıfatları aynı mı, yoksa gayrı mıdır? Kulların fiillerini nasıl anlamak lazımdır? İsrâ-Mi'racı nasıl anlamışlardır? Allah, dünya ve ahirette görülecek midir? Şefaât, hesap, mizan, sırat, cennet ve cehennem mahiyeti vs gibi hususla Müslümanların nasıl anladıkları ve bu hususlarda çok değişik açıklamaları, İslam akidesinin köküne ve özüne dahil değildir. Onun için bu açılmalardan herhangi birini benimsemek veya benimsememekle, inanç esaslarının özüne bir zarar gelmez. Bu veya şu açıklamayı benimsemek, kendi anlayışına göre bir açıklamada bulunan kimse veya zümre, Kur'an ve sahih sünnet'e isnad ettiği müddetçe ne kafir, ne de İslam düşüncesinin dışına çıkmış sayılır. Ehl-i Sünnet fakihleri ve kelamcılarının çoğunluğu, dine ait olduğu zaruri olarak bilinen şeylerin dışında, itikadi ihtilaflar yüzünden firkaların tekfir olunamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.² Yüce Allah: "... Size, Müslüman olduğun bildirene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek: Sen Mü'min değilsin, demeyin..."³ buyurmaktadır. Hz. Peygamber İslam'ın evrensel ve hayatında sergilediği hoşgörülü yönü nedeniyle tekfirden hassasiyetle kaçmıştır. Nitekim o şahadet getiren ben Müslümanım diyen bir kimseye münafık ve hatta bu sözü isteksiz söylemiş olsa bile, hayır sen Müslüman değilsin deyip İslam topluluğunun dışına atmamı, onu İslam topluluğunun bir üyesi saymış ve öylece muamele etmiştir.⁴

Gazzâlî düşünce hayatında zaman zaman filozoflar ve diğer mezhepler hakkında tekfire varacak aşırılığa kaçmıştır. Fakat kendisi de tekfir dilince, bu düşüncenin toplumsal barış ve birliğine vereceği zararı anlayarak tekfir konusunda daha farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Bu konuya özel bir eser kaleme almıştır.⁵

Gazzali Müslümanın inanması gereken iman esaslarının iki kısma ayrıldığını birincisi asıllarla, ikincisi de ayrıntılarla ilgili olduğunu ifade eder. "İmanın asılları üçtür. Allah'a, Nübüvvet'e ve Ahiret'e iman. Bu üç esasın dışındaki meseleler ayrıntılı/fer'i meselelerdir. Bir istisnası bulunmakla beraber genel prensip, fer'i

¹ et-Tancı, " *Kelam İlmi*", s.243; Fığlalı, " *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*", s.21.

² Tancı, " *Kelam İlmi*", s.245; Fığlalı, " *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*", s.21.

³ Nisa 4/94.

⁴ Bekir Topaloğlu, " *İman Küfür Arasındaki Sınır*", Diyanet Gazetesi, sene 5, cilt 4, s.80-83.

⁵ Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed el-Gazzâlî, " *Faysalü't-tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeqa*", " *İman Kitabı*", Türkçesi: Ayhan Ak, 2. baskı, İst. 2014.

meselelere binaen insanların tekfir edilemeyecekleridir. Bunun istisnası, kişi Hz. Muhammed'den tevatür yoluyla gelen bir dini esası yalanlarsa kafir olur."¹ Gazzali: "Mümkün oldukça, *Allah'tan başka ilah yoktur, Hz. Muhammed Allah'ın kulu ve elçisidir* diyen kişiyi tekfir etmemek, onun kafir olduğu yönünde iddialardan kaçınmak, bir ilke olarak kabul edilmelidir,"² der.

Tarihsel süreçte, Müslümanlar arasında yaygın olan kendi dışında ki düşünceyi, mezhebi veya gurubu küfür ile itham hastalığı üzerinde duran Gazzali; "Müslümanlar arasında, bazı meselelerin anlaşılması bakımından kimi gurupların farklı metodları benimsemiş olması, birisinin mümin, diğerlerinin ise kafir olacağı anlamına gelmez. Allah'ın bir olduğunu, Hz. Muhammed'in elçiliğini kabul eden her gurup hoşgörü ile karşılanmalıdır".³ der.

İman konusunda küfür bataklığına düşme nedenleri üzerinde duran Gazzali bunun taklit ve cehaletten kaynaklandığını ifade eder. Gazzali: "*Eğer imanla ilgili olarak kalbinde bir diken gibi yer eden soruları cevaplamak ve gönlünü rahatlatmak istiyorsan, taklitten kaçmalısın. Çünkü taklit, gözleri kör eder. Bunun aksine, zihindeki soruların çözümünü elde etmek için, olayları büyük bir dikkatle tetkik etmeli, incelemelisin. Bir sözün, Eş'ari mezhebi, Mu'tezile veya diğer mezheplerden herhangi birisine göre küfür olduğu söylenirse, bu tutarlı bir davranış olmaz. Böylece söyleyen kişi ahmaktır diyemeyiz. Ancak kendisini taklit zincirleriyle bağlamıştır. Onun imanı, taklitten ibarettir. Gözü vardır, ancak görmez; zifiri karanlıkta kalmıştır. Bir taklitçiyle, onun karşısı olan taklitçi kişiler arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü iki gurup da taklit karanlığına saplanmışlardır, bir meselenin isbatına ilişkin delilleri de taklitten öteye başka bir mana ifade etmez".⁴*

Gazzali, bir mezhebe bağlı kişinin diğer bir mezhebi veya düşünceyi inkar etmesinin, kendisini hakkın belirleyicisi görmek olduğunu ifade eder. "*Allah'ın beka sıfatı konusunda, Eş'ari'nin doğru söylediğini, buna karşılık, Bakillani'nin küfür içerisinde olduğunu iddia etmek kimseye düşmez Çünkü bu, kişinin kendisini hakkın belirleyicisi yerine koyması anlamına gelir. Bakillani, beka sıfatının Allah'ın zatıyla kaim olmadığını, zait olduğunu söylemektedir. Neden Bakillani, Eş'ariye muhalefet ettiği için küfürle itham edilsin! farklı bir değerlendirmeye, Eş'ari de Bakillani'ye muhalefet ettiği için küfürle itham edilebilir. Neden hak, sadece birisinin görüşü üzere olsun! birisinin görüşünün diğerine tercih edilme sebebi veya bir görüşün hak, diğerinin batıl olarak kabul edilme sebebi kronolojik öncelik midir? Tarihi önceliği ölçüt olarak alırsak, Mu'tezile'nin görüşünün hak olduğunu söylemek gerekmez mi? Yoksa Eş'ari veya Bakillani'den birisinin görüşünün tercih edilmesi onların ilim veya*

¹Ebü Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed el-Gazzâlî, "*Faysalü't-tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeke*", "*İman Kitabı*", Türkçesi: Ayhan Ak, 2. baskı, İst. 2014, s.46-47.

²el-Gazzâlî, "*Faysalü't-tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeke*", "*İman Kitabı*", s.46.

³el-Gazzâlî, "*Faysalü't-tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeke*", "*İman Kitabı*", s.23-24.

⁴el-Gazzâlî, "*Faysalü't-tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeke*", "*İman Kitabı*", s. 20-21.

*fazilet bakımından farklı derecelerde olmalarından dolayı mıdır? Eğer ilim ve fazilete göre bir tercih sistemi benimsenecekse, kimin daha faziletli olduğunu belirlemede kullanılacak ölçütler nelerdir?*¹

Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile'nin üzerine gidilmesini ve eleştirilmesini doğru bulmayan ve bu konuda Eş'ari'nin değerlendirmesi ile karşılaştıran ve yorumlayan Gazzali, bu konuda aşırı bir tavır takınanları yanlış yolda olduklarını ifade etmektedir. Gazzali bu konuda aşırı görüş ileri süren ve inkar bataklığına düşmelerinin bilgisizlik ve meselenin özünü iyi bilmemek olarak ifade ederek bu konuya şu örneği verir. *"Bunların durumu, ısıtmadan soğuk bir şekilde demir döven kişinin durumuna benzer. Nasıl ki, demir ısıtılıp ateş gibi olduğunda şekil alıyorsa, bu meseleler de zihnin gerekli kıvama getirilmesiyle anlaşılır."*²

Sonuç

Karşı karşıya bulunduğumuz asıl sorun şu; "İmanımızla ortaya çıkarmış olduğumuz ahlaki yapının ve bunun yansıması olan eylemlerimizin; bizden olmayan, bizim gibi düşünüp inanmayan, inancımızı benimsemeyen, bizce "kafir, müşrik ve münafık " olanın yaşamasına müsaade edip etmemesidir." Tüm farklılığına rağmen ötekini hala insanlık ailesi içinde görüp görmememizdir. Bizden olamadığı halde, kendi inançlarıyla yaşama hakkının olup olmamasıdır. Mesele bu sorulara verilen olumlu ya da olumsuz cevaplarda gizlidir.

Herhangi bir mezhep veya dini oluşumun içinde olan kişi, dindarlığını ve İslami kimliğini güvence altına almış olamaz. Allah'a, ahiret gününe ve Hz. Muhammed'in elçiliğine samimiyetle inanan her kişi Müslümandır, hata ve günahlarından dolayı tekfir edilmemelidir. Mü'min, iman etmekle kendini güvence altına almış olduğu gibi, inananlarla bir birlik oluşturarak, bir güven ortamının oluşmasına katkı sağlar. Mü'min, iman ve güven ile İslam'ın amacı olan akıl, can, mal, namus ve nesli güven altına almış ve bunun gerçekleşmesine katkı sunmayı amaçlar. Mü'min, kişisel ve toplumsal insani değerlerin yaşanmasına ve korunmasına güven sunandır. İman, değersel insani ilkelerin bireysel ve toplumsal öncülüğünün ve yaşanmasının amacıdır.

Vahiy, inancı ve dini ilkeleri akli ve ilmi ilkeler ışığında ortaya koyar ve düşünmeye davet eder. İman, hür irade ile bir düşünce, inanç ve olguyu benimsemek ve kabullenmektir. Kişinin vicdanen bir şeyi kabullenmesi ve bağlanmasıdır. İman, baskı olmaksızın tamamen akli ve bilgi bağlamında bir kabullenmeyi ve tasdiki içerir. Kur'an bu bağlamda akıl, hür irade ve tefekkürle Yüce Allah'a, iman ilkelerine inanmaya ve benimsemeye davet eder. Bu davet insanın hür iradesine ve vicdanına yönelik bir sesleniştir. Vahiy bu iman ilkeleri ve dini kabullenme hususunda kişiye hiçbir baskı kurmaz. Kişiye tam bir serbestlik ve özgürlük tanır. Kur'an'i iman, özgür olarak nasıl

¹el-Gazzâlî, "Faysalü't-tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeğa", "İman Kitabı", s. 21-22.

²el-Gazzâlî, "Faysalü't-tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeğa", "İman Kitabı" s. 22-23.

bir gönül ve kabullenme hakkı ise ise inanmama veya başka bir şeye inanmada özgürce bir haktır. Kur'an, imanı Yüce ve kutsal olana ve ilkelerine davet eder ve özgür bırakır. Hiçbir zorlamayı öngörmediği gibi, gönderdiği elçiye de bu hakkı vermemiş ve ona da sadece tebliğ hakkını tanımıştır. Kendi adına hiçbir kişiye de iman ve ibadetlerde baskı ve zorlama hakkı vermemiştir. Kur'an; Allah-insan iletişiminde din, iman ve ibadet konusunda kişiye tam bir özgürlük vermiştir. Vahiy; dinin, inanç ilkelerinin ve ibadetin insan için olduğunu, insani değersel yaşama katkı sağlamayı amaçladığını vurgular. İslam inancı, insan olmak ve insan kalabilmenin, dini ve dünyevi sorunlara çözüm üretebilmenin ilkeleridir. Yüce vahiy iman etmeyi ve ibadetleri emreder, fakat iman etmeyen ve ibadetleri yerine getirmeyenlere dünyada bir ceza öngörmez. İslam kamuya ait hak ihlalleri ve yanlışlara ceza öngörmüştür. Kur'an dinden dönenlere dünyevi hiçbir cezayı öngörmediği gibi Hz. Muhammed'de dinden çıkanlara özgürlük tanımıştır.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed, "*Risâletü't-tevhîd*", nşr.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Abdulkaki, Muhammed Fuad, "*Mu'cemu'l-Mufehres*", Daru'l-Hadis, Kahire, 1408/1988.
- Akbulut, Ahmet, "*Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*", Otto Yay. 1.baskı, Ankara 2015.
- Atay, Hüseyin, "*İslam'ın İnanç Esasları*", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. Ankara 1992,
- Azimli, Mehmet, "*Siyeri Farklı Okumak*", Ankara Okulu Yay. 4. baskı Ankara 2010.
- el-Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir, (*el-Fark Beyne'l-Fırak*) "*Mezhepler Arasındaki Farklar*", TDV Yay. çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991.
- Belazuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir, "*Ensabu'l-Eşraf* ", Edited by, S.D.F. Goitein, Jaruselam, 1936.
- Demir, Ömer, "*Kur'an Kavramları Bağlamında Yaşam Boyu Salih Amel*", Araştırma Yay. Ankara 2013.
- Ebi Bekr, Muhammed b. Yahya b. *et-Temhid ve'l-Beyan fi Makteli eş-Şehid Osman*, thk.M.Y.Zaid, Beyrut, 1964.
- Ebû Hanife, "*el-Alim ve'l-Mute'allim*, (İmam-ı Azamın Beş Eseri içerisinde)," Çev. Mustafa Öz, Marmara Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yay. 6. baskı, İstanbul: 2010.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, "*Kitâbu Makâlât'il-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*",(tas. Helmut Ritter)." *Daru'n-Neşr, Wiesbaden*, 1980.
- Fazlurrahman, "*İslami Yenilenme*", çev. Adil Çiftçi, 2. baskı, Ankara Okulu Yay. Ankara 2000.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, "*Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*", Selçuk Yay. 5.baskı Ankara 1991.
- , "*Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler*", AÜİFD, XX, Ankara 1975.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûb, "*el-Kamûsu'l-Muhît*", Beyrut, 1986.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, "*Fay'salü't-tefrika Beyne'l-İslâm ve 'z-Zendeğa*", "*İman Kitabı*", Türkçesi: Ayhan Ak, 2. baskı, İst. 2014.
- , "*Kitabu'l-İktisad fi'l-İtikad*", Daru'l-Kütübi'l-İmiyye, Beyrut, 1409/1988.
- , "*Batınîliğin İcyüzü*", çev. Avni İlhan, TDV, Ankara, 1993.
- İbn Abdirrahîh, Ahmed b. Muhammed b. Abdirrahim, "*Kitabu İkdü'l-Ferîd el-Endelusî*", I-VII, Kahire, 1952.

- İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, "*el-Kamil fi't-Tarih*", Beyrut, 1995.
- İbn Haldun, Abdurrahman Ebu Zeyd Veliyuddin Maliki, "*Makaddime I-II*", , Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, 8.Baskı İst.2012.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd, "*el-Fasl fi'l Milel ve 'l Ehva ve 'n Nihal*", Daru'l-Cil Beyrut tsz.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik (213-828), "*İslam Tarihi Siret-i İbn Hişam*", (*es-Siretu'n-Nebeviyye*), Tercüme: Abdulvahhap Öztürk, Kahraman Yay., İstanbul, 2014, I-IV.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidaİsmaîl b.Ömer, "*el-Bidayeve'n-Nihaye*", Mısır 1351/1932.
- İbn Manzûr, Ebul-Fadl Cemaluddin Muhammed Mükerrerem, "*Lisanu'l-Arab*", Beyrut, Ts. XIII, 21;
- İbn Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed, "*et-Tabakatu'l-Kubra*", I-VII, Beyrut, 1377-80/1957-60.
- İmam-ı A'zam, *el-Fıkhu'l-Ekber*, nşr. Mustafa Öz, İstanbul, 1992.
- İsfehânî, Rağîb, "*el-Müfredat fi ğaribi'l-Kur'ân*," Daru'l-Ma'rife, Beyrut (1426/2005).
- İslamoğlu, Mustafa, "*İman Risalesi*", Denge Yay.İst. 1993, s.46.
- İzutsu, Toshihiko "*Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*", çev. Selahattin Ayaz, İst. ts. "*Kelâm*", Editör: Ş.Ali Düzgün, Grafiker Yay. Ankara 2012.
- Koçyiğit, Talat, "*Hadisçilerle Kelamcılar Arasında Münakaşalar*", TDV Yay. Ankara 1989.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, "*Kitabu't-Tevhid*", Beyrut, 2010.
- "*Kitabü't-Tevhid Tercümesi*", Tercüme Bekir Topaloğlu, İSAM, Ankara 2005.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, "*Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*", Ankara, 2004.
- Pezdevî, Muhammed bin Muhammed bin Abdülkerîm (493/1099), "*Ehl-i Sünnet Akaidi*", çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yay. İst. 1980.
- Ringgren, Helmer, "*The Coceptof Faith in The Koran*", ORIENS, Leiden, 1921, IV.
- Selçuk, Mualla, "*Teorik ve Pratik Açmazları ile Kültürel Miras Öğretimini Sorgulayan Bir Deneme*", AÜFD, Cumhuriyetin 75.Yılı Özel Sayısı 1999.
- Serdar Mutçalı, "*Arapça-Türkçe Sözlük*", Dağarcık Yay. İst. 1995.

- Sülün, Murat, "*Kur'an-ı Kerim Açısından İman Amel İlişkisi*", Ensar Yay. 3.Baskı, İstanbul 2015.
- Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, b. Ebi Bekr Ahmed, "*el-Milel ve'n-Nihal*", I-II, nşr. M.Seyyid Geylani, Kahire 1961.
- "*el-Milelel ve'n-Nihal*", Daru Sa'b, Beyrut, 1406/1986.
- et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir, "*Tarihu'l-Umem ve'l-Muluk*", Kahire, 1357/1939, II, s. 459.
- et-Tanci, Muhammed b. Tavit et-Tanci, "*Kelam İlmi*", terc. Bekir Topaloğlu, Mezhep Araştırmaları IV/I Bahar 2011.
- Topaloğlu, Bekir, "*İman Küfür Arasındaki Sınır*" Diyanet Gazetesi, sene 5,cilt 4.
- Tillich, Paul "*İmanın Dinamikleri*", çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara Okulu Yay. 1. baskı, Ankara 2000.
- Ümit, Mehmet "*Mihne Uygulamaları ve Hanefiler*", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed.:M.Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya, "*Eğitim Felsefesi*", MEB Yay. İst. 1967, s. 155
- Wellhausen , Julius, "*el-Havaric ve's-Şia*", Arapçaya çev. A. Bedevi, Kahire 1958.

İSLAMİ HAREKETLER ve ŞİDDET

İman ve Amel İlişkisi Bağlamında -Pratik Boyutlarıyla Tekfir

*Hacer ŞAHİNALP**

Giriş

Günümüzde başta Müslümanlar olmak üzere belli bir coğrafyada bütün bir insanlık zorlu bir süreç ve imtihandan geçmektedir. Bir takım İslamî kavram ve literatürlerden ve tarihî tecrübelerden nemalanılarak Müslümanlar arasındaki etnik ve mezhepsel farklılıklar kışkırtılmakta ve sunî bir kaos ortamı yaratılmaya çalışılmaktadır. Özüde ve temelinde adalet, merhamet ve şefkat gibi değerler bulunan İslam'ın temsili, kuru metne dayalı yeni türedi birtakım cereyanlarla gösterilmeye çalışılmaktadır. Daış/Işid, Boko Haram, Şebab gibi nevezhur, sanal örgütlerin gayri insani uygulamaları marifetiyle yapay bir İslam karşıtlığı ve korkusu oluşturularak, İslam'a yönelik yanlış bazı algıların, hem Müslim hem de gayr-ı Müslimler nezdinde yaygınlaşmasına sebebiyet verilmektedir. Bu yapılırken bir yandan da, bir takım dinî kavramlar asıl anlamlarından koparılarak, onlara özel ve ideolojik anlamlar vermek suretiyle zihinlerde kavram karmaşası oluşturulmak istenmektedir. Bu suretle bilinçli olarak, mutedil, kapsayıcı, kuşatıcı, ölçülü, orta yol i'tikadî söylemden uzaklaşarak, dışlamacı, aşırılığa varan anlayışlara güç kazandırılmaya çalışılmaktadır. Bir takım kirli amaçlar uğruna Müslüman'ın Müslüman'a kırdırıldığı böyle bir ortamda, tarihî ve i'tikadî bağlamından kopartılıp ısıtılarak yeniden piyasa sürülen, bir istismar aracı olarak kullanılan kavramlardan biri ve belki de en önemli ve yıkıcı olanı “tekfir”dir. Biz de bu mütevazı çalışmamızla, önemine binaen, kavramın tanımlanmasından tarihi serüvenine oradan da i'tikadî mezheplerimizin belli başlı imamlarının konu hakkındaki görüşlerine değinmek suretiyle konunun bir nebze de olsa aydınlığa kavuşmasına katkı sunmaya çalışacağız.

İslâm tarihi boyunca grupların elinde bir silah olarak kullanılagelente tekfir, “tef'îl” vezninden mastar olup, kişiyi küfre nispet etmek, kâfir saymak, kâfir olarak çağırarak, bir Müslüman'ın ya da Müslüman kabul edilen bir kimsenin sözlerine ve fiillerine bakarak kâfir olduğuna hükmetmek, “küfürle itham etmek veya küfür nisbet etmek” gibi manalara gelir.¹ Bu tanımın tam anlaşılabilmesi için öncelikli olarak

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Ebu'l-Fadl İbn Manzûr, “kfr” maddesi, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut, ty.; Ebû'l-Hüseyin İbn Zekeriyâ İbn Fâris, *el-Mekâyis fi'l-Luğa*, (neşr. Şihâbuddîn Ebû Amr), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, s. 930-931; A. Saim

“küfür” kavramının, hangi söz ve eylemlerin bu kavram kapsamında değerlendirileceğinin ve bunun niçin gerekli olduğunun netliğe kavuşması gerekir. Küfür, imanın zıddı olarak nitelediğimizde, kavramın tam olarak anlaşılabilmesi için, imanın da doğru ve yerinde bir tanımının yapılması gerekmektedir. İmanın doğru tanımının, küfür ve inkârın da doğru tanımını verecek olması, zincirleme bir takım yanlış ve sıkıntıların birbirini izlemesinin de önüne geçecektir. İmanla amel arasındaki ilişkinin neliği ve nasıllığının doğru tespiti bu noktada bizlere önemli ipuçları verecektir. Dolayısıyla bu çalışmamızda küfür hakkında öne sürülen düşünceleri ifade ederken aslında zorunlu olarak, bu düşünce sahiplerinin iman tanımlamalarına da deyinmiş olacağız.

Hangi inanış ve ifâdenin, hangi hareket ve davranışın, kişiyi imân sınırından çıkardığı, hicri ilk asırdan başlayarak günümüze kadar münakaşa edilmiştir. Tekfirin kültürleşme sürecini başlatanların Hâricîler olduğu, bu süreci başlatan asıl unsurun ise, başlangıçtaki imamet konusundaki politik tartışmalar olduğu ileri sürülmüştür. Hâricîler, Sıffin Savaşı’nda önce Muaviye’ye karşı Hz. Ali’nin yanında yer almış, ancak daha sonra ihtilafın çözümünde arayış bulmak isteyen hakemleri ve tahkimi kabul edenleri, büyük günah işlemekle suçlamış ve tekfir etmişlerdir. Özellikle Nafi b. Ezrak (ö.65 / 684) ve çevresi (Ezârîka), büyük günah işleyenleri tekfir etmekle kalmayıp, bunları ebedi cehennemlik ilan etmişlerdir.¹ Bu konuda bütün Hâricîler’in ittifak halinde olduğu belirtilmiştir.²

1. Ayetlere Karşı Lafızcı ve Parçacı Yaklaşım:

Hâricîler’in Müslüman toplumun ana bünyesinden ayrılan ilk farklılaşma hareketi olduğunu söyleyebiliriz. İslam düşünce tarihinde geniş yankılar uyandırmış olan Hâricîler’in etkileri, hem siyasal hem de toplumsal düzeyde uzun süre devam etmiş, bu yüzden aradan yüzyıllar geçmesine rağmen hem zihniyet yapıları, hem de pratik uygulamalarıyla Müslüman toplumları ciddi anlamda etki altına almışlardır. Tahkim olayında tarafları tekfir etmelerinin sebebi, Allah’tan başka kimsenin herhangi

Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, Mârifet Yayınları, İstanbul 1982, s. 75; Süleyman Uludağ, *İslam’da İnanç Konuları ve İ’tikâdî Mezhepler*, Mârifet Yayınları, İstanbul 1996, s. 241

¹Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, s. 76-77; Uludağ, *İslam’da İnanç Konuları ve İ’tikâdî Mezhepler*, s. 244; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1996, s. 272; Hayreddin Ziriklî, *el-A’lâm: Kâmûs-u Terâcim li-Eşheri’r-Ricâl ve’n-Nisâ*, Dâru’l-İlmi’l-Melâyîn, Beyrut, 1969, c. V, s. 107, 108; Selîm Nu’aymî, “Zuhûru’l-Havâric”, *Mecelletu’l-Mecma’i’l-İlmiyyi’l-İrâkî*, Bağdat, 1967, c. XV, s. 10; Ayrıca konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdiye’nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Ü. İlahiyat F. Yayınları, Ankara 1983, s. 44 vd.; Adnan Demircan, *Hâricîlik Mezhebi’nin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.

²Ebû’l-Hasan el- Eş’ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid), Kahire 1969, c. I, s. 167; Ebu’l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi’l-Dîn ve Temyîzu’l-Fırkati’n-Nâciyeti ‘ani’l-Firaki’l-Hâlikîn*, (thk. Kemal Yusuf Hût), Beyrut 1983, s. 45; Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, Beyrut 1948, c. I, s. 172; Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Firak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s. 55; Muhammed Ebû Zehrâ, *İslam’da Siyasî ve İ’tikâdî Mezhepler Tarihi*, (çev. E. Ruhi Fığlalı-Osman Eskicioğlu), İstanbul 1970, s. 91; Fığlalı, *İbâdiye’nin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 81-2; Ahmet Özalp, “Hâricîlik”, *Şâmil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1990, c. II, s. 341.

bir konuda hüküm verme yetkisinin olmadığına (lâ hukme illâ lillâh) ve böyle bir yetkiyi kabul edenlerin küfre düştüğüne dair düşünceleridir.¹

Hâricîler bu hükme aşağıda zikredeceğimiz Kur'an ayetlerine dayanarak varmışlardır:

a. **إِن الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ** "Allah'ın hükmünden başka hüküm yoktur", "hüküm ancak Allah'ındır", "Allah'tan başka hükmedecek yoktur" şeklinde Türkçe anlam verebileceğimiz Yûsuf Suresi, 40. ve 67. âyetleri.

"Allah her şeyi hakkıyla bilendir, yegâne hüküm ve hikmet sahibidir"²"Câhiliyyet devri hükmünü mü istiyorlar? Yakînen bilen bir millet için Allah'tan daha iyi hüküm veren kim vardır?"³

Elbette Allah'ın hâkimiyeti bilfiil ilahî teşride, şeriatın içerdiği emirler, yasaklar ve kendisine inanan toplum açısından uygulanması ve uyulması gerekli hükümlerde geçerlidir. Muhkem ayetlerle bildirilen iman esasları ve ibadetlerle ilgili düzenlemeler tevkîfidir. Bu konularda ekleme ve çıkarma yapmak mümkün değildir. Yüce Allah dinde sabitelerin dışında değişken alanlara da işaret etmiştir. Dini hükümlerin kanun kalıbına dökülmüş düzenlemelerini uygulayan, bu düzenlemeye uygun olarak yargılama yapan ve hükümleri yürüten insanlardır. Bu alanlarda siyasî erkin ya da ulemanın hüküm vermesi ve yorum yapmasının önü ise açıktır.

Kozmik egemenlik Allah'a ait olmakla birlikte yeryüzünde bu hâkimiyet, insanların eliyle tecelli ettirilecektir. Allah'ın indirdikleriyle hükmetmenin muhatabı, siyasî anlamda sadece yöneticiler değil, dini anlamda toplum katmanlarının bütün alanlarında bulunan tek tek mükellefler topluluğudur.⁴

Zaten, hüküm vermede insanlardan hakemlere başvurma Kur'an'ın öğrettiği bir yöntemdir: "Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin"⁵ âyetinde söz konusu edilen hakemler; Kur'an ve sünnet değil, eşlerin akrabalarıdır. Eğer hakem kabul edilen eşlerin akrabaları vasıtasıyla sorun çözülmezse iş, her birisi seküler bir hüviyet taşıyan siyasî merci konumundaki hâkim ve devlet başkanına götürülür.⁶ Nitekim İmam-ı

¹ Ebû İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakat fî Usûli's-Şerî'â*, Beyrut ty., c. III, s. 292; Ebû Muhammed el-Yemenî, *Akâidü's-Seles ve's-Seb'îne Firka*, (thk. Muhammed Abdullah Zerbân), Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1414 h., c. I, s. 11-12; Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire ty., c. I, s. 65; Taha Akyol, *Hâricîlik ve Şia İslam'da Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1988, s. 39-54; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981, s. 14-16; Neşet Çağatay-İ. Ağâh Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1985, s. 12-23.

²Nisâ, 4/26.

³Mâide, 5/50.

⁴Ramazan Altıntaş, "İmam-ı Mâtürîdî'de Din-Siyaset İlişkileri", *Milel ve Nihal*, c. VII, sayı: 2, 2010, s. 61.

⁵Nisâ, 4/ 35. Benzer şekilde insanlararası ilişkilerde karşılaşılan sorunların çözümünde yine insanlardan bir hakem tayin edilmesine yönelik bkz. Bakara, 2/ 178; Mâide, 5/95.

⁶Bkz. Ebû Mansûr Muhammed el- Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, (tahk. Mehmet Boynukalın), Dâru'l-Mizân, İstanbul 2005, c. III, s. 210.

Mâtürîdî, “(Ey Muhammed!) Biz sana Kitab’ı (Kur’an’ı) hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah’ın sana gösterdiği gibi hüküm veresin”¹ âyetini içtihadın caiz olduğuna delil olarak gösterir. Bu ayette geçen; “Allah’ın sana gösterdiği gibi” pasajı, “aklını kullanarak anladığın şeylerle manasına gelir” diyen İmâm Mâtürîdî, “eğer Kur’an’la bütün hükümler anlaşılabilir olsaydı, o takdirde ‘Allah’ın sana gösterdiği gibi’ denilmesinin bir anlamı kalmazdı” demektedir.² Buradan, karşılaşılabilecek sorunları çözmeye insanın etkin bir rol üstlenmesi gerektiğine yönelik bir vurgunun olduğu anlaşılmaktadır.

b. “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler, kâfirlerin ta kendileridir.”
“...İşte onlar zâlim olanlardır”, “...işte onlar fâsık olanlardır”³

Ayet hakkında fikir beyan eden âlimlerimize göre ayette geçen “hükmetmeyenler” ibaresi en genel anlamda “tasdik etmeyenler”, “hafife veya alaya alarak inkâr edenler” şeklinde yorumlanmıştır.⁴ Konyalı Vehbi Efendi, Fahrettin Razi’den yaptığı alıntıyla “Fâsık fıskıyla Allah’ın ahkâmının hilâfını irtikâb etmişse de bu, lisanında ve zahirde olup kalbiyle o ahkâmın hakkaniyetini tasdik ve işlediği fıskın günah olduğunu i’tikad ettiğinden kâfir olmaz. Çünkü küfür; hak olan ahkâmı kalbiyle inkâr ve lisanıyla reddetmektir. Fâsık kalbiyle tasdik ettiği için mü’mindir, fakat imanla beraber ahkâm-ı şeriatın hilafıyla hükmetmemek sair günahları işlemek kabilindedir. Şu halde âyet-i celilenin hükmü ‘Bilkülliye inkâr ve hüküm-ü ilâhî olduğunu redle beraber hilâfıyla hükmederse kâfir olur’ demektir. Eğer ayetten maksat bu olmasa Kur’an’ın hilafında bir şey irtikap edenlerin (işleyenlerin) kâfir olmaları lazım gelirdi. Hâlbuki hak olduğuna imanla beraber hilafını irtikap küfür değildir ve olamaz.” der. “Çünkü bilumum günahlar Kur’an’ın hilafıdır. Günahtan hali (hiç günahı olmayan) bir fert tasavvur olunamaz. Eğer her günahı irtikap eden kâfir olsa, alemde mü’min bulunmamak gerektir.” diyerek de konuya son noktayı koyar.⁵

İmâm Mâtürîdî Mâide 44. âyeti yorumlarken gramer kurallarından hareket ederek Arapçada hükmetmek anlamına gelen “hakeme” fiilinin “ba” edatıyla birlikte kullanıldığında “ikrar etmek, tasdik etmek, doğrulamak” gibi anlamlara geleceğini ifade eden yaklaşımlara⁶ katılır. O bu kuraldan hareketle âyete, “Allah’ın indirdiklerini tasdik etmeyenler kâfirlerin ta kendileridir”, anlamını vermiştir. Ona göre, Allah’ın indirdiği hükümleri tasdik etmeyip inkâr eden ve bu hükümleri hak olarak görmeyen kimse

¹ Nisâ, 4/105.

² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, c. IV, s.26-27

³ Mâide, 5/44, 45, 47.

⁴ Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’an*, (thk. Abdullah İbn Abdilmuhsin et-Turkî), Merkezu’l-Buhûsi ve’d-Dirâsâti’l-‘Arabîyyeti ve’l-İslâmiyyeti, Kahire 2001, c. VIII, s. 456, 467-468; Bediüzzaman Said Nursî, *Münâzarât*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 1991, s. 69, 124.

⁵ Konyalı Vehbi Efendi, *Hülâsatü’l-Beyan fî Tefsîri’l-Kur’an*, Üçdal Neşriyat, İstanbul ty., c. III, s. 1231.

⁶ Şihâbüddin Mahmûd el-Alûsî, *Rûhu’l-Maânî*, Beyrut 1987, c. II, s. 145; Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, Beyrut ty., c. VI, s. 403-405.

kâfirdir. Bu hükümlere inandığı halde amel etmeyen kimse de günahkâr mü'mindir. Zira onun iman-amel anlayışına göre, büyük günah işleyen kimse dinden çıkmaz.¹

Söz konusu ayetleri, yukarıda görüşlerine müracaat ettiğimiz âlimlerin yorumlarından farklı bir şekilde, bir müslüman'a küfür isnadında bulunmak için delil olarak kullananlara öncelikle şunu sormak gerekir: "Kur'anın merhameti, nasihatı, güzel söz ve ameli, kardeşliği, şefkati, yardımseverliği, diğerkâmlığı vs. öğütleyen, mücadele edilirken bile en güzel şekliyle ya da misliyle (adalet ve kıst) mücadele edilmesini salık veren ayetleri dururken ve bunlar Kur'an'ın tamamı düşünüldüğünde kemiyet ve keyfiyet bakımından daha baskın durumdayken neden bunlar değil de sadece bir ayet üzerinden probleme yaklaşılmıştır?

Bir diğer soru, "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) itaat edin."² ayetinde geçen "ulu'l-emre itaat" kısmını, Kur'an ayetlerine bu kadar çok atıf yapıp onları katı bir şekilde yorumlayarak uygulayan Hâricî zihniyet acaba ne şekilde anlamıştır? Daha önce meşru yönetici olarak görüp yanında yer aldıkları Hz. Ali'ye başkaldırılarını ve tekfir edip öldürülmesi gerektiğine hükmetmelerini bu ayetle nasıl bağdaştırıyorlar? Ya da siyasî çıkarlarının zedelenmemesi için acaba diğer bütün ayetleri daha önce zikrettiğimiz Mâide 44. ayete kurban mı ediyorlar?

Onlara, kendi yöntemlerinden hareketle sorulacak bir başka soru da; "Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve resulüne arz edin"³ ayeti gereğince neden bu arz işlemini eksik yapmış olduklarına yöneliktir? Zira ayette ifade edilen Resul'e arz işlemi yapılmamış, Hz. Peygamber'in böyle bir durumda sergilemiş olduğu tavır göz ardı edilmiştir. O, Yemen'e vali olarak atadığı Muaz b. Cebel'e karşılaşıcağı sorunların çözümünde nasıl bir yol takip edeceğine dair birtakım sorular yöneltmiş, aldığı cevaplar karşısında da memnuniyetini ifade etmiştir.⁴

¹Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. IV, s. 237-240; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, (thk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 333. Ayrıca Bkz. Altıntaş, "İmam-ı Mâtürîdî'de Din-Siyaset İlişkileri", s. 61.

² Nisâ, 4/59. Mâtürîdî bu âyette geçen "ulu'l-emr" tabirini, "yöneticiler, ordu komutanları" şeklinde yorumlar. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. III, 294-297.

³ Nisâ, 4/59.

⁴ Hz. Peygamber, "Sana hâlli için herhangi bir dava getirildiği zaman nasıl ve neye göre hüküm verirsin?" diye sordu. Muaz, "Allah'ın kitabındaki hükümlerle hüküm veririm." dedi. Hz. Peygamber, "Eğer Allah'ın kitabında onunla ilgili bir hüküm bulamazsan neye göre hüküm verirsin?" diye sordu. Muaz, "Resûlullah'ın sünnetine göre hüküm veririm." dedi. Hz. Peygamber bu sefer, "Resûlullah'ın sünnetinde de onunla ilgili bir hüküm bulamazsan, ne yaparsın?" diye sordu. Hz. Muaz, "O zaman, kendi görüşüme göre içtihad eder, hüküm veririm." dedi. Hz. Peygamber bundan duyduğu memnuniyeti şöyle ifade etti: "Allah'a hamdolsun ki, Resûlullahın elçisini, Resûlullahın razı olduğu şeye muvaffak kıldı." Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968, c. III, s. 584; Ebu Dâvûd, *es-Sünen*, İstanbul, ty., c. IV, hadis no: 3592 "Akziye", 11; Tirmîzî, *es-Sünen*, c. II, hadis no: 1343, "Ahkâm", 3.

Öte yandan bu zihniyet sahipleri, hakikati kendi tekellerine alarak ayetten çıkardıkları hükmün tek doğru gerçeklik olduğuna nasıl ve hangi ölçüye dayanarak varıyorlar?

Mantığı ve düşünmeyi devre dışı bırakan bir zihniyetten bu sorulara mantıklı bir cevap beklemek, elbette mantık kurallarını zorlamak olacaktır.

Dini metinleri literal/harfî yöntemle anlama, lafızcı ve parçacı bir tutumla Kur'an ayetlerini değerlendirme ve oradan hüküm çıkarma çabalarının arka planında, her ne kadar nasların manasını koruma düşüncesi yatmış olsa da doğurduğu sonuçlar dikkate alındığında böyle bir niyeti mazur görmek mümkün değildir. Fikirlerini böyle bir metodoloji üzerinden geliştirenlere göre mana salt lafızdadır; zihin, vakıa, akıl ve tarih ondan ayrılmaz. Oysa ki literal denilen bu harfî anlayış, hakikat-i halde teorik bir zorlama olup; akli, nassı ve vakıayı inkârdır. Böyle bir durum, hasımları tekfire, insanı dini davranışlarda aşırılığa götürür. Dini metinleri literal açıdan yorumlama farklı yorum biçimlerine kapıyı kapatma anlamına gelir. Bu da İslam düşüncesi alanındaki her türlü verimliliği ortadan kaldırır. Buna karşı olmak üzere İmam Mâturîdî böyle bir tuzağa düşmeyerek, yeri geldiğinde “icma” ve “kıyas”ında dini anlamada meşru bir yorum biçimi olduğunu belirtmiştir.¹ Harfî okuma yönteminden yola çıkarak, hakemliği sadece Allah'la sınırlandırmaya kalkmak Kur'an'ın ruhunu ve maksadını anlamamış olmakla eş değerdir. Nitekim İslam tarihinde bu yöntemi kendisine rehber edinen Haricîliler, tekfir kuramını işletmek suretiyle dışlamacı İslam'ın temsilciliğine gitmişlerdir.

Allah insanın fitratını ve istidadını esas alıp, ona yeryüzünü imar ve inşa görevini vererek bir emanet yüklemiştir. Allah'ın Âdem'e bütün isimleri öğrettiğini bildiren Kur'an ifadesi, başka anlamlarının yanında insanoğlunun düşünen, kavram üreten, sembol kullanan, kültür oluşturan ve nihayet medeniyet kuran bir varlık olduğuna işaret eder ki tarihî tecrübe de bunun apaçık şahididir. Yaratılış gayesine ve özüne yabancılaşma söz konusu olduğunda ise ilahi irade vahiyle insana müdahale etmiş ve ikazda bulunmuştur. Ancak bu müdahale, akli ve diğer istidatları, nassın zahirî ve literal kavramına ve sadece belli bir beşerî tecrübedeki dini algı ve yaşantı tarzına mutlak tabi kılmak için gerçekleşmemiştir. Haricî/Selefi tecrübenin aksine vahiy, insanın iradesini ve yeteneklerini ortadan kaldırmaz.

Hâricîler'in bu çıkışlarının ve katı tutumlarının arka planında, bir takım siyasî, tarihî ve sosyal etkenlerin baskın olduğunu söyleyebiliriz. Onlar, ibadetlerini aksatmayan ve harfiyen yerine getiren kimseler olmalarına rağmen, ait oldukları çevre ve kültür, kişiliklerini kabalaştırmış ve bu, Haricî zihniyeti besleyen ana faktör olmuştur. Bedevî Araçlardan teşekkül etmelerinden dolayı cehaletlerinin onları

¹ Ramazan Altıntaş, “İmâm-ı Mâturîdî'de Din-Siyaset İlişkileri”, s.60-63; Hasen Hanefi, *Hısârü'z-Zaman (el-Mazi ve'l-Müstakbel)*, Kahire 2006, s. 736; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV. Yayınları, Ankara 1989, s. 37-39.

taassuba, dar görüşlülüğe ve şiddete sevk ettiği söylenebilir.¹ Sosyal hayatta karşılaşılan olayları değerlendirmede ve ictimai münasebetlerin insanî ve medenî sınırlar içinde yürütülmesinde iyi niyetli ve dindar olmanın yeterli bir nitelik olmadığı bir vakıdır. Kişinin davranışlarını, davranışlarına yön verecek esasların bilgisi istikametinde yürütmesi gerekir. Oysa Hâriciler, bilgisiz ve dar görüşlü olduklarından, dinî ve ictimai değerlerin inceliklerine nüfuz edememiş ve dolayısıyla reaksiyoner bir tavır takınmışlardır. Kur'an-ı Kerim'i bütün yönleriyle kavrayabilecek derecede kültürlü olmadıkları için de, Kur'an'ın meşrû saydığı tahkîm ve diğer birçok hususu din dışı saymakla başladıkları faaliyetlerine, aynı dar görüşlülüğün doğurduğu bir takım anarşik davranışlarını, doğru immişçesine tatbik etmekle devam etmişlerdir.²

Bu sebepten başlangıçta siyasi bir hizip olarak teşekkül eden bu fırkanın, pek kısa zamanda dinî bir hareketin öncülüğünü yaptığını da belirtmemiz gerekir. İslam dini mahiyeti itibariyle, hareketlerin dini açılardan incelenmesine ve doğruca dini menşee bağlanmasına imkân tanımaktadır. Bu bakımdan tahkim konusunda düşülen ihtilafın altında yatan esas şey, “dini tefsir farkı değil, siyasî kanaattir”, denilebilir. Ayrıca Hâricîlik hareketinin başladığı devirde olayların siyasî ve dinî yönden içiçe oldukları da gözden uzak tutulmamalıdır. Nihâî olarak, bu konudaki ihtilafların, siyasî hizipleşmelerden doğduğunu, sonradan dinî mahiyet kazandığını söylemek daha isabetli görünmektedir.³

Öte yandan, Hz. Osman'ın öldürülmesi olayına karışanlar içerisinde, sonradan Hâricî olarak adlandırılan ve bu hareketin içinde aktif olarak rol oynayan bazı isimlerin bulunduğu bilinmektedir. Bu yüzden Hâricîler, Hz. Osman ve arkasından Hz. Ali dönemlerinde yaşanan olay ve ortaya çıkan gelişmelere kendilerine özgü bir bakış açısıyla yaklaşır buna göre tavır ve tutum geliştirmişlerdir.⁴

Hâricîler'in doktriner olarak köşeli olmalarını, peygamber sünnetinden uzak salt Kur'ânî olmalarına ve ayetleri lokal, bütünden kopuk ve parçalı anlamıyla kabul etmelerine de bağlayabiliriz. Aynı zihniyet ve yöntemin çağımızda “Selefilik” kılıfında ortaya çıkışı manidar, siyasi ve ekonomik şartları düşündüğümüzde ise normaldir. Bu devredeki “Selefi-Hâricîlik/Yeni Selefilik”in ayırıcı vasfı, Kuran'ın yanında hadislere de dayanıyor olması yani sürece Peygamber'in de dahil edilmesidir. Bunların hadislerle ilişkileri de ilklerin Kuran'la kurdukları ilişkiler gibi aynı zihniyete dayanıyor. Görüşlerinde, politikalarında ve yöntemlerinde hadis literatürünü veya külliyatını

¹“Bedevîler/A'râbiler küfür ve nifakta çok şiddetli ve Allah'ın elçisine indirdiğinin sınırlarını anlamamaya en layık insanlardır.” Tevbe, 9/97.Hâricîler'in genel özellikleri için bkz. Ebû Zehra, *Târîhu Mezâhibi'l-İslâmiyye*, c. I, s. 68-69; Fazlurrahman; hoşgörüsüzlük, fanatiklik, kendinden olmayanlara kapıları kapatmak, kaba kuvvet ve şiddete başvurarak politik değişmeyi etkilemek, dar kafalılık gibi nitelikleri Hâricîler'in en belirgin özellikleri olarak sıralar. Bkz. Fazlurrahman, *İslam*, (çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ), Selçuk Yayınları, Ankara 3. bsk., s. 234.

² E. Ruhi Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 81-82.

³ Fığlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, s. 56-57.

⁴ Harun Yıldız, “Hâricîler'in Erken Dönem Tarih Algısı: Sâlim B. Zekvân Örneği”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, c. II, sayı:2, (Güz 2009), s. 9

gerçeğinden, ait olduğu bağlamlardan ve bütünlükten kopartıp indirgemecilik yapmaları da bu sebeptir. Amaçları, varlıkları ve yöntemlerini meşrulaştırmak için, haklılıkları uğruna “istismar” edilen hadislerle kendilerini savunmaları farklı bir yenilik veya bileşim olarak görülebilir. Öte yandan her iki anlayışın da mücadelelerini dahilinde, yani gayri Müslimler’den ziyade Müslümanlarla yapmaları¹ da ilginç, bir o kadar da acı bir tablo olarak karşımızda durmaktadır.

2. Fırka-i Nâciye Hadisi:

Hakikati tekelleştirerek ayırımcılığın, ötekileştirmenin ve tekfirciliğin gerekçesi ve bunların teolojik zemini olarak ileri sürülen dayanaklardan biri de “Fırka-i Nâciye hadîsi” olarak bilinen ve çeşitli varyantları olan rivayettir. Bu hadisin en yaygın formu şu şekildedir: “... Ümmetim 73 fırkaya ayrılacak; onlardan biri hariç, hepsi ateştedir (cehennemliktir) ve o biri de benim ve ashabımın yolu üzere olanlardır (Benim ve ashabımın yolunu takip edenlerdir)...”² Her grup ya da mezhep “kurtuluşa erecek yegâne fırka” olan “hak fırka” olarak kendilerini betimlemiş, kendileri dışındaki bütün fırkaları ise sapkınlık, bid’at veya küfürle itham etmişlerdir.³ Rivayet üzerinde yapılan çalışmalardan yola çıkarak burada geçen “ateştedir” ibaresinin, kâfirlere has kılınan ebedî cehennem olmadığı, hataya düşerek yoldan sapan ve inhiraf edenlere yönelik bir tehdit ibaresi olarak değerlendirmek⁴ kanaatimizce daha isabetli olacaktır.

Burada cennete girecekler konusunda da benzer rivayetlerin olduğunu ve İbn Mâce’nin rivayetinde sıhhat şartlarından herhangi birisi bulunmadığını, bu sebeple de Buhârî, Müslim ve Nesâî’nin hadisi tahrir etmediklerini, Tirmizî’nin sahih olarak kabul ettiği rivayet şeklinde ise, ‘tek bir fırka hariç, hepsi cehennemdedir’ ilavesinin bulunmadığını belirtmek gerekir.⁵ Konu üzerinde yapılan çalışmalardan alıyoruz ki, bu hadisi, sahih kabul edenler olduğu gibi etmeyenler de var. Hatta İmam Eş’ârî

¹ Taha Akyol, *Hâricilik ve Şia, İslam’da Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1988, s. 97

² Ebû Dâvûd, *Sünen*, Mısır 1950, II/503-504; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, ty., IV/102; Dârimî, *Sünen*, yy., ty., II/241.

³ Bkz. Ebû’l-Huseyn Muhammed b. Ahmed el-Malâfî, *et-Tenbîh ve’r-Redd ‘alâ Ehli’l-Ehvâ ve’l-Bida’*, (neşr. Zâhidü’l-Kevserî), İstanbul 1939, s. 143; Ebû’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîmeş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, (neşr. Ahmed Fehmî Muhammed), Kahire 1948, I/3; Ebû’l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fî’l-Dîn*, (neşr. Yûsuf el-Hût), Beyrut 1983, s. 23; Muammer Esen, “Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.52, sayı: 2(2011), s. 99

⁴ Konuda hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nun Yayınları, İstanbul 1996, s. 21-39; Ebû İshak eş-Şâtübî, *el-İ’tisâm*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 413; Said Nursî, *Mektûbât*, Envâr Neşriyat, İstanbul 1993, s.106.

⁵ Bkz. İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, (I-II), 3. bsk., Beyrut 1932, c.I, s.149-151; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, s. 21-28; Sayın Dalkıran, “Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 1, sayı: 1, Ankara, Kasım 1997, ss. 97-116; Abdullah Eren, *İftirak Hadislerinin Tahrir, Tahkik ve Yorumu*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), UÜSBE, Bursa 1998; Ahmet Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*, yıl: 5, sayı: 3, Konya, Kış 2005, s. 25-45; Ayrıca bkz. Kadir Gömbeyaz, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 14, sayı: 2, 2005, s. 147-160.

Makâlât'ında böyle bir rivayete bilerek ya da bilmeyerek hiç yer vermemiştir. İmam Gazzâlî ise *Faysalu't-Tefrika*'da, 73 fırka hadisinin “*Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Zındıklar hariç hepsi Cennetliktir*” şeklindeki rivayeti kullanmayı tercih etmiş, diğer meşhur rivayetin de farkında olarak her iki rivayeti telif etme yoluna girmiştir.¹ Bu tablodan, âlimlerimizin mümkün merteye bu rivayete bulaşmamaya çalıştıkları görünmektedir.

Üzerinde bu kadar spekülasyon ve tartışmaların olması, “tevhidi” merkezine alan bir inanç sisteminde birleştirici olmaktan ziyade ayrıştırıcı yönünün etkin olması göz önüne alındığında, 73 fırka hadisinin, İslâm ümmeti içerisinde tekfirin meşru bir dayanağı ve delili olmaktan hayli uzak olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Böyle bir rivayetin bağlamından koparılarak bu derece yüksek sesle dillendirilmesini ancak, kendi dışındakileri cehennemlik veya Ehl-i Bid‘at olarak damgalamak suretiyle, politik amaçları uğruna fikirlerini meşrulaştırmak isteyenlerin bir istismarı olarak değerlendirebiliriz.²

3. Amellerin İmandan Bir cüz Kabul Edilmesi

Dinî referansla hareket ettiğini söyleyen tek tipçi, ötekileştirici ve tekfirci zihniyetin dayandığı gerekçelerden biri de amellerin imanın bir parçası olduğuna dair inanıştır. Normal şartlarda böyle bir inancın sadece sahibini bağlaması gerekirken, büyük günah işleyenin küfre girdiğinin iddia edilmesi, tekfirin de; kişinin öldürülmesi, malına el konulması, cenaze namazının kılınmaması ve Müslüman mezarlığına bile defnedilmemesi gibi pratik bir takım sonuçlarının olması meseleyi oldukça ciddileştirmektedir.

İman hakkında İslam teolojisinde yapılan tanımlamalara baktığımızda genel hatlarıyla şu dört tanımlakarşılaşmaktamümkündür: İman, "kalp ile tasdik", "kalp ile tasdik, dil ile ikrardır", "sadece dil ile ikrardır", "kalp ile tasdik, dil ile ikrar, dinin gerekleriyle amel etmektir."³

Öncelikli olarak şunu açıkça belirtmek gerekir ki; tasdikle beraber amellerin de dahil edildiği bir tarif, imanın değil ancak "din"in tanımı olabilir. Din ise, Allah tarafından insanlardan gerçekleştirilmesi istenen ve sakınılması gereken şeylerin toplamıdır. Yani iman ve amelin toplamıdır. İman ise lügat anlamından da anlaşılacağı gibi “kalbî/zihinsel” bir akttir. Bu tanımlamalara göre, iman dinin bir parçası olurken, din, imanı da içine alarak daha kapsamlı ve genel bir manaya kavuşmaktadır. Buradan hareketle diyebiliriz ki; Mâtürîdî ve Eş‘ârî alimlerin de ortak kabulle belirttikleri üzere,

¹ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, s. 145; Ayrıca bkz. Kadir Gömbeyaz, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, s. 157-158.

² Ejder Okumuş, “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı”, *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*, s. 56-58.

³ İman tanımlamalarının ayrıntıları için bkz. Mehmet Baktır, “İmanın Temellendirilmesi”, *CÜİFD*, c. VI, sayı: 2, Sivas 2002, 128 vd.

dinin içeriğindeki bir takım şeylerin yokluğu ya da eksikliği imandan çıkmayı gerektirmez.

Din ile imankavramları arasındaki bu derin ve aynı zamanda ince farkın fark edilmemesi, anlam anarşizmini doğurmakla kalmamış, Müslüman toplumu derinden yaralayan ve yıllarca sürecektir "kardeş katli"ni meşru gösteren "tekfir furyası"nı da tetiklemiştir. "Hâricîler'in ameli terkedeni tekfir etmeleri, Mu'tezilîler'in ise 'el-menzile beyne'l-menzileteyn' kategorisini geliştirmelerinin nedeni, dinde (vahiyde) iman kavramının, tasdiklanmasını kaybederek kalbî ve bedenî bütün taat fiillerini kapsayacak şekilde nakledildiği fikridir."¹ Oysaki Kur'an'ın iman tanımı kalbî fiilleri kabul etmekle beraber, bedenî fiilleri dışlamaktadır.² Değilse, taat ifade eden (ve dolayısıyla kimi mezheplerce iman olarak değerlendirilen) amellerden birinin terki, ya da nehyedilen davranışlardan birinin işlenmesi halinde iman ortadan kalkacak ve bunun bir sonucu olarak da yeryüzünde inanan tek bir kimse dahi kalmayacaktır.

Klasik İslam hukuku kaynaklarına göre, tekfir edilen kişinin bütün insanî haklardan, mahrum edilmesi; bir yandan dinin korunması adına saldırgan hareketlerin çoğalmasına neden olurken, diğer yandan yanlış düşme ve bu gibi kişilerin tepkilerini üzerine çekme endişesiyle, attığı her adımı hesaplamak zorunda kalan pasif, edilgen bir toplumun oluşmasına yol açmıştır. Ötekine yaşam alanı bırakmayan ve kanını helal kılan kaos ortamının hakim olduğu böyle bir toplum, İslam'ın hedeflediği ideal toplum kurgusundan oldukça uzaktır. Ameldeki ihmalkârlığın küfürle nitelenmesinin yol açacağı ciddi boyuttaki tehlikeler, teori ile pratiğin uzlaştırılmasıyla gerçekleştirilecek çözüm arayışlarını da beraberinde getirmiştir. Sosyo-politik gerçekliklerin tazyiki sonucu tanımlamalara yeni şerhlerin eklenmesi ve kavramların anlam genişlemesine uğratılmasıyla, iman-inkâr noktasında yeni kavram ve kategoriler geliştirilmiştir. İdealizmle gerçekliğin bu şekilde uzlaştırılma gayretleriyle bir yandan, karmaşa ortamının yerini kısmen de olsa sükûnete bırakırken diğer yandan kelâm tarihinde zengin kavram literatürünün oluşmasına³ ve fikir bazında daima değişerek kendini yenileyen bir kelâm anlayışının gün yüzüne çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁴

Tekfir konusunun enine boyuna tartışıldığı esas kaynaklara baktığımızda sanıldığı gibi aksine tekfiri haklı ve meşru gösterecek herhangi bir temele ya da dayanağa rastlamak neredeyse imkansızdır. İman tanımlanırken bütün iyi amelleri içine alan oldukça geniş tasavvurların yerini, küfrün tanımlanmasında kılı kırk yaran ifadeler ve kavramsallaştırmalar almış, terim giderek sadece "Allah'ı ve emrettiklerini inkâr" anlamına kavuşmuştur. Bütün bunlardan biz, küfrü nitelerken âlimlerimizin adeta vebadan kaçır gibi kaçtıklarını, sürekli bir orta yol bulma arayışına girdiklerini

¹İlhami Güler, "İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri", *İslâmiyât*, c. I, sayı: 1, (Ocak-Mart), Ankara 1998, s. 12.

²Bkz. Hucûrât, 49/14.

³Ayrıntılı bilgi için bkz. Hacer Şahinalp, *İlk Dönem KelâmKaynaklarındaTekfir Tartışmasının Pratik Boyutları*, (yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa 2003.

⁴Ayrıntılı bilgi için bkz. Hacer Şahinalp, *İlk Dönem KelâmKaynaklarında...*, Şanlıurfa 2003.

rahatlıkla söyleyebiliriz. Mu'tezile'nin, bu kişilerin “menzile beyne'l-menzileteyn”de bulunduğunu söylemesi; amelleri imandan bir cüz olarak gören Zâhirî ve Hanbelîler'in, bu çıkmazdan “iman-İslam” ayırımına giderek yani, ameli ihmal eden kişinin imandan çıkacağını fakat İslam dairesinde kalacağını bildirerek kurtulmaya çalışmaları; Eş'arî'nin Hanbelî söylemin etkisinde kalarak yazmış olduğu "İbâne ve Makâlât"ta iman-amel bütünlüğünü savunurken, sonraki dönemde kaleme aldığı "Luma" adlı eserinde iman tarifinden ameli çıkarması bunun en güzel örneklerindedir.

Aynı farklılaşmayı, Hanbelî âlimlerin görüşlerine baktığımızda da görmek mümkündür. Taat ifade eden bütün amelleri içine alan geniş bir iman tanımının yerini zamanla, kapsamı oldukça daraltılmış iman ve küfür tanımlaması almıştır. Mesela Ebu Ubeyd'in Allah'ın emrettiği her şeyi kapsamına dahil ettiği iman tanımını okuyan biri onun küfür konusunda Hâricîler'in Ezârika kolu ya da en azından Mu'tezile gibi düşüneceği kanaatine ulaşabilir. Ancak doğuracağı sonuçları dikkate alarak o küfür, şirk ve büyük günahlar konusunda oldukça hassas davranarak, iman tanımında eleştirdiği Mürcie'ye oldukça yaklaşır. Ona göre işlenen günahlar imanı tamamen ortadan kaldırmaz, sadece onun hakikat ve ihlasını ortadan kaldırır. O, İslam'ın hükümlerini ortadan kaldıran ve işleyeni dinden çıkararak küfür ve şirk isminin sadece Allah'ı inkâr sözüyle gerçekleşeceğini söyleyerek bu tartışmaya adeta son noktayı koyar.¹ Önemli Hanbelî âlimlerden olan İbn Ebî Şeybe de, Hz. Peygamber'in İslam'ı “açığa vurulan”, imanı ise “kalpte bulunan şey” olarak tanımladığı hadisine yer vererek, iki kavram arasındaki önemli ayırma dikkatleri çeker.²

Hâriciyye'nin fraksiyonlarından olan, Ezârika'yı bir tarafa koyacak olursak, Necedât, Sufriyye ve İbâdiyye büyük günah işleyen kimseyi “küfr-ü mille” ile değil de “küfr-ü ni'me” ile nitelendirmişlerdir. Hâricî ekollerde önceleri oldukça geniş tutulan küfrün sınırlarının giderek daraltılmasıyla, ilk devir setlik ve kapalılığının yumuşamaya uğradığını görmek mümkün. Kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir etmeyi ve onların kadın ve çocuklarını dahi öldürmeyi meşru gören ilk dönem şartlanmasının yerini zamanla, muhaliflerin kanlarının helal olmasının şartlara bağlanması ve onların kadın ve çocuklarının masum olduğu görüşünün alması oldukça önemlidir. Keza, önceleri gerek büyük gerekse küçük günahlardan herhangi birini işleyenlerin tamamı kâfir olarak ebedî cehennemlik kabul edilirken, sonraları tedricî olarak kâfir ismi sadece büyük günah işleyene verilmiş; büyük günah işleyen de önce “küfr-ü mille” sonraları ise “küfr-ü ni'me” ile nitelendirilerek tekfirden oldukça uzaklaşmıştır. Hatta İbâdiyye, her palatformda kendilerinin Ezârika'nın temsil ettiği Hâricî düşünceyle eşleştirilmelerine itiraz etmektedirler. Dolayısıyla Hâricîlikle özdeşleştirilen katı ve sert tekfir anlayışının diğer fraksiyonlarla kıyaslandığında sayıca az olan Ezârika ile sınırlı kalması,

¹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Îmân, (min Kunûzi's-Sünne: Resâili'l-Erba'a içerisinde)*, (thk. M. Nâsiruddîn el-Elbânî), Kuveyt ty., s. 84-98.

² Ebû Bekir Abdullah İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Îmân, (min Kunûzi's-Sünne: Resâili'l-Erba'a içerisinde)*, (thk.M. Nâsiruddîn el-Elbânî), Kuveyt ty., s. 5, 12.

mezhepler bazında kendilerini meşrulaştırmaya çalışan nevezhur suni oluşumların elindeki en büyük kozu da almış görünmektedir.

Bu konuda önemli fikirler öne süren âlimlerimizden biri de İbn Hazm'dır. "Küfrü'n-ni'met" gibi tanımlamalara, İslam literatüründe hiçbir yeri olmadığı için itibar edilemeyeceğine değinen İbn Hazm, Allah'ın ni'metlerini inkar etmekle kişinin kâfir olamayacağını savunur. Ona göre günahkâr kişiye Hâricîler "kâfir fâsık" derken diğerleri "mü'min fâsık" der. Büyük günah işleyen kişiye kâfir denilmesini uygun görmeyen İbn Hazm "mü'min olmayan mü'min/fâsık" kavramsallaştırmasına gider.¹ Ona göre te'vil yapanlara küfür isnadında bulunulamaz. Eğer bu caiz olsaydı sahabenin hatta bütün bir ümmetin tekfir edilmesi gerekirdi. İ'tikâdî konulardan herhangi birine muhalefetinden dolayı bir Müslüman grup ya da mezhebi tekfir etmek doğru değildir.²

İmam Gazzâlî, (v. 505/1111) hemen hemen bütün eserlerinde, kelime-i tevhîde samimi bir şekilde bağlı kaldıkları ve bu esasa ters düşmeyecek bir hal üzere bulunmadıkları müddetçe, tuttıkları yol ne kadar farklı olursa olsun İslam ümmetinden olan birine dil uzatmaktan ve mezhepleri tekfir etmekten kaçınmanın gerekliliği üzerinde hassasiyetle durur. O, bin kâfiri hayatta bırakmakla işlenen hatanın, bir Müslüman'ın azıcık da olsa kanını akıtmayla işlenen hatadan daha önemsiz olduğunu söylemekle, bir Müslüman'a küfür isnadında bulunmanın sakıncalarını vurgular.³ Ne olursa olsun, getirdiği delili hatalı bularak herhangi bir fırkanın ya da mezhebin muhalifini tekfir etmesini doğru bulmayan İmam Gazzâlî, bu tür iddia sahiplerini taassubun boyunduruğuna girmiş körden daha kör, dikkatsiz ve budala olmakla itham eder. Böylelerinin susmasının konuşmasından daha hayırlı olduğunu belirtir.⁴ O, i'tikâdla ilgili konuların, genel hatlarıyla, usûle ve fûrûa dair olmak üzere ikiye ayrıldığını, esaslardan olan Allah'a, peygamberlerine ve âhiret gününe iman dışındaki diğer konularda küfre girmenin asla söz konusu olamayacağını, ancak hataya düşülebileceğini ya da bid'at işlenmiş olacağını ifade eder.⁵ Tekfirle uğraşmanın ancak cahillerin işi olduğunu⁶ söyleyerek de tartışmaya son noktayı koyar.

Tekfir mekanizmasını rahatlıkla işletenlerin, referans kaynağı olarak işaret ettikleri İslam âlimlerinden biri de İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye'nin görüşleri selefi düşüncenin referans kaynağı olarak görülmüş, İslam'ın aşırı ucunu temsil edenler, sıklıkla esin kaynağı olarak kendisini göstermişlerdir. İbn Teymiyye, imanın yetmiş şu'be olduğunu bildiren rivayetlerden hareketle "Allah ve Resulünün sevdiği her şeyin iman kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini, onun sadece azaların değil kalbin de

¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Lübnan-Beyrut 1975, c. III, s. 231-233, 242-243, 246.

² İbn Hazm, *el-Usul ve'l-Füru'*, s. 128-130.

³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1988, s. 156-159.

⁴ Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zındıka*, (thk. Süleyman Dünya) Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, yy., 1961, s. 131-133, 187, 195.

⁵ Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 184-187, 190-192; 195-197.

⁶ Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, s. 202.

eylemlerini ihtiva ettiğini söyleyerek oldukça geniş bir iman tanımlamasına giderek¹ bu tür değerlendirmeleri haklı gösterir gibidir. Onun sadece bu iman tanımlaması üzerinde yorum yapan biri, amellerdeki herhangi bir ihmalkârlığı küfür olarak değerlendireceği kanaatine varır. Fakat küfür, fık ve kebâir konularına girdiğinde onun iman, İslam ve küfrün aslı ve fûrûnun olduğuna, amellerdeki ihmalkârlığın küfrün aslından değerlendirilemeyeceğine dair kesin ifadeleriyle karşılaşır.² İbn Teymiyye'ye göre Allah'ı tasdik etmekle birlikte farzları terk eden kişi Allah'ı inkâr manasında değil de "hakkı terk etmek manasında" küfre girmiş olur. Bu düşüncesini ise, "küfrün lâ yenkilu 'ani'l-mille" (dinden çıkarmayan küfür), "küfrün dûne küfrin" (küfürden daha aşağı, hafif küfür) gibi ketegorilendirmelerle ifade eder.³ O, büyük günah işleyeni ebedî cehennemde gösterecek ifadelerden titizlikle kaçınarak bu tür kişilerin "imaniyla mü'min, kebîresiyle fâsık veya nâkisu'l-iman" olduklarını söyler.⁴ Böylece o, ilk etapta zikrettiği katı iman ve küfür tanımlamasından, böyle bir tanımın doğuracağı dünyevî ve uhrevî sonuçları nazar-ı dikkate alarak sonraları vazgeçmiş, bir takım kategori ve kavramlarla orta yolu yakalama girişimlerinde bulunmuştur.

Hakikat böyle olmasına rağmen, eserinin tamamını değil de sadece bir kısmında dile getirdiği düşüncelerini temel alarak, İbn Teymiyye hakkında bir takım sonuç ve değerlendirmelere varmanın, âlimin şahsiyetine ve mirasına başta olmak üzere bütün bir ilim dünyasına saygısızlık niteliği arz ettiğini söylemek gerekir. Onun katı selefi tutumun fikir babalarından olduğunu iddia etmek, cehaletin izharı olmasının ötesinde, bilerek ya da bilmeyerek geniş kitleleri kandırmak suretiyle geçmişin ilim mirasını istismar etme anlamını taşımak olduğunu burada ifade etmek isterim.

Bütün bu ince ve dakik görüş ve düşüncelere, kılı kırk yaran tartışmalara ve kelime oyunlarına (olumlu anlamda) rağmen, hemen hemen bütün âlimlerimizin üzerinde ittifakla durduğu şey "Ehl-i Kible"nin asla tekfir edilemeyeceği yönündedir. Ortaya çıkan farklı düşünce ve anlayışların kökeninde yatan ana sebeplerden biri, fikirlerine müracaat edilen şahsiyetlerin -ki çoğunun vefatlarından dolayı kendini savunma ve açıkça ifade etme imkânı bulunmamaktadır- ya sadece bir eserinden ya da eserinin sadece belli bir bölümünden hareketle belli çıkarımlarda bulunulmasıdır. Öte yandan, incelenen eserin kaleme alındığı dönemin fikrî, siyasî, ekonomik, sosyo-kültürel şartları da dikkate alınmadan yapılacak bir değerlendirmenin kusurlu ve eksik olma gibi nitelendirmelerden uzak kalamayacağını söylemek abartı olmaz. Dolayısıyla, ortaya çıkan farklı sonuçların, eksik çalışmaların ya da yapıcı olmaktan uzak bir takım kasıtlı niyetlerin ürünü olduğunu, şiddetten ve kandan nemalananların İslam'ı ve Müslümanlar'ı buradan vurmaya yönelik niyetlerinin de sonuçsuz kalmaya mahkum olduğunu söylemek gerekir.

¹ Takıyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *el-İman*, Mektebü'l-İslâmî, yy. 1972, s. 141-142, 153, 170-171,176. 280-281

² İbn Teymiyye, *el-İman*, s. 245, 287, 293, 353, 355-356.

³ İbn Teymiyye, *el-İman*, s. 296, 307-310, 312-313, 334-335.

⁴ İbn Teymiyye, *el-İman*, s. 311, 337-339.

Sonuç

Tekfir, teolojik, politik ve ideolojik boyutları olan bir kavramdır. Halifelerin öldürülmesi, Sıffin Olayı, Cemel Vakası gibi ilk dönem hadiseleri ise teolojiden ziyade siyasî nedenlerden kaynaklanmıştır. Bu siyasî farklılıklar üzerine zamanla dinî referanslar oluşturularak i'tikâdî ve fikhî açıdan farklı yol ve yöntemler meydana gelmiştir. Genellikle bu söylem, bazılarını, dinî, siyasî ve hatta ekonomik vs. olmak üzere pek çok alandan dışlamanın bir aracı olarak kullanılagelmiştir. İslam'ın temel tevhidî düşüncesine aykırı olan bu dışlayıcı yaklaşım, etkisini ve hegemonyasını hizip, parti, mezhep, ekol vb. isimler, lakaplar altında sürdürmüştür. Çıkış noktaları açısından ideolojik ve politik tutumların ağır bastığı tekfir, ilerleyen zamanlarda da teolojik tartışmaların ötesine taşınmak suretiyle, politik amaçlara hizmet eden bir araç olarak kullanılmıştır.¹ Dolayısıyla bu tür keskin ve aşırı hareketleri siyasetten bağımsız salt dini hareketler olarak nitelerek, ya bilgisizlikten kaynaklı saflık ya da dinî terminolojiyi politik amaçlar uğruna kullanma isteğinin, yani istismarın örtük tarzda dışavurumu olacaktır.

Buradan hareketle, yakın dönemde Afganistan'ın işgali, Irak'ın fiilî işgalle parçalanması ve doğurduğu sonuçların, birkaç yıldır devam eden Arap baharıyla ağırlıklı olarak Orta Doğuda sürdürülen stratejik operasyonların, Haricî fikriyatın, örgütlenmesinin ve yönteminin "Cihadi-Selefilik" namıyla yeşermesine, yayılmasına zemin oluşturmasına şaşmamak lazım. Bunun da arka planında, Müslümanların yaşadıkları bölgelerde 1. Dünya savaşı öncesi ve sonrasında İngilizlerin kurduğu, 2. Dünya savaşı sonrası liderliği Amerika'nın devralarak yenilediği ve işlettiği statükonun varlığı, bu statükonun da önce ulus-devlet yapıları sonra da zalim diktatörlükler icat etmesi, bu iktidarların da despotik, ayrımcı, kıyıcı ve ceberut idareler yürütmesi yatar. Merkezi yönetimlerin mutlak gücü ve otoritesi sebebiyle göreceli bir istikrar, zoraki bir iç barış, korku emniyeti ve düzeni, bu tür ifrat hareketlerinin yeşermesine, haklılık ve sempati kazanmasına zemin hazırlamıştır denilebilir.

İslam'ın evrenselliği bir uygulamanın her yerde aynen uygulanmasından ziyade İslamî hakikatin her zaman ve zeminde uygulanabilmesiyle ilgilidir. Mahalli şartların getirdikleri, evrensel bir hakikat gibi herkese dayatılmaz. Gerek mahallî ve gerekse tarihsel uygulamaları esas alan ve İslam'ı buna göre yorumlayan dini anlama biçiminden bir medeniyet inşa etmek mümkün değildir. İnsana hayat vermeye gelen İslam, kendi bağlamından koparılan dinî metinlerin insan aklı ve istidadı yok sayılarak yorumlanmasına ve bu yorumların bir kanun metnine dönüştürülmesine asla müsaade etmez. Zira İslam'ın hedeflerinden biri, insanların iradesini boyunduruk altına almadan selam ve eman yurdunu oluşturmaktır.

¹ Hasan Hanefî, *Mine'l-Akîde ilâ's-Sevra*, Mısır 1988, c. V, s. 341-345; Muammer Esen, "Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları", s. 98.

Nihâî olarak diyebiliriz ki; gerek Kur'an ve Hadis gibi İslam'ın ilk başvuru kaynaklarına, gerek Hz. Peygamber'in uygulamalarına ve ilk İslam tarihi kaynaklarına gerekse de konunun esas olarak tartışıldığı Klasik İslam literatürüne bakıldığında tekfiri İslam'ın özündenmiş gibi gösteren herhangi bir söylemi haklı gösterecek sağlam bir dayanağa rastlamak nerdeyse imkânsız gibidir. Dinî metinleri anlama, kavrama ve yorumlamada her zaman farklılıklar olacaktır, önemli olan bunların karşı tarafı yok etmeyi hedefleyen inhisarcı ve indirgemeci yaklaşımlara dönüşmemesidir. Dahilde savaşmanın olmaması, ehl-i Kible'nin tekfir edilmemesi İslamî düşüncenin temel ilkelerindendir. Dolayısıyla bu ilkelere aykırı yöndeki söylem ve eylemlerin siyasî amaçlar güdülerek tamamen ifsat etmeye yönelik olduğunun bilincinde olunması, buna karşılık olarak da bütün Müslümanların dayanışma içerisindeki birlikteliğini muhafaza ederek dik bir duruş sergilemesi ivedi önceliklerdendir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, (I-II), 3. bsk., Beyrut, 1932.
- Akyol, Taha *Hâricîlik ve Şia, İslam'da Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1988.
- Altıntaş, Ramazan, "İmam-ı Mâturîdî'de Din-Siyaset İlişkileri", *Milel ve Nihal*, c. VII, sayı: 2, 2010.
- el-Alûsî, Şihâbüddin Mahmûd, *Rûhu'l-Maânî*, Beyrut, 1987.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-Firak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, (çev. Ethem Ruhî Fığlalı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.
- Baktır, Mehmet, "İmanın Temellendirilmesi", *CÜİFD*, c. VI, sayı: 2, Sivas, 2002.
- Çağatay, Neşet – Çubukçu, İ. Agâh, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara, 1985.
- Dalkıran, Sayın, "Yetmişüç Fırka Hadisi ve Düşündürdükleri", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 1, sayı: 1, Ankara, Kasım, 1997.
- Demircan, Adnan, *Hâricîlik Mezhebi'nin Doğuşu Bağlamında Din-Siyaset İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-İmân, (min Kunûzi's-Sünne: Resâili'l-Erba'a içerisinde)*, (thk. M. Nâsiruddîn el-Elbânî), Kuveyt, ty.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *İslam'da Siyasî ve İ'tikâdî Mezhepler Tarihi*, (çev. E. Ruhi Fığlalı-Osman Eskicioğlu), İstanbul, 1970.
- *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, ty.,
- Eren, Abdullah, *İftirak Hadislerinin Tahric, Tahkik ve Yorumu*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), UÜSBE, Bursa, 1998.
- Esen, Muammer, "Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 52, sayı: 2, Ankara, 2011.
- el- Eş'ârî, Ebû'l-Hasan *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid), Kahire, 1969.
- Fazlurrahman, *İslam*, (çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ), Selçuk Yayınları, Ankara 3. bsk.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Ü. İlahiyat F. Yayınları, Ankara, 1983.
- el-Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslam ve'z-Zındıka*, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986 ve (thk. Süleyman Dünya) Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, yy., 1961.
- *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1988.
- Gömbeyaz, Kadir, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 14, sayı: 2, 2005.

- Güler, İlhami, "İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri", *İslâmiyât*, c. I, sayı: 1, (Ocak-Mart), Ankara, 1998.
- Hanefî, Hasen, *Hısârü'z-Zaman (el-Mazi ve'l-Müstakbel)*, Kahire, 2006.
- *Mine'l-Akîde ilâ's-Sevra*, (I-V), Mısır, 1988.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *Kitâbu'l-İmân, (min Kunûzi's-Sünne: Resâili'l-Erba'a içerisinde)*, (thk. M. Nâsiruddîn el-Elbânî), Kuveyt ty.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn İbn Zekeriyâ, *el-Mekâyis fi'l-Luğa*, (neşr. Şihâbuddîn Ebû Amr), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, (I-V), Beyrut-Lübnan, 1975.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukrîm el-İfrikî el-Mısırî, *Lisânu'l-'Arab*, (I-XV), Beyrut, ty.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, (nşr. İhsan Abbas), Beyrut, 1968.
- İbn Teymiyye, Takıyüddîn Ahmed, *el-İman*, Mektebü'l-İslâmî, yy., 1972.
- el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Şâhfur b. Muhammed, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırkati'n-Nâciyeti 'ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, (thk. Kemal Yusuf Hût), Beyrut, 1983.
- Keleş, Ahmet, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*, yıl: 5, sayı: 3, Konya, Kış 2005.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV. Yayınları, Ankara, 1989.
- Kılavuz, A. Saim, *İman-Küfür Sınırı*, Mârifet Yayınları, İstanbul, 1982.
- Konyalı Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-Beyan fi Tefsîri'l-Kur'an*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, ty.
- el-Malâtî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, (neşr. Zâhidü'l-Kevserî), İstanbul, 1939.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (thk. Mehmet Boynukalın), Dâru'l-Mîzân, İstanbul, 2005.
- *Kitabü't-Tevhîd*, (thk. Fethullah Huleyf), İstanbul, 1979.
- en-Nu'aymî, Selîm, "Zuhûru'l-Havâric", *Mecelletu'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-İrâkî*, XV, Bağdat, 1967.
- Nursî, Bediüzzaman Said, *Münâzarât*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 1991.
- *Mektûbât*, Envâr Neşriyat, İstanbul, 1993.
- Okumuş, Ejder, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı", *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*, yıl: 5, sayı: 3, Konya, Kış 2005.
- Özalp, Ahmet, "Hâricîlik", *Şâmil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1990.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nun Yayınları, İstanbul, 1996.
- Rıza, Reşid, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut, ty.

- Şahinalp, Hacer, *İlk Dönem Kelâm Kaynaklarında Tekfir Tartışmasının Pratik Boyutları*, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Şanlıurfa, 2003.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshak, *el-Muvâfakat fî Usûli 'ş-Şerî 'â*, Beyrut, ty.
- *el-İ'tisâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihâl*, (I-II), Beyrut, 1948.
- *el-Milel ve'n-Nihâl*, (neşr. Ahmed Fehmî Muhammed), Kahire, 1948.
- et-Taberî, Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah İbn Abdilmuhsin et-Turkî), Merkezu'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyyeti ve'l-İslâmîyyeti, Kahire, 2001.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1996.
- Uludağ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhepler*, Mârifet Yayınları, İstanbul, 1996.
- Watt, W.Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara, 1981.
- el-Yemenî, Ebû Muhammed, *Akâidü's-Seles ve's-Seb'îne Firka*, (thk. Muhammed Abdullah Zerbân), Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1414 h.
- Yıldız, Harun, "Hâricîler'in Erken Dönem Tarih Algısı: Sâlim B. Zekvân Örneği", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, c. II, sayı: 2, Güz 2009.
- Ziriklî, Hayreddîn, *el-A'lâm: Kâmûs-u Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 1969.

Çağdaş Bazı İslâmî Hareketlerdeki Yanlış Algılar ve Şiddet Sorunu

Yrd. Doç. Dr. Ömer Sabuncu*

Giriş

İnsanlar, Kur'ân-ı Kerim'de, Allah'ın emir ve yasaklarına uymaya davet edilmiş, bunlara uyulmadığı takdirde cezalandırılacakları bildirilmiştir. Allah'ın emrine karşı gelip, peygamberlerinin getirdiklerini saptıran geçmiş kavimlerin ibret verici sonları ile ilgili örnekler Kur'ân-ı Kerim'de aktarılmıştır.¹ Hz. Peygamber (s.a.s.) Müslümanları aynı hatalara düşmemeleri konusunda uyarmıştır. Açık uyarılara rağmen; Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra Müslümanlar arasında ihtilaflar ortaya çıkmaya başlamış; Müslümanlar birbirine düşmüştür.

İslâm dünyasındaki ilk ihtilaflar Hz. Ebû Bekir'in halife seçilme meselesi ile başlamıştır. Sa'd b. Ubâde'nin biat etmemesi, Hz. Ali'nin ise biati geciktirmesine rağmen halifenin seçilmiş olması ile ümmetin birliğini zedeleyecek muhtemel bir Ensâr-Muhacir çatışması engellenmiş ve yönetim ile ilgili kriz aşılmış oluyordu. Hz. Peygamber'in vefatından bir süre önce Arabistan'ın çeşitli yerlerinde dinden dönme olayları görülmeye başladı. Bu durum Hz. Peygamber'in vefatından sonra genişleyerek Arap yarımadasının her yanına yayıldı. Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin başlangıcından itibaren mürtedlerin yanı sıra bir de zekât vermeyi reddeden kabileler ve gruplar ortaya çıktı.² Hz. Ebû Bekir'in kararlı tutumu İslâm'ın varlığını devam ettirmesini sağladı.

Hz. Osman'ın şehit edilmesi (35/655) ve sonrasında çıkan iç savaşlarla olay daha farklı bir boyutta seyretmeye başladı. Bu iç savaşlar fiilen bitmiş gibi görünmesine rağmen; daha sonra ortaya çıkan bazı gruplar, kendi görüşlerinde olmayan Müslümanlara karşı şiddet uygulamaya başlamışlardır.

Günümüzde de bazı İslâmî hareketlerin şiddetle ilişkili olarak gündeme geldiği görülmektedir. Şiddeti bir caydırma ve mücadele yöntemi olarak kullanan hareketler Kur'ân-ı Kerim ve hadislere dayandıklarını iddia ederler. Ancak âyet ve hadislerin bağlamından koparılarak ideolojik sloganlara dönüştürülmesi, temel İslâmî kavramların içinin boşaltılması, İslâmî literatürde genellikle zayıf rivayetler üzerinden meşruiyet arayışı ve kendilerine benzemeyenleri sapkınlık ve dinden çıkmakla suçlama gibi yanlış

* Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı.

¹ “Sonra arka arkaya peygamberlerimizi gönderdik. Her ümmete kendi peygamberi geldikçe onu yalanladılar. Biz de onları birbiri ardından helak ettik ve onları birer ibretli hikâye yaptık. Artık inanmayan bir kavim Allah'ın rahmetinden uzak olsun!” (Mü'minûn, 23/44).

² Vâkıdî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/822), *Kitâbü'l-Ridde*, thk. Yahya el-Cebûrî, Beyrut 1410/1990, s. 51-52; Mustafa Fayda, “Ridde”, *DİA*, c. 35, s. 93.

algılar içerisinde dirler. Zamanla bu yanlış din algısı, yanlışları olağan hale getirmekte, hatta dinî kural ve ibadet haline getirebilmektedir.¹

Bu tebliğde yanlış algılar içerisinde bulunan çağdaş bazı İslâmî hareketlerin şiddete yönelmesinin sebepleri, tahrif ettikleri dinî kavramlar, bu hareketlere karşı Batı'nın ortaya koyduğu refleks, bunun İslâm'la ilişkilendirilerek şiddet üzerinden olumsuz bir Müslüman profili çizilmesine destek verilmesi ve İslâm dünyasının bu sorunları çözmek için nasıl bir irade ortaya koyması gerektiği üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Son zamanlarda bazı İslâmî hareketlerin şiddete yönelmesiyle İslâm, şiddetle birlikte anılır olmuştur. İslâm'ın şiddetle anılmasının nedeni; bazı İslâmî hareketlerin şiddete eğilimli hareketleridir. Aslında barış ve esenlik anlamına gelen İslâm ile şiddeti yan yana kullanmak, bağ kurmak ve birbiriyle ilişkilendirmek yanlış bir yaklaşımdır. İslâm ile şiddeti bir cümlede zikretmek Rahmet Peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.s.) bize tebliğ ettiği son ilahi mesajın özüne uygun değildir.

Son zamanlarda İslâm'ın şiddetle birlikte anılır olması iki taraflı bir tercihten kaynaklanmış olabilir. Birincisi, şiddeti kullanan hareketin kendisi ile ilgili referanslarını Kuran'a ve İslâm kaynaklarına dayandırma gayretidir. Bu gayret İslâmî kimliği ön plana çıkaran bir özelliğe sahiptir. İkincisi ise muhaliflerin kasıt veya eleştiri maksadıyla yaptıkları isimlendirme tercihidir. Dünyada sayıları binlerle ifade edilebilen cemaatler yüz binlerle ifade edilebilen dernek ve vakıflar bulunmaktadır. Bunların büyük çoğunluğu savundukları inanç ve prensipler gereği şiddete karşı olup faaliyetlerini başka yollarla yürütmektedirler. Önemli bir kısmının batıda da faaliyetleri mevcut olup onlar da şiddete karşıdır.²

Şiddete Yönelme Sebepleri

Günümüzde bazı İslâmî hareketlerin şiddete yönelme sebeplerine baktığımızda bunun temelinde doğrudan doğruya dinle değil, çağımız problemleriyle, Müslümanların bugün yaşadığı sıkıntılarla ve insanların bireysel sorunlarıyla ilişkili olduğu görülmektedir. Öncelikle rejime karşı bir ayaklanma içerisinde oldukları gerçeği yatmaktadır. Şiddet yanlısı bazı gruplar, kendi deyimleriyle İslâmî olmayan ya da onlara göre İslâmî görünmeyen rejime destek olmanın, onu ayakta tutmanın küfür olduğunu iddia etmektedirler. Onların geliştirdikleri bu tavrı sadece rejime karşı değil, bir şekilde rejimle irtibatlı gördükleri kişi ya da kurumlara karşı da sürdürmekte oldukları gözlenmektedir.³

Bu sertlik ve şiddete yönelme eğilimlerinin diğer bir sebebi kültürel çatışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Köyden şehre yapılan düzensiz göçler, insan üzerinde

¹ Adnan Demircan, *Çağdaş İslâmî Hareketler ve Şiddet Sorunu*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, s. 33.

² Demircan, s. 35, 58.

³ Demircan, s. 49.

farklı etkiler meydana getirmekte; bir kısım insanlar yeni şartlara uyum sağlarken bir bölümü farklı örgütlere meyledebilmektedir.

Şiddete yönelme sorununun bir yönü de ekonomik problemlerdir. Fakat buradaki problem kişisel çıkar sağlamaktan ziyade, ekonomik problemlerin toplum ve insanların ruh sağlığı üzerinde bıraktığı onarılması güç etkilerdir. Takdir edersiniz ki; sosyal adalet dengesinin bozulduğu zamanlarda toplumda bunalım artmaya başlar ve şiddet olağan bir hale gelir. Bazı insanların şiddeti bir çözüm olarak görmelerinin bir nedeni de kendilerini serbestçe ifade etme imkânı bulamamalarıdır.¹

Günümüzde İslâmî hareketleri şiddete yönelten sebepleri maddeler halinde şöylece sıralayabiliriz:

1. Müslümanların İslâm'ı doğru anlamama ve doğru anladığını da hayatına tatbik edememesidir ki bunun en büyük sebebi cehalettir.
2. Siyasi suç olarak tanımlanan suçlarla mahkûm edilen birçok masum insanın zindanlarda ağır işkencelere maruz kalmaları onları şiddete yönlendirmektedir.
3. Batının İslâm dünyasını dizayn etmeye yönelik faaliyetleri; Afganistan, Irak, Suriye ve Mısır gibi ülkelerde uygulanan şiddet yöntemleri, masumlarla suçluları ya da bir suçla itham edilenleri -suçunun sabit olup olmadığına bakmadan- birbirinden ayırmayan zulümleri, Müslümanların savunma hakkı hususunda kendilerini mazur görmelerine yol açmaktadır.
4. ABD'nin oluşturduğu uluslararası ittifakların ölçsüz saldırıları benzer ölçsüzlükleri doğurabilmektedir.
5. İsrail'in uyguladığı şiddet Müslüman hareketleri şiddete yöneltmiştir. İsrail'in şiddetine maruz kalan birçok Müslüman, başka yolla kendilerini savunma imkânı ve hakkı bulunmadığını düşünmeye başlamıştır.
6. İslâm dünyasının yaşadığı sosyal, siyasî ve dinî buhran ciddi bir savrulmaya sebep olmakta, bu savrulma sırasında şiddeti meşru gören insanlar kendilerini örgütleri üzerinden ifade etmeye çalışmaktadır.
7. İstihbarat örgütleri, bazı ülkelerde ihtilafı ve şiddeti, körüklemenin aracı olarak kullanmaktadırlar. Nitekim son yıllarda yeni yeni yapılar ortaya çıkmakta, bu yapıların kaynakları ve ilişkileri insanı düşündürmektedir.

Tüm bu sebeplere bakılarak şiddeti doğuran ve teşvik eden bir süreç yaşandığının farkında olmak gerekir. Mesela Müslümanların hassasiyet gösterdikleri değerlere hakaret edilmesi, Batılı devletler tarafından fikir özgürlüğü çerçevesinde değerlendirilebilmektedir. Örneğin Kur'ân'ın yakılması, karikatürlerle ya da basın yayın yoluyla Hz. Peygamber'e veya diğer kutsallara hakaret edilmesi, kutsal addedilen Ramazan ayında Müslümanlara saldırılması gibi sürekli Müslümanları "tahrik ve tahkir" edici bir tutumun şiddeti beslememesi düşünülemez.²

¹ Demircan, s. 50-53.

² Demircan, s. 59-60.

Kendisine, inançlarına ve tüm millî değerlerine yapılan zulüm ve haksızlıklar, Müslümanların İslâmî cihat hareketleri oluşturmalarına neden olmuştur. Batı bu İslâmî cihat grupları üzerinden istediği İslâm ülkesini hedef tahtasına oturtabilmektedir.

Tahrif Edilen Bazı Dini Kavramlar

Günümüzde İhya,¹ Gelenekçilik,² İslahatçılık,³ ve Modernizm⁴ şeklinde sınıflandırılabilir çok sayıda dinî akım, cemaat, hareket ve grup bulunmaktadır. Bu hareketlerden bazılarının normal cemaat olarak hizmete talip olduğu, bir kısmının siyasî eğilim gösterdiği, bir kısmının da şiddete yöneldiği görülmektedir. Şiddet kullanan hareketlere örneklik teşkil eden IŞİD⁵ (DAİŞ)⁶ gibi örgütlerde birçok ortak nokta görülmektedir. Bu ortak noktaların başında ise söylemlerini âyet ve hadislerle dayandırma gerçekliği gelmektedir.

IŞİD ve benzeri örgütlerin en güçlü propaganda silahı ve yeni taraftar kazanma aracı; farklı yorumladıkları, yozlaştırmaya çalıştıkları dini kavramlardır. İslâm kültürü ve medeniyeti içinde yer alan, esasen asırlardan beri anlam ve kapsamı konusunda aşağı yukarı görüş birliği bulunan tevhid, şirk, tâğut, ridde, dârülslâm-dârülharb,⁷ cihat, bey'at, hicret ve tekfir gibi terim ve kavramlar bu örgütler tarafından yeniden tanımlanmaktadır. Anlam alanları kendi görüşlerine uygun bir şekilde yeniden çizilen bu kavramlar insanları her türlü yalan, yanlış ve tutarsız fikir, düşünce ve eyleme sevk edebilmektedir.

İslâm bilginlerinin eserlerinde ve İslâmî toplumların pratiğinde bu kavramlar hakkında tarihi süreç içerisinde oluşan ve büyük oranda muhafaza edilen bir kanaat mevcuttur.⁸ Ancak bu hareketler, kendi düşüncelerini savunmak ve yaygınlaştırmak

¹ İlk İhyacılar/İslâmcılar olarak Seyyid Ahmed Han (1817-1898), Cemaleddin Efganî (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905) ve Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) sayılabilir. (Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, Klasik, 2. Baskı, İstanbul 2016, s. 13).

² Gelenekçiliği üç başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi: Vehhabilik Akımı, Suudî-Cihadî-Siyasî Selefilik, el-Kaide, IŞİD, Sahve, Cihadî ve Suudî Kökenli Siyasallaşmalar olarak adlandırılan Selefîye Gelenekçiliği. İkincisi: Diyobendiyye, Meclis-i Tahaffuz-i Hatm-i Nübüvvet, Sipâh-i Sahâbe, Taliban, Cemaat-i Tebliğ olarak adlandırılan Medrese Gelenekçiliği. Üçüncüsü: Barelviyye ve Türkiye'deki Halidiyye Nakşiliği olan Tarikat Gelenekçiliği'dir. (Büyükkara, s. 13-14).

³ İslahatçılığı iki başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi: Nurculuk, Süleymancılık, Nedvetü'l-Ulemâ ve Medresetü'l-İslah ve Muhammediye olarak adlandırılan Kültürel İslahatçılık. İkincisi: İhvân-ı Müslimîn, Seyyid Kutub ve Radikalleşme, Cemaat-ı İslâmî, Hizbü't-Tahrîr, Hizbullah ve Ensârullah'tır. (Büyükkara, s. 14-15).

⁴ Bunları Metinselci ve Rarihselci Modernizm şeklinde sınıflandırmak mümkündür. (Büyükkara, s. 15).

⁵ Küresel Cihat fikrinin bir ürünü olan Irak-Şam İslâm Devleti örgütü tekfirci tutumunda haddi aşığı ve mücadelesini gayrimüslim ve zalimlere değil de İslâmî çizgide olan yapılara ve Müslüman kitlelere karşı yürüttüğü gerekçesiyle başta el-Kaide olmak üzere Cihadî-Selefî oluşumlar tarafından Haricilik ile itham edilmektedir. Bu Radikal akım Cihadî hareketlerin ve siyasî İslâmî çizgideki cemaatlerin çoğunluğu tarafından reddedilmiştir. (Büyükkara, s. 75, 77).

⁶ Örgüt 2014 Haziran ayından beri "İslâm Devleti" ilan etmiş ve bu adı kullanmaya başlamıştır. Bkz: *Tevhid ve Cihad Örgütü'nden "İslâm Devleti"ne*, Seta Perspektif, 2014, Sayı: 60, s. 1.

⁷ Bu kavramlar hakkında geniş bilgi için bkz. Demircan, s. 85-97.

⁸ *DAİŞ'in Temel Felsefesi ve Dini Referanslar Raporu*, Ankara 2015, s. 19.

amacıyla İslâm'ın temel kavramlarını, sahip olduğu aslî manasından veya vaz'edildiği manadan kopararak manipüle etmekte bir sakınca görmemektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı yayınladığı raporda, günümüzde uyguladığı şiddetle halen gündemde olan IŞİD'in din anlayışı ve temel felsefesiyle ilgili olarak şu tespitte bulunmaktadır: “Âyet ve hadislerin bağlamından koparılarak ideolojik sloganlara dönüştürülmesi, temel İslâmî kavramların yapıbozumuna uğratılarak içlerinin boşaltılması, İslâmî literatürde genellikle zayıf olarak kabul edilen apokaliptik rivayetler üzerinden bir kıyamet senaryosu kurgulanarak meşruiyet arayışı, kendilerine benzemeyenleri sapkınlık ve dinden çıkmakla suçlamaları gibi tali sorunlar da bu temel epistemolojik ve metodolojik sapmanın yansımalarından ibarettir.”¹

Ancak bu ifadelerin söz konusu örgüte ilişkin spesifik bir tespit yapmaktan ziyade İslâm dünyasındaki yaygın sorunlu anlayışın çerçevesini çizdiği söylenebilir. Esasen yukarıdaki tespitler birçok İslâmî grup için rahatlıkla yapılabilir. Bu sebeple IŞİD'i tanımlamaktan ziyade İslâm dünyasında yaygın olan ve farklı zamanlarda ve bölgelerde değişik görünüm ve isimlerle ortaya çıkabilen sorunlu bir din anlayışının yansımalarıdır.²

Biz burada IŞİD ve benzeri örgütlerin tahrif etmeye çalıştığı kavramlardan iki örnek vermekle yetinmek istiyoruz.

Tekfir

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vahiy yoluyla alıp insanlara tebliğ ettiği kesin delillerle sabit olan bir esası inkâr edene “kâfir”;³ bu kişiyi din dışı ilan etme, kâfir saymaya da “tekfir” denilmektedir.⁴ Kendilerinden olmayan hemen herkesi tekfir etmekte bir sakınca görmeyen IŞİD, başlangıçta mensubu bulunduğu el-Kaide veya kendisinden ayrılan kimi gruplar dâhil olmak üzere neredeyse tüm İslâm dünyasını tekfir edecek bir anlayışa varmış bulunmaktadır. Onlara göre Suriye ve Irak'ta rejime karşı mücadele vermekte olan tüm gruplar İslâm dışı bir mücadeleye ve anlayışa sahip oldukları için batıl yolda bulunmaktadırlar ve onlarla da mücadele etmek farzdır. Buna göre IŞİD'ten olmayan herkes dinden çıkmış ve mürted olmuştur; mürtetlerle savaşmak, onlara her türlü cezalandırmayı öngörmek, iddia ettikleri İslâm devletinin bekası ve hâkimiyeti için vazgeçilemez bir haktr.

IŞİD'in ayrıca “ridde”, yani dinden dönme terimini de sıkça kullandığı ve neredeyse bütün “öteki” Müslümanları dinden dönmüş saydığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki Kur'ân-ı Kerim'de dinden çıkma net bir şekilde ifade edilmiş; İslâm'a girdikten sonra “küfür kelimesi söyleyenlerin” kâfir olduğu,⁵ iman ettikten sonra küfre girip

¹ *DAİŞ'in Temel Felsefesi ve Dini Referanslar Raporu*, Ankara 2015, s. 8.

² Demircan, s. 70.

³ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısırî (711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1419/1999, c.12, s. 118.

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Tekfir”, *DİA*, İstanbul 2011, c. 40, s. 350.

⁵ et-Tevbe, 9/66.

inkârda ısrar edenlerin imana döneceklerinin umulmadığı,¹ dinden dönen kişinin küfre girdiği² ifade edilmiştir.

Allah'ın varlığını ve birliğini, peygamberlerini, kitaplarını veya Kur'ân-ı Kerim'in bazı hükümlerini, öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenler, Allah'a ortaklar koşanlar, Allah'ın haram kıldığını haram saymayanlar, Allah ve peygamberiyle alay edenler, dilleriyle inandıklarını beyan ettikleri halde kalben tasdik etmeyen münafıklar Kur'ân tarafından kâfir sayılmıştır. Bununla birlikte yine Kur'ân-ı Kerim'de selam veren birine “Sen mümin değilsin” şeklinde karşılık verilmemesi emredilmiş³ böylece açık bir deklarasyon olmadıkça, yani kişi kendisinin kâfir olduğunu açıkça ilan edip söylemedikçe sadece bir takım karineler, işaretler, delaletler yoluyla bazı kimseleri kâfir saymak doğru değildir.⁴

Ehl-i sünnet ve'l-cemaat geleneği içerisinde ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği, dolaylı yöntemlerle küfrün sabit olmayacağı, küfre düşüren hususların belirlenmesiyle yetinilip belirli bir kimsenin şahsen tekfir edilmesinden kaçınma gereği, bu konuda bilgisizliğin mazeret kabul edileceği, ulema arasında ihtilaf konusu olan hususların tekfir sebebi sayılamayacağı gibi prensiplerde görüş birliği vardır. Ayrıca bir Müslümanı yanlışlıkla kâfir saymaktansa bir kâfiri yanlışlıkla Müslüman saymanın yeğleneceği, bir şahsın yüzde bir ihtimalle Müslüman sayılması mümkünse kâfir sayılamayacağı belirtilmiştir.

Günümüzde kimi Müslüman grupların kendi mezhep veya anlayışlarıyla bağdaşmayan diğer Müslümanları tekfir ederek onlara savaş ilan etmesi dinin ana kaynakları Kitap ve Sünnetle bağdaşmadığı gibi hulefa-i râşidin dönemi başta olmak üzere İslam tarihi ve medeniyeti içinde de sahîh bir karşılığı olmayan köksüz ve mesnetsiz iddialardan öteye geçmemektedir.⁵

Cihat

İslâm iddiasında olan ancak şiddeti savunan örgütler için cihat kavramı ve vurgusu büyük önem arz etmektedir.⁶ Cihat, İŞİD'in de neredeyse varlık sebebi sayılan

¹ Âl-i İmrân, 3/90.

² el-Bakara, 2/217; Âl-i İmrân, 3/106.

³ Nisâ, 4/94.

⁴ DAİŞ'in Temel Felsefesi ve Dini Referanslar Raporu, s. 21-22.

⁵ DAİŞ'in Temel Felsefesi ve Dini Referanslar Raporu, s. 23.

⁶ Şiddet yanlısı hareketlerin başvurduğu âyetlerden bazıları şunlardır: “Müminlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturanlarla malları ve canlarıyla Allah yolunda cihat edenler bir olmaz. Allah, malları ve canları ile cihat edenleri, derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah hepsine de güzellik (cennet) vademiştir; ama mücahitleri, oturanlardan çok büyük bir ecirle üstün kılmıştır.” (Nisâ 4/95); “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'ân'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.” (Tevbe, 9/111); “Fitne ortadan kalkıncaya ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın! (İnkâra) son verirlerse şüphesiz ki Allah onların yaptıklarını çok iyi görür.” (Enfâl 8/39).

ve yayın organlarında en sık kullanılan önemli kavramlardan biridir. İŞİD ve benzeri örgütlere göre yeryüzünde “İslâm devleti” hâkim oluncaya kadar savaşmak Müslümanların temel görevidir. “İslâm Devleti”nin bekasının önünde engel teşkil eden her şeyle mücadele etmek, savaşmak vaciptir. Bu devletin varlığına kasteden veya yayılmasına destek vermeyenler İslâm’a karşı çıkmış ve mürted olmuşlardır. İŞİD, neredeyse kendinden olmayan ya da kendisine destek vermeyen bütün Müslümanları tekfir edip onlarla savaşmayı bir vecibe olarak telakki etmektedir. Kendisine saldırmayan pek çok masum insana dahi, bazı cihat âyetlerini sebep-i nüzûlü ve tarihsel bağlamından koparıp delil göstererek eziyet etmekte veya çeşitli şekillerde cezalandırmaktadır.¹

Kur’an’da geçen cihadın Müslümanlara karşı olamayacağı herkes tarafından bilinmektedir. Daiş’in insanları tekfir ederek savaş açması bu mücadeleyi asla haklı çıkaramayacaktır. Kaldı ki bu bir savaş olarak kabul edilse dahi kural tanımazlık asla uygun görülemez. Hukuk ve ahlak tanımayan bir savaş asla cihat olarak tanımlanamaz. İslam, savaş ortamında, adil olunması, keyfi uygulamalara girilmemesi, esirlerle haksızlık yapılmaması için çeşitli prensipler koymuştur. Buna göre asla hukuk dışı keyfi uygulama ve zulüm yapılamaz, eli silah tutmayanlar öldürülemez, esirlerin başı kesilemez, insanın-hayvanın organları kesilemez, ürünler imha edilemez, ağaçlar kesilemez, ihtiyaçtan fazla hayvan kesilemez, taşkınlık, ihanet, vefasızlık yapılamaz, köleler öldürülemez. Tecavüzün her türüsü yasaktır. Düşman rehinelere öldürülemez, ahali kılıçtan geçirilemez, savaşa girmeyen ana baba çiftçi vb. meslek erbabı, papazlar öldürülemez, esirler kalkan olarak kullanılamaz, kimyasal maddeler kullanılamaz, anlaşmalar ihlal edilemez, köleler öldürülmez ve esir alınmazlar.

Kur’an-ı Kerim’de Müslüman olmayanlara yönelik birtakım sert ve uyarıcı nitelikte ifadelerin bulunduğu da bir gerçektir. Ancak bu ifadeler, Kur’an’ın bütünlüğü ve vahiy süreci dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Bu tür âyetler, Hz. Peygamber döneminde Müslümanlara açıkça düşmanlık eden ve savaş açan kişi veya topluluklara yöneliktir. Bu gibi özel durumlar dışında İslâm’ın ve onun peygamberinin genel tavrı, Müslümanların diğer dinlerin mensuplarıyla dahi karşılıklı tahammül ve hoşgörü esasına dayalı iyi ilişkiler geliştirmeleri yönündedir. Cenab-ı Allah yüce kitabında şöyle buyurmaktadır: “Allah, sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever. 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.”²

Hz. Peygamber’in uygulamalarına baktığımızda da onun daima müsamahakâr bir tutum içerisinde olduğunu görüyoruz. Savaş ortamında İslam’a düşmanlık sergileyenlere, hıyanet içerisinde bulunanlara ve toplum düzenini bozmaya yönelik bir

¹ *DAİŞ’in Temel Felsefesi ve Dini Referanslar Raporu*, s. 23-24.

² el-Mümtehine, 60/8, 9.

çaba içerisinde olanlara caydırıcı olmak üzere sert cezalar uygulamış olsa da onun hiçbir zaman rahmeti elden bırakmadığı, insanları öldürme yerine diriltmeye yani hidayete erdirmeye çalıştığını görüyoruz.

Sözgelimi, Mekke'yi fethettiğinde, zamanında inancı yüzünden kendisine türlü eziyetlerde bulunan, doğduğu, büyüdüğü ve çok sevdiği memleketinden yani Mekke'den hicret etmesine sebep olan müşriklere hitaben yaptığı konuşmada onların endişelerini gidermek üzere şu merhamet dolu sözleri sarf etmiştir. Hz. Yusuf'un kendi hakkında bunca cevr ve cefa eden kardeşlerine dediği gibi ben de size şöyle diyorum: "Bugün size kınamak yok. Allah, sizi afetsin. O, merhametlilerin en merhametlisidir."¹ Haydi, hepiniz serbestsiniz."² demiştir.³

Batı'nın Ortaya Koyduğu Refleks

Kendine İslâmî isimler verip şiddeti kullanan hareket ve örgütlere karşı Batı'nın tavrı, ayırım yapmaksızın tüm dünyadaki Müslümanlara karşı son derece olumsuz ve yıkıcı hareket etmekten yana olmuştur. Batı bu durumu İslâm'la irtibatlandırmaya ve şiddete vurgu yaparak, şiddet üzerinden olumsuz bir Müslüman profili oluşturma gayreti içinde olmuştur. Batı planlı bir şekilde oluşturduğu algı operasyonları çerçevesinde İslâm ile şiddet arasında özdeşlik kurmakta ve bunu o kadar yaygın olarak gündeme getirmektedir ki bu durum artık maalesef Müslümanların bile kabullendiği alışılmış bir durum haline gelmiştir. Hatta Müslümanlar arasında bazı kimseler bilgi eksikliği ya da yanlış bilgilendirme sebebiyle bu algıyı besleyecek bir yaklaşımı savunmaya başlamışlardır. Batı'nın tüm entrikalarına genel anlamda İslâm dünyası, Batı'ya teslim olmuştur. Ancak Batı'nın Müslümanlardan duyduğu korku devam etmektedir. Zira Batı, Müslümanlarda görmediği potansiyelin İslâm medeniyetinde olduğunu hâlâ görebilmektedir.⁴

İslâm'a ilişkin olumsuz algıya sahip batılıların yanı sıra farklı düşünen, Müslümanlara olumlu bakan, İslâm medeniyetinin dünya medeniyetine ve barışına katkılarını gören birçok batılı da mevcuttur. Bütün bunları yok farz ederek genelleme yapmak her zaman bizi hatalı düşünmeye sevk eder.⁵

Çözüm Önerileri

İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı sorunlarla yüzleşmek ve bunları çözmek için tüm şahıs, kurum ve kuruluşlarla birlikte Doğru İslâm paydasında buluşarak ortak bir irade ortaya koymaktan başka çıkar yol yoktur. Tarihten beslenen sorunlarımızın

¹ Yûsuf, 12/92.

² İbn Sa'd, Muhammed (ö. 230/844), et-Tabakâtü'l-Kübrâ, 2. Baskı, 9 cilt, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997, c. 2, s. 107. (Ter.: *Tabakât*, Çeviri ed. Adnan Demircan, Siyer Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2015, c. 2, s. 145).

³ *DAİŞ'in Temel Felsefesi ve Dini Referanslar Raporu*, s. 24-25.

⁴ Demircan, s. 23, 35, 71.

⁵ Demircan, s. 58.

yanı sıra çağdaş dünyanın sorunlarından payımıza düşenlerle mücadele etmek zorundayız. Kur'ân ve sünnete dönüş için İslâm dünyasının öncelikle yapması gereken sorunun doğru bir tespitini ortaya koymak sonra da kısa orta ve uzun vadeli çalışmalarla bu sorunun üzerine gitmektir. Aslında son zamanlarda ortaya çıkan şiddet sorunu sadece İslâmî hareketlerin değil bütün insanlığın sorunudur.

Müslümanları ve İslâm medeniyetinin değerini yeniden keşfetmek, ümmetimiz üzerindeki emperyal hesapların farkında olmak ve İslâmî bir duruşa sahip nesiller yetiştirmek görevimiz olmalıdır.¹ İslâm dünyasının oynanan bu oyunları fark etmesi; üniversitelerimizin, âlimlerimizin, kanaat önderlerimizin, dinî kurum ve kuruluşlarımızın bu konuya daha fazla kafa yormaları ve elini taşın altına koyarak çözümün bir parçası olması, kanayan bu yaraya merhem olmak için, gerekirse risk almaktan çekinmeyerek elinden geleni yapması gerekmektedir.²

Sonuç

İslâmî düsturlara ters düşen düşünce ve uygulamaların, günümüzde şiddet yanlısı örgütlerce işlenmekte olan şiddet ve tedhiş içerikli suçların, cezaların ve cezalandırma yöntem ve uygulamalarının İslâm'ın temel kaynaklarından, İslâm dininin bu konudaki tutumundan beslendiğini söylemek temelsiz bir iddiadan öteye geçmemektedir. İslâm'ı başlangıcından günümüze dek genel bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda İslâm'ın bu yaşananları tasvip etmesinin mümkün olmadığı açıkça görülecektir.

İslâm coğrafyasında çeşitli bölgelerde ortaya çıkan ve şiddet üreten bu hareketlerin çoğu; dini gerekçelerle hareket ettiklerini iddia etseler de neticede İslâm karşıtı güçler tarafından bu bölgelere yapılan haksız işgallerden sonra ortaya çıkmış, farkında olmadan onların emellerine alet olmuş, sosyolojik ve psikolojik sebeplerle temel bulan siyasi oluşumlardır. İşgalci güçler bir yandan ekonomik çıkarlar sağlamaya çalışırken öbür yandan da körükledikleri çatışmalarla bu Müslüman toplumları zayıflatmayı ve böylece ileriye yönelik çıkarlarını garanti altına almayı hedeflemişlerdir. Körükleyerek alevlendirdikleri bu ihtilafı, ayrımcılığı, çatışma ortamını sürekli zinde tutarak karşı tarafın farkındalığının önünü kesmiş, kendilerine ayak bağı ya da köstek olabilecek, kendi menfaatlerini zedeleyebilecek, kendi oyunlarını bozabilecek her türlü kişiyi, yapıyı, kurumu ve kuruluşu bu şekilde pasifize ederek yoluna devam etmeyi sağlamışlardır. Netice itibariyle her kim yönlendirirse yönlendirsin bu olaylar, insanlıktan ve işlenmiş bir suçun cezası olmaktan uzak olan ve vahşice işlenen bu cinayetler, biz Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda işlenmektedir. Din, insanları şiddetten uzaklaştıran en önemli etkenlerden biridir ve bugüne kadar insanı terbiye etmek için kullanılan en kalıcı, en yapıcı ve en etkili bir yöntemdir. Bugüne kadar insanı terbiye etmek için dinden daha etkili bir yöntem bulunabilmiş

¹ Demircan, s. 107-109.

² *DAİŞ'in Temel Felsefesi ve Dini Referanslar Raporu*, s. 27.

değildir. Dinin terbiye ettiği insanlar arasında şiddeti temel bir yöntem olarak benimseyenler varsa bunu dinin bir parçası ya da bir gereği olarak değerlendirmekten öte bunlara yeterli ya da doğru dinî eğitim alamamış insanlar olarak bakmak gerekir. Çünkü din için şiddet asıl olamaz. Özellikle İslâm gibi aklını kullanmayı, eğitimi, hoşgörüyü, insan eksenli düşünmeyi, iyilik ve yardımı, “yaratılanı severim, yaratandan ötürü” düsturuyla hareket ederek kendi dininden ve düşüncesinden olmayanları Hakk’tan ötürü, Hakk için sevmeyi benimsemiş bir din için şiddetin çözüm olduğu ya da şiddetin meşru olduğu söylenemez.

Kısaca bu problemi çözmenin, şiddetten uzak hoşgörüyle yaşamının yolu; Doğru İslâm’ı öğrenip hayatın tüm alanlarında yaşamak, ilim, irfan, ahlak, sanat ve medeniyetten nasibini alan bir toplum inşa etmekten geçmektedir.

Cihad ve Dostluk Bağlamında Gayrimüslimlerle İlişkilere Dair Yanlış Algılar

*Cafer ACAR**

Özet

Bu bildiri de cihad ve şiddetin muhatabı olabilecek seçenekler bağlamında Müslüman olmayanların durumu ele alınacaktır. Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki ilişkilerin olumsuz şartlarda belirlenmiş sınırlayıcı boyutlarını; meveddet, velayet, velacet ve bidanet noktasında siyer açısından değerlendireceğiz. Bu ilişkilerin sınırlandırılması ve “İnsanlarla La İlahe İllallah deyinceye kadar savaşmakle emrolundum” rivayeti de göz önüne alınarak şiddetin meşruiyet zeminini Müslüman olmayanlar açısından yorumlayacağız.

Cihad ve şiddetin meşruiyeti, kimi algılarda inanç farklılığına bağlanmıştır. Bu yoruma destek olarak Siyerin en önemli kaynağı durumundaki Kur’an’dan yasaklayıcı metinler ön plana çıkarılmıştır. Bütüncül değerlendirmeler yapıldığında her tavır ve davranışın mutlak hükümden ziyade belirli prensipler üzerinden inşa edildiği anlaşılmaktadır. Mamafih Siyer alanındaki okumalar hem hadis alanının hem de Kur’an perspektifinin tarihi ve sosyolojik zeminini ortaya koymaktadır.

İslamı bir şiddet dini olarak lanse etmeyi tercih edenlerin propaganda malzemesi olarak kullandığı Siyerdeki bazı anlatımlar da bu bağlamda ele alınacaktır. Özellikle, Ka’b b. Eşref’in bir şair olarak hiciv mahiyetli şiirleri nedeniyle öldürüldüğü iddiası, davet amaçlı savaş seferlerinin düzenlendiği yolundaki anlayışlar davet ile savaşı yanyana getirmenin İslam adına dünyada oluşturulmak istenen algıya nasıl hizmet ettiğini bu bildiri de değerlendirmeye çalışacağız.

Esasen barış kadar savaş da insanlığın huzuru için değerlidir. Savaşı değerli kılan onun meşru olması ve bir hakkın teslimini gaye edinmesidir. Ayrıca savaşın meşru bir zeminde, meşru kurallar vasıtasıyla icra edilmesi onun ahlakını oluşturmaktadır. Meşru olan ve ahlakı olan bir mücadele cihad vasfını hak edebilir. Tüm bu hususlara dair değerlendirmeler örnekler üzerinden tebliğ metninde yer alacaktır.

Giriş

Müslümanların gerek dini metinleri üzerinden gerekse tarihsel tecrübe bağlamında kendileri gibi olmayan veya öteki olarak vasıflandırılacak unsurlarla ilişkileri ilkesel düzeyde hep tartışılmıştır. Bugün de tartışmaya devam ediyoruz. Özellikle pozitif ilişkiler kurabilmenin imkanı ve sınırları, korumacı bir kaygının kaynaklık ettiğini düşündüğümüz zeminde belirlenmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşım 15

*Yrd. Doç. Dr. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

asırlık İslam Tarihinin, fıkıhtan kelama oradan tasavvufa kadar her aşamasında teorik düzeyde görülmektedir. Bu durumun İslamın geniş coğrafyalarda akis bulmasının süreçlerini ne derece etkilediğine dair müzakereler üretmek de bir sorumluluktur. Bu bildirinin yazanı olarak tartışmanın olumsuz yönlerine odaklanmak gerektiği kanaatindeyim. Gayrimüslimlerle dostluk meselesi de bu korumacı mantığın tezahürü olarak kategorik bir değerlendirme ile gayrimüslimlerle zinhar dostluk yasaklanmıştır. Halbuki biz bu konuda Hz. Peygamber'in hayatında analitik diyebileceğimiz yaklaşımlar ve uygulamaların varlığına şahit olabiliyoruz.

Savaş konusunda da durumun farklı olmadığı kanaatindeyiz. İlkeler üzerinden bir şiddet ve savaş algısının olması fitratın ve makulün gereğidir. Doğrusu Siyer'de tespit edilen uygulamalar da bu nitelik ile uyumludur.

İslamın aziz peygamberi Hz. Muhammed as nitelikler ve davranışlar üzerinden insanları değerlendirmiştir. İnsanları İslamın dairesine davet etmiş, olabildiğinde geniş bir iletişim ağı açmıştır. Pozitif yaklaşımları her daim olumlu karşılımış, düşmanca tutumları değiştirmek için çaba sarfetmiştir.

Bildirimiz bu çerçeveye dair örnekleri ön plana çıkaracaktır.

Sevgi ve Dostluğun Muhatabı Olarak Gayrimüslimler

I. Dostluk Konulu Çalışmalarda Tanıtılmış Kavramlar

1. Haden, Ahdan: Arkadaş ve dost şeklinde tercüme edilmiştir.¹ Gayrimüslimlerle dostluk bağlamında açık bir kullanım söz konusu değildir. Bununla birlikte yakın dost, arkadaş, gizli dost anlamında evli kadınların “ahdan” edinmemesi çerçevesinde iki ayette geçmektedir.²

2. Karîn: Eş, dost, arkadaş, gibi anlamlara gelir.³ Kur'an'da ise, kâfirlerin kendi aralarındaki dostlukları ve kıyamet günü dostlarını (karîn) yanlarında bulamayacakları ve bu dostluktan pişman olacakları sadedinde yer almıştır.⁴ Gayrimüslimlerle Müslümanlar arasındaki dostluk bağlamında kullanılmamıştır.

3. Refik: Yoldaş, refakatçi, arkadaş ve dost anlamlarına gelir.⁵ Kur'an'da bu anlamıyla tek yerde geçmekte olup⁶ Allaha ve Resulüne itaat edenlerin şehidler, siddikler ve salihlerle beraber olacakları, bu arkadaşlığın (refik) ne güzel olduğunu beyan sadedinde zikredilmiştir. Gayrimüslimlerle ilişkiler bağlamında kullanılmamıştır.

¹İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1994, “hdn” md.

²Nisâ, 4/25; Mâide 5/5.

³İbn Manzûr, “k-r-n” md.

⁴Nisâ, 4/38; Saffat 37/51; Fussilet 41/25; Zuhuf 43/36, 38; Kâf 50/23,27.

⁵İbn Manzûr, “r-f-k” md.

⁶Nisâ, 4/69.

4. Sadık: Arkadaş, dost anlamına gelen bir kelimedir.¹ Kur'an'da bir ayette geçer.² Aynı ortamda yemek yemesinde mahsur olmayanlar zikredilirken bu kelime kullanılarak müminlerin dostlarla da (sadık) bir arada yemek yemelerinde mahsur olmadığı ifade edilir.

5. Sahib: Arkadaş, dost, taraftar, sahib, eş gibi anlamlara gelir. Çoğulu "ashab"dır. Daha çok yol arkadaşı, aynı ideale sahip insanlar için kullanılmıştır.³ Kur'an'da yakın arkadaş (sahib-i cenb) kavramından⁴ hareketle arkadaşlığın ya da sahibiyet ilişkisinin derecelerinden bahsetmek mümkündür. Hz. Peygamber, içinde bulunduğu toplum açısından onların sahibi⁵ yani arkadaşı olarak vasıflandırılmıştır. Bu durumda kâfirler arasında yaşayan bir müminin, onların "sahibi" olarak nitelendirilmesi mümkündür. Yine şeytanların ayarttığı kimseyi doğru yola çağıran arkadaşlardan bahsedilmesi,⁶ farklı dinî yönelimlerdeki insanların sahibiyet ilişkisine işaret edebilir. Musa'nın iman etmiş arkadaşları için de "ashab-ı Musa" denmesi aynı minvalde bir başka ifadedir.⁷ Buradan kavramın gayrimüslimlerle sahibiyet ilişkisine dair örneklerle işaret ettiğini düşünebiliriz.

6. Hamîm: Farklı anlamları olmakla birlikte konumuz açısından yakın arkadaş ve dost manasına gelir.⁸ Kur'an'da daha çok arkadaş edinilen kimsenin vasfı olarak zikredilir.⁹ Kafirlerin ahiret hayatında yakın bir dost (hamîm) bulamayacaklarına işaret edilir.¹⁰ Ayrıca yapılan iyiliklerle, düşmanın dosta dönüşebilmesi için adavet ve velâyet ilişkileri bağlamında velâyetin bir sıfatı olarak hamîm kavramı kullanılmıştır.¹¹ Kavram, düşmanı hamîm bir dost (veli) dönüştürmenin formülü olarak güzel muamele yapılması önerilirken kullanılmıştır. Tek başına bu kavramın kullanıldığı ayet bile, gayrimüslimlerle ilişkilerin dostluk zemininde her zaman yürütülmesi gerektiğine işaret etmeye yetebilir. Tabii ki imkanlar ölçüsünde bu gerçekleşecektir.

7. Halîl: Dost ve arkadaş anlamına gelir. "Hulletün" kelimesi de dostluk ve arkadaşlık şeklinde tercüme edilmiştir.¹² Kur'an'da Müslümanların gayrimüslimleri dost edinmesi bağlamında değerlendirilebilecek tek ayette geçmiştir.¹³ Burada Müşriklerin Hz. Peygamberi fitneye düşürerek "halîl" edinmeleri ile ilgili bir tehlikeden bahsedilmektedir. Bu kelimenin Kur'an'da ilişkilendirildiği diğer ayetler¹⁴ daha çok

¹İbn Manzûr, "s-d-k" md.

²Nisâ, 4/61.

³İbn Manzûr, "s-h-b" md.

⁴Nisâ 4/36.

⁵Sebe', 34/46; Necm 53/2; Tekvîr 81/22; Tevbe 9/40; A'raf 7/184.

⁶En'am 6/71.

⁷Şuarâ, 26/61.

⁸İbn Manzûr, "h-m-m" md.

⁹Şuarâ, 26/101.

¹⁰Gafîr 40/18; Hakka 69/35; Mearic 70/10.

¹¹Fussilet 41/34

¹²İbn Manzûr, "hl" md.

¹³İsra 17/73.

¹⁴Bakara 2/254; Nisa 4/125; Furkân 25/28; Zuhuf 43/67.

dinle ilgili iç konularda ve ahiretle ilgili bağlamlarda geçmektedir. Dolayısıyla normal şartlarda gayrimüslimlerle olabilecek bir dostluktan bahsedilmemiştir. Müşriklerle yakın ilişkiler kurmaya çalışması Hz. Peygamber'in gayet doğaldı. Ancak davete karşı çıkan ve düşmanca tavırlar içinde olanların ona dost (halil) olması için Hz. Peygamber'in onların yaptıkları hilelere kapılmasını bekliyordı. Allah bu duruma karşı Hz. Peygamber'i uyarmıştır.¹

8. Aşîr: Eş, zevce, kardeş ve akraba gibi anlamlara gelir.² Kur'an'da bu kelime ve müştakları birçok ayette geçmekle birlikte; akraba ve yakın iletişimde bulunulan kimseler anlamında tek ayette geçer.³ Ayet, düşman olan kişilere karşı yakın akraba da (aşîr) olsa meveddet beslenmemesi bağlamında bir emir içerir. Kavram kişinin korunmasını da temin eden akrabalar için kullanılmıştır.⁴ Meveddet olgusu velâyetin tezahürü olarak yorumlanabilir.

9. Meveddet/Vedûd: Arzu etmek, sevmek, hoşlanmak gibi anlamları olan fiil kökü, müştaklarında, dostluk ve arkadaşlık kurmak anlamına gelir.⁵ Vedûd; seven, aşırı düşkün olan demektir. Allah'ın bir sıfatı olarak Kur'an'da yer alır.⁶ Gayrimüslimlerle dostluk bağlamında bu kelimenin kullanımı⁷ gayrimüslimlerin Allah'a ve resulüne düşmanlık etmeleri halinde onların yakınlığı ne olursa olsun aradaki dostça davranışın sembolü olan sevgi bağının (meveddet) kesilmesi ile ilgilidir. Bu kelimenin müştaklarından olan ve Türkçede de kullandığımız meveddet kelimesi, gayrimüslimler ile Müslümanlar arasındaki sevgi ilişkisi bakımından Hıristiyanların olumlu ve yakın pozisyonuna işaret sadedinde kullanılmıştır.⁸ Ayetin bizatihi kendisi Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki sevgiyi değerlendirmekte ve Hıristiyanları daha yakın ve olumlu bir noktaya oturtmaktadır. Ve bir red söz konusu değildir. Bu bağlamdaki ayetler incelendiğinde, Allah ve Resulüne düşmanlık yapanlara⁹ ve putlara karşı duyulan sevginin¹⁰ yasaklanmış olduğunu görüyoruz. Buna mukabil düşman olanların da savaş ve benzeri durumlar dışında kazanılması adına iyiliğin yaygınlaştırılarak onların da sevilen dostlar (veliyün hamîm) haline dönüşmesi¹¹ bir hedef olarak müminlerin önüne konulmuştur. Meveddet kavramı ile ilgili bağlantılı bir kavram

¹ <http://mushaf.diyaret.gov.tr/#>

² *el-Mu'cemü'l-Arabiyyü'l-esasi*, Komisyon, el-Münazzametü'l-Arabiyyetü li't-terbiyeti ve's-sekafeti vel ulum, by. Ty. "aşr" md.

³ Mücadele 58/22.

⁴ İbn İshak, *Hz. Peygamber'in Hayatı ve Gazveleri*, Çev: Ali Bakkal, İlkharf Yay. İstanbul 2013, s. 259; İbn Hişam, *İslâm Tarihi- Siret-i İbn Hişam tercemesi*, Çev: Hasan Ege, Kahraman Yay. İstanbul 1994, II, 364.

⁵ İbn Manzûr, "v-d-d" md.

⁶ Hud 11/90; Buruc 85/14.

⁷ Mücadele 58/22; Mümtehine 60/1.

⁸ Maide 5/82; krş. Kemal Polat, "İslâmî Perspektiften Hıristiyanların Müslümanlara "daha yakın" Olması Meselesi", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 12, Sayı: 34, Kış 2008, s. 73.

⁹ Mücadele 58/22; Mümtehine 60/1.

¹⁰ Ankebût 29/25.

¹¹ Mümtehine 60/7.

olarak velî kelimesi kullanılmıştır. Velî edinmenin göstergesi olarak meveddet kelimesi tercih edilmiştir.¹ Bunun niye olmaması gerektiği de ayetin devamında düşmanlık, insanları yurdundan çıkarmak ve onlara destek vermek şeklinde açıklanmıştır.²

10. Bidâne: İç, dâhil, elbisenin iç tarafı, çevre, arkadaş gibi anlamlara gelir.³ Kur'an'da konumuz açısından bu kelime sadece bir yerde bu formda gelmiştir.⁴ Ayyette Müslümanlara kin ve nefret besleyen, fenalık düşünen kimselerle “bidâne” ilişkisi kurulması yasaklanmaktadır. Genelde sırdaş diye tercüme edilmiş olmakla birlikte yakın arkadaş, samimi dost anlamı da kabul edilebilir. Velî kavramını anlamada yardımcı olabilecek kavramlardan biridir.

11. Habîb: Sevilen, arkadaş, sevgili gibi anlamlara gelir. Kur'an'da bu formda geçmemekle birlikte bu kelimenin fiil sigasında; münafıklarla Müslümanlar arasındaki sevgi bağlamında tek ayette geçer.⁵ “Bidane” ile ilgili ayetin akabinde geçen bu ayette, aynı şekilde Müslümanların kendilerini sevdiği halde Müslümanları sevmeyen, kin ve nefret besleyenlere (münafıklara) karşı uyarı vardır.

12. Velîce: Bir yere girmek, nüfuz etmek anlamına gelen bu kelime, yer alan kalıbıyla dost ve kalbin en derin noktası anlamına gelir.⁶ Konumuz açısından Kur'an'da sadece bir ayette geçer.⁷ Gayrimüslimlerin müminler tarafından “velîce” edinilip edinilmediğini ayırt etmeden müminlerin bırakılmayacağı ifade edilmektedir. Savaşla ilgili bir bağlamda zikredilmiştir. Savaşta velîce edinmek yasaklanmıştır. Kelime, ayetin tercümelelerinde sırdaş olarak yorumlanmıştır.⁸

13. Velî: Gayrimüslimlerle dostluk konusunun en önemli ve en yaygın kullanıma sahip kavramı velî kelimesidir. Konuyla ilgili çalışmalar da bu kavram üzerinden yapılmıştır. Bu kelimenin, yakın olmak, dost olmak, kaçınmak, sorumluluk yüklenmek ve yüklemek gibi anlamları vardır.⁹ Çoğulu “evliya” şeklinde gelir. Kur'an'da çok sayıda kullanımı vardır. Konumuz açısından en önemli yönü ise “insanların dünyada ve ahirette velayet açısından ilişkilerine” dair çok sayıda önermeler içermesidir. Velâyet ilişkisinin yasaklandığı ayetlerde de bunun nedenler açıklanmaktadır.

II. Dostluk Konulu Çalışmalarda Tanıtılmayan Kavramlar

1. Akriba: Kan bağı ile yakınlığı bulunanlar için kullanılan bir kelimedir. Arapçada daha çok “zi'l-kurba” kelimesi ile ifade edilir.¹⁰ Yine bu anlamda “karabe”

¹ Mümtehine 60/1.

² Mümtehine 60/1.

³ İbn Manzûr, “bdn” md.

⁴ Âl-i İmrân 3/118.

⁵ Âl-i İmrân 3/119.

⁶ İbn Manzûr, “v-l-c” md.

⁷ Tevbe 9/16.

⁸ Kur'an-ı Kerim Meali, Hz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, DİB yay. Ankara 2002.

⁹ İbn Manzûr, “v-l-y” md.

¹⁰ İbn Manzûr, “k-r-b” md.

kelimesinin de kullanıldığı vakidir.¹ Gayrimüslimlerle ilişkiler sadedinde iki ayette göze çarpar. Birincisinde yakın akraba da olsa müşrikler için istiğfarda bulunmanın doğru olmayacağı belirtilmiştir.² Bir diğeri ise Hz. Peygamber'in müşriklerden beklentisinin ancak akrabalık hakkı olarak bir yakın ilgi ve alaka olduğudur.³ Dini planda safların net bir şekilde ayrıldığı görülürken insani ilişkiler bağlamında bir süreklilik ve bu sürekliliği sağlayan davranışlar söz konusudur.

2. **Asabiyet:** Konumuz açısından kelimenin anlamı, akrabalıktır. Birlik ve grup anlamına da gelir.⁴ Kur'an'da, konumuzla ilgili bir bağlam olamamakla birlikte gayrimüslimlerle ilişkiler açısından siyer alanında önemli bir kavram olarak yer almıştır.⁵ Mekke döneminde bazı müşriklerin Müslümanlara yönelik olumlu ve koruyucu tavırlarının temel motivasyonu bu kavram üzerinden açıklanmıştır.⁶

3. **Aybetü Nush:** Özel bir deyim olup, sırdaş anlamında kullanılmıştır. Kur'an'da bu kavram geçmez. Siyer kaynaklarında geçer. Huzaa kabilesinin müşriği ve müslümanı ile Hz. Peygamber'in sırdaşı (aybetü nush) olduğu ifade edilmiştir.⁷ Konumuz açısından bu kavram önemlidir. Bu kavram müşrik de olsa düşmanlık etmeyenlerin sırdaş edinilmesine ilişkin risalet dönemine atıfta bulunan bir kavramdır.

4. **Civâr:** Komşuluk etmek, yakınlık kurmak, korumak, himâye etmek anlamlarına gelir.⁸ Siyasî anlamı daha yaygın bir kullanıma sahiptir. Kur'an'da; Müslümanların münafıklarla bir arada komşu ve dost olarak kalabilmeleri için karşılıklı davranışların komşuluk gereklerine uyması gerektiği bağlamında geçmektedir.⁹ Yine müşriklerden herhangi bir kimse yakınlık (civâr) talep ederse ona da gereken kolaylığı göster ki Allah'ın kelamını dinlesin denilmektedir.¹⁰ Aynı şekilde yakın olan komşulara iyilik yapma emri bağlamında,¹¹ savaş zamanında şeytanın kafirler safında bir koruyucu (câr) olması bağlamında¹² kullanılmıştır. Velî kavramının da benzer formda kullanımları dikkate alındığında velî ve câr kavramının ortak bir zeminde ilişkili olduğu söylenebilir. Civâr nitelikli ilişkilerin Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında yasaklanması söz konusu değildir.

5. **Emân:** Civâr kavramının eş anlamlısı bir kelime olarak güven, güvene almak, güvence vermek gibi anlamları vardır.¹³ Kur'an'da geçmemekle birlikte siyer

¹ Krş. İbn İshak, 8.

² Tevbe 9/113

³ Şurâ 42/23

⁴ İbn Manzûr, "a-s-" md.

⁵ İbn Hişam, II, 384.

⁶ Vakidî, I, 169, II, 139.

⁷ İbn Hişam, Siret, III, 81; Buhâri, "Şurût", 15; Ahmed b. Hanbel, IV, 329.

⁸ İbn Manzûr, "c-v-r" md.

⁹ Ahzab 33/60

¹⁰ Tevbe 9/8.

¹¹ Nisâ, 4/36.

¹² Enfal 8/48.

¹³ İbn Manzûr, "e-m-n" md.

kaynaklarında çokça rastladığımız bir kelimedir.¹ İslâm öncesi cahiliye toplumunda da carî olan siyasî bir uygulama olarak İslâm döneminde de varlığını sürdürmüştür.² Dostluğun ve iyi niyetin göstergesi olarak yorumlanabilir.

6. **Halîf:** Yemin etmek anlamına gelen bu kelime, Müfaale babında karşılıklı anlaşmak, yeminleşmek, ittifak yapmak anlamına gelir.³ Özellikle Cahiliye ve Risalet döneminde kabilelerin birbirlerine karşı güvende olmalarını ve destekçi olmak üzere yapılan anlaşmaları ifade eder. Kur'an'da bu anlamıyla yer almayan kelime, siyer kaynaklarında her kabilenin anlaşmalısı olmak anlamında çok yer de geçer.⁴ Böylece o kabilenin mevlası olmuş olur.⁵ Bu da dostluğun bir göstergesi olarak kabul edilmelidir. Hicret eden müslümanlar Medine'de öncelikle haliflerinin yanına yerleşmişlerdir.⁶

7. **Himâye:** Korumak, savunmak, velâyet gibi anlamlara gelir.⁷ Civâr ve emân uygulamasının bir türü olarak kabul edilebilir.⁸ Elbette istisnaları olmakla birlikte bu uygulama dostluğun bir ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Kur'an'da gayrimüslimlerle ilişkiler bağlamında bir kullanımını tespit edemedik. Ancak siyerde karşılığı olan bir kavramdır.⁹ Gayrimüslimler ve Müslümanlar arasında karşılıklı himâye örnekleri hem Mekke döneminde hem de Medine döneminde mevcuttur.¹⁰

8. **İll ve Zimmet:** Muahede, anlaşma, akrabalık gibi anlamlara gelir.¹¹ Konumuz açısından Kur'an'da iki ayette peş peşe yer almıştır.¹² Burada müminlere karşı herhangi bir akrabalık ve anlaşma hukukunu gözetmeyenlerin böyle bir beklenti içinde olmamaları gerektiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla böylesi bir akrabalık ve dostluk hukukunun karşılıklılık ilkesi üzerinden gerçekleşmesi gerektiği ifade edilmiş olmaktadır.

9. **Ühuvve:** Kardeşlik anlamına gelir. Bu kan bağı ile gerçekleşen bir kardeşlik olduğu gibi kabile, coğrafya, değer kardeşliği şekillerinde de olabilir.¹³ Konumuz açısından dikkat çekici ayetler vardır. Peygamberler, iman etmemiş kavimlerinin kardeşidirler.¹⁴ Küfür durumunda baba ve kardeşlerle velâyet ilişkisinin kesilmesi,¹⁵

¹ Örn. bk. İbn Hişam, IV, 31.

² Nebi Bozkurt, "Emân", *DİA*, Ankara 1995, XI, 77.

³ İbn Manzûr, "h-l-f" md.

⁴ İbn Hişam, II, 140.

⁵ Nadir Özkuyumcu, "hîlf", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 29.

⁶ İbn Hişam, II, 140.

⁷ İbn Manzûr, "h-m-y" md.

⁸ Krş. Nebi Bozkurt, "Himaye", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 51.

⁹ İbn Hişam, IV, 62.

¹⁰ İbn Hişam, II, 176.

¹¹ İbn Manzûr, "i-l-l" md.

¹² Tevbe 9/8, 10.

¹³ Mustafa Çağrı, "Kardeşlik", *DİA*, Ankara 2001, XXIV, 589.

¹⁴ A'raf 7/65, 73, 85; Hud 11/50, 61, 84; Neml 27/45; Ankebût 29/36; Şuarâ 26/106, 124, 142, 161; Kaf 50/13.

¹⁵ Tevbe 9/23.

inkarcılarla iman edenlerin kardeşliği¹ münafıklarla müminlerin kardeşliği² yine müminlerle ehl-i kitabın kardeşliği³ bu bağlamda karşımıza çıkmaktadır.

10. **Kefil:** Sorumlu, garantör, anlamına gelen bir kelimedir.⁴ Müslümanlarla gayrimüslimler arasında cereyan eden kefalet ilişkileri siyerde karşılaşılan bir durumdur.⁵ Kur'an'da bu anlamıyla yer almaz.

11. **Nedîm:** Arkadaş, dost yaren anlamındadır.⁶ Kur'an'da gayrimüslimlerle bu bağlamda geçmese de siyer kaynaklarında geçmektedir.⁷

12. **Ülfet:** Konumuz açısından Türkçeye samimi, senli benli olmak, sevmek gibi anlamlarla tercüme edilmiştir.⁸ Kur'an'da iki yerde müminlerin arasına ülfeti Allah'ın yerleştirdiğine dair ontolojik bir hatırlatmada yer almıştır.⁹ Gayrimüslimlerle dostluk bağlamında bir anlatım olmamakla birlikte, zekat verilecek kişiler arasında, zikredilen “kalbleri ısındırılacaklar” (müellefe-i kulüb) diye bir kesimin zikredilmesi¹⁰ ve bu kişilerin henüz müslüman olmamış olmaları, dönemin gayrimüslim-müslüman ilişkilerine dair fikir vermektedir.

13. **Vefa:** Türkçe sözlüklerde sevgi ve dostluk bağı, verilen söze bağlı kalmak, sözün gereğini yerine getirmek manası verilmiştir.¹¹ Vefa dostluğun sembolü olarak ele alınabilecek bir kavramdır. Arapça sözlüklerde de benzer anlamlar vardır.¹² Kur'an'da çoğunlukla iyi kötü her ne yapılsa bunların karşılığının verileceği (ifa) ve ahde vefa bağlamında kullanılmıştır.¹³ Hz. İbrahim vefalı bir peygamber olarak tanımlanmıştır.¹⁴ Gayrimüslimlerle Müslümanlar arasındaki dostluk açısından kavramın yararlanılabilecek yönü, anlaşmalara sadakattir. Ya da geçmişte olan ve yaşanan dostlukların hatırını saymaktır. Siyer alanında Türkçemizde kullanmış olduğumuz vefanın belki kelime olarak değil ama muhteva olarak çok değerli olduğunu ve Hz. Peygamber'in kendisine ve Müslümanlara yapılan hiçbir iyiliği yerde bırakmamaya özen gösterdiğini söylemek mümkündür. Benî Kureyza vakasında hükümden istisna edilenler için kullanılan kelime budur.¹⁵

Mekke Dönemi Müslüman-Gayrimüslim İlişkilerinde Dostluk

¹ Âl-i İmrân 3/156.

² Âl-i İmrân 3/168; Ahzab 33/18.

³ Haşr 59/11.

⁴ İbn Manzûr, “k-f-l” md.

⁵ İbn Hişam, II, 107.

⁶ İbn Manzûr, “n-d-m” md.

⁷ İbn Hişam, III, 317.

⁸ İbn Manzûr, “e-l-f” md; Krş. Mustafa Çağrıncı, “Ülfet”, *DİA*, İstanbul 2012, LXII,286-287.

⁹ Al-i İmran 3/103; Enfal 8/63.

¹⁰ Tevbe 9/60.

¹¹ TDK, “Vefa” md.

¹² İbn Manzûr, “v-f-y” md.

¹³ Örn. bk. Bakara 2/272; Âl-i İmrân, 3/57, 161; Hud, 11/15; Nur, 24/25, 39.

¹⁴ Necm, 53/36-37.

¹⁵ İbnHişam, III, 328.

Hz. Muhammed'in nübüvvet görevini yüklenmesiyle başlayan davet, önce Hz. Peygamber'in ailesi ve akrabalarına sonra da tüm Mekke ve civâr coğrafyaya yönelmiş idi. Muhatapların İslâm davetine tepkileri de farklı olmuştu. Bu tepkiler dört başlık altında toplanabilir:

- a. Müslüman olanlar,
- b. Çekimser kalanlar,
- c. Müslüman olmamakla birlikte Hz. Peygamber ve Müslümanları himâye edip onlara destek olanlar,
- d. Muhalefet edip düşmanlık yapanlar,

Müslüman olanların, dostluk kurulacak gruplar içinde yer aldığı aşikârdır. Çekimser durumda kalanlar ise davete katılmaya en müsait olanlardır. Dolayısıyla onlar kendi haline bırakılmamış özel ilgi ve alaka gösterilmeye çalışılmıştır. Himâye edenlere gelince, bunlar ya insanî olarak ya da yakın akrabalık ve asabiyet gibi nedenlerle, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları zor zamanlarda korumuşlardır. Bunlarla da dostane ilişkiler kurulmuştur. Dördüncü tabakaya gelince onlarla ilgili Hz. Peygamber, ilişkilerin en yüksek seviyede olmasına özen göstermiş ve daveti duyurmaya çalışmıştır. Onların taşkınlıkları karşısında sabır ve bağışlama tavsiye edilmiştir.¹ Bununla birlikte hakaretvarî konuşma ve davranış durumlarında ise bir başka konuya geçinceye kadar o meclisin terk edilmesi² ya da onlardan yüz çevirmek, onların davranışlarını sorun etmeden mesafeyi korumak önerilmiştir.³

Mekke döneminde Hz. Peygamber ve Müslümanların, gayrimüslimlerle dostane ilişkilere olabildiğince açık oldukları hatta muhtaç oldukları görülmektedir. Ancak kimi gayrimüslimlerin dostça olmayan muameleleri karşısında dengeli mesafe konulmakla birlikte fırsat buldukça olumlu ilişkiler kurularak İslâm'ın tanıtımı ve davet faaliyetlerinin yürütülmesine gayret edildiği gözlemlenmektedir. Allah Resulü 'nün bu dönemde müşriklerle dostça ilişkiler içinde olmak istediğini söyleyebiliriz.

Mekke döneminin ilk yıllarında Müslümanlarla muhaliflerin, sosyal bir tabaka olarak bütünüyle ayrışma içinde olmadıkları görülmektedir. Bu nedenle olsa gerek ilişkilerde iç içelik Habeşistan hicretine kadar devam etmiştir. Habeşistan hicreti, risaletin beşinci yılında gerçekleşmiştir.⁴ Bu hicret müslüman ve gayrimüslim sosyolojik yapılarının netleştiğinin en somut göstergesidir. Bu dönemde Müslümanların

¹ Örn. bk. Tâha 20/130; Sad 38/17; Kâf 50/39.

² En'âm 6/68.

³ En'âm 6/68, 81; Araf 7/199; Tevbe 9/90.

⁴ İbn İshak, s. 249; İbn Hişam, I, 344; İbn Sa'd, Muhammed b. Sad b. Müni' ez-Zühri, Tabakatü'l-Kübrâ, hzr. Riyad Abdülhadî, Daru ihyai türasi'l-Arabî, Beyrut ty., I, 203-4; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, Tarihu'l-ümem ve'l-mülûk, Darü'l-fikr, ty., s. II, 222; İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kamil fi't-Tarih*, trc. M. Beşir Eryarsoy, II, 77;

bazı müşriklerle yakın dostluk ve işbirliği, karşılıklı destek ve iyi muamele ilişkilerinin devam ettiğini müşahede ediyoruz.

Şüphesiz ki bu dönemde müslüman olmamış toplum unsurlarıyla bireysel planda iyi ilişkilerin öncülüğünü yapanlar vardı. Ebû Talib bunlardan biridir. Mekke döneminin on yıla yakın zaman diliminde hem Hz. Peygamber'in hem de Müslümanların himâyesini zor şartlarda üstlenmiştir.¹ Beraberinde ona destek olan başka müşrikler de vardır. Müslümanlar Şi'bu Ebî Talib denilen bölgeye çekilmek zorunda kalınca, Ebû Talib buraya Müslümanlarla birlikte Müslümanları himâye eden müşrikleri de dahil etmiştir.² Üç yıllık zaman diliminde bu insanlar, dostluğun belki de en ileri türlerini bir arada yaşayarak göstermişlerdir. Dolayısıyla Ebû Talib mahallesinin; müslüman-müşrik dostluğunun ve dayanışmasının yaşandığı bir mekân olarak anlaşılması mümkündür. Burada yaşanan iletişimin mahiyetine asabiyet konulsa bile Türkçede dostluk dediğimiz ilişki biçiminin farklı dini müntesipler arasında yaşanması bizim için önemlidir. Zira akrabalık da olsa ilişkilerin sınırlandığı durumlara ileride işaret edileceği üzere rastlamaktayız.

Hz. Peygamber ve Müslümanlar, müşriklerin ileri gelenlerinden Ebû Leheb'in desteğini de kısa bir süre görmüştür.³ Yine Utbe b. Rebîa da Hz. Peygamber'i himâye etmiştir. Pek yaygın bir bilgi olmamakla birlikte Hz. Peygamber'in "Ebû Talib'ten sonra beni en çok koruyan Utbe b. Rebîa'dır" dediği rivayet olunmuştur.⁴ Utbe'nin Hz. Peygamber'e sürekli "yeğenciğim" şeklindeki hitap tarzı ile şefkatini ifade ettiği aktarılmıştır. Bilindiği üzere Utbe, Bedir savaşında öldürülenlerden biridir.⁵ Peygamberimizin bir diğer amcası Abbas da hicrete kadar ona destek olan ve kollayan bir rol üstlenmiştir. Henüz müslüman olmamış olan Abbas, Hz. Peygamber'in hayatında önemli bir başka hami ve dosttur. Müslümanlar da bundan yararlanmışlardır.⁶ Abbas Bedir'de müşriklerin safında yer almış ve esir düşmüştü. Hatta Hz. Peygamber'in Bedir savaşında karşılaşılması halinde öldürülmemesini emrettiği kişiler vardır. Abbas bunlardan biridir. Bir diğeri ise Ebû'l-Bahterî idi. Kimi Müslümanlar buna itiraz etmişlerdi.⁷

Habeşistan hicretine karar verilirken, Habeşistan kralının dostluğuna ve adaletine güvenilmesi,⁸ aynı zamanda Müslümanların da onlara karşı hissettiği dostluğu ve minneti gösterebilecek bir örnektir. Müslümanlar orada dostça bir muamele ile

¹ İbn İshak, 222; İbn Hişam, I, 284; İbn Sa'd, I, 202.

² İbn İshak, 222, Krş. 331; İbn Sa'd, I, 188; Vakidî, II, 828.

³ İbn Sa'd, I, 93; krş. Mehmet Ali Kapar, "Ebû Leheb", *DİA*, Ankara 1994, cilt: 10, sayfa: 178-179.

⁴ İbn İshak, 284, 286; Adnan Demircan, "Utbe b. Ebî Rebia", *DİA*, İstanbul 2012, 42, 236.

⁵ Demircan, 42, 235-236.

⁶ İbn Hişam, II, 63

⁷ İbn Hişam, II, 364.

⁸ İbn İshak, 249.

karşılaştıkları için Hudeybiye anlaşmasına kadar orada kalabilmişler,¹ kimileri orada vefat etmiş, kimi çocuklar orada doğmuştur. Bu aynı zamanda Müslümanların da onlara karşı bir muhabbetinin oluşmasına vesile olmuştur. Hz. Peygamber bu dostça muamele nedeniyle Habeşistan Necaşi'sini hep hayırla yad etmiştir.² Hıristiyanlığa geçen, Ümmü Habibe'nin kocası Ubeydullah b. Cahş'ın durumu dikkat çekicidir. Onun din değiştirmesinde .

Yine bu dönemde Müslümanlara ve onlara destek olan kimi müşriklere karşı Kureyş'in almış olduğu ambargo kararını delmek ve böylece bu uygulamadan mağdur olan insanlara destek olmak için çabalayan müşriklere rastlıyoruz.³ Bu Müslümanlara olan dostça davranışın ve vicdani hassasiyetin bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Hz. Peygamber de bu insanlara karşı bir vefa duygusu içinde olmuştur. Muhatap olduğu insanları, dini durumuna göre değil Müslümanlara ve İslâm davetine karşı düşmanca ya da dostça davranıp davranmadığına göre değerlendirmiştir. Bunun tespitini Bedir'e katılan bazı müşrikler hakkında "onlar zorla getirilmişlerdir" diyerek yapmıştır.⁴ İyilik gördüğü herkese bir şekilde iyiliğinin karşılığı olan dostça bir vefa göstermiştir. Bunun da karşılığını almıştır. Bu vefayı ve iyi muameleyi görenlerin çoğunluğu müslüman olmuştur.

Müslümanların karşılaştıkları zorluklar nedeniyle hicret etme noktasına gelmeleri ve değişik nedenlerle hicretten vazgeçip Mekke'ye dönmek durumunda kaldıkları zamanda yine dostça muamelede bulunan kimi müşriklerin himâye, emân ve civârıyla Mekke'ye girdiklerini biliyoruz. Hz. Peygamber'in Taif dönüşünde Mekke'ye Mut'im b. Adiy'in himâyesi ile girmesi, Ebû Bekr'in Medine'ye hicret girişiminden vazgeçip İbn Düğunne'nin himâyesiyle tekrar dönebilmesi, sembol mahiyetinde dost davranışı muamelelerdir. Müslümanlar onların bu dostça davranışlarını unutmamışlardı. Hz. Peygamber'in Taif'te Utbe ve Şeybe kardeşlerin bağına sığınması orada Addas'ın dostça ikramını kabul etmesi bunun karşılığında ona iltifat edip karşılık vermesi onun müslüman olması ile sonuçlanmıştır. Addas onları Bedir'e katılmaktan da vaz geçirmeye çalışmıştı⁵ Tüm bu hadiseler Mekke dönemi Müslüman gayrimüslim dostluklarına dair örnekler olarak görülebilir.

Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr'in hicretine refakat ederek kılavuzluk yapan Abdullah b. Ureykit bir müşrik idi. İbn Hişâm onun Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr'e eşlik etmesini "sahib" kelimesi ile ifade etmiştir.⁶ Aynı kelime Hz. Ebû Bekir'in Hz.

¹ İbrahim Sarıçam, "İlk İslâm Toplumunda Bir Arada Yaşama Tecrübesi", *İslâm Medeniyetinde Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, TDV Yay. Ankara 2009.

² İbn İshak, 302.

³ İbn İshak, 224-228.

⁴ İbn Hişâm II, 365; İbn Sa'd, II, 23; IV, 10; Mustafa Asım Köksal, *İslâm Tarihi*, Şamil Yayınevi, İstanbul ty., IX, 153.

⁵ İbn Hişâm, II, 78; Vakidî, I, 22-23.

⁶ İbn Hişâm, II, 152.

Peygamber açısından durumu için de kullanılmıştı.¹ Bu da bazı kavramların müslüman ve gayrimüslim ayrımı olmaksızın vasıflar ve davranışlara göre şekillendiğini göstermektedir.² Böylesine riskli bir yolculukta bir müşriğin refakati ve kılavuzluğu da göz ardı edilmemelidir. Bunlar insanî, dostça ilişkilerin, güvenin var olduğu durumlarda görülebilecek davranışlardır. Hz. Peygamber'in hicretinden çok sonraki bir zamanda kızı Zeyneb'in, hicrete karar verdiğini anlayan ve henüz müslüman olmamış olan Ebû Süfyan'ın karısı Hind bint. Utbe, ona yardımcı olmayı teklif etmiş ve erkekler arasında olan hadiselerin kadınlar arasına giremeyeceğini belirtmiştir.³

Tüm bu anlatımlardan anlaşılmaktadır ki Mekke döneminde Müslümanlar ile kimi gayrimüslimler arasında dostça ilişkiler hep devam etmiştir. Bunda bir sakınca da görülmemiştir. Dostluğun en ileri merhalesi olarak yorumlanabilecek evlilikler yaşanmaya devam etmiştir. Evlilik hukukuna aykırı davranışlar olmadıkça evlilikler bozulmamıştır. Nihayet bu dönemdeki müslüman gayrimüslim dostluklarında temel kriterin iyi niyet ve güven olduğu söylenebilir. Dostça ilişkiler bu dönemde daha çok gayrimüslimlerden (müşrikler) Müslümanlara yönelik bir belirginliğe sahiptir. Bu dostluklar sayesinde hicret ortamı oluşuncaya kadar Müslümanlar kendilerini koruyabilme imkanı bulmuşlardır. Çoğunluk olmamakla birlikte etkili bir müşrik topluluğu saikleri farklı da olsa müslümanlara sahip çıkmıştır.

Medine Dönemi Müslüman-Gayrimüslim İlişkilerinde Dostluk

Medine'ye hicretle birlikte yapılan sözleşme, İslâm Tarihi açısından olduğu gibi, gayrimüslimlerle bir arada yaşama ve dostluk açısından da başlı başına bir fenomendir. Bu konu üzerine söylenenlere çok çalışılmış olması münasebetiyle girmeye gerek görmüyoruz. Ancak konumuz açısından nadiren vurgusu yapılan bazı hususlara işaret etmemiz gerektiği kanaatindeyiz.

Hz. Peygamber, Medine'ye gelince öncelikle Yahudiler, müşrikler ve diğer unsurlarla karşılıklı sorumlulukların yüklendiği “vesika” yazdırmıştır.⁴ Bu vesikanın konumuz açısından ilan ettiği en önemli husus; Medine'de yaşayan insanların, müslümanıyla, yahudisiyle, müşriğiyle **tek bir ümmet** olduğudur.⁵ Artık tek bir toplum ve tek bir ümmet olarak ilan edilen bu yapıda yer alan insanların birbirini sevmesi, muamelatta bulunması, evlenmesi gibi hususlar teferruat haline gelmiştir.

Medine hicretiyle Müslümanların sosyal bir tabaka olarak bu coğrafyada varlıklarının tanınması mümkün olmuştur. Gayrimüslimlerle ilişkilerin ana karakterleri de bu sosyal yapılanmasını tamamlamış ve siyasî kimliğini elde etmiş olan Müslüman toplumun, muhataplarıyla aynı zemin üzerinden ilişkilere girmiş olmaları ile inşa

¹ İbn Hişam, II, 94.

² Polat, 20.

³ İbn Hişam, II, 395.

⁴ Vesika olarak tercüme ettiğimiz kelime “kitab” metinde . İbn Hişam, II, 209

⁵ İbn Hişam, II, 210; İbn Sa'd, I, 238.

edilmiştir. Savaşlar, barışlar ve bir arada yaşama anlaşmaları; siyasî ve sosyal yapılar üzerinden kurulmuştur. Kişiler ve bireysel ilişkiler üzerinden kurulmamıştır. Velâyet, bidâne, velîce gibi ilişkilerin mahiyetine dair düzenlemeler, bu bağlamdaki sosyal ve siyasal yapıyı olumsuz etkileyebilecek durumlarda gündeme gelmiştir. Kamuyu ilgilendiren ve bireysel boyutu aşan alanlarda düzenleme getirilmiştir. Sosyal ve siyasal yapıyı, organizasyon bazında etkileyen hususlar dışındaki bireysel ilişkiler ve tasarruflar alabildiğine esnek bir görünümde dir. Dostlukla ilişkilendirilebilecek kavramları göz önüne aldığımızda bireysel planda olup kimi zaman toplumu da bağlayan bazı davranışların rahat bir şekilde icra edilebildiğini ve Hz. Peygamber nazarında bunların bir sorun teşkil etmediğini söylemek mümkündür. Hz. Peygamber'in Yahudi Muhayrik, hakkındaki sözü de¹ bu minvalde anlaşılmalıdır. Uhud'da Müslümanların safında savaşmış ve burada öldürülmüştü. Hz. Peygamber onun hakkında "Yahudilerin hayırlısı idi" demiştir. Malum Uhud savaşına gelinceye kadar Beni Kaynuka ve bazı yahudi ileri gelenleriyle ciddi sorunlar yaşanmıştı. Buna rağmen kimi Yahudilerle iyi ve dostça ilişkilerin kurulmuş olması anlamlıdır.

Hz. Peygamber'in Medine döneminde duruma göre sırlarını paylaştığı gayrimüslimler de vardı. Huzaa kabilesi ile ilgili "onların müslümanı ve müşriği ile Hz. Peygamber'in sırdaşı (aybetü nush)" olduğu ifade edilmiştir.² Bunun mahiyetine ilişkin detaylı anlatımlar olmamakla birlikte tespitin önemli olduğu aşikârdır.

Dostluk bağlamında en ileri nokta diyebileceğimiz gayrimüslimlerle evlilik de bu bağlamda ele alınmalıdır. Evlilikten öte dostluk olabilir mi. Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb Ebu'l-As ile evli idi. Müşrik olmasına rağmen Zeyneb'in Ebû'l-As ile evliliğinin eski nikâh üzere devam etmesi, gizlice Medine'ye geldiğinde Zeyneb'in onu himâyesine alması, Hz. Peygamber'in bunu onaylaması³ bu anlamda dostluk boyutlarını da aşan durumlar olarak değerlendirilebilir. Daha önce Ebû'l-As, Bedir esirleri arasında iken, Zeyneb Mekke'den onun fidyesini göndermiş ve eşini kurtarmıştı. Gönderilen fidiye Hz. Peygamber'in ona hediye ettiği gerdanlık idi. Hz. Peygamber bunu görünce müteessir olmuş ve Ebû'l-As'ı serbest bırakmıştı. Bu kararı alırken de sahabenin onayını almıştı.⁴ Benzer durum İkrime b. Ebî Cehil ve Safvan b. Ümeyye'nin hanımları ile ilgili de söz konusu olmuştur. Ümmü Hani'nin kocası da müşrik idi ve bu hal üzere ölmüştü. Müşrik olma durumu devam etmesine rağmen bu nikâhların baki olduğunun

¹ İbn Hişam, II, 192.

² Sırdaş kelimesinin karşılığı olarak, "Aybetü nushin" ifadesi kullanılmış, krş. İbn Hişam, 3/136-7; Arb: 3/81; Buhari, şurut, 15; Ahmed b. Hanbel, 4/329; krş. Ahmet Önkâl, "Huzaa", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 431-433.

³ İbn Hişam, 2/392-8; İbn Sa'd, VIII, 36; Aynur Uraler, "Zeyneb", *DİA*, İstanbul 2013, 44, 357; Talat Sakallı, "Ebu'l-As" *DİA*, İstanbul 1994,

⁴ Vakidî, II, 204; Abdullah Aydın, "İkrime b. Ebî Cehil", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 42-43; Mehmet Ali Kapar, "Safvan b. Ümeyye" *DİA*, İstanbul 2008, 35, 486-487.

ifade edilmesi,¹ bu süreçte himâyeye alınmaları olumlu ilişkilerin; farklılıklara rağmen bir tehdit unsuru oluşturmadıkça devam ettiğinin somut örneklerindedir.

Hz. Peygamber'in insanları değerlendirirken yüksek bir vefa ve ince bir dikkat sergilediğine şahit oluyoruz. Onun insanlar hakkında genellemeci bir anlayışa sahip olmadığını söylemeliyiz. Risalet'in başlangıcından on üç yıl sonra, bir hesaplaşma olarak karşı karşıya gelmiş olduğu Bedir'de müşriklerin ordusunda yer alan bazı kişilerin yakalanması durumunda öldürülmemesini istemesi dikkate değerdir. Bunların isimleri sıralanmıştır. Daha önce ifade edildiği üzere Abbas, Ebû'l-Bahterî bunlardandı.² Buna mukabil müslüman olduğu halde hicret etmeyen ve Bedir'de müşriklerin safında öldürülen gençlerden bahsedilmektedir.³ Bunlarla ilgili Hz. Peygamber'in bir uyarısının olmaması dikkat çekicidir. Öyleyse dostluğun ölçütü inanç olmasa gerektir. Belirleyici olan davranışlardır.

Bedir'de Abdurrahman b. Avf, “dostum” dediği Ümeyye b. Halef'i esir almış ancak Bilal b. Rabah onun önceki eziyetleri sebebiyle öldürülmesine neden olmuştu. Abdurrahman bu duruma üzülmüştür.⁴ Ümeyye için Abdurrahman'ın dostum ifadesi kullanması meselenin sahabe nazarında nasıl anlaşıldığını fark etmemiz bakımından önemlidir. Eski ilişkilerin henüz bütünüyle etkisini kaybetmediğinin ve din farklılığının mutlak düşmanlık anlamına gelmediğini gösterebilir.

Yine haklarında ölüm kararı verilmiş olmasına rağmen Abdullah b. Sad b. Ebî Serh,⁵ İkrime b. Ebî Cehil,⁶ Safvan b. Ümeyye⁷ fetih sonrası müslüman olmadıkları halde bağışlanan ve dostça muamele edilen insanlardandır. Abdullah b. Hatal'ın iki şarkıcısından biri de aynı şekilde affedilmiştir.⁸ Hatta muhalefetin en azılıları; Ebû Süfyan, Hind b. Utbe⁹ Hz. Peygamber tarafından iyilikle muamele edilen kişilerdendir. Peygamberimiz Halid b. Velîd'in dostça olmayan bir şekilde savaşmayanlarla savaşmasını hoş görmemiş ve mağdurların diyetlerini ödemiştir.¹⁰

Hz. Peygamber'in sütkardeşi olduğu anlaşılan ve müslüman olduğuna dair bir kayıt bulunmayan Şeyma da lütuf ile muamele görmüştür. Hatta Hz. Peygamber ona “arzu ederse yanlarında kalabileceğini kendisine ikram ve izzette bulunacağını” vaat etmiştir.¹¹ Benî Kureyza savaşçılarının öldürülmesi kararı verildiğinde bile bundan

¹ İbn Hişam, 4/81, 84; krş. Aydınlı, XXII, 43; Kapar, “Safvan b. Ümeyye”, 35, 486.

² İbn Hişam, II, 364-5; İbn Sa'd, II, 23, IV, 10.

³ Vakidî, I, 51; İbn Hişam, II, 379.

⁴ Vakidî, I,60;İbn Hişam, II, 367; krş. Mehmet Bahauddin Varol, “Ümeyye b. Halef”, *DİA*, İstanbul 2012, 42, 305-306

⁵ İbn Hişam, IV, 69; Mustafa Fayda, “Abdullah b. Ebû Serh”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 130-131,

⁶ İbn Hişam, IV, 71

⁷ İbn Hişam, IV, 80.

⁸ İbn Hişam, IV, 71.

⁹ İbn Hişam,IV, 52-53; Yaşar Kandemir, “Hind bint. Utbe”, *DİA*, İstanbul1998, XVIII, 64-65.

¹⁰ Vakidî, II, 838; İbn Hişam,IV, 97; Mustafa Fayda, “Halid b. Velid”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 289-292.

¹¹ İbn Hişam, IV, 137; Levent Öztürk, “Şeyma”, *DİA*, İstanbul 2010,39, 98-99.

istisna edilerek bağışlananlar olmuştur. Benî Kureyza ile ilgili süreç devam ederken, Hz. Peygamber'e ihanet (gadr) etmekten imtina eden, Amr b. Suda' el-Kurazî bağışlanmıştır. Bunun sebebini yine Hz. Peygamber açıklamış ve onun için, "Allah onu vefası nedeniyle kurtardı" demiştir.¹ Sakif kabilesinin malları dostluk göstergesi olarak bağışlanmış ve ellerinde bırakılmıştır.² Adiy b. Hatim'in kız kardeşine de lütuf ve ikram da bulunulmuştur.³ Bunların tamamı dostça davranışlar olarak değerlendirilmelidir. Bir merhamet ve sevgi eseri olarak yapılan davranışlardır.

Hz. Peygamber'in Hayber Yahudilerine alışlagelmişin dışında muamele ederek mallarını ellerinde bırakıp orada yaşamalarına müsaade etmesi ve vergi ile merkeze bağlaması⁴ iletişim kanallarını açık tutup iyilikle muamele etmesi bir peygamberin ve ashabının dostça muamelesinden başka bir şey değildir. Merhamet ve savaş peygamberinin savaş olmayan zamanlarda dostluğun zirvesi olarak merhametinin tecellisini gündeme getirmesi olarak görülmelidir.

Hz. Peygamber'in Uhud savaşına giderken Medineli müşriklerden ödünç olarak silah ve mühimmat alması⁵ aslında karşılıklı bir vefanın ve ahdin göstergesidir. Ubeyde b. Haris seriyyesinde hedefteki bölge halkından müşriklerin kendi kavimlerinden ayrılıp Müslümanları himâye ettikleri rivayet edilmiştir.⁶ Bu da düşmanlık olmadığı zaman dostane ilişkilerin her zaman olabileceğini gösteren bir başka örnek olarak değerlendirilmelidir. Bu örnek, Medine döneminde müşriklerden de Müslümanlara yönelik himâye ve dostça muameleler olabildiğini göstermektedir. Kuzman da aslında nifak ile itham edilen biri olmasına rağmen Uhud'da Müslümanların safında savaşmıştır.⁷ Bunun bireysel plandaki ayrıntılarında farklı yorumlar olmakla birlikte onun Uhud'da Müslümanların yanında yer alması ilişkilerin niteliğine dair bir başka örnektir.

Risalet Döneminde Dostlukların Kesilmesi

Risalet döneminde gayrimüslimlerle yaşanan dostça ilişkilere dair bazı örnekleri paylaştıktan sonra bu bölümde, yasaklanan dostlukları ele alıp makalemizi tamamlamak istiyoruz.

Dostane ilişkilerin yasaklanması ile ilgili dört ana kavram öne çıkmaktadır. Bunlar velâyet, bidâne, velîce ve meveddet/muhabbet kavramlarıdır. Kavramların tanımı ve ilk elden analizleri ilgili bölümde yapıldığından tekrar burada yer vermek yerine ilişkilerin yasaklandığı bağlamı ele almanın daha faydalı olacağı kanısındayız.

¹ İbn Hişam, III, 328; Casim Avcı, "Benî Kurayza", *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 431-432.

² İbn Hişam, IV, 174; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Sakif", *DİA*, İstanbul 2009, 36, 10-11.

³ İbn Hişam, IV, 311-2.

⁴ İbn Hişam, III, 484.

⁵ İbn Hişam, IV, 112.

⁶ İbn Hişam, II, 176.

⁷ İbn Hişam, III, 118.

Velâyet ilişkisinin yasaklandığı ayetlerde iki şey dikkat çekmektedir. İsimler ve sıfatlar. İsimler söz konusu olduğunda velî edinilmesi yasaklananlar: kafirler,¹ şeytan,² Yahudiler ve Hıristiyanlardır.³ Müslüman olanlardan ise hicret etmeyenlerle velâyet ilişkisi kesilmektedir.⁴ Sıfatların dile getirildiği ayetlerde dost edinilmesi yasaklananlar ise; Allah'ın gazab ettikleri,⁵ düşman olanlar,⁶ zalimler,⁷ sizi dininizden döndürmek isteyenler,⁸ dininizi alaya alanlardır.⁹ Bir de bu kategorizasyona, velî edinmeme emrinin sebebinin açıklandığı ayetleri eklemek gerekir. Bu ayetler dostluğa dair ölçüyü belirleyen ayetlerdir. Bu durumlarda dostluk yasaklanmıştır. Örnek olarak şeytanı velî edinmek yasaklanmıştır. Zira şeytan, dostunu sapıklığa düşürür,¹⁰ ve düşmandır.¹¹ Kafirler velî edinilmemelidir zira onlar düşmanlık yapmışlar, müminleri ve peygamberi sırf inandıkları için yurtlarından çıkarmışlardır.¹² Bu nedenle zalimler birbirinin velisidir.¹³ Müslümanlar bu kurallara riayet etmez ise içinde yaşadıkları toplumda fitne ve fesat çıkabilecektir.¹⁴

Velî edinme ile ilgili ayetler bir arada değerlendirildiğinde anlaşılan odur ki, velî edinmenin yasaklanma sebebi: müminler aleyhindeki davranışlardır. Yoksa inançlar değildir. Allah inanç kategorisi olmaksızın insanlara karşı iyi davranmayı öğütleyip güzel ilişkiler kurmayı yasaklamamıştır.¹⁵ Aksi halde bunun bir hikmeti olmazdı. Zira her inanç kesimine açık bir davetin nihayetinde beklenen, güzel bir dostluk ve samimiyettir.¹⁶ Uzak durulması gerekenler ise düşmanca davranışlar içine girenlerdir.¹⁷

Velî edinmenin tezahürü diyebileceğimiz bidâne,¹⁸ velîce¹⁹ ve muhabbet/meveddete²⁰ ilişkin sınırlamalar da bu bağlamda ele alınması gerekir. Bidâne edinmenin yasaklandığı ayette yasağın sebebi zaten açıklanmıştır. Kötülük etmekten geri kalmayan, nefreti ve hıncı dışı yansıyan ve sizin sıkıntıya düşmenizi isteyenleri

¹ Âl-i İmrân, 3/28; Nisâ, 4/144; Mâide, 5/81.

² Nisa, 4/76.

³ Mâide, 5/51.

⁴ Enfal, 8/72.

⁵ Mümtehhine, 60/13.

⁶ Mümtehhine, 60/1.

⁷ Casiye, 45/19.

⁸ Nisâ 4/89.

⁹ Maide, 5/57.

¹⁰ Hac, 22/4.

¹¹ Kehf, 18/50.

¹² Mümtehhine, 60/1.

¹³ Maide, 5/51.

¹⁴ Enfal, 8/73.

¹⁵ Mümtehhine, 60/8.

¹⁶ Mümtehhine, 60/7.

¹⁷ Mümtehhine, 60/9.

¹⁸ Âl-i İmrân, 3/118.

¹⁹ Tevbe, 9/16.

²⁰ Mümtehhine, 60/1.

bidâne edinmeyin denmiştir. Velîce edinmede ise ayetin bağlamı savaş ve cihaddır.¹ Cihad edenle, kafirleri velîce edinenlerin belli olmasına dair murad-ı ilahiye işaret vardır. Muhabbet ve meveddet ilişkisinin sınırlandırılması da yine düşmana karşı böyle bir iletişim içine girmeyi ifade etmektedir.² Velî edinmenin istisna olarak düşman da olsa izin verildiği bir ayete de³ işaret etmekte fayda vardır. Bunun da amacı korunmadır. Dolayısıyla çerçeve gayet açık ve nettir.

Son başlık altında ifade edilen ayetlerin siyer kaynaklarında konumlandırıldığı bağlamda yine savaşlar vardır.⁴ Ayetlerin siyer alanında nasıl anlaşılması gerektiğini gösteren bu durum nüzul ortamlarına işaret eder. Hem Abdullah b. Übeyy'in Benî Kaynuka'nın avukatlığına soyunması,⁵ hem de Hatib b. Ebî Beltâ'nın Kureyş'e mektup yazarak Hz. Peygamber'in Mekke'ye doğru yola çıkacağını haber vermek istemesi üzerine bu uyarıların yapıldığının aktarılması⁶ dikkat çekici olup temel yorumumuza kaynak teşkil etmektedir.

Hicret etmeyen Müslümanlar da; güçlendirilmesi gereken bir zamanda müslüman toplum içinde yer almayarak dostça davranış içine girmediklerinden Müslümanlarla olan velâyetlerini ve dostluklarını kaybetmişlerdir. Bu bağlamda Müslümanların ilişkilerini askıya aldıkları şu üç örneğe işaret etmek istiyoruz. Bunlardan birincisi Müslüman oldukları halde hicret etmeyen Mekke'deki kimi Müslümanlarla aradaki dostluk ve velâyetin kesilmesidir.⁷ İkincisi Tebuk gazvesine mazeretsiz olarak katılmayan bazı Müslümanlarla ilişkinin kesilmesi, üçüncüsü ise münafık olarak vasıflandırılan kimi insanların bizzat Kur'an tarafından "rics" olarak isimlendirilerek onlarla irtibatın kesilmesidir.⁸ Bu örneklerden Müslüman kimliğine sahip kimselerle de gerektiğinde dostluğun kesilebileceğini anlıyoruz. Yani müslüman toplumun genelini ilgilendiren tehlikeli zamanlarda birlik ruhuna uygun davranmayanların müslüman da olsa, müminlerle bağının kopacağını ortaya koymaktadır. Yine Müslümanlardan iki grubun birbiriyle savaşmak durumunda kalması ile ilgili ayetler de⁹ dostluğun böylesine durumlarda kendiliğinden kalkacağına işaret etmektedir.

Velâyet ve benzeri ilişki biçimlerinin yasaklandığı bağlamlarda dikkat çeken bir özellik de yasaklamaların toplumun genel durumu ile ilgili konularda söz konusu olmasıdır. Bir başka ifadeyle savaş zamanlarında, Müslüman topluma zarar verebilecek

¹ Tevbe, 9/14-15.

² Krş. Mümtehine, 60/1.

³ Âl-i İmrân, 3/28.

⁴ Örn: Mümtehine 60/1. Ayet, Hatib b. Belta'nın Mekke seferini Kureyşe ulaştırmak üzere mektup yazması nedeniyle nazil olmuş ve dostluğun bu şekli yasaklanmıştır. Krş. Vakidi, 3/31-33.

⁵ İbn İshak, s.418-9.

⁶ İbn Hişam, IV,55.

⁷ Nisa 4/97; bkz. İbn İshak, s. 411.

⁸ İbn Hişam, IV, 215.

⁹ Enfal 8/9

durumlarda bu tür ilişkiler yasaklanmaktadır. Buna mukabil hem gayrimüslimlerle hem de münafıklarla bireysel planda evliliklerden, bağışlamaya, vefa ve iyilik göstermeye varıncaya kadar çok sayıda dostun dosta yapacağı örnek davranışlara siyerde rastlanmaktadır

Meşru Savaşın Muhatabı Olarak Gayrimüslimler

Risalet Döneminde Muhataplar ve Savaşlar

Müşrikler

İslam'ın doğduğu coğrafyanın merkezi Mekke idi. Şehrin yönetimi Kureyş kabilesindeydi.¹ Bu dönem Mekke'sinde hâkim zihniyet, şirk üzere inşa edilmişti. Davetin ilk muhatabı olan müşrikler, Medine döneminde yaşanan savaşların da en önemli tarafı idi.² Özellikle Kureyş'e mensup müşrikler en sert direnişi gösterenlerdi. Bunun sebebi, İslam davetinden en çok onların etkilenmesi olsa gerektir. Kureyş'in bu tutumu, iletişim içinde oldukları Yahudiler ve Bizans-Müslüman ilişkilerini de olumsuz etkilemiş olmalıdır.³ Hz. Peygamber, nübüvvet enerjisini yoğunluklu olarak bu muhatap kitlesine harcamıştı. Savaşların ekserisi müşriklere yönelikti. Araplar da çoğunlukla müşrik bir geleneğe sahipti.⁴ Mekkeli müşriklere ve onların tesirinde kalan müşrik kabilelere yönelik savaşlarda hicret öncesi oluşan savaş şartları belirleyici olmuştur.⁵

Müşrikler, Mekke'deki 13 yıl boyunca huzurlu bir yaşam ortamını Müslümanlara çok görmüşlerdir. Hicret edilen bölgelerde de onları rahat bırakmamışlardır. Habeşistan hicreti sonrasında oraya bir müşrik heyet göndererek barınmaları engellenmeye çalışılmıştır.⁶ Taif'e haber gönderilerek oradaki müşrikler tahrik edilmiş⁷ ve nihayet Medine'ye hicret sonrasında da benzer davranışlara tevessül etmişlerdir. Medine'ye hicret edenler açık bir şekilde tehditlere maruz kalmış⁸ bu aynı zamanda Müslümanların Mekke müşriklerine karşı bir tavır ortaya koymalarını zorunlu

¹ Nebi Bozkurt, M. Sabri Küçükaşçı, "Mekke", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 555; Casim Avcı, "Kureyş", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 442.

² S. Özdemir, s. 7-9.

³ Hicret dönemlerinde Mekkeli Müşriklerin Hem Habeşistan'a heyet göndermesi hem de Medine hicreti sonrasında Medine Yahudilerine yazdığı ifade edilen mektuplar bu bağlamda fikir verebilir. Bk. İbn Habib, Muhammed, *Kitabü'l-Muhabber*, thk Eliza Lichten-Stadter, Haydarabad, 1942, s.271; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi -Hayatı ve Faaliyeti-*, Çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İstanbul 1993, I, 217; Talat Koçyiğit, "Abdullah b. Übeyy b. Selül", *DİA*, İstanbul1988, I, 140; S.Özdemir, s. 18.

⁴ Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sđlş: Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara 1997, s. 40; Mustafa Çağrıçı, "Arap (İslam'dan Önce Araplar'da Din)", *DİA*, Ankara 1991, III, 316-321; Ahmet Çelebi, *İslam Öncesi Mekke, ve Tarih Anlayışımız*, Seriyeye Kitapları, çev. Hasan Fehmi Ulus, İstanbul 1997, s. 175; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kinde", *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 37-38; Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, s. 61.

⁵ Ebû Davud, "Harac", 22; krş. Cafer Acar, "Risalet Dönemi Savaşlarının Başlamasında Mekke Döneminin Rolü", *Gaziosmanpaşa Üniv. İlahiyat fakültesi Dergisi*, c.2 sayı: 1, 2014.

⁶ İbn Hişam, II, 7.

⁷ İbn Hişam, II, 47.

⁸ İbn Habib, 271.

kılmıştır. Savaş konusunda temel paradigmanın şekillendiği nokta da burasıdır. Müslümanlara adeta seçenek bırakılmamıştır. Savaş bu ortamın ortaya çıkardığı bir zaruret olmuştur. Bu, bir tecrübe olarak sonraki dönemde farklı toplumlarla ilişkileri etkilememiştir denilemez.

Müşriklerle ilişkiler şüphesiz her zaman savaş karakterli olmamıştır. Mekke müşrikleri dışında kalan Hicaz bölgesinin diğer müşrik kabilelerinin çoğunluğu ile anlaşma ve barış içinde ilişkiler sürdürülmüştür. Bu kabileler güney ve kuzey ticaret yollarını Medine yakınından geçerek rahat bir şekilde kullanabilmişler ve her hangi bir zorlukla karşılaşmamışlardır.¹ Medine de bulunan ve sayıları altı bini bulan müşriklerle de² bir arada belirli bir hukuki zemine bağlı kalmak kaydı ile yaşamak mümkün olmuştur. Onların kabiliyet ve imkânlarından yararlanıldığı da vakidir.³

Risalet dönemi askerî hadiselerini tasnifte en kapsamlı çalışmalardan birini yapan Elşad Mahmudov'un tespitine göre, bu dönemde 120 vaka vardır.⁴ Mahmudov özellikle ana savaşların hazırlığı mahiyetindeki küçük çaplı ön çalışma mahiyetindeki hareketleri de bu bağlamda ayrı birer sefer olarak değerlendirmiştir. Bu tablo incelendiğinde görülen odur ki müşriklere yönelik 102 vaka söz konusudur. Geriye kalan 18 vaka diğer unsurlara yöneliktir. Büyük Bedir savaşından önce 9 vaka meydana gelmişti. Bunlar birbirinin aynı mahiyette olan operasyonlar olarak göze çarpmaktadır. Bedir savaşında Müslümanların kesin bir galibiyet elde etmeleri sonraki gelişmeleri tetiklemiştir. İntikam almak isteyen Mekkeli müşriklerin yanı sıra, Müslümanlardan rahatsız olan ve Mekkeli müşriklerin davranışlarını gizliden gizliye sempati ile karşılayan Yahudiler gibi muhalefet grupları baş kaldırıp Müslümanları zor durumda bırakacak davranışlara girişmişlerdi. Bu yönüyle müşriklerle yapılan mücadelelerde Bedir galibiyeti bir dönüm noktası olmuştur. Bu savaş Müslümanların özgüvenini tazelediği gibi Müslümanların bu başarısından rahatsız olanlar nezdinde muhalefet ateşinin fitilini yakmıştır. Bedir sonrası askerî faaliyetler sıklaşmıştır. İçte ve dışta mücadele zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Muhatap olarak müşriklerle yaşanan savaşlar, dini dönüşümün meydana getirdiği çalkantı karşısında müşriklerin pozisyon kaybetme kaygısından beslenmiştir. İçte ve dışta savaşı körüklemek isteyen figürler ve aktörler türemiş bunlara karşı tedbirler alınmıştır. Bu sırada rol alanların Mekkeli müşriklerle akrabalık ya da dostluk ilişkilerinin olduğu aşikârdır.

Yahudiler

¹ İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-Kübra*, Beyrut 1985, III, 227; krş. Mehmet Azimli, "Bedir Savaşı Çerçevesinde Bazı Mülâhazalar", *Bilimname*, XVIII, 2010/1, 7-20.

² Muhammed Hamidullah, *İslam Tarihi Dersleri*, Beyan Yayınları, Çev. Ruhi Özcan, Redaksiyon: Vecdi Akyüz, İstanbul 2013, s. 91.

³ Ramazan Hurç, "Allah Resulü Müşriklere Önemli Görevler Verdi mi?", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 39 - Sayı: 4, Ekim-Kasım-Aralık 2003, s. 95.

⁴ Mahmudov, 487-493.

Risalet döneminde Yahudiler, Yesrib başta olmak üzere genelde Hayber, Vâdi-l'Kurâ, Teymâ, Maknâ, Fedek, Tâif ve Yemen gibi bölgelerde yaşıyorlardı.¹ Kendilerine ait köyleri ve kaleleri vardı.

Yahudilerin Hicaz bölgesine yerleşme zamanı, kesin bilinmemekle birlikte² M.Ö. 7. Yüzyılda Buhtunnasr'ın Babil sürgünü veya Miladî birinci yüzyılda Titus'un Kudüs'e saldırması sonrası başlamıştır.³ Yahudiler, Evs ve Hazrec kabilelerinden önce Medine'ye yerleşmişlerdi. Evs ve Hazrec ise Yemen'deki Ma'rib Seddinin yıkılması sonrasında bölgeye gelmişler,⁴ bölgeyi sahiplenip kaynaşmışlardı.⁵ Bu durum Yahudiler için bir avantaj olmuş ve Medine'nin en önemli unsuru haline gelmişlerdir. Yerel kabileler, Medine'de zamanla etkili hale gelen Yahudilerin hâkimiyetinden kurtulmak için çevre devletlerden zaman zaman yardım istemek zorunda kalmışlardır.⁶ Aslında anlaşmazlık olduğunda, özellikle de liderlik mücadelesinde komşu ülkelerden veya etkili kişilerden hakemlik talep etmek, Yahudi geleneğine de yabancı değildir.⁷ Böylece hem Yesrib'deki Araplar hem de Yahudiler Hz. Peygamber'in Mekke'den gelip başlarına lider olmasını önemli bir direnişle karşılamamışlardı. Bu durum Hz. Peygamber'in müşriklerle açık mücadelesinde bir güven oluşturmuş iken Yahudilerin gizli muhalefetine neden olmuştur. Yahudilerin bölgedeki varlıklarının tarihi ile, edinmek istedikleri yer, Hz. Peygamber karşısında mücadeleye girişmelerinin arka planını oluşturmada müessirdir.

Müslümanların Yahudilerle savaşları, müşriklerle olandan bağımsız değildir. Medine'de Müslümanlarla iç içe yaşamaya başlayan ve onların varlığından rahatsızlık duyan bu insanların, daha önce işaret edildiği üzere onları buradan da çıkarmak için arayışlar içine girmeleri Müslümanlarla karşı karşıya gelmelerine neden olmuştur. Bu gelişmelere Müslümanların sessiz kalması şüphesiz öncelikle Medine'deki varlıklarını tehlikeye sokacağı gibi İslam davetinin de geleceğini karartabilirdi. Buna binaen Yahudilerle karşı karşıya gelmek zorunlu bir hal almıştı. Ancak bu öncelikle

¹ İsmail Hakkı Atçeken, *Hız. Peygamber'in Yahudilerle Münasebetleri*, Marifet Yayınları İstanbul 1996, s. 41; Ömer Faruk Harman, "Yahudilik (İslam Kaynaklarına Göre)", *DİA*, İstanbul 2013, XXXIII, 220-226;

² Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 553.

³ Taberî, İbn Cerir, (ö: 307/923.), *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1987, 1/536; İbn Kesîr, Ebü'l-fida İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kureşî, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut 1997, II, 319; Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013, 265; Eyüp Baş, *İslâm'ın İlk Döneminde Müslüman Yahudi İlişkileri*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul, 2004, 23; Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Hicaz", *DİA*, XVII, Ankara 1998, s. 432-437.

⁴ Köksal, Asım, *İslam Tarihi*, Şamil Yayıncılık, İstanbul 2012, 1, 433-444; ZekiyeSönmez, *İslam'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadasında Hristiyanlık*, TDV Yayınları, Ankara 2013, 192.

⁵ Mevdudî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi veHz. Peygamber'in Hayatı*, Çev. Ahmet Asrar, Pınar Yayınları, İstanbul 2014, 2/75; Baş, s. 24.

⁶ Milattan önce, bir asır kadar varlığını devam ettirmiş Haşmoniam krallığı yıkılmak üzere iken, iki kardeş aralarındaki taht kavgalarında hakem olarak Roma imparatorluğundan yardım istemişlerdir. Bk. Belazurî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir (ö: 279/892), *Futûhu'l-Buldan*, çev. Mustafa Fayda, K.B. Yayınları Ank. 2002, 35; krş. Baş, 25.

⁷ Sönmez, s. 28.

Yahudilerin bir tercihidir. Bedir savaşı sonrası Müslümanların konumlarını tahkim ettikleri ortaya çıkınca başta Hz. Peygamber'e olmak üzere Müslümanlara yönelik tehditkar davranışlar içine girmeye başlamışlardır. Lideri öldürerek Müslümanların konumunu zayıflatmak ve kendilerinin pozisyonunu güçlendirmek istemişlerdir. Düşmanlık içine giren ve düşmanla iş birliği yaparak Medine'deki ortamın güvenliğini tehdit eden gruplara karşı Hz. Peygamber de karşı tedbirler almıştır.

Bedir galibiyeti sonrasında antlaşmaların bozulmasına dönük önde gelen Yahudilerin girişimlerini ve tahriklerini akamete uğratmak için Hz. Peygamber, Asma bint. Mervan, Ka'b b. Eşref ve İbn Süneyne gibi kişilerle uğraşmak durumunda kalmış, grup olarak da Beni Kaynuka bertaraf edilmiştir. Bu vakaların gelişmesinde son kıvılcım mahiyetinde anlatımlar olsa da¹ ana sebep, Müslümanların güç kazanmaları ve Yahudilerin bölgede zemin kaybına uğramalarıdır. Bunlar aynı yıl içinde gelişen ve birbirinden bağımsız olmayan vakalardır. Bir başka yönüyle Müslümanların müşriklere karşı savaşa girişmeleri Yahudiler için bir fırsat oluşturmuş gibidir. Onlar da bu fırsatı değerlendirmeye teşebbüs etmişler ancak başarısız olmuşlardır.²

Benî Kaynuka ve ileri gelen kimi Yahudilerin içine düştükleri bu durum bölge Yahudilerini de etkilemiş olmalıdır. Başlangıçta Müslümanların müşriklere olan mücadelesini kendileri için fırsat gören kimi Yahudi gruplar kendi başlarına başarılı olamayacaklarını görünce Mekkeli müşriklere işbirliğine gitmişlerdir. Nitekim Uhud savaşı sonrasında Beni Nadîr Yahudileri, Hendek savaşı sonrasında ise Benî Kureyza Yahudileri Müslümanlar için bir tehdit unsuru olmaktan çıkarılmışlardır.³ Üç yıl gibi bir süre içinde gelişen olaylar dizisi şüphesiz ki birbiriyle son derece ilintilidir.

Müslümanlar için yakın tehdit olmaktan çıkarılan Yahudi toplulukları, sürgün oldukları bölgelerde de geçmişin intikamını alma hevesine kapılmışlardır. Bölge halklarını Müslümanlar aleyhine kışkırtmışlardır. Hayber, Fedek, Vadi'l-Kura gibi seferlerin arka planında Medine için tehdit olmaktan çıkarılan Benî Kaynuka, Benî Nadîr, Benî Kureyza tecrübesinin olduğunu düşünmek zor değildir.

Hıristiyanlar

Siyer kaynaklarında Risalet dönemi savaşlarının muhatabı olması yönüyle bu grupla ilgili olarak dinî kimlik yerine siyasî kimlik vurgusu tercih edilmiş ve Bizans veya Rumlara nispetle anlatımlar yapılmıştır.⁴ “Bizans” adı, Doğu Roma İmparatorluğu için kullanılmıştır.⁵ Bizim burada Hıristiyan başlığını tercih etmemiz ise önceki

¹ Örn. bk. Vakidî. I, 76; İbn Hişam. V, 277; Belazûrî, I, 363; krş. Mehmet Azimli, “Siyer Yazıcılığının Problemlerine Bir Örnek -Beni Kaynuka Savaşının Sebebi-“ *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 3. Sayı 2, Güz 2008 (175-I 83).

² Ebû Davud, “Kitabü'l-Harac ve'l-İmare ve'l-Fey”, 22; Krş. Baş, s. 49.

³ Haşr, 59/2.

⁴ Vakidî, Muhammed b. Ömer b. Vakidî, *Kitabü'l-Megazî*, thk. Marsden Jones, Beyrut 1984, III, 990, 1117.

⁵ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, Çev. Fikret Işıltan, ttk yayınları Ankara 1981, s. 9.

başlıklarla uyum sağlaması amacıyladır. Arap yarımadası göz önüne alındığında Hıristiyan toplumların nüfusu fazla değildi.¹ Bununla birlikte Yarımada'nın çevresi Hıristiyan devlet ve kabilelerle çevrilmişti denilebilir.² Buna rağmen kaynaklarımızda Rum veya Bizans siyasî kimliğinin muhatap kitlesi olarak tercih edilmesi, bu kimliğin baskın olması nedeniyle olsa gerektir.

Hicaz'da Hıristiyanlık erken dönemden beri vardı.³ Risalet döneminde Arap yarımadasının etrafında Hıristiyan kabile ve toplumlar mevcuttu.⁴ Bölgeye Hıristiyanlık, Roma ve Habeşistan aracılığıyla bir de Sasanî İmparatorluğunun Hıristiyan esirleri ile girmişti. İslam, Hicaz coğrafyasında Hıristiyanların kısmen merkezî yönetim ve merkezî kiliseden uzaklaştığı bir dönemde ortaya çıkmıştır.⁵ Hz. Peygamber'in risaletle görevlendirildiği dönemin, iki önemli gücünden biri Bizans'tı. Roma İmparatorluğunun devamı olarak 330-1453 yılları arasında Balkanlar'dan Anadolu'ya, Suriye, Filistin ve Mısır bölgelerine kadar hâkimiyet kurmuş ve İslam tarihi boyunca Müslümanların siyasî rakibi olarak tarihte yerini almış bir güçtü. Bizans, Müslümanların yakın muhatabı olan Yarımada'nın bazı bölgeleri ile Suriye, Filistin ve Mısır üzerinde etkili idi.⁶

Mekke döneminde Müslümanların Hıristiyanlarla ilişkileri genelde dostane ve olumlu bir şekilde geçmişti.⁷ Medine'de ise az sayıda Hıristiyan vardı. Bu dönemde Hıristiyan azınlık ile ilgili kaynaklarda her hangi bir sorundan bahsedilmemektedir.

Risalet dönemi savaşlarının muhataplarından sayılan alışageldik ifadesiyle Bizans⁸ ve Müslümanlar arasında doğrudan denilebilecek bir savaştan bahsetmek mümkün değildir. Bizans etkisi altında veya siyaseten Bizans'a bağlı durumda olan Müslümanlara yakın coğrafyaya yönelik az sayıda askerî harekât gerçekleşmiştir. Mûte,⁹ Tebük¹⁰ ve Dûmetu'l-Cendel¹¹, Übnâ¹² gibi askerî seferler bu bağlamda değerlendirilebilir. Mûte, Tebük ve Übnâ bölgeleri aynı güzergâh üzerinde olan ve aynı karakter ve sebepler üzerine inşa edilen seferlerdir. Buralara yönelik seferler Müslümanların kendilerini siyaseten gösterme ve bir güç olarak muhataplarına görünme

¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 617.

² Sönmez, 91, 116, 121.

³ Günaltay, 89.

⁴ Sönmez, s. 87.

⁵ Sönmez, 26.

⁶ Işın Demirkent, "Bizans", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 233-244.

⁷ Sönmez, 185

⁸ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 331.

⁹ İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdümelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî (ö. 218/833), *es-Siyretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Seka- İbrahim el-Ebyarî- Abdülhafız Şelebî, Darü'l-hayr, Dimeşk 1992, IV, 12.

¹⁰ İbn Hişam, IV, 125.

¹¹ Bu bölgeye iki sefer yapıldığı anlaşılmaktadır. Krş. İbn Hişam, III, 133, 169.

¹² İbn Hişam, IV, 218.

amacındadır denilebilir. Hz. Peygamber'in elçisinin öldürülmesi¹ Müslümanlara yönelik bir gözdağıdır. Hz. Peygamber de Mûte ile karşılık vermiş Müslümanların siyaseten var olduklarını ve kendi hukuklarını koruyabileceklerini ifade etmek istemiştir. Tebuk ve Übnâ seferlerinde de aynı hedef gözetilmiştir.² Dumetü'l-Cendel de Tebuk'ten idare edilen bir seferle kontrol altına alınmıştır. Pek tabii ki bu bölgeler Bizans siyasi hâkimiyetindeki bölgelerdir. Hz. Peygamber'in Mûte'ye kadar uzanan bölgeye vefatından önce Üsame b. Zeyd komutasında yeni bir sefer düzenlemek istemesi de yine Bizans hakimiyetindeki coğrafyada Müslümanlara karşı süregelen hareketlilikler üzerine gündeme gelmiştir. Bu gelişmeler muhtemelen Bizans merkezi hükümetini de inisiyatif almak noktasında etkilemiştir. Bu dönemde Hıristiyan kabile ve gruplara yönelik 7 kadar askerî harekât yapıldığı söylenebilir.³

Risalet Dönemi Savaşlarının Sebeplerine İlişkin Temel Algılar

Risalet dönemi savaşlarının değerlendirilmesinde genelde üç ana çizgi göze çarpar. Bunlardan birincisi, siyer kaynaklarının ortaya koyduğu bakış açısı doğrultusunda inşa edilmiştir.⁴ Bir diğer eğilim ise oryantalizmin seküler değerlendirmeleriyle şekillenmiştir. Buna göre Risalet dönemi savaşları, maddî umutlarla, siyasî hâkimiyet, ekonomik imkânları artırmak amacıyla yapılmıştır.⁵ Üçüncü bir çizgi daha vardır ki bu da iki algının etkisinde gelişmiş modern dönem insanının anlayışına hitap ederek savaşların felsefesini izah üzere ortaya çıkmıştır.⁶ Oryantalist söylemin dikkate alınmasıyla daha tatmin edici, meşruiyet zeminini güçlendirmeye yönelik yorumlar yapılmaya çalışılmıştır.⁷ Batı ile yüzleşme sonrası üçüncü eğilimin popüler olduğunu ve bu yorum tarzının daha da gelişeceğini söylemek mümkündür.

İslam tarihi boyunca Müslümanların meşruiyete önem vermeleri ayrı ayrı her savaşın nedensel zeminini izaha gayret etmeleri dikkate değer bir durumdur. Tarihsel süreçte bu meşruiyet hassasiyetine uygun düşmeyen uygulamalar olsa bile Müslümanların bu çizgiyi yazılı ve sözlü dilde muhafaza etmiş olmaları, kendilerinin savaşlara ilişkin duruşlarını ortaya koymasını bakımından önemlidir. Ayrıca Risalet döneminin savaşlar açısından doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamak üzere,

¹ İbn Sa'd, II, 92; İbn Hişam, IV, 12.

² Hamidullah, I, 336.

³ Mahmudov, 487-493.

⁴ Örn: Lütfullah Ahmed, *Rahmet ve Savaş Peygamberi*, Hız. Sadık Albayrak, İstanbul 1983; Ahmed Cevdet Paşa, *Örnek Hayat Hz. Muhammed*, yayınlarihiz. Ahmed Şahin- Mehmet Dikmen, İstanbul 2006; Şadi Eren, *Kur'an Işığında Cihad ve Savaş*, İstanbul 1996.

⁵ Örn. Leone Caetani, *İslam Tarihi*, Çev. Hüseyin Cahit, İstanbul 1924; Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megamiz, sad. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1976.

⁶ Örn. Hamidullah, a.g.e.; Mahmudov, a.g.e.; Ahmet Çelebi, *İslam Düşüncesinde Cihad ve Savaş Siyaseti*, Çev. Abdullah Kahraman, İz Yayınları İstanbul 1994.

⁷ Örn. bk. Mehmet Azimli, "Benü Kureyza Kuşatması ve Sonucu Hakkında Bazı Düşünceler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: 10, sayı: 2, s. 23-32; Mehmet Azimli, "Siyer Yazıcılığının Problemlerine Bir Örnek -Benî Kaynuka Savaşının Sebebi"-, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2008, cilt: III, sayı: 2, İslâm Tarihçiliği sayısı, s. 175-183.

muhatapların anlayışlarına uygun bir dil ile aktarılması yönüyle üçüncü seçenek avantajlı bir tercih olarak da görülebilir. Zira oryantalizm etkisinde gelişen anlayışlar, Müslümanların kullandığı dil üzerinden tarihin aktarımının nasıl bir algı oluşturduğunu göz önüne sermesi yönüyle de karşı algının anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Risalet dönemi savaşlarının manevi boyutunu göz ardı ederek mahza seküler mantık ile değerlendirmek, o dönemin sosyolojisini ve psikolojisini anlamamak demektir. Bu manevî boyut hem İslam'ı hem Müslümanları hem de insanları korumayı, sorumluluk olarak üzerine almaktadır. Müslümanların tavırları ile İslam'ın tavrını birbirinden ayırmak gerekir. İslam ilkesel tavırlar koymuştur. Müslümanların tavırları ise her zaman bu ilkeyi koruyamamış olabilir. İslam'ın tavrını Kuran ve Hz. Peygamber'in davranışlarına göre tespit edebiliriz. Hz. Peygamber'in olaylar karşısında ortaya koyduğu davranışlar bu anlamda veri özelliği taşır.

Bu dönem savaşlarının kaynaklardaki yorumları, konularla ilgili müelliflere ulaşan haberler ve müelliflerin yorumlarından ibarettir.¹ Dolayısıyla tarihsel olarak Risalet dönemini tamamen yansıttıkları da söylenemez. Her halukârda Risalet dönemi savaşlarını meşru bir zeminde gerçekleşmiş savaşlar olarak görüyoruz.

Kaynaklardaki askerî seferlerin, muhtelif ilim adamlarınca yapılan tasnifleri² değerlendirildiğinde, üç ana başlık oluşturulabilir.

Siyasî, Askerî ve Sosyal Algılar

Risalet dönemi savaşlarının sosyo-siyasî ve askerî yönlerini ön plana alarak bu savaşların bir kısmını kategorize etmek mümkündür. İstihbarat, düşmanca davranışlara mukabelede bulunmak, misilleme gibi yorumlar, tikel düzeyde savaşların anlaşılmasına hizmet eder. Bununla birlikte genel resim ihmal edilmemelidir. Bedir, Uhud ve Hendek savaşı ve bu savaşların öncülü istihbarî ve yoklama mahiyetindeki hareketlerin hepsi bir arada değerlendirilerek müşriklerle yapılan savaşların anlaşılması mümkündür. Bu savaşların hiçbiri bir diğerinden bağımsız değildir. Dolayısıyla tekrar ifade etmeliyiz ki bir askerî hareketten yola çıkarak ne birebir o savaşın anlaşılması ne de genellemelerle diğerlerini anlamak imkânsız gibidir.

Bu başlık altında itiraz görebilecek en önemli husus, Müslümanlara düşmanlık gösteren kişilere yönelik özel görevli seriyyelerin birer suikast olarak değerlendirilmesidir.³ Sebep olarak da bu kişilerin Hz. Peygamber'e ve İslamî değerlere

¹ Örn. İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesar, (ö. 151/768), *Kitübü'l-Mübtedei ve'l-Mebas ve'l-Megazî*, Thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981, s. 19.

² Mahmudov, 487; Şulul, Kasım, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, İnsan Yayınları İstanbul 2003; Hamidullah, Muhammed, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, çev. Salih Tuğ, Yağmur Yayınları, İstanbul 1991, s. 48; Kutluay, Abdülaziz, *Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Savaşları ve Sebepleri*, İpek Yayınları, İstanbul ty.

³S. Özdemir, s. 178; Mahmudov, s. 362.

hakaret etmeleri gösterilmiştir.¹ Bir başka ifadeyle bu kişilere yönelik alınan kararların sebepleri bağlamında, hakaret konusu ön plana çıkarılmıştır. Hâlbuki siyerin en güvenilir kaynağı olan Kur'an'da bu bağlamda ilişkilerin değerlendirildiği ayetleri görebiliyoruz.² Kâfirlerin değerlerine hakareti yasaklayan ve böylelikle onların da hakaret etmesinin önüne geçmeyi öngören bir yaklaşım vardır. Onların hakaretleri karşısında ölüm emri olmadığı gibi savaşla ilgili ayetlerde de kâfirlerle savaşın gerekçesi olarak onların hakaretleri söz konusu edilmemiştir.

Gerçekte bu kişilerin öldürülmesi için gönderilen askerî seriyelerin sebepleri, savaş şartlarında oluşmuştur. Aksi halde düşmanlığın olduğu yerde tarafların birbirlerini itham edici üsluplar kullanması psikolojik bir savaştır. Kur'an'da bu anlamda hem kitap ehlerinden hem de müşriklerden eziyet verici davranış ve sözleri işitmelerinin mümkün olduğu, buna karşı ise Müslümanların sabretmelerinin doğru olacağı belirtilmiştir.³

Kaynaklarımızda bu operasyonlarla ilgili rivayetlerin aşırı detaylar vermesi⁴ bir başka şüphe oluşturabilecek husustur. Ayrıca öldürülen kişilerle ilgili dramatik anlatımların olması, mağdur psikolojisi oluşturabilecek yorumların yapılması, rivayetlerin ihtiyatla karşılanmasını gerektirmektedir. Hz. Peygamber'in, emzikli bebeği olduğu ifade edilen Asma bnt. Mervan'ı henüz göğsünü emen bebeğinden ayırıp öldürttüğünü,⁵ 120 yaşındaki Ebû Afek'in aleyhte kışkırtma nedeniyle öldürülmesini⁶ emrettiğini düşünmek, Hz. Peygamber'in daha ağır suçları affedişi ile telif edilemez. Bu anlatımlar sözlü rivayet geleneği çerçevesinde müelliflere ulaşan rivayetlerin ravileri ile ilgili bir sorun olsa gerekir. Hz. Peygamber bu insanların öldürülmesine Müslümanlarla olan savaş şartları nedeniyle karar vermiş olabilir. Ayrıntı ve dramatik anlatımların da abartı olarak değerlendirilmesi gerekir. Gerçekten de Hz. Peygamber, hakaret nedeniyle insanları öldürme kararı alacak olsaydı, Mekke döneminde iken bu anlamda sicili kabarık kişilerden bahsetmek mümkündür.⁷ Kur'an bu insanlar için mukabil dili kullanmayı bile nehyetmiştir.⁸ Bunlarla ilgili ileride ifade edildiği üzere Müslümanlara sabır ve iyilikle muamele tavsiye edilmektedir.⁹ Yine eğer Hz. Peygamber hakareti öldürme sebebi sayacak olsa idi münafıkların reisi olarak bilinen Abdullah b. Übey için yapması gerekirdi. Zira o Hz. Peygamber'e hakaret eden, ifk hadisesinde rol alan, Mescid-i Dırar'ın inşasına destek veren, nihayet Hz. Peygamber'e düşmanlık konusunda

¹Örn. Bk. Vakidî, I, 225, 227, 236, II, 215; Krş. Mahmudov, s. 362-382; S. Özdemir, s. 178-9.

² Ali İmran 3/176, 186.

³ Âli İmran, 3/186.

⁴ Buharî, "Megâzi", 15; Müslim, "Cihad", 119; Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdfî es-Sicistanî, *Sünen*, thk. Muhammed Avvame, Çağrı Yayınları, İstanbul 1993, "Cihad", 169.

⁵ Vakidî, Megâzî, I, 135.

⁶ Vakidî, Megâzî, I, 136.

⁷ İbn Sa'd, I, 200-201.

⁸ Âli İmran, 3/186; Enâm, 6/108.

⁹Nisa 4/77.

öldürülmesi emredilenlerden aşağı kalır yanı olmayan hatta daha beterini yapan¹ bir kişidir. Durumu Kur'an tarafından da teyit edilmiştir.²

Siyasi, sosyal ve askerî nitelikli savaşların tasnifini yaparak konuyla ilgilenenlerin rahat takibini yapabilmesi için başlığımız altında zikredilebilecek askeri hareketlere tablo halinde yer vermek istiyoruz.

a. İstihbarat Amaçlı Seriyeler

ADI	MUHATABI	KOMUTANI
Bedir Seriyyesi	Kureyş Müşrikleri	Besbes b. Amr ve Adiy b. Ebû Zağba
Benî Mustalik Seriyyesi	Huza'nın Benî Mustalik kolu	Büreyde b. Husayb
Benî Kureyza Seriyyesi	Beni Kureyza Yahudileri	Zübeyr b. Avvam
Benî Kureyza Seriyyesi	Benî Kureyza Yahudileri	Havvad b. Cübeyr
Zü'l-Kassa Seriyyesi	Gatafan'dan Benî Muharib, Benî Salebe, Benî Enmar	Muhammed b. Mesleme
Hayber Seriyyesi	Hayber Yahudileri	Abdullah b. Revaha
Hudeybiye Seriyyesi	Kureyş Müşrikleri	Abbad b. Bişr
Hayber Seriyyesi	Hayber Yahudileri	Abbad b. Bişr

b. Misilleme ve Suçlu Cezalandırma Amaçlı Seriyeler

	ADI	MUHATABI	KOMUTANI
1.	Benî Lihyan Gazvesi	Hüzeyl ve Benî Lihyan Kabilesi	Hz. Muhammed
2.	Siy Seriyyesi	Benî Amir b. Sasa Kabilesi	Şüca' b. Vehb
3.	Übna(Üsame) Seriyyesi	Bizans İmparatorluğu	Üsame b. Zeyd

¹ Buharî, “Merda”, 15; “Edep”, 115; “Sulh”, 1; “İsti'zan” 20; Müslim, “Cihad” 116, 117; İbn Hişam, II, 218-9; krş. Atçeken, 42-3; Tevhid Bakan, “Hz. Peygamber'in Abdullah b. Übeyy'in Cenâze Namazını Kılması”, *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 39, Erzurum 2013, s. 216.

² Tevbe 9/106108; Münafikûn, 63/7-8; Nur, 24/11.

4.	Kürz b. Cabir el-Fihri Seriyesi	Benî Ureyne Kabilesi	Kürz b. Cabir el-Fihri
5.	Safevan(1.Bedir)	Kureyş Kabilesi	Hz. Muhammed
6.	Sevik Gazvesi	Kureyş Kabilesi	Hz. Muhammed
7.	Gabe (Zûkared)	Gatafan'ın Benî Fezare Kabilesi	Hz. Muhammed

c. Hakaretlere ve Düşmanca Tutuma Karşı Mukabele

	ADI	MUHATABI	KOMUTANI
1.	Ebû Rafi'in öldürülmesi	Yahudi Ebû Rafi'	Abdullah b. Atik
2.	Amr b. Ma'di Kerb'in öldürülmesi	Müşrik Amr b. Ma'di Kerb	Ali b. Ebî Talib
3.	Asma bnt. Mervan öldürülmesi	Yahudi Asma bnt. Mervan	Umeyr b. Adiy el-Hatmî
4.	Ebû Afek öldürülmesi	Müşrik Ebû Afek	Salim b.Umeyr
5.	Kab b. Eşref öldürülmesi	Yahudi Ka'b b. Eşref	Muhammed b. Mesleme
6.	İbn Süneyne öldürülmesi	Yahudi İbn Süneyne	Müheyyisa b. Mesud
7.	Ümmü Kırfe'nin öldürülmesi (3.Vadi'l-kura)	Müşr. Benî Fezareli	Zeyd b. Harise
8.	Üseyr b. Zarim'in öldürülmesi	Yahudi Üseyr b. Zarim	Abdullah b. Revaha
9.	İbn Ebi Huza'nın öldürülmesi	İbn Ebî Huzaa	-
10.	Rifaa b. Kays öldürülmesi	Benî Cuşem'den Rifaa b. Kays	Abdullah b. Ebi Hadred
11.	Muaviye b. Muğire'nin öldürülmesi	Müşrik Muaviye b. Muğire	Zeyd b. Harise Ve Ammar b. Yasir
12.	Süfyan b. Halid b. Nübeyh el-Hüzeylî'nin öldürülmesi	Müşrik Süfyan b. Halid	Abdullah b. Üneys el-Cühenî
13.	Ebû Süfyan b. Harb'in öldürülmesi	Müşrik Ebû Süfyan	Amr b. Ümeyye

d. Anlaşmanın ihlali

	ADI	MUHATABI	KOMUTANI
	Benî Kaynuka Gazvesi	Yahudi Benî Kaynuka	Hz. Muhammed
	Benî Nadir Gazvesi	Yahudi Benî Nadir	Hz. Muhammed
	Benî Kureyza Gazvesi	Yahudi Benî Kureyza	Hz. Muhammed
	Mekke'nin Fethi Gazvesi	Kureyş Müşrikleri	Hz. Muhammed

e. Elçi Dokunulmazlığının İhlali

	ADI	MUHATABI	KOMUTANI
1.	Hudeybiye Gazvesi	Kureyş Müşrikleri	Hz. Muhammed
2.	Hisma (Benî Cüzam) Seriyyesi	Benî Cüzam	Zeyd b. Harise
3.	Mûte Seriyyesi	Bizans ve bağlı Hristiyan Arap kabileleri	Zeyd b. Harise
4.	Kurata Seriyyesi	Benî Kilab'tan Benî Kurata Kabilesi	Dahhak b. Ebû süfyan

f. Düşmanlık

	ADI	MUHATABI	KOMUTANI
1.	Benî Süleym ve Gatafan Seriyyesi	Gatafan ve Benî Süleym	Galib b. Abdullah
2.	Kurata Seriyyesi	Benî Kurata	Muhammed b. Mesleme
3.	Taraf Seriyyesi	Gatafandan Benî Salebe	Zeyd b. Harise
4.	Meyfea Seriyyesi	Gatafanın, Benî Salebe ve Benî Uval Kabilesi	Galib b. Abdullah
5.	Hadıra Seriyyesi	Gatafan Kabileleri	Ebû Katade el-Ensarî
6.	Tebale Seriyyesi	Benî Hasam	Kutbe b. Amir

7.	Cinab Seriyyesi	Benî Belî ve Uzre	Ukkaşe b. Mihsan el-Esedî
8.	Cüzam Seriyyesi	Benî Cüzam	Ebû Ubeyde b. Cerrah
9.	Benî Süleym ve Belî Seriyyesi	Benî Süleym ve Belî Kab.	Sad b. Ubade
10.	Necid Seriyyesi	-	Abdullah b. Ömer
11.	Vadi'l-Kura Seriyyesi	-	Üsame b. Zeyd
12.	Kedid Seriyyesi	Benî Bekir	Ali b. Ebî Talib
13.	Saruhan Seriyyesi	Hayberli Saruhan	Galib b. Abdillâh

g. Önleyici Seriyyeler (Düşman saldırılarını yerinde savma)

	ADI	MUHATABI	KOMUTANI
1.	Türece Seriyyesi	Hevazin'den bazı kabileler	Ömer b. Hattab
2.	Necid (Hevazin) Seriyyesi	Hevazin veya Benî Fezare kabilesi	Ebû Bekir b. Kuhafe
3.	Benî Kilab Seriyyesi	Benî Kilab	Ebû Bekir b. Kuhafe
4.	Yümn ve Cinab Seriyyesi	Gatafan kabilesi	Beşir b. Sad
5.	Zatu's-Selasil Seriyyesi	Benî Kuda, Belî, Uzre Belkayn, Lahm ve Cüzam kabileleri	Amr b. el-As
6.	Zatu's-Selasil Seriyyesi	Vadiyabis'te bulunan Müşrik Arap kabileleri	Ali b. Ebî Talib
7.	Benî Süleym Seriyyesi	Vadi'r-reml'de bulunan Müşrik Arap kabileleri	Ali b. Ebî Talib
8.	Benî Hasam Seriyyesi	Benî Hasam	Ali b. Ebî Talib
9.	Huneyn (Hevazin) Gazvesi	Hevazin kabileleri	Hz. Muhammed
10.	Evtas Seriyyesi	Hevazin kabilesi	Ebû Amir el eşari
11.	Taif Gazvesi	Hevazin ve Sakif kabileleri	Hz. Muhammed

Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu Bildirileri

12.	Habeş Seriyyesi	Bir grup Habeşli	Alkame b. Mücezziz el-Müdlîcî
13.	Tebük Gazvesi	Bizans İmparatorluğu	Hz. Muhammed
14.	Zü'l-Kassa Seriyyesi	Gatafan'dan Benî Muharib, Benî Salebe, Benî Enmar	Ebû Ubeyde b. Cerrah
15.	Katan Seriyyesi	Benî Esed	Ebû Seleme b. Abdü'l-Esed el-Mahzumî
16.	Zatu'r-Rik'a Gazvesi	Gatafan'dan, Benî Enmar, Benî Salebe, Benî Muharib	Hz. Muhammed
17.	Dûmetu'l-Cendel Gazvesi	Kudaa ve Gassanîler (Hristiyan Araplar)	Hz. Muhammed
18.	Müreysî (Benî Mustalik) Gazvesi	Huzaa'dan Benî Mustalik	Hz. Muhammed
19.	Karkaratü'l- Küdr Gazvesi	Gatafan ve Benî Süleym	Hz. Muhammed
20.	Zû Emer (Gatafan) Gazvesi	Gatafan'dan Benî Salebe, Benî Muharib	Hz. Muhammed
21.	Benî Süleym (Bahran/Buhran) Gazvesi	Benî Süleym	Hz. Muhammed
22.	Medyen Seriyyesi	Bazı Müşrik Arap kabileleri	Zeyd b. Harise
23.	Vadi'l-Kura Seriyyesi	Benî Mezhiç, Beni Kudaa, b. Mudar Kabileleri	Zeyd b. Harise

h. Düşmana Yardım ve Yataklık Edenlerle

	ADI	MUHATABI	KOMUTANI
1.	Gamr Seriyyesi	Benî Esed	Ukkaşe b. Mihsan
2.	Fedek (Benî Sa'd b. Bekr) Seriyyesi	Hevazin'den, Benî Sa'd b. Bekr	Ali b. Ebî Talib
3.	Vadi'l-Kura Gazvesi	Yahudiler	Hz. Muhammed
4.	Fedek (Benî Mürre) Seriyyesi	Benî Mürre	Beşir b. Sa'd

5.	Fedek (Benî Mürre) Seriyyesi	Benî Mürre	Galib b. Abdullah
6.	Kedid Benî Mülevvih Seriyyesi	Benî Mülevvih	Galib. Abdullah
7.	Cemum (Benî Süleym) Seriyyesi	Benî Süleym	Zeyd b. Harise
8.	Hayber Gazvesi	Hayber Yahudileri	Hz. Muhammed
9.	Dumetü'l-Cendel (Ükeydir b. Abdülmelik) Seriyyesi	Hristiyan Ukeydir	Halid b. Velid

i. Savunma (Meşru Müdafaa)

	ADI	MUHATABI	KOMUTANI
1.	Uhud Gazvesi	Kureyş Müşrikleri	Hz. Muhammed
2.	Hendek Gazvesi	Kureyş Müşrikleri ve Yahudiler	Hz. Muhammed

j. Muhtelif

ADI	MUHATABI	KOMUTANI
Kaza Umresi	Kureyş Müşrikleri	Hz. Muhammed
Hamrau'l-Esed	Kureyş Müşrikleri	Hz. Muhammed
Bedru'l-Mev'id	Kureyş Müşrikleri	Hz. Muhammed
Benî Temim	Benî Temim	Uyeyne b. Hısn

Ekonomik Algılar

Risalet dönemi savaşları ile ilgili ekonomik konular söz konusu olduğunda; ganimet elde etme amacıyla yapıldığı iddia edilen savaşlar akla gelir.¹ Ganimet, tarih boyunca savaşların bir realitesidir. Kur'an'da fazlalık anlamında “nefel” kelimesi ile de ifade edilen bu kavram, savaşın ana amacından ayrı elde edildiğinden bu şekilde adlandırılmıştır.² Ganimet, savaşların bir sonucu olarak değerlendirilebilmekle birlikte³ savaş tazminatı olarak da görülebilir. Buna göre ganimet, savaşa sebep olmanın bedeli olarak yağmadan farklı bir uygulamadır.

¹ Montgomery Watt, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, Çev. Murat Kılavuz, İstanbul 2001, s. 34-5.

² Mehmet Erkal, “Ganimet”, *DİA*, Ankara 1996, XIII, 351-354.

³ Ali Rıza Ayar/Hüseyin Güneş, “Hz. Peygamber'in, Zafer Sonrası Elde Edilecek Ganimetlere Dikkat Çekmesi”, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16, Samsun 2003, s. 220.

Tarihsel süreçte maddî unsurların devlet politikası haline geldiğini söylemek mümkün olmakla birlikte¹ Risalet dönemi için bunu söyleyemeyiz. Risalet dönemi askerî hareketlerinde ganimet, öncelenen bir durum değildir.² Bununla birlikte sadece Mekkelilere ait kervanları hedef alan seferlerin, Müslümanlar açısından birincil önemi olmasa bile düşman açısından önemli olduğu aşîkârdır. Kimi Müslümanların buna önem vermiş olması da insanî bir durumdur.³ Müslümanların kervanlara saldırmayı kendileri için meşru bir hak gördüğünü de söyleyebiliriz. Zira müşriklerle yapılan savaşların arka planında Mekke döneminde yaşanan ve savaş sebebi olabilecek tecrübeler vardır. Bu yönü ağır basan askerî operasyonların meşruiyet sorunu oluşturduğuna dair bilgimiz yoktur. Ayrıca önemli bir husus; kaynaklarımızda zikredilen kervanlara yönelik saldırıların istisnasız tamamı, Kureyş kervanlarına yöneliktir.⁴ Bu da kervandan ziyade kervan sahipleriyle bir sorun olduğunu gösterir. Müslümanların hedefinde olan coğrafya kervan güzergâhıdır. Birçok kabile ve devlete ait kervanlar bu güzergâhtan geçmektedir.⁵

Risalet dönemi savaşlarında kimi zaman ganimet elde etme imkânı varken bundan sarfı nazar edilmesi, amacın ganimet olmadığını gösterir.⁶ Ganimetin teşvik amacıyla kullanılması,⁷ savaş kararı alındıktan sonra gündeme gelmiştir. Savaş ortamının oluştuğu durumlarda düşman konumunda olan hedeflerin özellikleri ve savaş sonucunda elde edileceklerin zikri bağlamında değerlendirilmelidir.

Ganimetlerin ciddi olarak gündeme gelmesi Bedir Gazvesiyle olmuştur.⁸ Kaynaklarda geçmemekle birlikte, hedefteki Kureyş kervanının, Müslümanlara yönelik gerçekleştirilecek saldırıların altyapısını oluşturmak üzere düzenlendiği ifade edilmiştir.⁹ Bununla birlikte Mekke döneminde Müslümanlara ve sahip oldukları

¹ İsrâfil Balcı, *İlk İslam Fetihleri –Savaş-Bariş İlişkisi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2011, s. 322.

² Nisa 4/94; krş. M. İzzet Derzeze, *Allah Yolunda Cihad*, çev. Ali Aslan, İlbahar Yayınları, İstanbul ty. s. 155.

³ Kur'an bu durumu eleştirmiştir. krş. Enfal 9/67-69.

⁴ Acar, *Cah. ve Ris. Dön. Sav. Olgusu*, s. 251.

⁵ Nebi Bozkurt-Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Medine", *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII, 305-311.

⁶ Bedir savaşı sonrasında Ebû'l-As komutasında bir kervana yönelik harekâta ganimetler sahiplerine el dokunulmadan iade edilmiştir. Bir başka örnek Uşeyre Gazvesidir. Bk. İbn Hişam, II, 400; Taberî, *Tarih*, IV, 240-1; Çelik, Hüseyin, "Fey ve Ganimet Ayetleri Çerçevesinde Hz. Ömer'in Sevad Arazisi Hakkındaki Uygulamasının Değerlendirilmesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: VIII, sayı: 15, s. 75-100; Mehmet Erkal, "Ganimet", XIII, 351-354; Hamidullah, Hz. Pey.Sav. 264-268; Krş. Acar, Cah. ve Ris. Dön. Sav. Olgusu, s. 251.

⁷ **Bedir gazvesinde Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Allah'ım! Onlar yaya ve yalın ayaktırlar, onlara binit ver. Allah'ım! Onlar açık ve çıplaktırlar, onları giyindir. Allah'ım! Onlar açtırlar, sen onları doyur. Fakirdirler, onları ikram sıfatınla zengin et."** Bk. Vakidî, *Megâzî*, I, 16; Ebû Davud, *Sünen*, II, 72.

⁸ Emin Işık, "Enfal Suresi", *DİA*, Ankara 1995, XI, 236-7.

⁹ Mevlana Şibli, *Asr-ı Saadet*, Çev.: Ö. Rıza Doğrul, İstanbul 1977, I, 225-226; Mustafa Ağırman, "Hz. Peygamber'in Katıldığı Savaşlarda Sivillerin Korunması Meselesi", *EKEV Akademi Dergisi*, sayı: 1, c.1, by. 1997, s.117-128.

mallara yönelik tutum,¹ Müslümanların kervanları tehdit etmelerinin arka planını oluşturmuştur diyebiliriz.

Kervanlara yönelik askerî operasyonlar en azından düşman tarafı açısından ve kısmen de Müslümanlar açısından ekonomik özellikli olarak değerlendirilecek olursa şu seferler bu bağlamda zikredilebilir.

ADI	MUHATABI	KOMUTANI
İs Seriyyesi	Kureyş Müşrikleri	Hamza b. Abdülmuttalib
Rabiğ Seriyyesi	Kureyş Müşrikleri	Ubeyde b. Haris
Harar Seriyyesi	Kureyş Müşrikleri	Sad b. Ebî vakkas
Ebva (Veddan) Seriyyesi	Kureyş Müşrikleri	Hz. Muhammed
Buvat Gazvesi	Kureyş Müşrikleri	Hz. Muhammed
Uşeyre Gazvesi	Kureyş Müşrikleri	Hz. Muhammed
Büyük Bedir Gazvesi	Kureyş Müşrikleri	Hz. Muhammed
Karede Seriyyesi	Kureyş Müşrikleri	Zeyd b. Harise
İs Seriyyesi	Kureyş Müşrikleri	Zeyd b. Harise
Habat(Sifu'l-Bahr) ser.	Kureyş Müşrikleri	Ebû Ubeyde b. Cerrah
Batn-1 Nahle	Kureyş Müşrikleri	Abdullah b. Cahş

Dinî Algılar

Risalet dönemi savaşlarında dinî motifler, genelde davet ve putların imhası çerçevesinde yorumlanmıştır.² Davet ve savaş kavramlarının yan yana gelmesi makul gözükmemekle birlikte, temel bir gelenek olarak, savaş kararı verilmiş muhatapları, savaşa başlamadan önce İslam'a davet etmek bir usûl idi.³ Savaşlar öncesi ile ilgili anlatımlarda, mezkûr durumun hikâye edilmesi, bu seferlerin nedeni olarak yorumlanmış olabilir. Ya da Bi'ri Maune ve Recî' tecrübesinden sonra davet heyetlerinin korunması⁴ bağlamında onlara eşlik eden silahlı ekipler nedeniyle bu

¹ Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 56-7.

² Mahmudov, 407, 436; Mehmet Ali Kapar, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebetleri*, Esra Yayınları, İstanbul 1993, s. 184.

³ Bkz. Müslim, "Cihad", 3; Ebû Davud, "Cihad", 82; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, *Sünen*, Çağrı Yayınları İstanbul 1992, "Siyer", 48; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünen*, thk. M. Fuad Abdülbaki, Çağrı Yayınları İstanbul 1992, "Cihad", 37; krş. Macid Haddurî, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, Çev. Fethi Gedikli, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1999, s.102; Ağırman, s. 119.

⁴ Mahmudov, s. 405.

şekilde anlaşılabilir. Ancak hayatı tebliğ ile özdeşleşmiş olan Hz. Peygamber'in seferlerinin bir kısmını bu şekilde anlamının zorlama olduğu da açıktır. Bi'r-i Maûne vakasında yaşanan üzücü durumun hesabını sormak üzere yola çıkan seriyyenin amacını davet olarak yorumlamak¹ için hangi veri vardır? Aynı şekilde Recî' vakasının hesabını sormak üzere giden askerî ekibin amacını davet olarak yorumlamak² makul olmasa gerektir. Bi'ri Maune ve Recî' vakalarında davet heyetlerinin sınırlı sayıda insandan oluştuğu düşünülürse bir diğer örnek olarak verilen Abdurrahman b. Avf komutasındaki Dûmetü'l-Cendel Seriiyesinin 700 kişiyle gönderilmesini³ davet seriiyesi olarak yorumlamak zordur.

Davet için savaşçıların gönderilmesi ve davetin bir savaş sebebi olarak takdimi İslam'ın ana prensiplerine de uygun düşmez.⁴ Davet için askerî seriiye düzenlendiği kabul edildikten sonra, ilgili süreçte herhangi bir çatışma olmaması, davet ile savaşın bir arada değerlendirilmesi açmazını ortadan kaldırmaz. Davetin önündeki engellerin kaldırılması anlaşılır olmakla birlikte bu engellerin mahiyeti söz konusu edilebilir. Ya da Müslümanlara yönelik baskılar bir neden olarak düşünülebilir. Bu kabil yorumlara ulaşmada siyer kaynaklarının savaş öncesi yaşananları hikâye etmesinin⁵ etkili olduğu muhakkaktır. İslam'a davet seriiyeleri olarak yorumlanan askerî seferler şunlardır.⁶

ADI	MUHATABI	KOMUTANI
Bi'ri Maûne Seriiyesi	Amir b. Sa'sa Kabilesi	Münzir b. Amr
Recî' Seriiyesi	Benî Lihyân, Adel ve Karel kabileleri	Asım b. Sabit
Dûmetü'l-Cendel ser.	Benî Kelb Kabilesi	Abdurrahman b. Avf
Benî Süleym Seriiyesi	Benî Süleym Kabilesi	Ahrem b. Ebûl Avca
Zatu Atlah Seriiyesi	Benî Kuda'	Ka'b b. Umeyr
Yelemlem Seriiyesi	Yelemlem bölgesi kabileleri	Hişam b. As
Urene Seriiyesi	Urene bölgesi kabileleri	Halid b. Said b. As
Benî Cezime Seriiyesi	Benî Cezime	Halid b. Velid
Benî Suda' Seriiyesi	Benî Suda'	Kays b. Sa'd b. Ubade
Benî Harise b. Amr	Benî Harise b. Amr	Abdullah b. Evsece el-

¹ Mahmudov, s. 408.

² Mahmudov, s. 414.

³ Vakidî, II, 560.

⁴ Derveze, s. 83.

⁵ Örn. Krş. Vakidî, II, 560.

⁶ Mahmudov, s. 488-493

Seriyyesi		Beceli
Benî Haris b. Ka'b Seriyyesi	Benî Haris b. Ka'b	Halid b. Velid
Yemen Seriyyesi	Hemdan Ve Mezhic	Ali b. Ebî Talib
Cureş Seriyyesi	Cureş bölgesi halkı	Surad b. Abdullah el- Ezdî

Risalet dönemi savaşlarında, dinî boyutla ilişkilendirilebilecek konulardan biri de, putları imha için gönderildiği ifade edilen seriyyelerdir. Putlara yönelik seferlerin yapıldığı iddia edilen dönemler dikkate alındığında, artık putların sahiplenicileri kalmamış gibidir. 8 kadar seriyyenin sadece üç tanesinde muhatap bir kabile zikredilmesi bu bağlamda anlamlıdır. Malum, putların imhası Mekke'nin fethinden sonra yani bölgenin İslamlaşma sürecinde dönüm noktası aşıldıktan sonra gündeme gelmiştir. Bunu, seferlerin hedefinde olan kabilelerin listede belirtildiği üzere belli belirsiz olmasından anlayabiliriz. Ayrıca ilgili seriyyelerin sadece putların imhası için gönderildiğini ifade etmek isabetli değildir. Örnek vermek gerekirse Fûls putunun yıkılması için gönderildiği ifade edilen seriyyenin Vakidî'deki anlatımında, putun imhası bu seferdeki olaylardan sadece biridir. Yol boyunca başkaca kabilelerle de mücadelelerin olduğu zikredilmekle birlikte fazla bir ayrıntı göze çarpmaz.¹ Dolayısıyla bu ve benzeri seferleri putların yıkılması için yapılmış seferler olarak yorumlanması doğru değildir. Kabile ilişkileri daha da ayrıntılı incelenmelidir. Putperestliğin Arap yarımadasından kesin bir şekilde temizlenmesi sürecinde sembol merkezlerdeki kalıntıların temizlenmesi olarak yorumlanabilir. Mekke'deki putlar, bölgenin en önemli putlarıdır. Eğer putlar için özel bir seriyye olsa, önce Mekke'nin düşünülmesi gerekirdi. Bunun önceki dönemde gündeme geldiğine dair bir bilgimiz yoktur. Mekke'nin fethini, putların yok edilmesi sebebine bağlayan bir yorum da görmüyoruz. Bu bağlamda putların imhası için gönderilen seriyyeler üzerinden oluşturulan listelerde² tespit edebildiklerimiz şunlardır.

	ADI	MUHATABI	KOMUTANI
1.	Uzza putunun imhası	-	Halid b. Velid
2.	Menat putunun imhası	-	Sa'd b. Zeyd el-Eşhelî
3.	Suva putunun imhası	-	Amr b. As
4.	Zü'l-Keffeyn putunun	-	Tufeyl b. Amr

¹ Vakidî, III, 984.

² Mahmudov, s. 492-3.

	imhası		
5.	Füls putunun imhası	Tayy kabilesi	Ali b. Ebi Talib
6.	Lat putunun imhası	-	Ebû Süfyan b.Harb ve Muğire b. Şu'be
7.	Vedd putunun imhası	Benî Amir b. Avf	Halid b. Velid
8.	Zu'l-Halasa putunun imhası	Benî Hasam ve Benî Belî	Cerir b. Abdullah el-Becelî

Temel Bir Paradigma Olarak “Koruma ve Korunma”

Koruma ve korunma canlılara has fitrî bir durumdur. İnsan da bundan halî değildir. Aynı zamanda her sosyolojik ve fikri yapının korumayı prensip edindiği değerleri ve hedefleri vardır. İslam toplumu da böyledir. Savaşların bu bakış açısıyla değerlendirilmesi, onların anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu savaşların sebebini izah için kimi yorumcuların kullandıkları “savunma” kavramı¹ bütünüyle vakaları karşılamamaktadır. Zira savunma, bir savaş taktiğidir.² Savaş sebebini açıklayan bir kavram değildir. Bu nedenle Risalet dönemi savaşlarının ana sebebi bağlamında, tikel sebeplerin üzerinde, bir kavram ve kavramlaştırma önerisi olarak “koruma ve korunma” kelimelerini tercih ediyoruz.

Hiz. Peygamber'in ortaya koyduğu savaşlara ilişkin kurallar ile birebir askerlerin davranışlarında etkin olan hususlar birbirinden ayrılmalıdır. İkinci planda yer alan vakalar, sosyolojik analiz konusu olabilecek iken, İslam toplumunun savaşlar konusundaki ilkesel tavrını yansıtmaz. Hiz. Peygamber'in inşa ettiği, savaşlarla ilgili temel paradigmanın evrensel olması, Müslümanlar açısından beklenen bir olgudur. Bu aynı zamanda tüm Müslümanların kaygısı olmak durumundadır.

Mekke döneminde, müşriklerle açık bir kavganın olduğu ve durumun hicretle sona ermediği müşriklerin Medinelilere gönderdiği mektuplardan anlaşılmaktadır.³ Bu zemin, Müslümanların müşriklere karşı savaşlarının da makul alt yapısını izah eder. Ayrıca Cahiliye toplumu açısından karşılıklı saldırmazlık anlaşmasının olmadığı toplumların, her an birbirine saldırma potansiyeli mevcuttur. Hiz. Peygamber'in

¹ Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Savaş Kavramı*, Çev. Cemal Karaağaçlı, Fikir Yayınları, İstanbul 1985. s. 30; Bayatlı, s. 92; Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998, s. 80; Zuhaylî, Vehbe, *İslam Hukukunda Savaş*, çev. İsmail Bayer, İhtar Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 80.

² Sun-Tzu, *Savaş Sanatı*, Çev. Adil Demir, Kartuş Yayınları, İstanbul 2008, s. 138.

³ İbn Hişam III, 51-53; İbn Sa'd, II, 38, 48, 165; IV, 349-350; Taberî, II, 480, 502; krş. ,Koçyiğit, I, 141.

savaşlarının özellikle görünür nedeni kaynaklara tam olarak yansımayan ve “düşman saldırılarını yerinde savmak” şeklinde yorumlanan¹ seferler bu bağlamda anlaşılabilir.

Risalet göreviyle birlikte, Mekke döneminden başlamak üzere Hz. Peygamber ve arkadaşlarının, yaşadıkları toplumun ölçsüz tepkileri karşısında, koruma ve korunma amaçlı olarak stratejiler geliştirmeye çalıştıklarını görmekteyiz. Mekke döneminde; Habeşistan hicretleri,² Şi'b-i Ebî Talib'te bir araya toplanma³ Taif yolculuğunun yapılması⁴ ve nihaî olarak Medine'ye hicret,⁵ bu koruma ve korunma ihtiyacının tezahürü olan süreçlerdir. Mekke dönemi boyunca Müslümanlara yönelik her türlü olumsuz davranış, sabırla karşılanmış ve mukabil davranışlar men edilmiştir.⁶ Medine döneminde ise Müslümanların dış unsurlarla ilişkilerinde özellikle askerî tasarruflar sembol durumdadır. Sonuçları, sosyolojik ve siyasî yorumları bir yana bırakılırsa temel kaygı; Müslümanların da içinde buldukları toplumun ve coğrafyanın huzura kavuşmasıdır. Daha geniş bir yorumla İslam davetinin önündeki engellerin kaldırılarak insana mahsus özgür iradenin tecelli edeceği alanların oluşmasıdır.⁷ Bu durum, Hz. Peygamber'in nübüvvetle birlikte tüm hayatı boyunca gözettiği ana stratejiyi oluşturmaktadır. Bu stratejinin uzantılarını siyerin en önemli kaynağı olan Kur'an'da görmek mümkündür. Temel hedef, insanların buldukları coğrafyada birbirine zarar vermeden yaşamalarıdır. Bu, evrensel bir ilke olarak geçmiş ümmetler için de olmazsa olmaz bir hükümdür.⁸ Bu hükmün gereği olarak “korumak ve korunmak” bir emirdir. Savaşlar, varlıkların fitratında olan bu ihtiyacın karşılanması sürecinde ancak meşru olabilir.

Mekke'de azınlık olan Müslümanlar, burada yaşama imkânlarını kaybetmişlerdi.⁹ On üç yıllık bir süreç sonucunda Müslümanların bir yönüyle hüsnü kabul gördükleri yer Medine olmuştu. Ancak bir müddet sonra Medine'de de Müslümanları rahat bırakmayan bu müşrik zihniyet ve onlara ortak olan Yahudiler harekete geçmişlerdir. Bu davranışlarının bedelini de ödemişlerdir.

Hz. Peygamber, Hicret sonrası Müslümanların kendilerine yurt edindikleri bölgeye özellikle Mekkeli müşriklerin girmesini yasaklanmış ve yasağı takip etmek

¹ Mahmudov, s. 262.

² İbn İshak, s. 194; İbn Hişam, II, 5.

³ Vakidî, Megazî, II, 828.

⁴ İbn Hişam, II, 46.

⁵ İbn Hişam, II, 94; krş. Nisa 4/97-100.

⁶ Nisa 4/77.

⁷ Mustafa Fayda, “Fetih”, *DİA*, Ankara 1995, XII, 467-470.

⁸ Bakara 2/84.

⁹ Enfal, 8/26-30; Şuara 26/34; krş. Mehmet, Paçacı “Kur'an'da Şiddete Karşı “Haklı Savaş”, *Şiddet Karşısında İslam*, DİB yayınları, İstanbul 2014, s. 143.

üzere bir kontrol mekanizması kurmuştu.¹ İşte ilk defa savaşa izin verilmesi de böyle bir zamanda gündeme gelmiştir.²

Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle izin verildi. Şüphesiz ki Allah'ın onlara yardım etmeğe gücü yeter. Onlar, haksız yere, sırf, "Rabbimiz Allah'tır" demelerinden dolayı yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah'ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler muhakkak yerle bir edilirdi. Şüphesiz ki Allah kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder. Şüphesiz ki Allah çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.

Bu ayet aynı zamanda savaşın meşruiyet zeminini de açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Müslümanların varlıklarını ve değerlerini yok etmeye teşebbüs olarak yorumlanabilecek her davranış, meşru savaşın sebebi idi. Savaş açanlara,³ din ve vicdan hürriyetinin tecellisine engel olanlara, insanları kendi yurdunda yaşayamaz hale getirenlere, zulüm ile baskı kuranlara,⁴ düşmanlık gösterenlere⁵ anlaşmaya ihanet ederek anlaşmalı olduğu insanların hayatlarını tehlikeye sokanlara,⁶ birlikte yaşamanın zeminini kaybettirecek şekilde bozgunculukta bulunanlara karşı⁷ savaşın meşruiyeti bu minvalde tanınmıştır. Tarafsız konumda olanlar da eğer tarafsızlıklarını bozarlar ve Müslümanların aleyhinde bir tavır takınırlarsa onlarla da savaşmak meşru olmuştur.⁸ Yine zayıf kadınlar, erkekler ve çocukların, zulümden kurtarılmaları için savaşmak bir görev olmuştur.⁹ Bu görev yerine getirilmediği takdirde bir bedelin olacağı da ifade edilmiştir.¹⁰

Haksız yere savaşa izin verilmemiştir.¹¹ Savaşın haklı bir sebebinin olması gerekir.¹² Düşmanı, zulüm yapacak kabiliyetten yoksun bırakıp¹³ bu tehlikenin bertaraf edildiğine dair en küçük emare görüldüğü anda ise, savaşın bitirilmesi emredilmiştir.¹⁴ Aşırılığa ve keyfilige asla müsaade edilmemiştir.¹⁵

Tüm bu hususlar dikkate alınarak siyer kaynaklarındaki savaş nedenlerine ilişkin uzun anlatımların bir üst motife taşınması mümkündür. Hz. Peygamber'in savaşlarını

¹ Paçacı, s. 145.

² Hac, 22/39-40; Bakara, 2/190-194; krş. Bakara 2/216.

³ Tevbe 9/36.

⁴ Bakara 2/216-217; krş. 2/246; Nisa 4/71, 74; Maide 5/22; Enfal 8/39; Muhammed 47/1, 4.

⁵ Enfal 8/8.

⁶ Enfal 8/56-57; krş. Tevbe 9/4.

⁷ İsrâ 17/4-5,

⁸ Nisa 4/91.

⁹ Nisa 4/75.

¹⁰ Tevbe 9/39, 41.

¹¹ Araf 7/33.

¹² Enfal 8/5.

¹³ Nisa 4/84; Maide 5/33.

¹⁴ Bakara 2/192 krş 2/190; Nisa 4/90; Tevbe 9/7.

¹⁵ Bakara 2/190; Enfal 8/61; İsrâ 17/33.

tasnif ederken, ayrıntılara inerek oluşturulacak üst başlıkların birbirinden tamamen bağımsız olduğunu düşünmek mümkün değildir. Siyasî nedenler başlığı ile ele aldığımız savaşları, düşmanlık nedeniyle yapılan savaşlardan hangi gerekçe ile ayırabiliriz? Savaşlar, teşekkül sürecinde olan bir toplumun kendi değerlerini koruma ve korunma ihtiyacından kaynaklanmış, çevresine duyarsız olmayan yüksek bir değer varlığı yokluk mücadelesi bağlamında tercih edilen bir seçenek olmuştur.

Sonuç

Gayrimüslimlerle dostluk kurma konusunda günümüz ilim adamları, farklı seviyelerde de olsa bir şekilde iletişim ve ilişkinin iyi ve dostça olması noktasında mutabıktırlar. Ancak bunun Kur'an ayetleri ve rivayetler çerçevesinde telifi müzakereye açıktır.

Dostlukla ilişkili siyer literatüründe çok sayıda kavram mevcuttur. Bunlardan hareketle dostluğun her türlüşünün gayrimüslimlerle Müslümanlar arasında yaşandığı görülmektedir. Mekke döneminde bu dostça davranışlar çoğunlukla müşriklerden Müslümanlara doğru gerçekleşirken, Medine döneminde ise genelde bir vefa örneği olarak Müslümanlardan müşriklere ve diğer gayrimüslimlere doğru gerçekleşmiştir.

Dost olmak ve düşman olmak birbirinin zıddı, siyasi nitelikleri de olabilen durumlardır. Bu iki kavramın literatürdeki genel karşılığı olan velâyet kavramı ile adavet kavramı da zıt anlamlara sahiptir. Konuyla ilgili ayetlerin ortaya koyduğu durum budur. Bu kavramın geçtiği ayetler göz önüne alındığı zaman velâyet ve ilgili diğer iletişim biçimlerinin sınırlandırılmasında düşmanlık edenler ve Müslümanların durumunu bir başka toplum karşısında tehlikeye düşürecek tarzda davranışlar belirleyici olmuştur.

Hz. Peygamber, nübüvvet görevinin gereği olarak her kesimden muhatap ile yakın ilişkiler kurmaya gayret etmiştir. Savaş gibi olağan üstü durumlar olmadıkça bu ilişkilerin inkıtaya uğramasına izin vermemiştir. Bu yaklaşım tarzı hem siyerin hem de Kur'an'ın temel karakteristikleri ile bütünlük içindedir.

Risalet dönemi savaşları bir sonuç olarak değerlendirilmelidir. Müşriklerle, Yahudilerle ve Bizans ve ona bağlı bazı kabilelerle yapılan savaşlar, Müslümanların hak ve hukukunun çiğnenmesi ve nihayet kendilerine yönelik bir tehdit algılaması neticesinde vuku bulmuştur. Her savaşın birebir incelenmesi bizi bu temel ilkeye götürmektedir. Risaletle birlikte Hz. Peygamber ve Müslümanlara yönelik tepki, Müslümanların da zihinsel duruşunu etkilemiş ve Hicret sonrası koruma ve korunma amacıyla mukabele ihtiyacı doğmuştur. Bu süreci başlatan, Mekke'deki Müslümanların yaşadığı psikolojik ve sosyal baskılardır.

Risalet dönemi savaşlarının sosyal, dini, siyasî, ekonomik gibi başlıklar oluşturularak değerlendirilmesi bir ana hedefin olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesine neden olmamalıdır.

Hz. Peygamber temelde üç toplum kesimi ile karşı karşıya gelmiştir. Bunlar bu coğrafyada yaşayan müşrikler, Yahudiler ve Arap Yarımadasını çevreleyen ve çoğunlukla Bizans ile Sasanîlerin hâkimiyet alanındaki Arap kabileleridir. Bunlarla yapılan savaşların tamamı, Müslümanların hukukunu ve geleceğini korumak ve korunmak adına gerçekleştirilmiştir. Bu yorum, aynı zamanda genel İslamî prensiplerle de uyum göstermektedir.

Risalet dönemi ile ilgili tarihsel anlatımların, genel İslamî ilkeler ile izdüşümlü olması gerekir. Kur'an'ın mübelliği olan Hz. Peygamber'in tasarrufları, her yönüyle onunla uyumludur. Bu uyuma aykırı olabilecek yorumlar ayıklanmalıdır. Siyer kaynaklarının önemli bir kısmının, sözlü kültürün yazıya geçirilmesi gibi bir süreçten geçerek telif edildiği de düşünülürse makul bir çerçeve oluşturmak mümkün olacaktır.

İSLÂM, SEVGİ ve AİLE

Yozlaştırılan Üç Kavram: Sevgi, Şefkat ve Aşk

*Atilla YARGICI**

Sevgi, şefkat ve aşk kavramları insanın hayatında önemli yeri olan, birbirine yakın gibi görünen fakat birbirinden farklı anlamları ve fonksiyonları olan kavramlardır. Bu üç kavrama yüklenen anlamlar ve insan hayatına yansımaları ifrat ve tefritten kurtulamamıştır. Bunlarla ilgili toplumda bazı yanlış algılar bulunmaktadır. Bu yanlış algılar Kur'an ve sünnet eksenli tevhid inancından uzaklaşmaktan kaynaklanmaktadır. Kur'an her konuda olduğu gibi sevgi şefkat ve aşk konusunda bize en doğru ve istikametli yolu göstermekte, bütün yanlış algıları ve yorumları ortadan kaldırmaktadır.

A. Sevgi

Amerikalı psikiyatrist Dr. Scott Peck, Türkçeye Az Seçilen Yol ismiyle tercüme edilen sevgi ile ilgili kitabında, sevginin sözcüklerle ifade edilemeyecek kadar derin olduğunu bildirdikten sonra şöyle bir sevgi tanımı yapmaktadır: “Sevgi insanın kendisinin ve bir başkasının ruhsal tekamülünü desteklemek amacıyla benliğini genişletme arzudur.”¹

“Love of Art” isimli kitabın yazarı Erich Fromm ise şöyle der: “Sevgi insanın varoluş sorunun yanıtıdır. Sevgi bir eylemdir. Sevmenin etkin özü ilgi, sorumluluk, saygı ve bilgi gibi temel unsurlarla ortaya çıkar.”²

Bediüzzaman ise Muhabbeti şöyle ifade eder:

“Muhabbet şu kainatın bir sebab-i vücududur. Hem şu kainatın Rabıtasıdır, hem şu kainatın nurudur, hem hayatıdır. İnsan kainatın en cami bir meyvesi olduğu için, kainatı istila edecek bir muhabbet, o meyvenin çekirdeği olan kalbine derc edilmiştir. İşte, şöyle nihayetsiz bir muhabbete layık olacak, nihayetsiz bir kemal sahibi olabilir.”³

“Kur'an'ın Önerdiği İdeal İnsan Modelinin Oluşmasında Sevginin Rolü” isimli doktora tezimde şöyle bir sevgi tanımı yaptım:

*Doç. Dr., Harran Ün. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi

¹ Peck, Scott, Az Seçilen Yol, Akaşa Yayınları, İstanbul, 1998, s.81.

² Fromm, Erich, Sevme Sanatı, Çev: Işıtan Gündüz, Say Yayınları, İstanbul, 1997, s.11-34.

³ Nursi, Bediüzzaman Said, Sözler, Sözler Neşriyat, İstanbul, 1976, s.331.

“Sevgi, insanın fitratına Allah tarafından konulan, kişinin kendisi, Allah ve toplumla ilişkilerini sağlıklı ve istikametli bir durumu getirme gücüne malik olan, anlaşılması ve etkisi anlamlı eylemler halinde tezahür eden, sınırsız ve güçlü bir potansiyele sahip olan, yayılmacı ve birleştirici bir duygudur.”¹

Çeşitli şekillerde tarif edilen sevgiyle ilgili yanlış algılanan bazı hususlar vardır. Bunlardan bazılarını ele almak istiyoruz.

1. Sevginin bir sanat olduğu algısı

Erich From, Türkçe’ye “Sevme Sanatı” diye çevrilen “The love of Arth” isimli kitabında, Sevginin bir sanat olduğunu iddia eder. Ona göre, insanın bu yüzden bilgi ve çabaya gereksinimi vardır. Atılacak ilk adım, sevginin de, yaşamak gibi bir sanat olduğunun farkına varmaktır. Eğer nasıl sevmemiz gerektiğini öğreneceksek, müzik, resim, marangozluk, doktorluk ya da mühendislik sanatlarını, mesleklerini öğrenmek için ne yapıyorsak onun aynısını yapmamız gerekecektir.”² İnternet sitelerinde sevginin öğrenilmesi gereken bir sanat olduğunu iddia eden bu kitaptan çok bahsedilmekte, insanlarda sevginin öğrenilmesi gereken bir sanat olduğu algısını oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu kitabın yazarı, sevginin sanat olduğunu ispat etmek için bu kitabını kaleme almıştır ve bunu ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre çağımız insanı bu kadar başarısızlığına rağmen, onu öğrenmeyi az denemektedirler.³

Yine sevgi konusundaki çalışmaları Türkçe’ye tercüme edilen Leo Buscaglia da, “sevginin öğrenilen bir karşılık verme ve duyumsama olduğunu” iddia etmektedir.⁴ Buscaglia, Tıpkı From gibi, sevginin otomobil sürmeyi öğrenmek, yemek pişirmeyi öğrenmek gibi bir şey olduğunu dile getirir.⁵ Bu konuda yazılan kitapların kendi yazdıkları dilde ve Türkçe olarak milyonlarca basılıp satıldığını düşünecek olursak, böyle bir kitabın insanlarda sevginin öğrenilmesi gereken bir meslek ya da sanat gibi olduğu yönünde nasıl bir algı oluşturduğu daha iyi anlaşılır. Bu bakış açısı, pozitivist bir bakış açısıdır. Bilindiği gibi pozitivism bilimi kutsallaştırırken, Allah inancını ortadan kaldırma iddiasında bulunmuştur. Pozitivizme göre, insanlığın üç evresi vardır. Birinci evre teolojik evredir. Bu da, fenomenlerin tanrısal ya da manevî nedenlerle açıklandığı, insanların her şeyi din ile açıkladığı devre. Ona göre bu devre tarihte kalmıştır. Ona göre ikinci evre olan metafizik evre de geçmişte kalmıştır. Üçüncü evre ise, pozitif düşünme evresidir. Buna göre her şeyi yöneten bilimdir. Hiçbir şeyin Tanrı ile ilişkisi yoktur.⁶

¹ Yargıcı, Atilla, Kur'an'ın Önerdiği İdeal İnsan Modelinin Oluşmasında Sevginin Rolü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2002, s.3.

² From, Erich, The Art of Love, Perennial Library, Harper,Row, Publisher, London, 1974, s.1-4.

³ From, a.g.e, s.5.

⁴ Buscaglia, Leo, sevgi, çev: Nejat Ebcioğlu, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, Tarih Yok, s. 55

⁵ Buscaglia, a.g.e., s.56.

⁶ Gökberk, Macid, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980,s. 464-471.

İşte pozitivist görüşlerin etkisinde kalan bazı psikologlar ele aldıkları konularda maneviyata, dine ve Allah'a atıfta bulunmazlar. Sevgi ile ilgili görüşlerini aktardığımız iki yazar da, konuyu inançtan bağımsız olarak ele almaktadır ve insanların zihninde sevgi konusunda yanlış algılar oluşturmaktadır.

Halbuki en son ilahi hitap ve kitap olan Kur'an konuya bu şekilde bakmamaktadır. İnsanın bir çok şeyi öğrenmek zorunda olduğu bir gerçektir. Allah insana bir çok kabiliyet vermiştir ve insan sebatla çalıştığı takdirde bunları geliştirebilir. Herhangi bir mesleği hiç bilmezken, çalışır, çabalar gayret gösterir, sabreder ve onu öğrenir. Örneğin insanın kuaförlük sanatını öğrenmesi için onun kursuna gitmesi gerekir. İnşaat ustası olması için yıllarca gayretli bir şekilde çalışması gerekir. Ancak sevgi ve korku gibi şeyleri bu meslek ve sanatlarla karıştırmamak gerekir. Her insanın her sanatı öğrenmesi mümkün değildir. Bu lüzumlu da değildir. İnsan toplumsal bir canlı olarak yaratıldığı için birbiriyle yardımlaşarak hayatını yaşayabilir. Farklı meslek ve sanatları öğrenmek en güzel yardımlaşma örneğidir. Eğer iddia edildiği gibi sevgi öğrenilmesi gereken bir sanat olsaydı, onları öğrenmeye bazılarının kabiliyeti olacaktı, bazılarının ise olmayacaktı. Bu yüzden de herkes sevebilen bir insan olmaktan çıkacaktı, sadece birileri tarafından sevlmeyi bekleyen varlık haline dönüşecekti. Sevgi öyle bir olgudur ki, insanın-insanla ilişkisinde, insanın çevre ile ilişkisinde, insanın Allah ile ilişkisinde çok belirleyici bir role sahiptir. Bu yüzden her insanda bu sevgi olmadan, insanın bazı sayılan varlıklarla olumlu bir ilişki kurması mümkün olmaz. Bundan dolayı Kur'an sevginin Allah tarafından her insanda yaratılmış olduğuna, onun sonradan öğrenilen bir olgu olmadığına işaret eder. Konuyla ilgili Rum suresinde geçen bir ayette şöyle buyrulur:

« وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ »

“Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun delillerindedir. Şüphesiz bunda düşünen bir topluluk için elbette ibretler vardır.”¹

Görüldüğü gibi sevgi ve merhamet, insanın bir sanat gibi öğrenmesi gereken bir şey değildir. O Allah tarafından bütün insanların kalplerinin çekirdeklerine koyulmuştur. Cenab-ı Allah kendisini Kur'anda “Vedud” olarak nitelendirmektedir.² Vedud ise sınırsız derecede seven ve yarattığı varlıklar tarafından sevilen demektir. O halde hiçbir şey tesadüfen ortaya çıkmamıştır. Herşeyin sahibi ve yaratıcısı Allah'tır. Sevgiyi de merhamet ile birlikte bizim kalbimize yerleştiren Allah'tır. Ne yazık ki, genel olarak pozitivistin etkisinde kalan psikoloji ve psikanaliz sevgi ile Allah arasındaki irtibatı koparıp atmıştır. Bu yüzden sevgiyi sanat gibi öğretme çabasına

¹ Rum, 30/21.

² Buruc, 85/14.

girmiştir. Buna göre insan her meslek ve sanat gibi sevgiyi de öğrenerek, onda ustalaşacak ve “madem ki, sevme mesleğini ve sanatını ben öğrendim, o halde onu istediğim gibi kullanma hakkına sahibim” diye düşünecektir. Ama Kuranda bildirildiği gibi, sevgi Vedud olan Allah tarafından insanların kalplerinde yaratılmıştır. O halde, insan Allah’ın ihsan ettiği bu sevgiyi nasıl kullanacaktır? İşte insanın öğrenmesi gereken şey, sevgi değildir. Sevgiyi nasıl kullanacağıdır. Bunu da bize Kuran öğretmektedir.

Buna göre sevgi sonradan öğrenilecek sanat gibi bir şey değildir. Allah insanın kalbine yaratılışından bu iki duyguyu koymuştur. İnsan yüzmeyi bilmez ama bunu öğrenir kendini geliştirir. Yazı yazmayı bilmez öğrenir kendini geliştirir. Ama sevgiyi öğrenmez. Sevgi insanın kalbine Allah tarafından koyulmuştur. İnsan yüzmeye öğrenme de yaşayabilir. Fakat sevgisiz yaşayamaz. Nitekim Amerikalı yazar Scot Peck, *Az Seçilen Yol* isimli kitabında “sevginin bir lutfu” olduğunu söyler. Ona göre son derece sevgisiz çocukluk geçiren kişiler de hiçbir yardım almaksızın yine sevgi dolu insanlar olurlar. O şöyle der: “İnsanların sevme kapasitelerinin ve buna bağlı olarak da tekamül arzularının, sadece çocukluklarında ana balarından gördükleri sevgiden değil, yaşamları boyunca Tanrı’nın lufu da sevgisinden de beslendiğine inanıyorum ve bunu göstermeye çalıştım. İnsanların bilinçleri dışında büyük bir güç bulunuyor. Bu güç, kendi bilinç altları vasıtasıyla olduğu kadar, ana-baba dışındaki sevgi dolu başka insanlar, ya da bizim anlamadığımız başka yollarla etki yapıyor. İşte lutfu sayesinde ki, insanlar sevgisiz büyütülmenin sarsıntılarını aşmış, ana-babalarını tekamül merdivenlerinde çok geçen sevgi dolu bir insan oluyorlar.” Peck, bunun sebebini açıklarken, bunun Tanrı’nın lufu olduğunu ifade etmektedir. Ona göre herkes Tanrı’nın lutfundan eşit olarak istifade etmekte, herkes de Tanrı’nın sevgisiyle kucaklanmaktadır.¹

Peck, Kur’an’ın bu hükmünü 15 asır sonra tasdik etmiştir. Allah Vedud ve Habibtir, Rahimdir. Yani çok seven ve çok sevilendir, Çok merhamet edendir. Bu yüzden insanda da bu iki hususiyeti yaratmıştır. Sevginin Tevhid inancıyla bağlantılı olduğunu kabul etmek, o sevginin niçin insana verildiğini düşünmeye, onu veren ile sevgi ilişkisinin nasıl olması gerektiğini araştırmaya sevkeder.

2. İnsanın ilk önce kendisini ve diğer varlıkları sevmesi gerektiği algısı.

Bu yanlış algı bir çok insanda vardır. Eğer sevgi ile sevgiyi veren Allah arasında bir ilişki kurulmazsa, insan kendisini ve sevdiği her şeyi ilah edinir. Bu yüzden çoğu insan, güzel varlıkları, kendisine menfaati dokunan şeyleri, ihsan edeni hep sevmiştir. Bunları severken çoğu zaman Allah hiç aklına gelmez. Hatta bazı çok kuvvetli dünyevi objeler kendisine sevme özelliği veren Allah’ı bütünüyle unutmasına sebep olur. Halbuki insan önce kendisini yoktan var eden ve içinde bu sonsuz potansiyele sahip

¹ Peck, M. Scott, *Az seçilen yol*, çev: Rengin Özer, Akaşa Yayın ve Dağılım LMTD. ŞTİ, İstanbul 1998, s.309-319.

sevgi duygusunu yaratan Allah'ı sevmelidir. Allah'ı sevmek için de Ona hakikî ve tahkikî olarak inanmalı, onu isimleri ve sıfatlarıyla tanımalı, sonra böyle tanıdığı bir Allah'ı sevmelidir.¹ Zaten insanda var olan sınırsız potansiyeldeki sevgi, ancak sonsuz güzellik ve ihsan sahibi, noksansız, ezeli ve ebedi olan Allah'ı sevmekle tatmin olur. Sonra da bütün varlıkları O'nun için, O'nun yarattığı varlıklar olarak sevmelidir.²

Bediüzzaman Said Nursi konuyla ilgili Kur'an'a dayanan tahlillerinden birisinde şöyle der:

“Hem de Kur'an'ın hakikati der ki: Ey mümin! Sendeki nihayetsiz muhabbet kabiliyetini, çirkin ve noksan ve şerur ve sana muzır olan nefsi emmarene verme. Onu mahbub ve onun hevesatını kendine mabud ittihaz etme. Belki sendeki o nihayetsiz muhabbet kabiliyetini, nihayetsiz bir muhabbete layık, hem nihayetsiz sana ihsan edebilen, hem istikbalde seni nihayetsiz mesud eden, hem bütün alakadar olduğun ve onların saadetleriyle mesud olduğun bütün zatlara, ihsanatıyla mesud eden, hem nihayetsiz kemalatı bulunan ve nihayet derecede kudsi, ulvi, münezzeh, kusursuz, noksansız, zevalsiz cemal sahibi olan ve bütün esması, nihayet derecede güzel olan ve her isminde pek çok envar-ı hüsn ve cemal bulunan ve Cennet bütün güzellikleriyle ve nimetleriyle, O'nun cemal-i rahmetini ve rahmet-i cemalini gösteren ve sevimli ve sevilen bütün kainattaki bütün hüsn ve cemal ve mehasin ve kemalat, O'nun cemaline ve kemaline işaret eden ve delalet eden ve emare olan bir Zat'ı, mahbub ve mabud ittihaz et.”³

Nursi, bir başka eserinde ise sevginin önce Allah'a yöneltilmesi ile ilgili şöyle demektedir:

“Cenab-ı Hakkın mâsivâsına yapılan muhabbet iki çeşit olur. Birisi yukarıdan aşağıya nâzil olur; diğeri aşağıdan yukarıya çıkar. Şöyle ki:

Bir insan en evvel muhabbetini Allah'a verirse, onun muhabbeti dolayısıyla Allah'ın sevdiği herşeyi sever. Ve mahlûkata taksim ettiği muhabbeti, Allah'a olan muhabbetini tenkis değil, tezyid eder.

¹ Nursi, Bediüzzaman Said, Mektubat , Sözlere Yayınevi, İstanbul, 1979, s.204. Bu eserde konuyla ilgili olarak şöyle denmektedir: “Katiyyen bil ki: Hilkatın en yüksek gayesi ve fitratın en yüce neticesi “İman-ı Billah”tır. Ve insanîyetin en ali mertebesi ve beşerîyetin en büyük makamı, iman-ı billah içindeki “marifetullah”tır. Cin ve insanın en parlak saadeti ve en tatlı nimeti, o marifetullah içindeki “muhabbetullah”tır.”

² Nursi, Bediüzzaman Said, Sözlere, Sözlere Yayınevi, İstanbul, 1979, s. 332. Nursi, konuyla ilgili adı geçen yerde şöyle der: “Evet, insan evvela nefsinin sever. Sonra akaribini, sonra milletini, sonra zihayat mahlukları, dünyayı sever. Bu dairelerin her birisine karşı alakadardır; onların lezzetleriyle mütelemiz ve elemeleriyle müteellim olabilir. Halbuki şu hercümerç alemde ve rüzgar devesinde hiçbir şey kararında kalmıyor kalmadığından, biç are kalb-i insan her vakit yaralanıyor. Elleri yapıştığı şeylerle, o şeyler gidin ellerini parlıyor, belki koparıyor. Daima ızdırap içinde kalır. Yahut gafletle sarhoş olur. Madem öyledir, ey nefis, aklın vara, bütün o muhabbetleri topla, hakiki sahibine ver, şu belalardan kurtul. Şu nihayetsiz muhabbetler, nihayetsiz bir kemal ve cemal sahibine mahsustur Ne vakit hakiki sahibine verdin; o vakit bütün eşyayı Onun namıyla ve onun ayesi olduğu cihetle ıstırapsız sevebilirsin. Demek şu muhabbet doğrudan doğruya kainata sarf edilmemek gerekir. Yoksa muhabbet, en leziz bir nimet iken, en elim bir nikmet olur.”

³ Nursi, Sözlere, s. 595.

İkinci kısım ise, en evvel esbabı sever ve bu muhabbetini Allah'ı sevmeye vesile yapar. Bu kısım muhabbet, topluluğunu muhafaza edemez, dağılır. Ve bazan da kavî bir esbaba rastgelir. Onun muhabbetini mânâ-yı ismiyle tamamen cezb eder, helâkete sebep olur. Şayet Allah'a vâsıl olsa da, vüsulü nâkıs olur.”¹

Bütün bu izahlardan anlaşılmaktadır ki, insan önce Allah'ı sevmelidir. Çünkü insana verilen sınırsız denilebilecek sevgi potansiyeli noksansız, ezeli ve ebedi olan Allah'ı sevmek için verilmiştir. İnsanın sevgi konusunda tatmin olması da ancak bu şekilde mümkündür. Allah'ı düşünmeden, Allah'a inanıp, O'nu tanıyıp sevmeden diğer varlıkları sevmek, onlar ve onların özellikleri geçici olmasından insanın büyük psikolojik sıkıntılara sürükler. Bu sevgi insanın Allah'a bağlılığını artırır. Diğeri ise Allah ile olan bağını koparır.

3. Soyut Olarak Allah Sevgisinin İnsana Yeteceği Algısı

Çoğu kişi Allah'ı çok sevdiğini söyler. Bu sevgi bana yeter der. Soyut Allah sevgisinin kendisini kurtaracağını zanneder. Bu insanın aklında ve kalbinde oluşan ya da oluşturulan yanlış bir algıdır. Sevginin yozlaştırılmasıdır. Halbuki Allah sevgisi, insanlar arasındaki sevgi gibi fiili olarak, davranışsal olarak tezahür etmek ister, yansımak ister. Bu tezahür de doğru bir tezahür olmalıdır. Tezahür etmeyen sevgi insanın kendisini kandırması, Allah'ı da kandırmaya çalışmasıdır. İnsan kendisini kandırabilir ama Allah'ı kandıramaz.

Bu yansımanın nasıl olacağını da Yüce Allah bize Kur'an'da anlatır: “De ki, Ey Muhammed. Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin.”² Kureyşliler, Allah sevgilerinin bir tezahürü olarak putlara taptıklarını, Hıristiyanlar Allah'ı sevdiklerinden dolayı Hz. İsa tazim ettiklerini bildiriyorlardı. Bu gibi davranışlar üzerine bu ayetin indiği rivayet edilmektedir.³

Ayete göre Allah'ı sevmenin tezahürü, bu sevginin gerçek bir sevgi olması, sözcük olmaktan, soyut bir duygu olmaktan öteye geçmesine, yani Hz. Muhammed s.a.v.e uyulmasına bağlıdır. Hz. Muhammed'e uymak Allah'a itaat etmek anlamına gelir.⁴ Razi'nin ifadesine göre, eğer Allah resulüne itaat edilmezse, o takdirde Allah sevgisi meydana gelmez.⁵

Kurtubi ise, Sehl b. Abdillah'ın konuyla ilgili görüşünü nakleder: “Allah sevgisinin alameti, Kur'an sevgisidir. Kur'an sevgisinin alameti, Resulullah sevgisidir.

¹ Nursi, Bediüzzaman, Mesnevi-i Nuriye, Ekol Ofset, İstanbul, 1980, s.66.

² Al-u İmran, 3/31.

³ Razi, Fahrudin, Mefatihü'l-Gayb, www, el Tafsir.com. (erişim, 24-11-2016)

⁴ Nisa, 4/80.

⁵ Razi, Fahrudin, Mefatihü'l-Gayb, www, el Tafsir.com. (erişim, 24-11-2016)

Resulullah sevgisinin alameti Sünnet sevgisidir. Bunların hepsini sevmenin alameti, ahiret sevgisidir.”¹

Dolayısıyla burada, “Kur’an bize yeter” diyerek insanlarda sünnet ile ilgili olumsuz algılar oluşturan kimselere de çok önemli bir cevap vardır. Sünnete uymak, yani Allah resulünün yolunu takip etmek, Allah’ı sevmemizin en önemli göstergesidir. Bu da iman-ibadet, ahlak ve muamelatta kendisini gösterir. Allah’ın istediği şekilde davranışlara yansımayan sevgi, yalancı bir sevgidir.

4. Başkanlara, şeyhlere, liderlere sevginin Allah sevgisi gibi olması

Müslümanlarda oluşturulan bir yanlış algı da farkına varılarak veya varılmayarak başkanlara, şeyhlere, liderlere, hocalara, dünyevî objelere yöneltilen sevginin Allah sevgisi gibi olmasıdır. Bu, cahiliye döneminden günümüze kadar gelen, zaman zaman şekil değiştiren bir yanlış algıdır. Kur’an-ı Kerimin bildirdiğine göre Müşrikler Allah’a inandıklarını söylemelerine rağmen, elleriyle yaptıkları putları kendilerini Allah’a yaklaştırma aracı olarak görüyorlardı² Kur’an’ın ifadesine göre onlar cansız, duygusuz, ruhsuz, güçsüz putlara önem atfediyorlar ve onları Allah’ı sever gibi seviyorlardı.³

Kur’an cahiliye toplumunda geleneksel kültürle oluşan bu yanlış algıyı değiştirmek için, müminlerin Allah’a olan sevgilerini tarif ederken, “*müminlerin Allah’a imanı daha fazladır*”⁴ buyurmaktadır. İşte insanların Allah’a inandıklarını söylemelerine rağmen, liderlerine, şeyhlerine, başkanlarına, hocalarına olan sevgisi de buna benzemektedir. Hıristiyanların Hz. İsa’yı sevmeleri de aynı mantığa dayalıdır: Allah gibi sevmek. İnsanların karşı cinsi, çocuklarını, malı, mülkü de Allah gibi sevdiği görülmektedir. Bu yanlış algı, Allah’a iman, Allah’ı tanıma, Allah’ı daha fazla sevme ve sevdiklerini de Allah için sevme ilkesiyle düzeltilir. Şu ayet bu algının düzeltilmesi için bize önemli bir ölçü vermektedir:

قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

“De ki, eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım akrabalarınız, kazandığımız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız meskenler size Allah’tan ve resulünden ve Allah yolunda cihad etmekten

¹ Kurtubi, ebu Abdillan Muhammed b. Muhammed, el Camilü li Ahkami’l-Kur’an, www, el Tafsir.com. (erişim, 24-11-2016)

² Zümer, 39/3.

³ Bakara, 2/165.

⁴ Bakara, 2/165.

daha sevgili ise, artık Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin. Allah fasıklar topluluğunu hidayete erdirmez.”¹

Öyle ise insan, kendini kontrol etmeli, Allah'ı bütün sevdiklerinden daha fazla sevmelidir. Buradan anlaşılan husus şudur: Allah insana sınırsız sevgi potansiyelini kendisini sevmemiz için verdiği halde, biz yanlış bir algı ile bunu sadece Allah'ın dışındaki varlıkları sevmeye yöneltiyoruz. Bu ise sevginin verilmiş amacıyla bağdaşmayan bir durumdur. O halde, sevdiğimiz varlıklar kim ve ne olursa olsun, Allah gibi değil, Allah için sevilmelidir.

B. Aşk

Aşk ile ilgili yapılan izahlara baktığımızda hepsinde “aşırılık” ön plana çıkmaktadır. Bu aşırılık, Cahız'ın belirttiği gibi, hastalığa ve telef olmaya sebep olmaktadır. Hâlbuki sevgide böyle bir telef söz konusu değildir.² Aşk geçici bir duygudur ama insanda var olan bir duygudur. Bu duyguyu inkar etmek mümkün değildir. Ancak Kur'an aşkı hiçbir zaman ön plana çıkarmaz. Bununla ilgili yanlış bazı algılar vardır.

1. İnsanlara aşık olmadan Allah'a aşık olunmaz.

İnsan karşı cinse aşık olmalıdır. İnsanlara aşık olmadan Allah'a aşık olunmaz. Hatta bir siyasetçimiz birkaç sene önce gençlere seslenerek “aşık olun gençler” demişti. Burada iki husus vardır: birincisi insanın karşı cinse aşık, diğeri Allah'a aşıkı.

Her şeyden önce aşk, ifrat-ı hub olarak tarif edilir. Ancak İnsanda bu duygu vardır. Bu duygu “niyet ettim aşık olmaya” diyerek uygulamaya konulacak bir duygu değildir. Bunun hem tasavvufu hem de psikolojiyi ilgilendiren yönü vardır. Önce ikincisinden başlayalım: Batı dünyası romanları, romantik filimleri ve kişisel gelişim kitaplarıyla yozlaşan kadın- erkek ilişkilerini romantik aşk efsanesiyle düzeltmek istemektedir. Batı dillerinden Türkçemize tercüme edilen bir çok kitapta ve İngilizce bir çok sitede aşık olmanın yolları anlatılmakta, birileri de bu pazardan önemli miktarda paralar kazanmaktadır. Kimileri de aşkın ömür boyu süreceği yalanıyla zavallı insanları kandırmaktadır.

Halbuki kadın erkek arasındaki ilişkide asıl olan aşk değildir, sevgidir. Aşk istemekle meydana gelecek bir şey de değildir. Ve genellikle karşı cinsin güzel bulunmasından ve onunla fazla ilgilenilmesinden ortaya çıkan bir durumdur. Bu durum, Batılı psikologlar tarafından evlilik için kurulmuş bir tuzak olarak isimlendirilir. Böyle

¹ Tevbe, 9/24.

² Kehhale, Ömer Rıza, **el-Hubb**, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1984, s. 114-115. Bir Hind filozofu, erkek ile kadın arasında bir aşk zuhur ettiğini gördüklerinde, onların ailelerine taziyeye gittiklerini belirtmektedir..Kehhale, **a.g.e.** s. 62. Buradan da anlaşılmaktadır ki, aşk iki insanın adeta ölüp de sosyal hayattan soyutlanıp mezara girmesine vesile olmaktadır.

bir duygu geçicidir, eğer meydana gelmişse amacı da insanları meşru olan evliliğe götürmektir.¹ Ancak bu geçici durum,(araştırmalara göre altı ay ile 2 sene devam eder) daimi olabilecek bir durum gibi takdim edilerek yanlış bir algı oluşturulmaktadır.²

Aşk iki kişilik bencillik, iki kişilik yalnızlıktır.³ Bu yüzden hastalıklı bir ilişki olarak nitelendirilebilir. Yani aşk, karşıdaki insandan başka hiçbir şeyi görmemek, başka hiçbir şey ile ilgilenmemek anlamında olduğundan insanın sosyal yaşamını öldürmekte, iki kişiye bir kafese koymaktadır. Scott Peck, bu konuyu “**insanın geçici olarak sınırlarını kaldırması, onları çökertmesi**” olarak nitelendirir. Çünkü ona göre insanın sınırlarını genişletmesi çaba ister; aşık olmak ise çaba gerektirmez.”⁴ Bu yüzden diyebiliriz ki, insanlar geçici olan aşka yönlendirilmekle, kandırılmış olmaktadır.

İlahi aşk da böyledir. İlahi aşkı deneyimleyen insanların sayısı çok azdır. Onlar da manevî bir sarhoşluk ve sekr hali yaşarlar ve dengelerini kaybederler. Tarihte bunun bir çok örnekleri vardır. İfrat-ı hub olarak tarif edilen aşk, ilk mutasavvıflar nezdinde Allah hakkında kullanılması caiz olmayan bir durumdur. Yani ne Allah insanlara aşık olur, ne de insan Allah’a aşık olur. İnsanın Allah ile ilişkisinde Kur’an’ın ön plana çıkardığı şey Allah sevgisidir. Müminlerin Allah’a sevgisinin daha fazla olduğunu bildiren ayet, aşkı değil sevgiyi anlatmakta, insanların Allah’ı diğer varlıklardan daha fazla sevmesi gerektiğini dile getirmektedir.

Tasavvuf tarihi konusunda yapılan araştırmalar, aşk kavramının ilk defa muhabbetten ayrı olarak ciddi bir şekilde ele alan kişinin, Ahmed el-Gazali (ö.520/1126) olduğunu göstermektedir. Onun “Sevanihu’l-Uşşak” isimli eseri, özel olarak aşk konusunun işlendiği ilk eserdir. Bu risalenin yaygınlık kazanmasından sonra, aşk kavramı tasavvuf çevrelerince hararetle benimsenmiştir. Mutasavvıf olmayan âlimlerin aşka getirdikleri tenkid, daha önce de belirttiğimiz gibi ilk mutasavvıflar tarafından da yapılmıştır. Örneğin, Kuşeyri’nin risalesinde geçen ifâdeler bu konuyu desteklemektedir: “Muhabbetin bulunduğu yerde lezzet, hakikatin bulunduğu yerde dehşet vardır. Aşk sevgide sınırı aşmaktır. Allah haddi aşmakla nitelendirilemez.

¹ Peck, Scott, Az Seçilen Yol, s.92.

²Scott Peck, sevgi ve aşık olma konusunda yanlış algıları düzeltici ifadeler kullanmaktadır. Ona göre sevgi hakkındaki bütün yanlış kavramların en güçlü ve en yaygın olanı, “aşık olma”nın sevgiye eşit olduğu ya da en azından sevginin tezahürlerinden biri olduğu inancıdır. Bunun yanıltıcı bir inanç olduğuna dikkat çeken Peck, aşık olma deneyiminin “cinsellikle ilgili” olduğunu, çocuklarımızı çok derin bir sevgi ile sevebildiğimiz halde onları aşık olmamızın mümkün olmadığını dile getirir. Peck, aşık olma durumunun geçici olduğunu ifade ederek, ancak sevginin devamlı olduğunu söylemektedir. Sübjektif bir sevgi olan aşkın illüzyon olduğunu, gerçek sevginin köklerinin aşka yatmadığını söyleyen Scott Peck, aşkın iradeye bağlı olmayan bir şey olduğunu, çok istekli olursa dahi onu tecrübe etmeme ihtimalinin bulunduğunu, aranmayan bir zamanda insanın başına gelebileceğini, bu geçici durumun evlilik yoluyla yalnızlığımızı güvence altına almaya vesile olduğunu,bu yüzden evliliğe götüren bir tuzak olarak nitelendirilebileceğini dile getirir.Peck, Scott, Az Seçilen Yol,s. 84-91. Ayrıca ona göre, aşık olarak evlenen kişilerde aşk duygusunun bitmesi, evliliğin bitmesi değil, başlangıcı olarak düşünülmelidir.Peck, a.g.e.,s. 93.

³ Fromm, Erich, Sevme Sanatı, s.60.

⁴ Peck, a.g.e, s.90.

Öyleyse aşk ile nitelendirilemez. bütün mahlukata ait sevgilerin hepsi toplansa da bir şahsa verilse, bu şahıs normal olarak Allah'ı sevme derecesine ulaştı diye hükmetmeyi hak edemez. Şu halde kul Allah sevgisinde haddi aştı denemez. Bu sebeble "Allah kuluna âşık oldu" denemeyeceği gibi, kul da "Allah'a âşık oldu" diye tavsif edilemez. Bunun için aşk reddolunmuştur. Bu yüzden aşk Allah'ın sıfatı olamaz. Allah'ın kula veya kulun Allah'a âşık olma ifrat bir durum olduğu için sağlıklı bir sevgi değildir.

Kur'an ve sahih hadislerde "aşk" kelimesi zikredilmez. Sevgi, çoğunlukla hub, vüd kelimelerinin müştaklarıyla birlikte kullanılır. Tasavvuf bilimi, Kur'an ve hadislerde geçen sevgi kavramının anlamını genişletmiş, sevgiyi mertebelere ayırmıştır. Ancak bu genişletme esnasında, aşkın ön plana çıkarılması bu konuda lafız olarak Kur'anî çizgiyi muhafaza etme kaygısı taşınmadığını göstermektedir. Özellikle Allah ile kul arasında Kur'an'da bildirilen "sevgi" ilişkisinin "aşk" kavramıyla ifâde edilmesi, Kur'an'ın nitelendirmesi değildir. İlk dönem mutasavvıflarının, aşk, âşık, mâşuk yerine, hub, muhabbet, habîb, mahbûb kelimelerini kullanmayı tercih etmelerine rağmen¹ daha sonra gelen mutasavvıfların bu çizgiden uzaklaştıkları görülmektedir. İlk sufilerin birçoğu Allah sevgisini ifâde etmek üzere, Kur'an ve sünnette yer alan hub ve muhabbet yerine "aşk" kelimesinin kullanılmasına karşı çıkmışlardır.²

Son devir İslam alimlerimizden Bediüzzaman Said Nursi, ilahi aşkın insandaki dakik tefekkürü ortadan kaldırdığını söylemektedir.

Said Nursi, bu anlayışa sahip olan insanların süslü olan bu kâinata bakıp onu aşk ve şevk ile sevdiğini, bunu yaparken de, "dakik tefekkürü" kısmen bırakarak aşka yapıştığını bildirir.³ Sevdiği şeylerin zevalinden dolayı kendisini teselli etmek isteyen bu yoldaki bir kişi, her şeyin Allah'ın bir nakışı olduğu düşüncesini dile getirmez, o varlığın içinde Allah'ın olduğunu veya her şeyin Allah olduğunu iddia eder. Böylece bütün varlıkları "vahdet" eder, yani birleştirir. Allah'ın dışındaki her şeyi de yok sayar. Bu düşünce, sevdiği şeylerin firaklarından kaynaklanan elemi ortadan kaldırmak ister. Bu anlayışta olan bir kişi Muhyiddin-i Arabî gibi yüksek ve kuvvetli bir iman sahibi ise, zevki, nurani ve makbul bir mertebeye çıkar. Yoksa vartalara, maddiyata girmek, esbapta boğulmak ihtimali vardır.⁴ Böyle bir durumdaki kişinin ağzından İslam'ın özüne uymayan, anlamını kendisinden başka kimsenin çözemeyeceği ifadeler zuhur etmekte, bu da o durumu yaşamayan kişiler tarafından yanlış anlaşılmaktadır. Bu tecrübeyi yaşayan mutasavvıfların "zındıklıkla" bile itham edildiği görülmektedir. Bediüzzaman bu durumdaki insanların cezbe halinde söylediği sözlerden sorumlu olmayacağını, ama aynı sözleri şuuru yerinde olan kişilerin söylemesi durumunda onların sorumlu olacaklarını dile getirmektedir. Bu durumda bir aşırılığı ifade eden aşk, orta yol dini olan İslam'ın açtığı ana yol olma özelliğini taşımamaktadır. Çünkü bu tür deneyimleri

¹Uludağ, Süleyman, "Aşk", DİA, İst., 1994, IV, 12.

²Uludağ, "Aşk", DİA, IV, 11-12.

³Nursi, Said, Mektubat, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2001, s. 91.

⁴Nursi, Mektubat, s. 91-92

herkesin yaşaması imkânsız olduğu gibi, bu deneyimleri yaşayan kişilerin eser ve şiirlerini de herkesin anlaması mümkün değildir.

Çünkü Allah'a aşık olan bir kimse, Allah'tan başka hiçbir şeyi düşünmez. Manevi bir sarhoşluk içinde yaşar. Bu yüzden vahdet-i vücud anlayışıyla yakından ilişkisi olan aşkın ön plana çıkarılması Kur'anî bir çizgi değildir. Kur'an aşkı değil, sevgiyi ön plana çıkarır.

C. Şefkat

Kur'an-ı Kerim'de şefkat kelimesi "Allah'ın şefkati" şeklinde kullanılmıyor. Ancak şefkatin inayet ve sevgi boyutlarını içinde barındıran Rahmet kullanılıyor. Örneğin Allah'ın "Rahim" olduğunu ifade eden, rahmetinin her şeyi kuşattığını ifade eden ayetler bunun delilini teşkil ediyor.¹

O halde Allah'ın rahmeti Allah'ın şefkati anlamını da içinde barındırıyor. Ancak Şeyh Zade'nin bildirdiğine göre, bu, tıpkı insanlarda olduğu gibi, "Rikkat-i kalb" acıma anlamında değildir. Burada Rahmet, irade ve ihtiyar ile "ihسان etme, muhtaç olanların ihtiyaçlarını giderme" anlamındadır. Bunun için Rahman ve Rahim, "Muhsin", yani ihسان eden, nimetler vererek iyilik eden anlamına gelmektedir.²

Bediüzzaman Said Nursi de, Rahmet kelimesinin bir başka isim formu olan, "Rahman"ın "Rezzak" anlamına geldiğini ifade ettikten sonra, terbiyenin iki yönü olduğuna dikkat çekiyor. Ona göre terbiyenin biri menfaatleri celb etmek, diğeri, zararları defetmek üzere iki esası vardır. Rahman, "Rezzak" anlamına geldiğinden menfaatleri celb etmeyi ifade ediyor. Rahim ise, Gafur yani çok affeden anlamına geldiğinden dolayı terbiyenin ikinci esası olan, zararları defetmeye işaret ediyor.³

Buradaki ifadelerden, şefkatin "İhsan etme, ihtiyaçlarını giderme, affetme" gibi anlamları ön plana çıkmaktadır. Nitekim Zemahşeri de, Rahmet'in "Allah kullarına nimet vermesinden mecaz olarak kullanıldığına" dikkat çekmekte ve şöyle demektedir: "Çünkü bir padişah raiyetine şefkat ettiği zaman, onlara ihşanda bulunur, iyilik eder, ihtiyaçlarına giderir".⁴

Said Nursi, Haşir Risalesi'nde, Allah'ın şefkatini, O'nun rahmetini anlatırken açıklıyor. Ona göre Allah'ın rahmeti, şefkati, en aciz ve en zayıftan en kuvvetliye kadar, her canlıya bir rızık verilmesiyle, en dertlilere derman yetiştirilmesiyle, çiçeklerin açıp meyvelerin takdim edilmesiyle, zehirli bir böceğin eliyle balın yedirilmesiyle, elsiz bir böceğin eliyle ipeğin giydirilmesiyle ortaya çıkıyor.⁵

¹Abdülbaki, Muhammed Fuad, el-Mu'cemü'l-Müfehres, li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim, İstanbul, 1984, s. 304-30

²Şeyh Zade, Haşiyüte Şeyh Zade Ala Tefsir-i Kadi Beydavi, İhlâs Vakfı, İstanbul, 1994, I, s. 27

³Bediüzzaman Said Nursi, İşaratü'l-İcaz, çev: Abdülmecid Nursi, Sözlere Yayınevi, İstanbul, 1978, s. 15, 19

⁴Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer, el-Keşşaf, Darü İhyai Türesi'l-Arabi, Beyrut, 1997, I, s. 51.

⁵Bediüzzaman Said Nursi, Sözlere, Yeni Asya Neşriyat, İst., 2001, s. 65

Diğer taraftan, gerek nebati, gerek hayvani ve gerekse insani bütün validelerin o rahim şefkatleriyle ve süt gibi o latif gıda ile aciz ve zayıf yavruların terbiyesi, geniş bir rahmetin cilvesini gösteriyor.¹

Kur'an'da Rahmetin "nimet" (Rum, 30: 33, 36; Fussilet, 41: 50; Şura, 42: 48), "rüzgâr" (Neml, 38: 63; Furkan, 25: 48), "gece ve gündüz" (Kasas, 28: 73) ve "yağmur" (Şura, 42: 28 gibi maddi; "Hazret-i Muhammed" (Enbiya, 21: 107), "mağfiret ve af" (el İnsan, 76: 31; el A'raf, 7: 156) gibi manevi boyutu bulunmaktadır.

Şefkatle ilgili yanlış algıları şöyle sıralayabiliriz:

1. Allah'ın acıma duygusuna sahip olduğu iddiası.

Bu Allah'ın şefkatiyle ilgili yanlış bir algıdır. Bu yanlış algıyı Gazzali düzeltmektedir.

İmam-ı Gazali, Esmâü'l-Hüsna isimli eserinde Rahman ve Rahim isimlerini açıklarken tam rahmetin, muhtaçlara hayır saçmak, umumi rahmetin de müstehak olana da olmayana da ulaşan rahmet olduğunu söylemektedir. Buna göre Allah'ın Rahmeti hem tam, hem de umumidir. Rahmet, elem verici bir acıma hissini içinde barındırmaktadır. Yani merhametli olan, öyle bir his duyar ki, bu his merhamet sahibine elem verir. Merhametli olana arız olan bu acıma hissi, sahibini, merhamet edicilerin hacetini görmeye sevk eder. Şüphesiz ki, Allah, elem verici acıma hissinden münezzehdir. Merhamet edenin elem duyması kendi zaafından ve noksanlığından dolaydır. Allah şefkatli ve merhametlidir, aynı zamanda aciz değildir, muhtaçların bütün ihtiyaçlarını giderir. Ona göre merhamet eden, merhamet ettiğinin hacetini görmekle, kendisinde oluşan elem verici acıma hissinden kurtulmak ister. Böylece kendisine ihtimam göstermiş, kendi gayesi için çalışmış olur. Böyle bir durum rahmetin manasını kemalden düşürür. Kendisini elemden kurtarmak için başkasına yapılan merhamet, yani şefkat kâmil olmaz. Rahmetin kemali yüce Allah'ta vardır. Bu da, sırf ihtiyaç sahibinin ihtiyacını karşılamak gayesiyle yapılan eylemdir. Buna göre Allah'ın Rahmeti; yaratması, imana ve saadet sebeplerine yöneltmesi, ahiret saadeti vermesi, cemalini göstererek insanlara ikramda bulunmasıdır.²

2. Allah çok merhametlidir şefkatlidir, insanları cehennemde ebedî olarak yakmak onun şefkatine zıttır.

Bu algı yanlış bir algıdır. Çünkü insanlar bu dünyaya imtihan için gönderilmişlerdir. Allah bütün insanlara sonsuz şefkatinin tecellisine mazhar etmiştir, onlara her türlü imkanları bahşetmiştir. Maddi olarak hayat ve hayata lüzumlu olan şeyleri vermesi, manevi olarak peygamberler ve kutsal kitaplar göndermesi onun şefkatinin yüksek tezahürleridir. Bu şefkate karşılık insanın Allah'a iman etmesi, ona ibadet etmesi istenmektedir. İnsan Allah'ı inkar eder, O'na şirk koşar, münafıklık

¹Nursi, Sözlür, s. 65.

²Gazali, Esmâü'l-Hüsna, çev. Yaman Arıkan, Elifba Yayınları, İst. 1982, s. 104-106.

yapar da öyle ölürse bu durumda Kur'an ayetleriyle sabittir ki, o ebedî olarak cehennemde azap çekecektir. Bu ayetlerle sabit olmasına rağmen, bunu Allah'ın şefkatine sığdıramayanlar, Allah'ın şefkatinden fazla şefkat etmeye kalkışan insanlardır. Halbuki böyle bir şefkat şefkat olmaktan çıkmaktadır.

3. Şefkatin sadece dünyevî hayatı garanti altına almak için kullanılması.

Bu yanlış bir algıdır. Allah sonsuz şefkatinden insanlara da vermiştir. Ama kadınlarla bu şefkat daha fazladır. Bu şefkati çoğu anne-baba çocuklarının dünyevi istikballerini kurtarmak için sarf etmektedirler. Halbuki bu şefkatin suistimali, yani kötüye kullanılmasıdır. Yani yanlış algılanması ve yönünün yanlış bir yere çevrilmesidir. Halbuki gerçek şefkat, çocukların dünyevî geleceklerini garantiye almak için çalışmanın yanında onların ebedî hayatlarını kurtarmak için de gayret etmek demektir. Said Nursi eserlerinde, şefkatin pek geniş olduğunu, bir kişinin şefkat ettiği çocukları münasebetiyle bütün yavrulara, hatta ruh sahibi varlıklara sevgisini, şefkatini göstermesi gerektiğini ve böylece Allah'ın Rahim ismine bir çeşit "ayna" olduğunu ifade etmektedir¹.

Burada şefkat ve sevgideki "yayılmacı" özellik karşımıza çıkmaktadır. Bir kişi sadece çocuğunu seviyorsa, başka kimseyi sevmiyorsa bu şefkatin genel karakteriyle bağdaşmayan bir durumdur. Said Nursi'ye göre annelerin çocuklarını tehlikelerden kurtarması, ücret istemeden ruhlarını feda etmeleri, onların şefkatlerinin bir yansımasıdır. Ancak Said Nursi, şefkatin bir başka boyutuna da dikkat çekiyor ve şöyle diyor:

"Bu kahramanlığın inkişafı ile hem dünya hem de ebedi hayatını onunla kurtarabilir. Fakat bazı fena cereyanlarla, o kuvvetli ve kıymetli seciye inkişaf etmez. Veya su-i istimal edilir."²

Burada Nursi, çocuklara karşı gösterilen şefkatin, yalnızca onların maddi ihtiyaçlarını gidermekle kalmayıp, manevi ihtiyaçları için de gerekli olduğuna dikkat çekiyor. İşte psikoloji şefkatin bu boyutuna temas etmemektedir. Ona göre, bir anne çocuğunu dünyevi tehlikelerden kurtarmaya çalıştığı halde, ahiretteki tehlikeden kurtarmaya çalışmazsa bu gerçek bir şefkat değildir. Yukarıdaki ifadeye göre bu, şefkatin suiistimalidir. Yanlış yöne kanalize edilmesidir. Said Nursi'nin ifadesine göre bu, çocuğu dünya hapsinden korumaya çalışmaktır, Cehennem hapsini ise nazara almamaktır. "Fıtri şefkatin tam zıddı olarak o masum çocuğunu, ahirette şefaatçi olmak lazım gelirken davacı ediyor. O çocuk, 'benim imanımı takviye etmeden bu helaketime sebebiyet verdin' diye şekva edecek. Dünyada da İslami terbiyeyi tam almadığı için, validesinin harika şefkatinin hakkına karşı layıkıyla mukabele edemez, belki çok kusur eder. Bu yüzden hakiki şefkat suiistimal edilmemeli. Şefkati idam-ı ebedi olan dalalet

¹Nursi, Mektubat, s. 35

²Nursi, Lem'alar, s. 201.

içinde ölmekten kurtarmaya sarf etmeli. Bu durumda çocuk ahirette davacı değil, duacı olacaktır."¹

4. Yapılan İslami ve Kur’ani hizmet karşılığında bir ücret talep edilmesi

Bu da şefkatle ilgili yanlış bir algıdır. Şefkat ve merhametin gerçek anlamlarına zıttır. Çünkü şefkatin özünde karşılıksız olmak vardır. Annelerin gösterdikleri şefkat karşılığında bir ücret beklediklerini söylemek gerçekçi olmaz. Peygamberimiz s.a.v yaptığı tebliğ görevi boyunca ücret talep etmemiş, tam aksine bütün zenginliklerini İslama davet yolunda harcamıştır. Bütün peygamberler Kur’an’da tebliğ etme karşılığında kimseden bir ücret talep etmediklerini beyan etmektedirler. Nitekim bir ayet-i kerimede, *وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ* buyrulmaktadır. Yani, “Ona karşılık sizden bir ücret istemiyorum. Benim ücretim Alemlerin Rabbi olan Allah’a aittir.”² Yasin suresinde de tebliğ karşılığında hiçbir ücret istemeyene tabi olunması gerektiği bildirilir.³ Başka bir ayette ise, Hz. Muhammed’in peygamberlik hizmetine mukabil onlardan hiçbir ücret istemediği, yalnızca yakınları sevmeyi istediği bildirilir.⁴ Bu yakınları sevme, ehl-i beyt olarak anlaşılabilir gibi, insanların yakın akrabaları olarak da anlaşılabilir. Her iki hususta da Yüce Rabbimizin hizmete karşılık ücret yerine sevgiyi ön plana çıkardığını söylememiz mümkündür.

O halde şefkatin en yüksek derecesi insanların imanlarını kurtarmak, ya da takviye etmek için karşılık beklemeden hizmet etmektir. Eğer birileri sürekli ücret talep ediyorsa, orada Kur’an’a uymayan bir durum söz konusudur.

Gazzali, Esmâ-i Hüsnâ şerhinde Rahim isminden hisse alan insanın durumunu şöyle açıklar:

“Bu isimlerden hisse alan kişi, Allah’ın gafil kullarına merhamet eder. Nasihat ile onları gaflet yolundan ayırır. Allah yoluna sevk eder. Fakat bunu lutuf ve merhametle yapar. Günahkar insanlara, şefkat ve merhamet gözüyle bakar. Diğer taraftan rahmetin yani şefkatin maddi yansımalarına göre de, hiçbir muhtacı ihtiyaç içinde bırakmaz. Eğer maddi imkanı yoksa dua eder.”⁵

Sonuç ve Değerlendirme

Sevgi, aşk ve şefkat insan hayatında önemli olan duygu ve eylemlere dayalı kavramlardır. İnsanda sınırsız potansiyele sahip bir sevgi duygusu bulunmaktadır. Bu duygunun fiili olarak tezahür etmesi gerekmektedir. Sadece Allah’ı soyut olarak sevmenin insana yeteceği iddiası yanlış bir algı oluşturmaktadır. Gerçek sevgi tezahür etmek ister. İnsanlar arasında tezahür etmeyen sevginin bir anlamı olmadığı gibi, insan

¹Nursi, Lem’alar, s. 201-202.

²Şuara, 26/127.

³Yasin, 36/21.

⁴Şura, 42/23.

⁵Gazzali, Esmâ-i Hüsnâ Şerhi, s. 166

ile Allah arasındaki sevgi ilişkisinde de Hz. Muhammed'e itaat anlamında bir tezahür gözükmediği takdirde hiçbir anlamı yoktur. Diğer taraftan aşk da içinde ifratı barındıran geçici bir duygudur. Sevginin aşırısı olarak tarif edilir. Geçici bir duygu olan aşkın hem beşeri hem de ilahi anlamda ön plana çıkarılıyor olması, bu duygunun yozlaştırılması ve yanlış algılanması demektir. Çünkü Kur'an aşkı değil, sevgiyi ön plana çıkarır. Şefkat ise, karşılıksız merhamet anlamına gelir ve annelerde yoğun olarak gözükür. Şefkat şefkat edilen insanların hem dünyevi, hem de uhrevi hayatlarının tehlikeye düşmesinden korkulması ve bu yüzden önlem alınması manasında kullanıldığında doğru olan bir yoldadır. Ama sadece insanları dünyevi tehlikelerden korumaya yönelip de, ebedî hayatlarını tehlikeden korumaya çalışmazsa bu takdirde şefkat, yozlaştırılmış ve şefkat hakkında yanlış bir algı oluşturulmuş demektir.

Ailede Yozlaşma ve Şiddetin Nedenleri

Muhammed Ali YAZIBAŞI*

Giriş

Aile toplumun en küçük yapı taşıdır. İnsanlık tarihi boyunca varlığını sürdüren aile kurumu, yapısal ve işlevsel olarak değişikliklere uğramıştır. Yapı olarak büyük aileden çekirdek aileye geçilmiştir. Ailenin fonksiyonel değişimine gelindiğinde ise, bedenen ve ruhen sağlıklı bireylerin yetişmesinde ilk aşama görevini yapan, aile bireylerinin huzur ve sükûn bulduğu aile kurumu, huzursuzluğun ve şiddetin merkezi olmuştur.

Çalışmada, ailenin tanımı ve yapısı, aile çeşitleri, ailenin toplum içerisindeki yeri, önemi ile ailenin toplum içerisindeki fonksiyonlarına yer verilmiştir. Son dönemlerde aile yapısında meydana gelen yozlaşma ve şiddetin nedenlerini ortaya koymak çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır.

1.Ailenin Tanımı

Aile kavramını ifade etmek için kullanılan “el-aile”, “el- üsra”, “el-ehl”, “el-âl” aile kavramının¹ kökeni “a-v-l” ve “a-y-l”den gelmektedir. A-v-l kökü “ağır gelen ya da sıkıntı veren bir şeyde başkasına dayanmak” anlamındadır. A-y-l kökü ise ihtiyaç sahibi olmak anlamını ifade eder.² Aile anlamında kullanılan başka bir kavram da “e-s-r” kökünden gelen “üsra” kelimesidir. E-s-r kökü “bağlamak” anlamını taşır. Aynı kökten gelen “esir” kelimesi de “tutsak alınmış” ve “bağlanmış” her şey ile ilgili kullanılmaktadır.³ Aile anlamında kullanılan diğer kelimeler ise e-h-l kökünden gelen El-ehl ile El-âl kelimeleridir.⁴

Aile kurumunun ortaya çıkışı, insanlık tarihiyle eş zamanlıdır. Aile, tarih içerisinde yapısal olarak bir takım değişikliklere maruz kalmış olsa da, günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Ailenin “geniş aile”, “çekirdek aile”, “karı-koca (çocuksuz) aile”, “eşitlikçi aile”, “akraba evliliği” gibi tipleri mevcuttur.⁵

* Yrd. Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹Hatice Ünlü, *Sünnette Aile İçi İletişim*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007, s. 18.

²Râgıb el-İsfahâni, *el- Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, ÇevirenYusuf Türker, 1. Basım, İstanbul, Pınar Yayınları, 2007, s. 168-169.

³Râgıb el-İsfahâni, *el- Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, ÇevirenYusuf Türker, 1. Basım, İstanbul, Pınar Yayınları, 2007, s. 120.

⁴Râgıb el-İsfahâni, *el- Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, ÇevirenYusuf Türker, 1. Basım, İstanbul, Pınar Yayınları, 2007, s. 152-156.

⁵Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, RağbetYayınları, İstanbul 2004, s. 16.

Aileyi teşkil eden fertler devirlere göre, bölgelere, sosyal ve iktisadi yapıya göre değişmektedir. Geniş aile, bir aile reisinin başkanlığında eş, çocuk, torun, gelin, damat, amca, dayı, hala ve teyzelerden oluşmaktadır. Dar veya çekirdek aile ise bir karı koca ile çocuklardan meydana gelmektedir. Ailedeki hâkimiyetin anne veya babada oluşuna göre aileler ikiye ayrılmaktadır. Baba hâkimiyetine dayanan, onun çocuk ve yakınlarını içine alan aileye ataerkil, anne hâkimiyetine dayanan, onun çocuk ve yakınlarının teşkil ettiği aileye de anaerkil aile denir. Ataerkil aile daha yaygın olmakla birlikte insan topluluklarında her iki tip aileye de rastlanmaktadır. Ayrıca aile, eşlerin sayısına göre de tek eşliliğe dayanan aile, çok eşliliğe dayanan aile olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.¹

Her disiplin kendi bakış açısını ön plana çıkararak tanımlama yaptığı için aile ile ilgili farklı farklı tanımlar yapılmaktadır. Aile kurumunu, toplum hayatının "edebi okulu"² olarak tanımlayanlar olduğu gibi, toplumun en küçük birimi olarak görenler³, anne-baba, çocuklar ve tarafların kan akrabalarından oluşan ekonomik ve toplumsal bir birlik olarak kabul edenler de vardır.⁴ Toplumbilim Terimleri Sözlüğü'nde ise aile, "evlilik ve kan bağına başka deyişle karı-koca, ana-baba-çocuklar, kardeşler vb. arasındaki ilişkilere dayalı toplumun çekirdeği" olarak ifade edilir.⁵

Her ne kadar aile ile ilgili farklı tanımlamalar yapılsa da, yapılan tanımlar içerik olarak analiz edildiğinde tanımların birbirlerini tamamlayıcı ve destekleyici özellikte oldukları görülmektedir. İnsanbilimciler tarafından yapılan araştırmalarda, insanlık tarihinin en eski ve önemli kurumlarından bir olarak kabul edilen ailenin bütün ilkel toplumlarda bulunduğu ifade edilmektedir. Aile, yapı olarak farklılık gösterse de bütün toplumlar için benzer fonksiyonları yerine getirmektedir. Eğer bu kurum kendisinden beklenenleri yerine getirirse sosyal, kültürel, ekonomik ve ahlaki açıdan sağlam bir toplum meydana gelir. Aile kurumunun temelini oluşturan anne ve babadır. Bu bireylerin güçlü birlikteliği sağlam bir ailenin oluşmasına imkân sağlamaktadır. Bunun için kurulduğu andan itibaren ailenin huzurlu ve mutlu olabilmesinde anne ve babanın sağlıklı birlikteliği oldukça önem arz etmektedir.

2. Ailenin Önemi ve Görevleri

İlk toplumlardan günümüze kadar varlığı insanbilimciler tarafında tespit edilen ailenin, insan hayatında önemi ve farklı fonksiyonları bulunduğu bilinen bir gerçektir. Aile, toplumu oluşturan en küçük yapı taşı olmasına rağmen yalnızca toplum için değil aynı zamanda bireyin kendi hayatı için de önemli bir yere sahiptir.

¹Mehmet Akif Aydın, *Aile*, İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, C. 2, İstanbul 1989, s. 196.

²Türk Ansiklopedisi, *Aile Maddesi*, MEB Basımevi, C. 1, İstanbul 1968, s. 228.

³Amiran Kurtkan, *Eğitim Yoluyla Kalkınmanın Esasları*, Filiz Kitapevi, İstanbul 1982, s. 78.

⁴Cihangir Doğan, "Ailenin Önemi ve Vazgeçilmez Fonksiyonları", *Aile ve Eğitim*, Ensar Neşriyat İstanbul 24-25 Nisan 2010, s. 21.

⁵Özer Ozankaya, *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1975.

Birey açısından bakıldığında, insan sosyal bir varlık olduğu için toplum içerisinde yaşamaktadır. Toplumdan uzak bir şekilde bütün ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaz. İnsan, tabiat şartlarının etkisinden korunmak için bir eve, ayakkabı için ayakkabıcıya, elbise için bir terziye, sıkıntı ve sevinçlerini paylaşmak için bir dost/arkadaşa ihtiyacı vardır.¹ Bu durum onun fitratın olan bir özelliktir. Birey, sadece çocukluk ve bebeklik döneminde değil hayatının her aşamasında aile ortamına ihtiyaç duyar. Çünkü o her türlü sıkıntısına karşılık, huzur bulacağı, stres ve sıkıntılarını giderebileceği bir aile yuvasına ihtiyacı vardır. Toplumda ailesiz yetişen veya ailesinden yeterli maddi ve manevi desteği alamayan kimseler ise, hayatları boyunca aile desteğinin eksikliğini derinden hissederler.² Araştırmalar, anne sevgisi veya onun yerini tutabilecek yakın kişinin sevgisi ile büyüyen çocuklarla, böyle bir sevgiden uzak, istenmeyen çocuk olarak büyüyenleri karşılaştırmaktadır. Aile ortamında büyümeyen veya aile şefkati görmemiş çocukların gıdaları bilimsel olarak verilmiş olsa bile beden gelişiminden zihin gelişmesine, hatta bağışıklık sistemlerinin gücüne kadar farklı alanlarda problem yaşadıkları görülmektedir.³

Toplum açısından bakıldığında, uygarlıkta ileri gitmiş ne kadar millet varsa, aile ocağında iyi eğitim görmüş bireylerden meydana gelmektedir. Çünkü milletler birçok ailenin birleşmesinden meydana gelmektedir.⁴ Toplumun çekirdeğini oluşturan bu en küçük yapı sağlam ve sağlıklı ise o toplum geleceğe güvenle bakma imkânı bulur. Ancak güvenli, mutlu ve huzur dolu ailelerin yetiştirmiş olduğu eğitilmiş bireyler ailesine, çevresine, milletine ve devletine maddi ve manevi katkı sağlayabilmektedir.

Ailenin temel görevlerine gelindiğinde bunların en önemlisi beden ve psikolojik olarak sağlıklı insan neslinin devamını sağlamaktır. İnsanların varlığı, devletlerin ayakta durması ailelerin bu görevini sağlıklı bir şekilde yerine getirmesi ile mümkün olabilmektedir. Aile kurumunun sarsıldığı ve boşanma oranlarının arttığı endüstrileşmiş ülkelerde devletlerin çocuk yardımı, evliliğe özendirme vb. çeşitli nüfus artırmaya yönelik politikalara başvurdukları bilinmektedir. Çünkü toplumların nüfus kaynağını oluşturan temel kurum ailedir.

Ailenin, çocukların biyolojik ihtiyaçlarını karşılama kadar önemli diğer bir görevi de onların psikolojik ihtiyaçlarını karşılamadır. İnsanın yeme, içme, uyuma gibi maddi ihtiyaçları olduğu gibi sevgi, güven, bağlanma ve inanma gibi manevi ihtiyaçlarının olduğu bilinen bir gerçektir. Bu ihtiyaçların karşılandığı en uygun ve sağlıklı ortam ise aile ortamıdır. Çünkü çocuk gözlerini açtığı anda ilk karşılaştığı,

¹ Hüseyin Öztürk, *Kınalızade Ali Çelebi'de Aile*, Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s. 97.

² Mustafa Köylü, *Ailede Din Eğitimi*, Din Eğitimi, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2012, s.293.

³ Beyza Bilgin-Mualla Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Gün Yayıncılık, Ankara 1999, s. 74.

⁴ Mehmet Zeki Aydın, *Ailede Din Eğitimi*, Edt. Recai Doğan-Remziye Ege, Din Eğitimi El Kitabı, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 288.

sıcaklığını hissettiği aile ortamıdır. Özellikle uzun bir süre hem maddi hem de manevi destek aldığı kişi annesidir. Dolayısıyla, çocuğun özgüven duygusunun gelişmesi, çocuk ile anne arasındaki ilişkinin ve etkileşimin sağlıklı olmasına bağlıdır.

Ailenin önemli görevlerinden birisi de kültürel değerleri yeni nesillere aktararak kültürel taşıyıcılık rolünü üstlenmesidir. Çünkü aile örf, adet, gelenek-görenek, yardımlaşma, inanç ve ahlak gibi toplumun temel değerlerinin korunduğu ve çocuklara ilk öğretildiği yerdir. Aileye yeni katılan bireyler, içerisinde doğup büyüdüğü ortamın değerlerini kendilerinden sonraki nesillere aktardıkları için aile hem değerleri koruyan hem de değerleri genç kuşaklara aktaran kültürel taşıyıcılık özelliği taşımaktadır. Genç nesiller gerek biyolojik bakımdan gerekse kültürel özellik bakımından kendi ailelerinin karakteristik özelliklerini taşır. Böylelikle aileler ait olduğu toplumun kültürel değerlerini kuşaktan kuşağa aktarırlar.¹

Ailenin en önemli ve temel fonksiyonlarından bir diğeri de eğiticilik ve öğreticilik görevidir. Çocuğun ilk eğitici ve öğretmeni anne-babası sayıldığı için, aile en önemli ve ilk eğitim kurumudur. Kişisel tecrübeler ve kontrollü gözlemlere dayalı bulgular, bebeklerin ilk birkaç günden itibaren alışkanlık kazanmaya başladıklarını göstermektedir. Sosyal öğrenme kuramına göre, insan öğrenmelerini daha çok izleyerek ve duyarak gerçekleştirmektedir. İlk çocukluk döneminde sosyal öğrenme kuramına uyguladığımızda, öğrenmenin çocuğun sadece bizzat yaşadığı değil, etrafında olup bitenleri gözleyerek ya da duyarak da gerçekleştirdiğini ortaya koyar. Modelleyerek ya da etrafında olup bitenleri gözleyerek, çocukların en hızlı öğrenme şekillerine ulaştıkları, günümüzde de kabul edilen bir sonuçtur.² Bu demektir ki, çocuklar gözlerini dünyaya açtıkları andan itibaren kısa bir süre sonra öğrenmeye başlamıştır. Bu durum "çocuktur bir şey anlamaz" anlayışının yanlış olduğunu ortaya koymaktadır.³

Bu bağlamda çocukların hayata gözlerini açtığı aile ortamı oldukça önemlidir. Çünkü çocukların bilişsel, duyuşsal, psiko-motor, sosyo-kültürel gelişiminin temellerinin atıldığı yer ailedir. Araştırmalar çocukluk yıllarında kazanılan davranışların büyük bir kısmının, yetişkinlikte bireyin kişilik yapısını, alışkanlıklarını, inanç ve değerlerini biçimlendirdiğini, sağlıklı bir kişiliğin çocukluk yıllarında atılabileceğini göstermiştir.⁴ Bunun için çocuk okulda öğrenemediği birçok bilgi, beceri, davranış ve yeteneği ailesinden öğrenebilir.

3. Ailede Yozlaşma ve Huzursuzluklar

19. yüzyılda meydana gelen Sanayi Devrimi, savaşlar, çeşitli fikir akımları tüm dünya ülkelerinde aile hayatında çok ciddi değişikliklere neden olmuştur. Bu

¹ Mustafa Köylü, *Ailede Din Eğitimi*, Din Eğitimi, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2012, s. 294.

² Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, Gazi Kitapevi, Ankara 2001, s. 221-222; Kemal Sayar-Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2011, s. 45-46.

³ Abbas Çelik, *Çocuk, Oyun ve Din Eğitimi*, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, 2004 S. 9, s. 188.

⁴ Marielene Leist, *Neue Wege der religiösen Erziehung*, 7. Baskı, Verlag München 1974, s. 9.

gelişmelerden Türk aile yapısının da etkilenmiştir. Ayrıca söz konusu etkenler toplumların ve insanların yaşam tarzında da değişikliklere neden olmuştur. İnsanlar köylerden şehirlere göç ettikleri için tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş yaşanmıştır. Gerek savaşlardan dolayı erkek nüfusunun azalması gerekse hayat şartlarından dolayı kadınlar çalışma hayatına katılmak durumunda kalmışlardır. Sanayileşmenin de etkisiyle birlikte şehir yaşam tarzı, başta aile hayatı olmak üzere, cinsel özgürlükler, cinsiyet rollerinin değişmesi, evlilik dışı beraberlikler; geleneksel aile fonksiyonunun kaybı, bireysellik, çoğulculuk ve yalnızlaşma gibi pek çok sosyo-kültürel değişikliğe neden olmuştur.¹

Günümüzde de hala ailelerin yozlaşması, aile içi huzursuzluklar ve şiddet her geçen gün artarak devam etmektedir. Bu yozlaşmanın nedenlerinin başında evlenecek bireylerin gerek erkek gerekse bayan olsun kendilerini tam anlamda tanımamaları gelmektedir. İnsanın kendini tanınması, güçlü ve zayıf yönlerini, imkânlarını, yeteneklerini, fırsatlarını ve tehditlerini doğru değerlendirebilmesidir.² Bireyin kendisini tanınması, doğru eş seçiminde oldukça önemli bir eylemdir. Çünkü kendisini tanıyan kişi evlilik kararı, evliliğe yüklemiş olduğu anlam ve evlilikten neler beklediği hususlarında oldukça karardır. Ayrıca, ben kiminle evleniyorum, onunla anlaşabilecek miyim? şeklindeki sorulara kişinin vereceği cevaplar, önce kendini tanınmasına bağlıdır.³

Ailelerdeki huzursuzluğun nedenlerinden bir diğeri yanlış eş seçimidir. Oysaki Hz. Peygamber “Eş dört şey için; malı, soyu, güzelliği ve dindarlığı için nikâhlanır. Sen dindar olanı seç ki mutlu ve huzurlu olasın.”⁴ hadisi ile aslında eşlerin birbirlerini tercih ederken dikkat etmesi gereken hususları açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Mal-mülk, güzellik, soy ve dünya menfaati için yapılan evlilikler ailelere mutluluktan çok huzursuzluk getirdiği aşikârdır.

Günümüz ailelerindeki yozlaşmanın önde gelen nedenlerinden birisi de eşler arasındaki denklik (küfüv) meselesidir. Hz. Peygamber, “Kadınların en hayırlılarıyla evlenmeye bakın. Denginiz olan kadınlarla evlenin ve emsalinizin kızlarını isteyin.”⁵ Evlenecek eşler arasında aranan denklik “kefaet” terimi ile ifade edilir. İslam hukukunda denklik “evlenecek eşler arasında dini, iktisadi ve sosyal bakımdan bir uyumu” ifade etmektedir.⁶

Mevlana kadın-erkek denkliğine kâinattan fitrî misaller vererek şu benzetmelerle vurguda bulunmaktadır:

¹(Jack Balswick and Judith Balswick, “The Future of Religious Education of Family”, Handbook of Family Religious Education, ed. Blake J. Neff and Donald Ratcliff, Alabama: REP, 1995, s. 257.)

² Nevzat Tarhan, *Evlilik Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008, s. 11.

³ Nevzat Tarhan, *Evlilik Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008, s. 29-30.

⁴ Buhari, Nikah, 15

⁵ İbni Mace, Nikâh, 48.

⁶ M. Akif Aydın, *Aile Hayatı*, İlmihal II İslam ve Toplum, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 214.

“Eşlerin birbirine benzemesi lâzım; ayakkabı ve mestin çiftlerine bir bak!

Ayakkabının bir teki ayağa biraz dar gelirse ikisi de işe yaramaz.

Kapı kanadının biri küçük, diğeri büyük olur mu?

Ormandaki aslana, kurdun eş olduğunu hiç gördün mü?

Bir gözü bomboş, öbürü tıka basa dolu olsa hurç bineğin üstünde doğru duramaz.”¹

Mevlana yeryüzünün her yerinde hatta ayağa giyilecek ayakkabının çiftlerinden, kapının kanatlarına varıncaya kadar bir uyum olduğunu ifade ederken söz konusu uyumun yalnızca boyutlarda değil, kullanılan malzemede de olduğunu:

“Kapının bir kanadı tahtadan, öbürü fildişinden... Böyle şey olur mu hiç?

Aslanın eşi de bir aslan olmalı, kim görmüş aslanın bir kurtla evlendiğini?

Öyle ise, Nikâhta iki çiftin birbirine eşit ve denk olması lâzım, yoksa iş

*bozular, geçim olmaz.”²*sözleriyle dile getirmektedir.

Burada insanları ayırıştırma ve insanları küçük görme anlaşılmamalıdır. Çünkü toplumlar eğitim, kültür, ekonomi, düşünce ve inanç yönüyle farklı bireylerden oluşmaktadır. Söz konusu farklı özelliklere sahip bireylerin ortak noktası ne kadar fazla ise mutluluk ve huzur o kadar fazla olur. Eğer evlenecek kişilerin üzerinde konuşup paylaşacakları fikir ve düşünce yelpazesi az olursa ailede huzursuzluk ve yozlaşma kaçınılmaz olur.

İletişim Eksikliği aile içi huzursuzluk ve şiddetin önde gelen sebeplerinden bir diğeridir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerin birisi de konuşarak iletişim kurabilmesidir. İnsan bu özelliği sayesinde kendisini başkalarına tanıtabilir ve başkalarını anlayabilir, dolayısıyla iletişim kurmuş olur. Bu bakımdan iletişim hem bedenen ve ruhen hem de toplumsal açıdan birey için bir ihtiyaçtır. Çünkü insan çevresiyle kurmuş olduğu sağlıklı iletişim sayesinde fiziki ve manevi ihtiyaçlarını gidermiş olur. Aynı zamanda insan toplumsal bir varlık olduğu için başarılarını, duygularını ve hayatı iyi bir iletişim sayesinde çevresiyle paylaşabilir.

Aile içerisinde de bireylerin bedenen ve ruhen ihtiyaçlarını karşılama, duygularını paylaşma, karşılaştığı problemlerin üstesinde gelme konusunda en etken yollardan birisi sağlıklı bir aile içi iletişimdir. İnsanın başkalarını anlaması, kendini

¹ Mevlânâ Celaleddin Rûmî, *Mesnevi*, Çeviren Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara 2004, I-II, 2309-2311.

² Mevlânâ Celaleddin Rûmî, *Mesnevi*, Çeviren Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara 2004, 4/196-197.

başkalarına anlatması ruhsal ve toplumsal açıdan bir ihtiyaçtır.¹ Eğer eşler birbirleriyle, anne-baba çocuklarıyla ve çocuklar da kendi aralarında iyi bir iletişim kurarlarsa o ortamda huzur, sükûnet ve mutluluk kendiliğinden gelir. Aksi takdirde aile bireylerinin birbirlerini dinlemediği, düşünce ve fikirlerine değer vermediği ortamda şiddet ve kavga kaçınılmaz olur.

Medya geniş anlamıyla ele alındığında başta televizyon olmak üzere gazete, sinema günümüz insanın ve aile bireylerinin hayatlarında vazgeçilmez unsurların başında gelmektedir. En yaygın kitle iletişim aracı olan televizyonlarda gerek içerik gerekse görüntü olarak bizlerin dini inanç, kültür, gelenek ve göreneklerimizle bağdaşmayan dizilerin yayınlanması ailelerin yozlaşması hatta dağılmasına etki etmektedir. Ayrıca televizyon gibi artık günlük hayatın ayrılmaz bir parçası haline gelen internettin bilinçsizce kullanılması günümüz aile yapısını olumsuz yönde derinden etkileyen unsurlardan biridir.

Geçmişten günümüze kadar ailelerdeki yozlaşma, aile içi huzursuzluk ve şiddetin sebeplerinden biri manevi değerlerin aile yaşamındaki yerinin her geçen gün azalmasıdır. Oysaki “Allah’a iman ve itaat, doğruluk, sabır, takva, cömertlik (sadaka vermek), nefis terbiyesi (oruç tutmak), namuslu olmak (iffet), Allah’ı anma” gibi değerleri yaşayan inananlar için “bağışlanma ve büyük bir mükâfat”² ayeti ile Allah manevi değerlere önem veren ister kadın olsun ister erkek olsun huzurlu hayat vereceğine dair söz vermektedir.

Değerleri yaşayan insan, Kur’an’ın ifadesiyle en şerefli potansiyelini gerçekleştirmiş varlık haline gelir. Gerek insanlar arası iletişimde, gerek eşler arası iletişimde manevi değerleri yaşamak bireyin kendisini gerçekleştirmesine katkı sağlar. Bu değerler, eşler arası iletişimde sinerjiyi ortaya çıkarır. Böylece eşler yaratılış amaçlarına uygun bir yaşam tarzı ortaya koyarak birbirlerinin gelişmesine olanak sağlar. Özellikle takva, hilm, doğruluk ve dürüstlük, iffet, adalet, ma’ruf, hoşgörülü olma ve bağışlama gibi değerler aile içerisinde iletişim, bağlılık, sevgi, saygı ortamının oluşmasına büyük katkı sağlayacaktır.³

4. Sonuç ve Değerlendirme

Her disiplin kendi bakış açısını ön plana çıkararak tanımlama yaptığı için aile ile ilgili farklı farklı tanımlar yapılmaktadır. Aile kurumunun ortaya çıkışı, insanlık tarihiyle eş zamanlıdır. İnsanbilimciler tarafından yapılan araştırmalarda, insanlık tarihinin en eski ve önemli kurumlarından bir olarak kabul edilen ailenin olmadığı hiçbir ilkel toplum olmadığı ifade edilmektedir.

¹ Remziye Ege, *Din Eğitimi El Kitabı*, Edt. Recai Doğan-Remziye Ege, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 374.

² Ahzab suresi, 33/35.

³ Fatıma Zeynep Belen, *Aile İçi İletişime Manevi Psiko-Sosyal Yaklaşım*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2010, s.66-72.

Toplumun çekirdeği olarak ifade edilen ailenin beden ve psikolojik olarak sağlıklı insan neslinin devamını sağlama, onların psikolojik ihtiyaçlarını karşılama, kültürel değerleri yeni nesillere aktarma ve çocukları eğitime gibi önemli görevleri vardır. Eğer aile kendinden beklenen söz konusu görevleri yerine getirirse her yönüyle gelişmiş bir toplum ortaya çıkar.

Aile, İslam dini ve diğer dinler tarafından önem verilen önemli bir kurumdur. Çünkü bir toplumu oluşturan bedenen ve ruhen sağlıklı bireylerin yetiştiği mektep ailedir. Eğer ailede ahlak, manevi değerler, sevgi ve saygı, bireylerin görüşlerine değer verme varsa oradan yetişen bireylerden oluşan toplumunda huzur ve mutlu bir ortam oluşma ihtimali oldukça yüksektir. Onun aile bir toplum için hayati öneme sahiptir.

On dokuzuncu yüzyılda meydana gelen Sanayi devrimi, savaşlar, çeşitli fikir akımları tüm dünya ülkelerinde olduğu gibi bizim aile hayatında yozlaşma, aile içi şiddet gibi problemlere neden olmuştur. Söz konusu tarihten itibaren ailelerde meydana gelen yozlaşmanın nedenleri, evlilik yaşının gecikmesi, boşanma olaylarının artması, aile rollerinin değişmesi, aile bireylerinin sayısının azalması, çocuk sahibi olmada karşılaşılan zorluklar, aile reisliği sorunu, ailenin yaşlanması, ekonomik sorunlar, iletişim eksikliği, evlilik dışı yaşamının normal olarak algılanmaya başlanması, manevi değerlerin eksikliği, eşler arasındaki denkleğin gözetilmemesi, eşlerin kişilik ve karakter olarak kendilerini tanımamaları, evlenecek kişilerin evlilikten beklentilerini ve evliliğe hangi anlam yüklediklerini bilmemeleri vb. şeklinde sıralamak mümkündür.

Kaynakça

- Ahzab suresi, 33/35.
- Aydın M. Akif, *Aile Hayatı*, İlmihal II İslam ve Toplum, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.
- Aydın Mehmet Akif, *Aile*, İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, C. 2, İstanbul 1989.
- Aydın Mehmet Zeki, *Ailede Din Eğitimi*, Edt. Recai Doğan-Remziye Ege, Din Eğitimi El Kitabı, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Balswick Jack and Balswick Judith, "The Future of Religious Education of Family", Handbook of Family Religious Education, edt. Blake J. Neff and Donald Ratcliff, Alabama: REP, 1995.
- Belen Fatıma Zeynep, *Aile İçi İletişime Manevi Psiko-Sosyal Yaklaşım*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2010.
- Bilgin Beyza-Selçuk Mualla, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Gün Yayıncılık, Ankara 1999.
- Buhari, Nikah, 15
- Çelik Abbas, *Çocuk, Oyun ve Din Eğitimi*, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, S. 9, 2004.
- Doğan Cihangir, "Ailenin Önemi ve Vazgeçilmez Fonksiyonları", Aile ve Eğitim, Ensar Neşriyat İstanbul 24-25 Nisan 2010.
- Ege Remziye, *Din Eğitimi El Kitabı*, Edt. Recai Doğan-Remziye Ege, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- el-İsfahâni Râğıb, *el- Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, Çeviren Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007.
- İbni Mace, Nikâh, 48.
- Kirman Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.
- Köylü Mustafa, *Ailede Din Eğitimi*, Din Eğitimi, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2012.
- Kurtkan Amiran, *Eğitim Yoluyla Kalkınmanın Esasları*, Filiz Kitapevi, İstanbul 1982.
- Leist Marielene, *Neue Wege der religiösen Erziehung*, 7. Baskı, Verlag München 1974.

- Ozankaya Özer, *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1975.
- Öztürk Hüseyin, *Kınalızade Ali Çelebi'de Aile*, Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991.
- Rûmî Mevlânâ Celaleddin, *Mesnevi*, Çeviren Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.
- Senemoğlu Nuray, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*, Gazi Kitapevi, Ankara 2001; Kemal Sayar-Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2011.
- Tarhan Nevzat, *Evlilik Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008.
- Tural Sadık, *Tarihten Destana Akan Duyarlılık*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2000.
- Türk Ansiklopedisi, *Aile Maddesi*, MEB Basımevi, C. 1, İstanbul 1968.
- Ünlü Hatice, *Sünnette Aile İçi İletişim*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007.

İslam Diniyle İlgili Yanlış Algılar Bağlamında Ailede Yozlaşma ve Şiddet

*Nazım BAYRAKDAR**

Bu bildiri ailede yozlaşma ve şiddet problemi, din eğitimi perspektifinden ele alınmıştır. Bildirinin temel iddiası, insanlara yeterli ve nitelikli bir din eğitimi hizmeti sunulamamasının ailede yozlaşma ve şiddet probleminin temelinde yatan en önemli nedenlerden birisi olduğu; örgün ve yaygın din eğitimi faaliyetlerinin bilimsel bir temel üzerine bina edilmesinin, söz konusu problemin çözümüne büyük bir katkı sunabileceğidir. Bildiri, öğretime konu edilecek olan İslam dininin, işin ehli olan kişiler tarafından, temel ilke ve esaslardan taviz verilmeksizin, günümüzün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yorumlanıp güncellenmesinin gerekliliği ön kabulünden hareketle kaleme alınmıştır. Bildiri ailede yozlaşma ve şiddet probleminin, aile fertlerinin birbirlerine yönelik bakış açılarındaki çarpıklıkla ve sevgi duygusundaki yozlaşma ile doğrudan ilişkisi olduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda İslam dininin temel kaynaklarında yer alan hükümler esas alınarak aile fertlerinin birbirlerine bakış açılarının ne olması ve birbirlerine yönelik hissettikleri sevginin hangi nitelikleri taşıması gerektiği hususunda değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bildiri genel itibarıyla; aile fertlerinin birbirleri için huzur kaynağı oldukları zamanlarda nimet; sıkıntı ve huzursuzluk kaynağı oldukları zamanlarda ise emanet oldukları gerçeğine uygun hareket etmeleri durumunda aile içi şiddet probleminin büyük ölçüde çözüme kavuşacağı iddiasını temellendirme gayesi ile yazılmıştır.

Yüce Allah katında yegâne din olan İslam'ın doğru anlaşılması ve yaşanması, öteden beri var olan önemli bir problemdir. İslam dininin kıyamete kadar varlığını koruyacağına dair -bu dinin inanırları olarak- en ufak bir kuşku yoktur. Günümüzde sorumluluk bilincine sahip her Müslümanın endişe duyması gereken asıl mesele, İslam dininin özüne ve evrensel niteliğine uygun şekilde yorumlanıp yorumlanmadığıdır. Çünkü Müslümanlar, söz konusu endişeyi haklı ve gerekli kılan iki önemli tehditle karşı karşıyadır. Bunlardan birincisi, halka din hizmeti yapıyor görüntüsü vererek ortaya çıkıp gelişen, büyüyen, yayılan ancak asıl amacı dine hizmet değil, nefse ve dış güçlere hizmet olan gruplara liderlik eden kişilerin İslam dininin temel esaslarıyla bağdaşmayan yorumlarının halkta bir karşılık bulabilmesidir. Diğeri ise, insanların ayetleri ya da hadisleri, etkisi altında kaldıkları popüler kültür ile uyumlu şekilde yorumlama çabası içerisinde olmalarıdır. Müslümanların bu iki tehdide karşı kendilerini koruyabilmelerinde en büyük sorumluluk elbette ki İlahiyat ve Diyanet camiasına

*Yrd. Doç. Dr. Uşak Ün. İlahiyat Fak.

düşmektedir. Bu nedenle bugün burada yapılan sempozyumun, bu sorumluluğun ifası bakımından büyük bir önemi haiz olduğu kanaatindeyim.

İslam dininin çeşitli konularla ilgili ortaya koyduğu hükümlerin anlaşılması noktasında yaşanan problemin, Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Zira Hz. Peygamber hayattayken Müslümanlar arasında O'nun sözünün üstüne söz söyleyecek bir kimse olamazdı. O vefat ettiğinde ise durum değişti. Müslüman olmuş ama iman henüz kalplerine yerleşmemiş bazı kimseler, Efendimizin vefatını bir fırsat olarak görmüşlerdi. Bu bakımdan Hz. Peygamberin vefat etmesi, İslam dininin anlaşılması ve yorumlanması noktasında ortaya çıkacak ciddi bir tehlikenin kapısının ardına kadar açıldığı anlamına geliyordu. Nitekim münafık olarak nitelendirilen insanlar böylesine elverişli bir ortamı kendi çıkarları adına değerlendirmek üzere hemen harekete geçmişler ve işe fitne faaliyetlerine hız vermekle başlamışlardı. Onlar bütün enerjilerini kabilecilik zihniyetini körükleme üzerine yoğunlaştırmışlardı. Onların bu faaliyetleri kısmen de olsa amacına ulaşmış ve Müslümanlar arasındaki kardeşlik duygularının zayıflamasına, bütünlüğün zarar görmesine yol açmıştı. Buna bağlı olarak Müslümanların bir kısmı, ana gövdeden kopmuş ve farklı oluşumlar altında bir araya gelmişlerdi. Bu oluşumlar, İslam dininin temel kaynakları olan Kur'an'ı ve Hz. Peygambere ait söz ve uygulamaları farklı şekilde anlama eğilimine girerek adeta kendi farklarını ortaya koymak istemişlerdi. Temelinde akl-ı selimden ziyade kin ve husumet bulunan böyle bir yaklaşımla İslam dininin ortaya koyduğu hükümlerin, özüne sadık kalınarak doğru bir şekilde anlaşılıp uygulanması zaten mümkün değildi.

İlk dönemlerde ortaya çıkan anlayış farklılıkları, ana gövdeyi temsil eden yapı içerisinde de ortaya çıkmıştır. Ancak bu farklılıklar çoğunlukla esasa müteallik meseleler olmadığı için yadırganmamış / anlayışla karşılanmıştır. Esasen bu tür farklılıkların ortaya çıkmasında birçok faktörle birlikte, o dönemde yaşamış âlimlerin içerisinde yaşadıkları yerleşim bölgelerine ait koşullar da etkili olmuştur. Bu nedenle ben bu noktada önemli gördüğüm bir hususa değinmek istiyorum. Dört büyük mezhep imamının yaklaşık aynı dönemde ve birbirine birçok yönden benzeyen toplumsal koşullarda yaşamalarına rağmen ortaya koydukları fetvaların farklılaşabildiği ve bu farklılaşmanın genel itibarıyla yadırganmadığı bir gerçektir. Bu durumda, söz konusu âlimlerimizin yaşadığı dönemden oldukça farklı toplumsal koşullarda yaşadığımız şu asırda, ilk dönemlerde ortaya konulmuş yorumların ve fetvaların günümüz ihtiyaçlarına cevap vermekte yeterli olduğu, yeni yorumlara ve fetvalara gerek olmadığı iddiasının sağlam bir temele dayanmadığını belirtmemiz gerekir.

İslam dininin anlaşılması ve hayata tatbik edilmesi ile ilgili problemin, tarihsel süreçte daha da derinleşmesine yol açan çeşitli faktörlerden söz edilebilir. Fetihler sayesinde Müslümanların farklı kültürlere sahip topluluklarla karşılaşmaları ve onlarla yaşadıkları etkileşim, yeni Müslüman olmuş toplulukların atalarından tevarüs ettikleri

kültürün etkisinden kurtulamamış olmaları, eğitim siteminde yaşanan aksamalar bu faktörler arasında sayılabilir. Ancak meseleye günümüz açısından bakılacak olursa, Müslümanların değer yargılarındaki, hayata bakış açılarındaki ve yaşam tarzlarındaki yozlaşmanın büyük ölçüde, kapitalist odaklar tarafından küresel ölçekte estirilen değişim rüzgârından kaynaklandığı söylenebilir.

İnsan, fitratı gereği etkilenen ve etkileyen yani fiziki ve sosyal çevresi ile sürekli etkileşim halinde bulunan bir varlıktır. İnsanın eğitiminde, kişiliğinin oluşumunda, sosyal, dini, ahlaki ve zihinsel gelişiminde söz konusu etkileşimin rolü oldukça büyüktür. İnsanın etkileşim halinde olma özelliği doğal olarak insanlardan oluşan toplumlara da sirayet etmiştir. Günümüzde hiçbir toplum, hiçbir kültür kendini diğer toplumların / kültürlerin etkisinden soyutlama kabiliyetine sahip değildir (Taylan,1991:139). Bu durumda yapılması gereken şey diğer toplumlarla etkileşimi önlemeye çalışmak değil, bu etkileşimi başarılı bir şekilde yönetmektir. Denizde yolculuk yapan bir geminin fırtınadan ve dalgalardan etkilenmemesi düşünülemez. Önemli olan duruma uygun tedbirler alarak dezavantajlı gibi görünen durumları en az hasarla atlatabilmek ve hatta mümkünse avantaja dönüştürebilmektir. Tabi ki bu, gemiyi yöneten kişilerin ilgili alanda yeterli donanıma sahip olmalarını gerektirir.

Toplumlar ve kültürler arası etkileşimin hızı, küreselleşme olgusu ile birlikte iyice artmıştır. Teknolojik araçların ve özellikle de kitle iletişim araçlarının gelişip yaygın olarak kullanılmaya başlaması ve hızlı ulaşım imkânlarının artması ile birlikte dünyamız adeta küçük bir köy haline gelmiştir (Çalık, Sezgin, 2005: 57). Küreselleşme adı verilen bu olgunun insanlar için bir nimet mi yoksa bir tehdit mi olduğu tartışılabilir. Ticari kuruluşlar yönüyle ele alındığında küreselleşmenin özellikle de büyük sermayedarlar açısından cazip fırsatlar sunduğu ortadadır. Diğer yandan geleneksel dini ve milli değerler açısından bakıldığında hâlihazırdaki durumun hiç de iç açıcı olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Zira toplumlar ve kültürler arası etkileşimin giderek artması ile birlikte insanlar, farklı kültürlerle sıkça karşılaşmaya başlamışlardır. Bu karşılaşma sürecinde kendi kültürünü daha etkili / başarılı şekilde sunabilen / pazarlayan toplumlar doğal olarak diğer kültürlerin dönüşümüne ya da yozlaşmasına neden olabilmektedirler. O halde burada önemli bir gerçeğe işaret etmekte fayda vardır: Küreselleşme olgusu ile birlikte hızı artan kültürler arası etkileşim sürecinde her kültürün etki gücü eşit değildir. Kültürlerin etki gücü, yaşandığı toplumların gelişmişlik ve refah düzeylerinin yanı sıra kitle iletişim araçlarını etkili şekilde kullanma durumları ile doğru orantılıdır (Avcıoğlu, 2013: 23-25). Bu açıdan bakıldığında İslam kültürünü temsil ettiği düşünülen toplumların söz konusu etkileşim sürecinde daha çok, “etkilenen” konumda bulunmaları doğaldır. Hayat anlayışı ve yaşam tarzı başta olmak üzere Müslüman toplumların hal ve hareketlerinin her geçen gün daha fazla batılı tarza bürünmesi, daha çok “etkilenen” konumda bulduklarının açık göstergelerinden birisidir. Bugün gençlerimizin, küreselleşme denilen değişim rüzgârının önünde adeta bir yaprak gibi savrulmaları,

popüler kültürün elinde şekillenen bir kuklaya dönüşmeleri gibi acı realiteler ile karşı karşıya isek, toplumlar arası etkileşim sürecinde “etkileyen” konumda bulunduğumuzu iddia etmemiz mümkün değildir.

Toplumlar ve kültürler arası etkileşim sürecinde daha çok ‘etkilenen’ konumda bulunmamız, Müslüman bilginlerin İslam dinini evrensel niteliğine uygun şekilde yorumlayıp öğretime konu edemediklerine işaret etmektedir. İslam dininin evrensel niteliğine uygun şekilde yorumlanamaması ve sağlıklı şekilde öğretime konu edilememesi, küreselleşme denilen değişim rüzgârının etkisinde kalan Müslümanları şu üç yoldan birine yönelmeye mahkûm etmektedir. Birinci yol, tepkisel bir yaklaşımı benimseyerek radikalleşmektir. Yani bireyin, kendisi ile aynı inançları ve yorumları paylaşmayan kişi ya da grupları düşman olarak görmesi ve hatta onları yok etmenin en doğru yol olduğuna dair bir inanç geliştirmesidir. Anlayış bu olunca, ayetlerin ve hadislerin buna göre yorumlanması kaçınılmaz hale gelmektedir. İkinci yol, insanların din ile aralarındaki gönül bağlarını zayıflatmalarınıdır. Üçüncü yol ise, dini bilginin – özünden uzaklaşılarak- popüler kültür ile uyumlu şekilde yorumlanmasıdır.

Dikkat edilirse bu üç yol, bilinçli hiçbir Müslümanın arzu edebileceği nitelikte değildir. Bu durumda özellikle de İlahiyat ve Diyanet camiasına önemli bir sorumluluk düşmektedir. Bu sorumluluk, insanlara dördüncü bir yolun da var olduğunu ve bu yolun kendileri için en isabetli seçenek olduğunu göstermektir. Bir diğer ifadeyle; İslam dininin gerçekten evrensel bir din olduğu, her toplumda ve her dönemde yaşanabileceği ve yaşandığı takdirde kendileri için hayat kaynağı olacağı konusunda insanları ikna edebilmektir. Bu ikna çabasının başarıya ulaşması, İslam dininin yanlış algılanması probleminin çözüme kavuşması açısından oldukça önemlidir.

Küresel düzeyde yaşanan kültürler arası etkileşim ve toplumsal değişim sürecinden en çok etkilenen kurumların başında aile gelmektedir. Bireysel ve toplumsal açıdan saymakla bitirilemeyecek kadar çok yararları olan aile, yeri başka hiçbir şeyle doldurulamayacak bir kurumdur. Neslin devamında, toplumun geleceği için ihtiyaç duyulan nitelikli bireylerin yetiştirilmesinde, aile fertlerinin huzura kavuşup ahlaksızlıklara karşı kendilerini korumalarında, toplumda huzur ve güvenin sağlanmasında ailenin rolü yadsınamaz. Bu açıdan bakıldığında, aile kurumundaki yozlaşmanın toplumumuzun geleceği açısından ciddi bir tehdit unsuru olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Her toplumsal yapı gibi aile de belli değerler, normlar etrafında teşekkül etmektedir. Söz konusu norm ve değerler aile içerisindeki rolleri belirleyen ve ilişkilere yön veren temel unsurlar arasındadır. (Yazıcı, 2013: 1490). Bununla birlikte günümüz toplumlarında yaşanan hızlı değişim, bireyler arası ilişkilere yön veren geleneksel / dini norm ve değerlerin aşınmasına, içlerinin boşaltılmasına, yozlaştırılmasına yol açmıştır / açmaktadır. Kitle iletişim araçları başta olmak üzere çeşitli yollar ve araçlar kullanılarak

bireylere dayatılan yeni yaşam tarzları karşısında özellikle de çocuklarımız ve gençlerimiz kendilerini yeterince savunabilme / koruyabilme imkânı bulamamaktadır.

Bugün ailede yozlaşma, aile içi şiddet ve İslam dininin ortaya koyduğu hükümlerin yanlış anlaşılması gibi problemlerle karşı karşıya isek ve bu problemler toplumun geneline sirayet etmişse, bunun tek bir izahı vardır. Demek ki biz insanımıza yeterli ve nitelikli bir din eğitimi hizmeti sunamadık. Demek ki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin 1982'den bu yana okullarda zorunlu olarak okutulması, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, sayısı yüz bini aşan öğretici kadrosu ile yaygın din eğitimi hizmeti sunması toplumda İslam dini ile ilgili var olan cehaletin yok edilmesinde yetersiz kalmıştır. Bu yetersizliğin nedenleri ile ilgili elbette birçok faktöre vurgu yapılabilir. Ancak şunu vurgulamakta yarar vardır ki, ülkemizde din eğitimi faaliyetlerinin bilimsel bir temel üzerine bina edilmesinin önemi ve gerekliliği oldukça geç fark edilmiştir. Cumhuriyet dönemi boyunca din eğitimi meselesi çoğunlukla siyasi ve ideolojik kaygılarla ele alınmıştır. Din eğitimine yönelik bakış açısındaki bu çarpıklık doğal olarak örgün ve yaygın din eğitimi hizmetlerinin niteliğini olumsuz etkilemiştir.

Dini bilgiler, inançlar ve değerler kalplere tam olarak yerleşip kişiliğin bir parçası haline gelememişse, bireyin duygularına, düşüncelerine, davranışlarına istikamet veremez. ¹Özellikle de günümüz şartları dikkate alındığında bu tür bilgilerin, inançların ve değerlerin bireyi çevrenin olumsuz etkisine karşı yeterince koruması da düşünülemez. Bu nedenle çocuklarımızın ve gençlerimizin kendi dinlerine ve kültürlerine yabancılaşmasından rahatsızlık duyan her aydınımızın, din eğitimi meselesi üzerinde ciddiyetle durması gerektiği kanaatindeyim.

Cumhuriyet dönemi boyunca din eğitimi meselesinin ihmal edilmesi ve halka nitelikli bir din eğitimi hizmeti sunulamamasının bir bedeli elbette olacaktı. Çağın doğru okunamamasının, tehlikelerin zamanında fark edilememesinin, toplumlar ve kültürler arası etkileşim sürecinin başarılı şekilde yönetilememesinin, çarenin yanlış yerlerde aranmasının bedelini ne yazık ki acı bir şekilde ödemek durumunda kaldık / kalmaktayız. Bu bedelin ne kadar ağır olduğunu görebilmek için toplumun temelini oluşturan aile kurumunda yaşanan huzursuzluklara / problemlere bakmak zannediyorum yeterli olacaktır.

Çok yakın bir zamana kadar belirli bir yaşa gelmesine rağmen evlenmeyip bekâr kalmak, nikâhsız bir şekilde karşı cinsle aşk birlikteliği yaşamak, evliliğin üzerinden epey bir zaman geçmesine rağmen çocuk sahibi olmayı düşünmemek, sudan sebepler ileri sürerek boşanmaya kalkışmak toplumun büyük bir kesimi tarafından yadırganan ve hatta kınanan durumlardı. Ancak günümüzde bu tür durumlar, toplumun önemli bir kesimi tarafından alternatif yaşam tarzları olarak görülmeye ve normal karşılanmaya

¹ M.Şevki Aydın, "Din Öğretiminde Öğrenci Merkezilik", Diyanet Aylık Dergi, Haziran 2011, Sayı 46, s. 28

başlamıştır. Bu anlayış değişikliği, evlenip aile kurmanın ve çocuk sahibi olmanın toplumdaki değerinin giderek azaldığını ortaya koyması yönüyle oldukça düşündürücüdür (Şentürk, 2008: 8). Nitekim son yıllarda evlenme yaşının kademeli bir şekilde yükselmesi, boşanma oranının –özellikle de bazı bölgelerde- evlenme oranından daha hızlı bir şekilde artması bu anlayış değişikliğinin bir ürünü olarak görülebilir.

Küreselleşme sürecinin bireylere dayattığı öyle değer yargıları ve hayat anlayışları vardır ki, bunlardan bazıları ailenin yozlaşmasını ve aile içerisindeki şiddetin artmasını doğrudan etkilemektedir. Bunlar arasında bireycilik, bencillik, farklı ve görünür olmaya teşvik, imaja ve gösterişe aşırı önem verme, özgürlüğe aşırı vurgu, geleneksel değerleri insanlar için ayak bağı olarak nitelendirme, tüketime teşvik, subjektifliği ön plana çıkarma, hiçbir değer vazgeçilmez değildir anlayışı, hedonizme teşvik ilk akla gelenlerdir.

Bireycilik, özgürlük, hazcılık gibi popüler kültürün insanlara dayattığı anlayışlar, evlenip aile kurmanın özgürlükleri kısıtlayıcı bir durum olarak nitelendirilmesine ve evliliğe karşı olumsuz bir tutum geliştirilmesine yol açabilmektedir (Bayer, 2013: 112). Birey için ailenin değersizleşmesi, ailesi ile arasındaki bağların zayıflaması anlamına gelir. Ailesi ile arasındaki bağları zayıflayan bireyin, aile içi sorumluluklarını yeterince ciddiye alması oldukça zordur. Bu durumun, ailenin huzuru açısından önemli bir tehdit oluşturacağı açıktır.

Günümüzde ailenin yozlaşmasını hızlandıran en önemli faktörlerden birisini, küresel güçlerin aile mahremiyetini ortadan kaldırmaya yönelik çalışmaları oluşturmaktadır (Bayer, 2013: 105). Söz konusu güçler bu çalışmalarını büyük ölçüde görüntülü araçlar üzerinden yapmaktadır. Bu araçlar kullanılarak aile içindeki en mahrem durumlar bile bütün dünyaya dizi filmler, sinema filmleri, yarışma ve magazin programları yoluyla servis edilmektedir. Bu tür programların etkisiyle, aile içerisinde gizli olarak yapılması gereken birçok davranış, toplum huzurunda alenen yapılır hale gelmiştir. Toplumun önemli bir kesiminin yüzünün kızarmasına neden olsa da, bu tür davranışların zamanla kanıksanıp normal karşılanır hale geldiğini ve bireysel özgürlükler kapsamında değerlendirildiğini de belirtmek gerekir.

Peki, küreselleşme sürecinde popüler kültür çeşitli araçları kullanarak insanların kalplerine kendi değerlerini ve anlayış tarzını yerleştirmeye çalışırken, dini inançların bireyler üzerinde koruyucu etkisini yeterince gösterememesi nasıl izah edilebilir?

Kendi değerler sistemini sağlam temeller üzerine bina etmiş yani ahlaki gelişimini sağlıklı bir şekilde tamamlamış kimseler için inançlar, söz konusu değişim rüzgârına karşı bireylerin direncinin artmasına önemli bir katkı sunabilir. Ancak içinde yaşadığımız toplumu ele aldığımızda, dini ve ahlaki değerleri öğrenip içselleştirmiş, bu değerleri kişiliğinin bir parçası haline getirebilmiş insanların oranının maalesef oldukça

düşük olduğu gözlenmektedir. Kendi değerler sistemini sağlam temeller üzerine bina etmeyi başaramamış insanların, değişim rüzgârının yıkıcılığına karşı yeterli direnci göstermeleri zordur. Bu bakımdan tekrar vurgulamakta fayda vardır ki, çocuklarımıza nitelikli bir din ve ahlak eğitimi hizmeti sunulması ve böylelikle onların dini / ahlaki açıdan sağlıklı şekilde gelişmelerinin sağlanması, kültürel kimliğin korunması, ailede yozlaşma ve şiddet probleminin çözüme kavuşması açısından bir zarurettir.

Bireyin dini / ahlaki gelişiminde en büyük sorumluluğun aile büyüklerine ait olduğu açıktır. Bu durumda, dinin yozlaştırılmasından sonra en tehlikeli olan ikinci yozlaşma alanının, aile kurumundaki yozlaşma olduğu rahatlıkla söylenebilir. Aile kurumundaki yozlaşmanın önlenmesi için İslam dininin aile kurumu ile ilgili ortaya koyduğu hükümlerin net bir şekilde ortaya konulup sağlıklı bir şekilde yorumlanması ve bu hükümlerin birer ayak bağı / sıkıntı kaynağı değil, hayat ve huzur kaynağı olduğu hususunda insanların ikna edilmeleri oldukça önemlidir. Bu noktada yüce Rabbimizin, *“Ey iman edenler! Allah ve resulü sizi hayat verecek şeylere davet ettiğinde bu davete icabet edin...”* (Enfal Suresi 8/24) buyruğunu zikretmekte fayda görüyorum.

Bazı Müslümanların aile fertlerine uyguladıkları şiddet içeren davranışlara kılıf olarak bazı ayet-i kerimeleri ya da hadis-i şerifleri kullanmaya kalkışmaları, oldukça ibret verici bir durumdur. Akli selimle telif edilemeyecek bu tür yaklaşımların esasen, İslam dininin anlaşılması / yorumlanması sürecinde yapılan şu iki yanlıştan kaynaklandığı değerlendirilmektedir:

Birinci Yanlış: Her din gibi İslam dininde de kişiler arası ilişkilerin hangi esaslara göre yürütülmesi gerektiğini belirten çeşitli hükümler bulunmaktadır. Bu hükümlerin hayata tatbik edilmesi sürecinde işe en yakınlardan başlamak aklın ve dinin gereğidir. Örneğin kendisine iyilik yapılmaya en çok layık olan kişiler başta anne olmak üzere aile fertleridir (Bkz. Buhari, Edeb 2; Müslim, Birr 1). En çok sevilmesi, korunması, gözetilmesi, affedilmesi, anlayışla karşılanması, vefalı olunması, fedakârlık yapılması, güler yüz gösterilmesi gereken kişiler aile fertleridir. Bu bakımdan genel olarak insanlara, özel olarak da Müslümanlara iyi / güzel davranılması gerektiğini ifade eden çok sayıda ayetin ve hadis-i şerifin bulunması, Müslümanların aile fertlerine güzel davranmaları için yeterli bir sebeptir.

Aile fertleri ile ilişkilerinde İslam'ın temel esaslarına riayet etmeyen kişilerin, aile dışındaki fertlerle ilişkilerinde nezakete, kırıcı olmamaya dikkat etmeleri samimiyetsizliklerini ya da cahilliklerini gösterir. Çünkü bir insanın sorumluluk sahası, dışarıdan içeriye doğru artış gösterir. Yani sorumluluk önem ve büyüklük derecesine göre nefisten başlar; aile, akrabalar, komşular... şeklinde azalarak devam eder. Onun içindir ki; kendine sürekli zulmeden insanın, başkalarına adaletli davranması zordur; kendine hayrı olmayan insanın başkalarına hayrı olmaz; aile fertlerine güven vermeyen insan, komşularına güven veremez. Kendi çocuklarına sürekli zulmeden bir ebeveynin, başkasının çocuklarına sürekli şefkatle yaklaşmasında; bir bayanın kocasına

göstermediği güler yüzü, işyerindeki erkek çalışma arkadaşlarına göstermesinde, bir erkeğin işyerindeki bayan arkadaşlarına gösterdiği nezaketi kendi eşinden esirgemesinde; mahallesindeki fakirlere zerre kadar ilgi göstermeyen bir Müslümanın dünyanın öbür ucundaki fakir insanlar için adeta yardım seferberliği ilan etmesinde sizce bir gariplik yok mu kıymetli hocalarım? Bence bu tür davranışlar İslam'ın doğru anlaşılmadığını göstermesinin yanı sıra, bireylerin kişilik yapıları yönüyle de ciddi problemleri olduğuna işaret etmektedir.

İkinci Yanlış: İslam dininin temel kaynaklarında, farklı anlaşılmaya / yorumlanmaya kapı aralamayacak ölçüde net, herkesin anlayabileceği nitelikte, herkesi bağlayan genel geçer hükümler mevcuttur. Müslümanların öncelikle sarılmaları ve hayata tatbik etmeleri gereken ayetler bunlardır. Ancak yapılan gözlemlerde durumun böyle olmadığı açık bir şekilde görülebilmektedir. Bazı Müslümanlar, İslam'ın net hükümlerini görmezden gelebilmekte, özel bazı durumlar için, dönemin toplumsal koşulları dikkate alınarak konulmuş istisnai hükümlere, genel geçer hükümler gibi dört elle sarılabilmektedir. Peki onlar bunu ne adına yapmaktadırlar? Elbette ki, kendi zaaflarından kaynaklanan olumsuz davranışlarına kılıf bulabilmek için. Örneğin eşine karşı sorumluluklarını yerine getirmeyen ve ona şiddet uygulayan bir koca, “falanca ayette Allah, bana hanımımı dövme yetkisi vermiştir” diyebilmektedir. Ya da çocuğuna ibadet konusunda sağlıklı bir eğitim hizmeti sunamayan ve bu nedenle çocuğunu ibadetlerden nefret eder hale getiren bir baba, “falanca hadis-i şerifte bana, ibadetlerini yerine getirmeyen çocuklarımı dövme yetkisi verilmiştir” diyebilmektedir. Bu insanların, İslam'ın herkesi bağlayan net hükümlerini ıskalayıp, istisnai hükümlerine kurtarıcı bir simit gibi sarılmalarının, İslam dinini doğru anlamamalarının da ötesinde bir mantık zafiyeti içerisinde buldukları açıktır.

Herhangi bir ailenin huzur dolu bir ortam haline gelmesi ve bu huzurun devamlı olmasının hiç kimsenin itiraz edemeyeceği netlikte bazı ön şartları vardır. İslam dininin temel kaynaklarında bu şartlar açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Meselenin özünü oluşturan bu esasları ıskalayıp yok efendim “*Bir kocanın, hanımını dövmesi caiz midir, caizse hangi hallerde nasıl dövmelidir?*” gibi meseleler üzerinde yoğunlaşmanın hayırlı bir netice vermeyeceği açıktır. Herhangi bir ailede eşler arasında, “*aile ile ilgili kararlarda kimin dediği olacak, kadın kendi aldığı maaşı kendisi mi çekecek yoksa maaş kartını kocasına mı verecek, koca, hanımı üzerinde ne gibi yaptırımlar uygulayabilecek*” türünden tartışmalar yaşanıyorsa, o ailenin temelinde çok derin ve tehlikeli fay hatları oluşmuş demektir. Çünkü bu tür tartışmalar ailenin, bir huzur ortamı olmaktan uzaklaşıp mücadele ortamı haline geldiğine, ailede işlerin yolunda gitmediğine işaret etmektedir.

Ailede huzurun hâkim olabilmesi için aile içi ilişkilerin sevgi ve güven temeline dayalı olması ve ebeveynin sorumluluk bilinci ile hareket etmesi gerektiği, salim akıl sahibi hiç kimsenin itiraz edemeyeceği bir hakikattir. Fıtrat dini olan İslam'ın temel

kaynaklarında da sevgi, güven ve sorumluluk bilinci, üzerinde önemle durulan hususların başında gelmektedir. Rum suresindeki şu ayet bu noktada oldukça önemlidir: “Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi O’nun (varlığının) delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır.” (Rûm Suresi, 30/21)

Dünya hayatında her insan, huzur arayışı içerisinde. Yüce Allah bu ayet-i kerimede önemli bir huzur kaynağına işaret etmektedir. Ayette, nikâh bağı ile bir araya gelen eşlerin, birbirleri için huzur kaynağı olduklarına vurgu yapılmaktadır. Çünkü onlar, fitratlarında bulunan sevme ve sevilme ihtiyacını eşleri sayesinde karşılayacaklardır. Bu, yüce Allah’ın kalplerine, eşleri için koyduğu sevgi sayesinde gerçekleşecektir. O halde aile kurumu içerisinde eşler, yüce Allah’ın bir lütfu eseri kalplerinde var edilen söz konusu sevginin azalmaması için gayret sarf etmeli ve bu şekilde birbirlerinin huzur ve sükûna ermelerine vesile olmaya çalışmalıdır.

Eşlerin birbirlerine karşı kalplerinde gerçek anlamda sevgi beslemeleri, evlilik sürecinde ortaya çıkabilecek birçok sorunun bertaraf edilmesini, yaşanan sorunların üstesinden gelinmesini kolaylaştıracaktır. Sevginin yerini nefret duygusunun alması durumunda ise aile, huzur bulunan bir ortam olmaktan çıkacak; bir mücadele alanı haline dönüşecek ve bu mücadele her iki taraf açısından da olumsuz sonuçlara yol açabilecektir. Bu nedenle eşlerin, birbirlerine karşı hissettikleri olumlu duyguların yara almasına yol açacak tavır ve davranışlardan sakınmaları gerekmektedir.

Ailenin huzur dolu bir ortam haline gelmesinde eşlerin birbirlerini sevmelerinin yanı sıra bu sevgiyi davranışları ile açığa vurmaları da oldukça önemlidir. Nitekim sevgili peygamberimiz Hz. Muhammed (sav), “Bir kimse din kardeşini sevdiği zaman bunu ona söylesin” (Ebu Davud, Edeb 112) buyurmaktadır. “Eşinin ağzına koyacağın bir lokma bile senin için sadakadır” (Buhari, İman 41; Müslim, Vasiyyet 5) hadisi de eşlerin birbirlerine karşı hissettikleri sevgiyi davranışları ile dışa yansıtmaya teşvik etmesi bakımından oldukça önemlidir.

Birer din kardeşi olarak bizler zaten birbirimizi sevmekle mükellefiz. Sevgili peygamberimiz bunu, “İman etmedikçe cennete giremezsiniz; birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız” (Müslim, İman 93-94) sözüyle ifade etmiştir. Din kardeşliğinin yanı sıra işin içerisine bir de birbirine eş olma durumu girdiğinde, sevginin en çok olması ve en fazla yaşanması gereken yerin aile kurumu olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

Aile kurumundaki yozlaşmanın önemli bir boyutunu, aile fertlerinin birbirlerine yönelik hissettikleri sevgi duygusundaki yozlaşma oluşturmaktadır. Bireyde fitraten bulunan aile fertlerine yönelik sevgi duygusu, çeşitli faktörlerin etkisiyle yozlaşabilmektedir. Yozlaşmış sevgi, aile huzurunu dinamitleyen önemli etkenlerden biridir. İslam dinine göre Müslümanlar, birbirlerini Allah için sevmelidir (Bkz. Buhari,

İman 9).Yani Müslüman öncelikle Allah'ı sevmeli; Allah dışındaki varlıkları ise Allah'ın birer lütfu olmaları yönüyle sevmelidir. Allah için sevmek demek, sevgide nefsi tamamen devre dışı bırakmak anlamına gelmez. Allah için sevmek, sevginin yöneldiği varlık karşısındaki konumumuzu doğru belirlemek demektir. Bu bakımdan birbirlerini Allah için seven eşler, birbirlerini putlaştırmayacağı gibi birbirlerinden kendilerini putlaştırma ölçüsünde itaat ve sadakat beklemezler. Allah için sevmek, sevginin ifadesinde ifrat ve tefritten kaçınmak demektir. Allah için sevmek, sevginin yöneldiği varlığa yönelik davranışlarımızda Allah'ın koyduğu ölçülere riayet etmek demektir. Bu bakımdan birbirini Allah için seven eşler, birbirlerinin kötülüğünü istemez; birbirlerini aşağılamak için kusur arayışına girmez; birbirlerini rakip olarak değil, bir bütünün parçası olarak görür; birbirlerinin hatalarını anlayışla karşılar; birbirlerinin sevimsiz görünen özelliklerine değil, sevimli ve hoş görünen özelliklerine yoğunlaşırlar. Birbirlerini Allah için seven eşler had bildirme, gününü gösterme, intikam alma gibi fenalıklara da geçit vermezler.

Görüldüğü üzere aile fertlerini Allah için sevmek ile nefis hesabına sevmek birbirinden oldukça farklıdır. Aile fertlerine karşı nefis hesabına duyulan sevgi, şartlı bir sevgidir. Yani bu sevgi, aile fertleri nefsanî arzuların tatmininde rol oynadıkları sürece varlığını devam ettirebilir. Eşi yaşlanıp cazibesini kaybettiğinde, bakıma muhtaç hale geldiğinde, işini kaybedip evin temel ihtiyaçlarını karşılamakta bile yetersiz kaldığında nefis hesabına duyulan sevgi bütün gücünü kaybeder. Allah için duyulan sevgi ise iyi günde de kötü günde de gücünü kaybetmez.

Allah için duyulan sevgi, kalpteki imanın kontrolü altındadır. Bu nedenle bu tür sevgiler bireyi sevginin ifade edilmesi sürecinde gösterilebilecek aşırılıklara karşı korur. Nefis hesabına duyulan sevgide temel belirleyici nefsanî arzular olduğu için herhangi bir kontrol mekanizması yoktur. Bu nedenle nefis hesabına duyulan sevgi bireyin gözünü kör edip gerçekleri görmesine engel olabilir. Kalbinde bu tür sevgi taşıyan bireylerin sevdikleri kişilere karşı ölçülü ve ilkeli davranmaları da oldukça zordur. Örneğin çocuklarını nefis hesabına seven bir baba, çocuklarına üstün başarı gösterip gurur vesilesi olduklarında aşırı ilgi ve sevgi gösterirken, başarısızlıkları ile bir utanç kaynağı haline geldiklerinde onlara şiddet uygulayabilmektedir. Dolayısıyla aile fertlerinin birbirlerine yönelik duygularının istikamet kazanması, ailede yozlaşmanın ve şiddetin önlenmesi adına oldukça önemlidir.

İslam dinine göre yüce Allah, insanları dünya hayatında imtihana tabi tutmaktadır (Bkz. Enfâl, 8/27-28; Ankebut Suresi 29/1-3; Mülk Suresi 67/2). İnsanların en çetin imtihanlardan birini ailesi ile geçirdiği muhakkaktır. Anne-babaların aile fertleriyle imtihan olma sürecinde en çok dikkat etmeleri gereken hususlardan birisi, fitratlarında bulunan aile fertlerine yönelik sevginin niteliği ve davranışlara yansıma biçimidir. Toplumda öyle ebeveynler vardır ki, eşlerini ya da çocuklarını adeta birer şirk unsuru haline dönüştürmüşlerdir. Onlara düşkünlükleri öyle bir noktaya ulaşmıştır ki

onlar, aile fertlerinin rahatını ve mutluluğunu Allah'ın rızasının önüne geçirebilmektedirler. Onlar, yeter ki çocuğum ya da eşim mutlu olsun, rahat etsin, yeter ki onların sevgisini kaybetmeyeyim düşüncesiyle yola çıkıp bu düşüncenin etkisiyle günah sayılan davranışlara kolayca sivrulabilmektedirler. Bu gruptaki anne-babaların eşini ya da çocuklarını Allah için sevmedikleri, nefis hesabına sevdikleri ortadadır. Oysa yüce Allah, anne-babaları “*Ey inananlar! Sizi mallarınız ve çocuklarınız Allah'tan anmaktan alıkoymasın; böyle olanlar hüsrana uğrayanlardır*” (Münafikun 63/9) ayeti ile uyarmaktadır.

Bazı anne-babalar ise çeşitli nedenleri bahane ederek aile fertlerini ihmal edebilmekte, onlara yeterince zaman ayırmamakta ve ilgi göstermemektedir. Sevgiyi davranışları ile ortaya koyma konusunda ihmalkâr davranan bu tür anne-babaların, aile fertlerinin en azından psikolojik ihtiyaçlarını görmezden geldikleri söylenebilir. Kendi rahatları için çocuklarının cep telefonu, tablet, televizyon gibi teknolojik araç-gereçlerin esiri haline gelmesine müsaade eden ya da kendilerini bu araçların esiri haline getirerek aile fertlerine karşı sorumluluklarından kaçan anne-babaların sayısı maalesef her geçen gün artmaktadır. Kendilerinden sevgi ve ilgi bekleyen eş ve çocuklarına “yorgunum, kendimi iyi hissetmiyorum, şimdi çok işim var” gibi bahaneler ileri sürerek zaman ayırmayan kişiler bu ihmalkârlıklarının cezasını aslında henüz dünya hayatında iken görmeye başlamaktadırlar. Çünkü en yakınında bulunan aile fertleri ile ilişkilerinden psikolojik anlamda doyum alamayan eş ya da çocukların bunun tesiriyle nelere tevessül edebildikleri toplumda açık bir şekilde görülebilmektedir. O halde aile fertlerinin yeterli sevgi ve ilgiden mahrum bırakılmalarının, ailede huzursuzluğa yol açan ve aile içi şiddeti körükleyen önemli faktörlerden biri olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Aile kurumunda huzurun sağlanmasının ikinci temel şartı, aile fertleri arasındaki güven duygusudur. Güven içerisinde olma da bireylerin fitri ihtiyaçları arasındadır. Bireylerin tehdit olarak algıladıkları oldukça fazla sayıdaki unsura karşı kendilerini tek başına koruyabilecek güç ve imkândan mahrum olmaları, onları güvenli bir liman arayışına yöneltmektedir. İnsanlar için en güvenli limanların başında ise aile gelmektedir. Aile ortamında kendilerini güvende hissetmeyen insanların, farklı limanlara yelken açmaları kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu limanların, bireylere aradıkları huzur ve güven ortamını verebilmesi oldukça düşük bir ihtimaldir. Bu nedenle ailenin, bireyler için huzur ve güven ortamı haline gelmesi oldukça önemlidir.

Hz. Peygamber, Müslümanların bir güven toplumu oluşturabilmeleri için ciddi çaba sarf etmiş, onlara sürekli telkinlerde bulunmuştur. O'nun, “*Müslüman, elinden ve dilinden zarar gelmeyeceği konusunda insanların emin olduğu kişidir*” (Tirmizi, İman 12) sözü, bir Müslümanın, çevresindeki insanların güvenini sarsacak hal ve hareketlerden uzak durma noktasında göstermesi gereken hassasiyeti açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Yine sevgili peygamberimiz, “*Hiçbiriniz kendisi için istediğini mümin kardeşi için de istemedikçe gerçek mümin olamaz*” (Buhari, İman 7; Müslim,

İman 71) sözüyle müminler arasında güvenin tesis edilmesi için riayet edilmesi gereken önemli bir ilkeye işaret etmektedir.

Allah resulünün yalan söyleme, verdiği sözü yerine getirmeme ve emanete hıyanet etme gibi davranışları münafık alameti olarak nitelendirmesi (Bkz. Buhari, İman 24; Müslim, İman 109), toplumu oluşturan fertler arasında güvenin tesis edilmesine verdiği önemi açık bir şekilde göstermektedir. İftira atan, dedikodu yapan, toplumda fitneye sebep olan kişilerin ayet ve hadislerle şiddetli bir şekilde uyarılmış olmasının da kanaatimce en önemli sebeplerinden birisi, insanlar arasındaki güven duygusunun yara almasının, insanların birbirlerine kuşku ile bakmalarının önlenmesidir. Zira birbirlerinden kuşku duyan, birbirlerini tehdit olarak algılayan Müslümanların birbirlerine karşı kalplerinde olumlu hisler beslemeleri oldukça zordur. Ayrıca kişiler arasında kaybolan güven duygusunun yeniden tesis edilmesinin zorluğunu vurgulamakta da yarar vardır.

Popüler kültürün günümüzde insanlara dayattığı anlayışlardan bir tanesi, insanlara asla güvenilmemesi gerektiğidir. “Babana bile güvenmeyeceksin” sözü günümüzde maalesef sıkça kullanılır hale gelmiştir. Bu sözü haklı çıkaracak somut olaylar toplumda elbette yaşanmaktadır. Ancak bunlardan hareketle bireylerin en yakınlarında bulunan insanlardan bile kuşku duyar hale gelmeleri oldukça problemli bir durumdur. Birbirine güvenmeyen, birbirine güven vermeyen insanlardan oluşan bir toplum, İslami bir toplum olamaz. Çünkü İslam’a göre Müslümanlar kardeştir ve bu nedenle onlar birbirlerine zulmetmez, birbirlerinin kötülüğünü istemezler (Bkz. Buhari, Mezalim 3; Müslim, Birr 58). Din kardeşliği, Müslümanların birbirlerine güven duymalarını gerektirir.

Birbirlerine en çok güven duyması ve güven vermesi gereken kişiler, kuşkusuz aile fertleridir. Aynı çatı altında yaşayan, aynı odayı ve hatta aynı yatağı paylaşan, birlikte yiyip içen, acıları da sevinçleri de ortak olan insanların birbirlerine güven duymamaları kadar acı bir durum olamaz. Birbirlerine güven duymayan aile fertlerinin huzurlu bir aile ortamı oluşturabilmeleri mümkün değildir. Çünkü güven duygusunun zayıflığı onların birbirleriyle sağlıklı ilişkiler kurabilmelerini adeta imkânsız hale getirir.

Günümüzde aile içerisinde görülen şiddet vakalarının önemli bir kısmının temelinde eşler arasındaki güven eksikliğinin yattığı kanaatindeyim. Çünkü güven eksikliği, aile fertlerinin birbirlerine hüsn-ü zanla yaklaşmalarının önünde önemli bir engel teşkil eder. En masum sözlerin, en masum davranışların altında bile türlü türlü bit yenikleri aranmaya başlanır. Ve ebeveynler bir süre sonra kuşkularının baskısına daha fazla dayanamayıp aile fertlerine karşı şiddet uygulayarak kendilerini rahatlatma yoluna başvurabilirler. Bu nedenle ailenin huzuru ve devamlılığı için aile fertlerinin güven sarsıcı hal ve hareketlerden uzak durmaları şarttır.

Günümüz toplumunda eşleri birbirlerinden kuşku duymaya yöneltecek faktörler maalesef had safhaya ulaşmıştır. Bireyleri zina gibi çirkin bir fiile teşvik eden faktörlerin alabildiğine yaygın olduğu, söz konusu çirkin fiile tenezzül etmeye karar vermiş kişilerin işlerinin iyice kolaylaştığı, çok seyredilen birçok dizide aldatmanın sıradan bir hadise gibi nakledildiği bir toplumsal yapı içerisinde eşlerin, “acaba ben de aldatılır mıyım?” kaygısını zaman zaman yaşamaları doğaldır. Bununla birlikte bazı kişilerin sırf bu kaygı nedeniyle eşlerinin her hareketinden şüphe eder hale gelebildiğini de belirtmek gerekir. Bu durum zamanla tahammül sınırlarını aşabilmekte ve aile içi şiddete ve boşanmalara kapı aralayabilmektedir.

Eşler arasındaki güven eksikliği sadece ailenin namusunun korunması ile ilgili de olmayabilir. Örneğin parasal konularda birbirlerine güven duymayan eşlere de rastlanabilmektedir. Hangi konuda ve hangi sebeplerle olursa olsun eşler arasındaki güven eksikliği, mutlaka çözüme kavuşturulması gereken bir problemdir. Çünkü söz konusu güven eksikliği kısa ve uzun vadede aile ile ilgili çok olumsuz gelişmelere sebebiyet verebilir. Tek başına, eşlerin birbirlerine karşı sevgi ve şefkat duygularının azalmasına sebebiyet verme potansiyeline sahip olması bile onun ne kadar ciddiye alınması gereken bir problem olduğunun anlaşılması için yeterlidir.

Bireyin evlilik hayatında yaşayabileceği en acı durumlardan birisi, eşinin kendisine güven duymadığını fark etmesidir. Bu durum bireyin içe kapanıp suçluluk hissi yaşamasına yol açabileceği gibi saldırıya geçerek kendisine güvenmeyen eşini suçlayıcı, aşağılayıcı bir tavır takınmasına da sebebiyet verebilir. Her iki durumun da ailenin huzuru ve geleceği açısından olumlu neticeler vermeyeceği açıktır. Güven eksikliği problemi yaşayan eşlerin atacakları en sağlıklı adım, söz konusu probleminin ortaya çıkmasına neden olan durumların neler olduğu hususunu netliğe kavuşturarak olası yanlış anlaşılımları gidermeye çalışmaktır.

Aile huzurunun teminatı olan sevgi ve güven duygularının yara almaması, aile fertlerinin sorumluluk bilincine sahip olma durumlarına bağlıdır. Sorumluluk bilincini yeterince kazanmamış ebeveynler, çok hassas anlarda, telafisi oldukça zor olan kritik hatalara imza atabilirler. Kırılan kalplerin tamir edilmesinin ve kaybedilen güvenin yeniden tesis edilmesinin hiç de kolay olmadığı açık bir gerçektir. Bu nedenle aile fertlerinin sorumluluk bilinci ile hareket etmeleri oldukça önemlidir.

Yüce Allah insanı başıboş bırakmamıştır (Bkz. Kıyame Suresi 75/36). İnsan diğer canlılara göre çok üstün kabiliyetlerle donatılmış ve yeryüzünün halifesi kılınmıştır (Bkz. Bakara Suresi, 2/30). İnsanın üstün özelliklere sahip olarak yaratılıp yeryüzünün halifesi kılınması, sorumluluk bilinci ile hareket etmesini zorunlu kılar. Zira sorumluluk bilinci ile hareket etmediği takdirde onun yeryüzünde ne kadar büyük tahribatlara ve zulümlere sebebiyet verebileceğine tarih defalarca şahitlik etmiştir.

İnsan öncelikli olarak, kendisini yaratan yüce Allah'a karşı sorumludur. Çünkü o, sadece ve sadece yüce Allah'ın kuludur. Her şeyiyle yüce Allah'ın mülkü olan, yüce Allah'ın mülkü üzerinde yaşayan, yüce Allah'ın verdiği nimetlerle hayatını devam ettirebilen ve sonuçta yüce Allah'ın huzuruna çıkıp dünyada yaptıklarının hesabını verecek olan insanların, Allah'tan başkasına kulluk yapmaları aklen ve dinen kabul edilebilir bir durum değildir.

İnsanın yüce Allah'a karşı kulluk görevleri namaz, oruç, hac, zekât gibi ibadetlerle sınırlı değildir. Yüce Rabbimizin insana yüklediği, kendi nefesine, ailesine, komşularına, akrabalarına, vatanına ve içinde yaşadığı tabiata karşı birtakım sorumluluklar da vardır. Bu sorumlulukların neler olduğunun öğrenilerek en güzel şekilde yerine getirilmesi, Allah'a kulluğun bir gereğidir.

Yüce Allah'ın insana yüklediği sorumlulukların önemli bir kısmı aile hayatı ile ilgilidir (Bkz. İsrâ Suresi 17/23-24). Zira aile, bireyin sadece barınma / sığınma ihtiyacının ve nefsanî arzularının giderildiği bir ortam değildir. Ailenin bunlardan çok daha önemli işlevleri vardır. Ailenin bu işlevleri yerine getirebilmesi için özellikle de aile büyüklerinin sorumluluk bilinci ile hareket etmeleri gerekir. Sorumluluk bilinci ile hareket etmek, yetki ve sorumluluklarını bilip buna göre davranmak demektir. Sorumluluk bilinci ile hareket etmek, her davranışın kayıt altına alındığını ve hesabının yüce Allah tarafından sorulacağını bilip buna göre davranmak demektir. Sorumluluk bilinci ile hareket etmek, aile fertlerinin hangi söz, tavır ve davranışlardan nasıl etkileneceğini bilmek ve buna göre davranmak demektir. Sorumluluk bilinci ile hareket etmek, kaş yapayım derken göz çıkarmamak demektir.

Yüce Allah'ın ebeveyne yüklediği en büyük ve önemli sorumluluk, aile fertlerini cehennem ateşine karşı korumaktır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de yüce Allah, "*Ey iman edenler! Kendinizi ve aile fertlerinizi yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden koruyun*" (Tahrîm Suresi 66/6) buyurmaktadır. Bu ayette Müminlerden aile fertlerini cehennem ateşinden zorbalık yaparak ya da şiddete başvurarak korumaları istenmemektedir. Bu gibi olumsuz uygulamaların, aile fertlerini cehennem ateşinden koruma konusunda işe yaramayacağı ve hatta onların cehennem ateşinden korunmalarını sağlayacak güzel amellerden daha da uzaklaşmalarına sebebiyet vereceği açıktır. "*Öğüt ver, çünkü sen ancak bir öğüt vericisin. Onlar üzerinde bir zorba değilsin*" (Gâşîye Suresi 88/21,22) şeklindeki ilahî buyruk, insanları irşat etme ve böylelikle cehennem ateşinden korunmalarına vesile olma sürecinde şiddet ve zorbalığa asla yer olmadığını göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Sevgili peygamberimizin gerek aile fertlerini ve gerekse aile dışındaki insanları irşat etme sürecinde neler yaptığı, hangi uygulamalara başvurduğu ortadadır. Allah resulü bu süreçte insanları incitmeme konusunda büyük bir hassasiyet göstermiştir. Nitekim Hz. Aîşe (ra) şöyle buyurmaktadır:

“Allah resulü, hanımlarından hiçbirini asla dövmedi. Allah yolunda cihat etmenin dışında asla hiç kimseye vurmadı...” (Müslim, Fezail 79)

Çocukluk döneminin önemli bir kısmını Allah resulünün yanında geçiren Hz. Enes b. Malik’e (ra) ait olan şu söz de dikkate şayandır:

“Hz. Peygambere on yıl hizmet ettim. Beni bir kerecik olsun ‘şunu niye yaptın’ ya da ‘şunu niye yapmadın’ diyerek azarlamadı.” (Buhari, Edeb 39)

Yüce Rabbimiz Kur’an-ı Kerim’de, hidayetlerine vesile olabilmek için kâfirlere bile hikmetle ve güzel öğütle yaklaşılması gerektiğini (Nahl Suresi 16/125) belirtmişken anne-babaların, çocuklarını günah sayılan davranışlardan alıkoymak, güzel davranışlara yönelmelerini sağlamak amacıyla şiddete başvurmaları kabul edilemez.

Şiddet, terbiye usullerini yeterince bilmeyen ya da ruh sağlığı yerinde olmayan kişilerin başvurabileceği çirkin bir uygulamadır. Örnek insan Hz. Muhammed’in (sav) terbiye sürecinde şiddete başvurmaması ve Müslümanları şiddet içeren davranışlara karşı önemle uyarması şiddetle aramızda mesafe koymamız için yeterli bir nedendir.

Ailenin yozlaşması ve aile içi şiddetin artması temelde anne-babaların sorumluluk bilincini kaybetmelerini ifade eden bir süreçtir. Aile kurumu ile ilgili anne-babaların sahip olmaları gereken sorumluluk bilincinin iki önemli boyutu bulunmaktadır. Bunlar nimet bilinci ve emanet bilincidir.

Peki, nimet ve emanet bilinci derken ne kastediyorum? Bildirinin kalan kısmında bu konu üzerinde kısaca durmak istiyorum.

Nimet Bilinci: Ebeveyn için ailesi yani eşi ve çocukları Allah’ın birer nimetidir. Çünkü onlar birçok fitri ihtiyacını aile sayesinde karşılamakta, birçok sıkıntıdan onlar sayesinde kurtulmakta ve birçok beladan da yine onlar sayesinde korunmaktadırlar. Evlendiği halde çocuk sahibi olamayan eşlerin çektiği çocuk hasretine, eşi vefat ettikten sonra yalnız başına kalan kişinin yaşadığı sıkıntılara şahit olduğumuzda ya da ailemizden bir süre uzak kaldığımızda aile fertlerinin ne kadar büyük bir nimet olduğunu daha iyi idrak etmekteyiz.

Ailenin bir nimet olmasının ebeveyn açısından iki önemli sonucu vardır. Birincisi aile nimeti sebebiyle yüce Allah’a şükretmeleri gerektiğidir. Çünkü her nimet şükür gerektirir. İkincisi ise aile nimetinin hesabının yüce Allah tarafından mutlaka sorulacağıdır. Zira yüce Allah Tekasür Suresinde, “*Sonra o gün nimetlerden dolayı mutlaka hesaba çekileceksiniz*” (Tekasür, 102/8) buyurarak bu hakikati ifade etmektedir.

Ailenin bir nimet olduğu konusunda zannederseniz bütün Müslümanlar hemfikirdir. O halde asıl problem, ailenin nimet olduğunun bilinmemesi değil, ebeveynin bu nimetin şükrünü nasıl yerine getireceği konusundaki cehaletidir. Peki, ebeveyn aile nimetinin şükrünü nasıl yerine getirebilir?

Yüce Rabbimiz insanlara hiçbir nimeti, herhangi bir ölçü gözetmeden tepe tepe kullansınlar diye vermemiştir. Rabbimiz her nimetle birlikte insanlara o nimetle ilgili sorumluluklar yüklemiştir. Yüce Allah'a olan şükür borcunun eda edilebilmesi için nimetlerin Allah'ın birer lütfu olduğunun idrak edilmesi, nimetlerden, Allah'ın koyduğu ölçüler çerçevesinde istifade edilmesi ve nimetlerle ilgili sorumlulukların yerine getirilmesi gerekir. O halde ebeveynlerin, 'aile bir nimettir' deyip geçmemeleri gerekir. Şükreden bir kul olabilmeleri için onların, aile nimetini veren yüce Allah'a karşı kalplerinin şükran hisleriyle dopdolu olması ve aile fertlerine karşı sorumluluklarını yerine getirmeleri şarttır. Aksi takdirde aile, nimet olmaktan çıkar ve bir ıstırap kaynağı haline dönüşür. Evet, genel bir kaidedir ki; şükürü eda edilmeyen her nimet, kişi için hem dünyada hem de ahirette bir huzursuzluk / ıstırap kaynağına dönüşür. Bu bakımdan ailesinden yana büyük sıkıntılar yaşayan anne-babalar, bu sıkıntıların sebeplerini doğru yerde aramalıdır. Çocukları her gün eve yeni bir problemle gelen, çocukları tarafından sevilmeyen, değer verilmeyen, azarlanan ve hatta dövülüp sokağa atılan nice anne-babalar vardır. Onların yaşadıkları bu sorunların temel sebeplerinden birisi, evlat nimetinin şükürünü zamanında gereken şekilde eda etmemeleridir.

Emanet Bilinci: Ebeveyn için eş ve çocuklar, Allah'ın birer emanetidir. Eşine ve çocuklarına yönelik davranışlarında ebeveyn bu hakikati göz ardı etmemelidir. Sevgili peygamberimiz Veda Hutbesi'nde şöyle buyurmaktadır:

“Ey insanlar! Kadınların haklarını gözetmenizi ve bu hususta Allah'tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları, Allah'ın emaneti olarak aldınız ve onların namusunu kendinize Allah'ın izniyle helal kıldınız...” (Müslim, Hac 147)

Bir başka hadis-i şerifte ise şöyle buyrulmaktadır:

“Hepiniz çobansınız. Hepiniz raiyetinizden sorumlusunuz. Âmir (memurlarının) çobanıdır. Erkek ailesinin çobanıdır. Kadın da evinin ve çocuğunun çobanıdır. Netice itibarıyla hepiniz çobansınız ve hepiniz idare ettiklerinizden sorumlusunuz.” (Buhari, Cum'a 11; Müslim, İmara 20)

Ebeveynin, eşlerinin ya da çocuklarının gerçek sahibinin kendileri olduğuna ve dolayısıyla onlara istedikleri şekilde muamele edebileceklerine inanmaları, aile içi şiddetin önemli nedenlerinden biridir. Oysa dinimize göre eş ya da baba olmak hiç kimseye, aile fertlerine yönelik davranışlarında sınırsız serbestlik yetkisi vermez. Bedensel ya da ruhsal, maddi ya da manevi açıdan insanlara verilen her türlü zarar İslam dininde kul hakkı kapsamında değerlendirilir ve yüce Allah tarafından hesabı mutlaka sorulur. “Babadır, hem sever hem döver” anlayışı İslami bir anlayış değildir. Eş ve çocuklar babaya Allah'ın bir emaneti olarak verildiğine göre babalar, emanete hıyanet etmemek adına onlara yönelik davranışlarında kılı kırk yararcasına hassasiyet göstermelidir. Babanın eşine ve çocuklarına yönelik davranışlarına, içinde bulunduğu psikolojik durum değil, emanet bilinci yön vermelidir.

Aile hayatında öfkeye yol açan ve özellikle de çocuklardan kaynaklanan durumlar oldukça fazla yaşanır. Anne-babaların bu tür durumlarda çocuklarına yönelik şiddet içeren davranışlardan uzak durabilmeleri, durumu sabır ve olgunlukla karşılamaları sahip oldukları emanet bilinci ile yakından ilişkilidir. Bu bakımdan emanet bilincinin, aile fertlerini zor zamanlarda birbirlerine karşı olumsuz davranışlara yönelmekten koruyan bir kalkan vazifesi gördüğü rahatlıkla söylenebilir.

Eşlerin birbirlerine ve çocuklarına karşı olan sorumluluklarını ihmal etmeleri emanet bilincinden yoksun olduklarına işaret eder. Anne-babaların çocuklarına karşı en büyük sorumluluklarından birisi, terbiyelerinin güzel şekilde yapılmasıdır. Dinimize göre hiçbir anne-baba çocuğuna güzel terbiyeden daha değerli bir miras bırakamaz. (Bkz. Tirmizi, Birr 33)

Günümüzde aile kurumunda yaşanan yozlaşma, Müslüman anne-babaların terbiye anlayışlarına da sirayet etmiştir. Zira Müslüman anne-babaların birçoğu için asıl olan, çocuklarının okul başarısıdır. Çocuklarının akademik başarı düzeyinin yüksek olması için her yolu deneyen anne-babalar, çocuklarının dini ve ahlaki gelişimleri hususunda oldukça ihmalkâr davranabilmektedirler. Anne-babaların, çocuklarının akademik başarılarını öncelikli olarak hedefleyip dini ve ahlaki gelişimlerini ihmal etmeleri sorumluluk bilinci ile bağdaşır bir durum değildir. Çünkü sorumluluk bilincine sahip olan anne-babalar, çocuklarının tek yönlü gelişmelerine asla razı olmazlar. Zira onlar, aksi bir durumda çocuklarının gelecekte ne gibi tehlikelere maruz kalabileceklerini bilirler.

Sonuç

Küreselleşme sürecinin etkisiyle toplumumuzda yaşanan kültürel yozlaşmanın İslam dininin yanlış anlaşılmasına, yanlış yorumlanmasına sebebiyet vermemesi için dini hassasiyetlere sahip Müslüman aydınlara büyük görevler düşmektedir. Bu görev, değişimi doğru okumak, değişimin yönünü, değişime yol açan faktörleri tespit etmek ve eğitim sistemimiz başta olmak üzere söz konusu değişimin olumlu yöne kanalize edilmesine katkı sağlayacak araçların etkin şekilde kullanımını gerçekleştirmek adına çözüm önerileri ortaya koymaktır.

Günümüzde kültürel yozlaşmaya ve dinimizin yanlış anlaşılmasına yol açan en büyük faktörlerden birisi kitle iletişim araçlarının büyük ölçüde yabancı kültürlerin tanıtım aracı olarak işlev görmesidir. Dolayısıyla Müslümanların söz konusu araçları, kendi kültürlerini tanıtımda en az yabancılar kadar etkin / başarılı şekilde kullanmaları kültürel yozlaşmanın önlenmesi adına oldukça önemlidir.

Kültürel yozlaşmanın ve dinimizin yanlış anlaşılmasının önlenmesinde çeki düzen verilmesi gereken üçüncü alan eğitim sistemimizdir. Türk-İslam kültürü ve bu kültüre ait değerler yeni yetişen nesillere öyle bir şekilde öğretilmelidir ki, çocuklarımız ve gençlerimiz dini ve milli değerlerimizi içselleştirsinler, farklı kültürlere sahip

bireylerle iletişim ve etkileşim sürecinde kendi kültürlerinden dolayı bir aşağılık hissine kapılmasınlar. Okullarda çocuklarımız kendi dinlerini ve kültürlerini yeterince tanımadan, onların ne kıymetini bilebilir ne de onları hayatlarına anlam ve değer katan bir unsura dönüştürebilirler.

İslam dinine göre aile kurumunun hangi değerler üzerine bina edileceği, aileyi oluşturan fertlerin rolleri ve sorumlulukları, aile içi ilişkilerin hangi esaslara göre yürütüleceği, aile içerisinde yaşanan problemlere getirilen çözüm önerileri gibi konularda toplumda kanaat önderi olarak görülen kişiler tarafından ortak bir dil ve ortak bir anlayış geliştirilmesi yerinde olacaktır. Bu tür önemli meseleler hakkında kişi ya da kuruluşlar tarafından yapılan, halkta kafa karışıklığı meydana getirici nitelikteki açıklamalara karşı ortak ve güçlü bir tepki verilmelidir.

Aile içi huzur, aile fertlerinin birbirlerini gerçekten Allah için sevmeleri ve birbirlerine güven vermeleri ile sağlanabilir. Aile içi huzurun devamı ise nimet ve emanet bilincinden oluşan sorumluluk bilincinin, aile fertleri tarafından kazanılması ile sağlanır. Aile fertlerinin huzur ve mutluluk kaynağı oldukları anlarda “nimet” oldukları gerçeğinin; sıkıntı kaynağı haline geldikleri durumlarda ise “emanet” oldukları gerçeğinin hatırlanıp bu gerçeklere uygun şekilde hareket edilmesi, ailenin huzur dolu bir ortam haline gelmesi ve kendisinden beklenen fonksiyonları layıkıyla yerine getirmesi açısından oldukça önemlidir.

Kaynakça

- Avcıoğlu, Gürcan Şevket (2013). “Bilginin Küreselleşmesinde Kitle İletişim Araçlarının Manipülatif Rolü”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S 29, s. 21-34
- Aydın, M. Şevki, (2011). “Din Öğretiminde Öğrenci Merkezilik”, *Diyanet Aylık Dergi*, Haziran Sayısı, Sayı 46, s. 26-29
- Bayer, Ali (2013). “Değişen Toplumsal Yapıda Aile”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C 4, S 8, s. 101-129
- Çalık, Temel; Ferudun Sezgin (2005). “Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim”, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, C 13, S 1, s. 55-66
- Şentürk, Ünal (2008). “Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler”, *Aile ve Toplum Dergisi*, C 4, S 14, s. 7-31
- Yıldız, Mehmet (2013). “Toplumsal Değişim ve Sosyal Değerler”, *Turkish Studies*, C 8, S 8, s.1489-1501
- Taylan, Necip (1991). *Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları – Temsilcileri-Tesirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul.

الاستغلال في الحب

د. أحمد زكريا

تمهيد:

الاستغلال في الحب.. مصطلح يحمل معهدراً كبيراً من التناقض يجعله محلاً للنقد والتمحيص؛ ذلك أن الاستغلال هو سلوك سيء وعدائي لا يمكن أن نفهم شخصاً يتحلى به في مواجهة من يحبونه ويحملون في قلوبهم عاطفة طيبة تجاهه، فالمنطق يخبرنا أن لكل فعل رد فعل مساو له في المقدار ومضاد له في الاتجاه، وعليه فمن المفترض أن الحب يقابل بالحب، والعاطفة الإيجابية تقابل بمثلهما. لكننا نفاجاً بأن هذه القاعدة ليست مطردة، ففي كثير من الحالات يلاحظ أن ثمة استغلالاً سيئاً لهذه العاطفة قد يدمرها مع مرور الوقت لتتقلب إلى صورة من أبشع صور العداة والكراهية.

نحاول في هذا البحث أن نسلط الضوء على هذه الظاهرة، فنحدد ماهيتها، ونكشف عن أسبابها وأعراضها، ونضع المقترحات اللازمة لمواجهة هذا السلوك العدواني ممن نحبه.

تحديد المصطلحات:

بادئ ذي بدء، فإنه من الواجب أن نضع تعريفاً دقيقاً للمصطلحات التي نستخدمها، حتى وإن كانت تلك المصطلحات بديهية، ويبدو أنها معلومة للكافة؛ ففي كثير من الأحيان نكتشف أن هذه المفاهيم والمصطلحات التي كنا نظنها واضحة في أذهان الناس وتصوراتهم قد أصابها الخلل والتشويه، فلم تعد تحمل الدلالات الأصلية لها، وفقدت معانيها التي خلقت معها منذ الأزل. ألم تقرأوا بعض الروايات التي تتحدث عن اللصوصية والسرقة باعتبارها عملاً بطولياً ومغامرة بديعة؟! ألم تسمعوا تحليلات بعض السياسيين حول مقاومة الشعوب المستضعفة لقوى الاحتلال والاستبداد باعتبارها تهوراً وانتحاراً جماعياً؟!

ولذلك لا تعجب يوماً إذا سمعت تعريفات جديدة لمعاني الحب، والصدقة، والتضحية !

ما معنى الحب ؟!

معنى الحب لغة:

تدل على اللزوم والثبات، والحب: نقيض البغض. والحب: الوداد والمحبة، وكذلك الحب بالكسر. وتقول:
أحببت الشيء فأنا محب وهو محب⁽¹⁾.

قال ابن دُرَيْدٍ: "الصَّابَةُ رِقَّةُ الْهُوَى، وَاشْتِقَاقُ "الْحُبِّ" مِنْ أَحَبَّ الْبَعِيرُ، إِذَا بَرَكَ مِنَ الْإِعْيَاءِ".⁽²⁾

معنى المحبة اصطلاحًا:

المحبة: الميل إلى الشيء السار.

وقال الراغب: "المحبة: ميل النفس إلى ما تراه وتظنه خيرًا".⁽³⁾

وقيل: "المحبة ميل النفس إلى الموافق مع العقل، فإن تجاوز عن العقل وأفرط فهو العشق".⁽⁴⁾

وقال الهروي: "المحبة: تعلق القلب بين الهمة والأنس في البذل والمنع على الأفراد".⁽⁵⁾

مرادفات الحب:

للحب مرادفات كثيرة ذكرها أهل العلم تزيد على ستين اسمًا نذكر منها: "المحبة، والعلاقة، والهوى، والصبوة، والصبابة، والشغف، والمقة، والوجد، والكلف، والتتيم، والعشق، والجوى، والذنف، والشجو، والشوق، والخلاصة، والبلابل، والتباريح، والسدم، والغمرات، والوهل، والشجن، واللاعج، والاكثاب، والوصب، والحزن، والكمدم، والذع، والحرق، والسهد، والأرق، واللهف، والحنين، والاستكانة، والتبالة، واللوعة، والفتون، والجنون، واللمم، والخبل، والرسيس، والداء المخامر، والود، والخلة، والنخلم، والغرام، والهيام، والتدليه، والوله، والتعبد".⁽⁶⁾

الحبفي السنة النبوية:

- عن أبي هريرة قال صلى الله عليه وسلم: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ".⁽⁷⁾

(1) انظر: مقاييس اللغة، تهذيب اللغة، لسان العرب (حب)
(2) ذم الهوى، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ)، تحقيق مصطفى عبد الواحد، ص 295
(3) الذريعة إلى مكارم الشريعة، الراغب الأصفهاني، ص 256
(4) التعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الكتب العلمية، ط 2003م، ص 76
(5) منازل السائرين، أبو إسماعيل عبدالله بن محمد بن علي الهروي، دار الكتب العلمية، ص 88
(6) روضة المحبين ونزهة المشتاقين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، دار الكتب العلمية، ط 1983م، ص 16
(7) أخرجه الشيخان: البخاري حديث رقم 14، مسلم حديث رقم 44، وانظر أيضا: مسند الشاميين، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، دار الرسالة، ط 1984، ج 4، ص 292.

- وعن بن مسعود رضي الله عنه قال: "جاء رجلٌ إلى النبي عليه السلام فقال: يا رسول الله كيف تقول في رجلٍ

أحبَّ قومًا، ولم يلحق بهم؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: المرء مع من أحب". (1)

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، "أن رجلاً زار أخاً له في قرية أخرى، فأرصد الله له،

على مدرجته، ملكاً فلما أتى عليه، قال: أين تريد؟ قال: أريد أخاً لي في هذه القرية، قال: هل لك عليه من نعمة

ترئبها؟ قال: لا، غير أنني أحببته في الله عز وجل، قال: فإني رسول الله إليك، بأن الله قد أحبك كما أحببته

فيه". (2)

وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ بيده، وقال: "يا معاذ، والله إني لأحبك،

والله إني لأحبك، فقال: أوصيك يا معاذ لا تدعن في دبر كل صلاة تقول: اللهم أعني على ذكرك، وشكرك،

وحسن عبادتك". (3)

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا، ولا

تؤمنوا حتى تحابوا، أولا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم؟ أفشوا السلام بينكم". (4)

أقوال السلف في الحب:

- عن أبي حيان التميمي، قال: ربي على علي بن أبي طالب ثوب كأنه يكثر لسه فقيل له فيه فقال: "هذا كسانيه

خليلي وصفي عمر بن الخطاب رضي الله عنه إن عمر ناصح الله فنصح الله". (5)

- وعن مجاهد، قال: مر على عبد الله بن عباس رجل فقال: "إن هذا يحيي فقيل: أنى علمت ذلك؟ قال: «إني

أحبه»". (6)

- وعن سفيان بن عيينة، قال: سمعت مساوراً الوراق يخلف بالله عز وجل ما كنت أقول لرجل: "إني أحبك في

الله عز وجل فأمنعه شيئاً من الدنيا". (7)

- وقال ابن تيمية: "إنك إذا أحببت الشخص لله كان الله هو المحبوب لذاته فكلماً تصوره في قلبك تصورت

محبوب الحق فأحبته فأزداد حبك لله. كما إذا ذكرت النبي صلى الله عليه وسلم والأنبياء قبله والمرسلين

(1) متفق عليه، رواه الشيخان، انظر: البخاري، باب علامة الحب في الله، حديث رقم 6169، دار طوق النجاة، ج8، ص39، ومسلم، باب المرء مع من أحب، حديث رقم 2640، دار إحياء التراث العربي، ج4، ص2034

(2) أخرجه مسلم، باب في فضل الحب في الله، حديث رقم 2567، دار إحياء التراث العربي، ج4، ص1988

(3) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط2001م، ص430.

(4) أخرجه أحمد في مسنده، حديث رقم 9709، ص442، والإمام مسلم في صحيحه، حديث رقم 93

(5) الإخوان، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (المتوفى: 281هـ)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، باب في تعاهد الإخوان بالكسوة، حديث رقم 221، ص248.

(6) المصدر السابق، باب اتفاق القلوب على المودة، حديث رقم 75، ص127.

(7) المصدر السابق، باب في سخاء النفس بالبدل للإخوان، حديث رقم 158، ص202.

وَأَصْحَابُهُمُ الصَّالِحِينَ وَتَصَوَّرْتَهُمْ فِي قَلْبِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ يَجْذِبُ قَلْبَكَ إِلَى مَحَبَّةِ اللَّهِ الْمُنْعِمِ عَلَيْهِمْ وَبِهِمْ إِذَا كُنْتَ تُحِبُّهُمْ لِلَّهِ فَالْمَحْبُوبُ لِلَّهِ يُجْذِبُ إِلَى مَحَبَّةِ اللَّهِ وَالْمُحِبُّ لِلَّهِ إِذَا أَحَبَّ شَخْصًا لِلَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَحْبُوبُهُ فَهُوَ يُحِبُّ أَنْ يَجْذِبَهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَكُلٌّ مِنَ الْمُحِبِّ لِلَّهِ وَالْمَحْبُوبِ لِلَّهِ يُجْذِبُ إِلَى اللَّهِ". (1)

- وقال ابن قيم الجوزية: "فَكَيْفَ بِالْمَحَبَّةِ الَّتِي هِيَ حَيَاةُ الْقُلُوبِ، وَغَدَاءُ الْأَرْوَاحِ، وَلَيْسَ لِلْقَلْبِ لَذَّةٌ، وَلَا نَعِيمٌ، وَلَا فَلَاحٌ، وَلَا حَيَاةٌ إِلَّا بِهَا، وَإِذَا فَقَدَهَا الْقَلْبُ كَانَ أَلَمُهُ أَعْظَمَ مِنْ أَلَمِ الْعَيْنِ إِذَا فَقَدَتْ نُورَهَا، وَالْأُذُنُ إِذَا فَقَدَتْ سَمْعَهَا، وَالْأَنْفُ إِذَا فَقَدَتْ شَمَمَهُ، وَاللِّسَانُ إِذَا فَقَدَ نُطْقَهُ، بَلْ فَسَادُ الْقَلْبِ إِذَا خَلَا مِنْ مَحَبَّةِ فَاطِرِهِوَبَارِيئِهِ وَإِلَيْهِ الْحَقُّ أَعْظَمُ مِنْ فَسَادِ الْبَدَنِ إِذَا خَلَا مِنْهُ الرُّوحُ، وَهَذَا الْأَمْرُ لَا يُصَدَّقُ بِهِ إِلَّا مَنْ فِيهِ حَيَاةٌ، وَمَا لِيُجْرَحَ مَيِّتٌ إِبْلَامٌ". (2)

- وقال: "وَاعْجَبَا لِمَنْ يَدْعِي الْمَحَبَّةَ وَيَحْتَاجُ إِلَى مَنْ يَذْكُرُهُ بِمَحْبُوبِهِ فَلَا يَذْكُرُهُ إِلَّا بِمَذْكَرٍ؛ أَقْلٌ مَا فِي الْمَحَبَّةِ أَنَّهَا لَا تَسِيكُ تَذْكَرَ الْمَحْبُوبِ". (3)

- وقال أيضاً: "إِذَا سَافَرَ الْمُحِبُّ لِلِقَاءِ مَحْبُوبِهِ رَكِبَتْ جُنُودُهُ مَعَهُ، فَكَانَ الْحَبِّ فِي مُقَدِّمَةِ الْعَسْكَرِ، وَالرَّجَاءُ يَخْدُو بِالْمَطِيِّ، وَالشُّوقُ يَسُوقُهَا، وَالْخَوْفُ يَجْمَعُهَا عَلَى الطَّرِيقِ، فَإِذَا شَارَفَ قَدُومَ بَلَدِ الْوَصْلِ خَرَجَتْ تَقَادِمُ الْحَبِيبِ بِاللِقَاءِ". (4)

- وَسُئِلَ حَمَادُ الرَّائِبِيُّ عَنِ الْحُبِّ، مَا هُوَ؟ قَالَ: "الْحُبُّ شَجَرَةٌ أَصْلُهَا الْفِكْرُ، وَغُرُوفُهَا الذِّكْرُ، وَأَغْصَانُهَا السَّهْرُ، وَأُورَاقُهَا الْأَسْقَامُ، وَثَمَرَتُهَا الْمَنِيَّةُ". (5)

أقسام المحبة:

وَقَسَمَهَا ابْنُ الْقَيِّمِ إِلَى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ، ثُمَّ ذَكَرَ نَوْعًا خَامِسًا؛ قَالَ: "وَهَا هُنَا أَرْبَعَةٌ أَنْوَاعٍ مِنَ الْمَحَبَّةِ يَجِبُ التَّفَرُّيقُ بَيْنَهَا، وَإِنَّمَا ضَلَّ مَنْ ضَلَّ بِعَدَمِ التَّمْيِيزِ بَيْنَهَا.

أَحَدَهَا: مَحَبَّةُ اللَّهِ، وَلَا تَكْفِي وَحْدَهَا فِي النَّجَاةِ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ وَالْفَوْزِ بِثَوَابِهِ، فَإِنَّ الْمُشْرِكِينَ وَعِبَادَ الصَّلِيبِ وَالْيَهُودَ وَغَيْرَهُمْ يُحِبُّونَ اللَّهَ.

الثَّانِي: مَحَبَّةُ مَا يُحِبُّ اللَّهُ، وَهَذِهِ هِيَ الَّتِي تُدْخِلُهُ فِي الْإِسْلَامِ، وَتُخْرِجُهُ مِنَ الْكُفْرِ، وَأَحَبُّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ أَقْوَمُهُمْ بِهَذِهِ الْمَحَبَّةِ وَأَشَدُّهُمْ فِيهَا.

(1) مجموع الفتاوي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة الحرانی (المتوفى: 728هـ)، تحقیق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1995م، فصل في الحب وأثره في النفوس، ج10، ص608.

(2) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي أو الدواء والدواء، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، دار المعرفة، المغرب، ط1، 1997م، فصل في كمال اللذة في كمال المحبوب وكمال المحبة، ص233.

(3) الفوائد، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1973م، ص77.

(4) الفوائد، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1973م، ص77.

(5) العقد الفريد، أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي (المتوفى: 328هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ج2، ص157.

الثالث: الحُبُّ لِلَّهِ وَفِيهِ، وَهِيَ مِنْ لَوَازِمِ مَحَبَّةِ مَا يُحِبُّ، وَلَا تَسْتَقِيمُ مَحَبَّةُ مَا يُحِبُّ إِلَّا فِيهِ وَلَهُ.
الرابع: المَحَبَّةُ مَعَ اللَّهِ، وَهِيَ المَحَبَّةُ الشَّرِكِيَّةُ، وَكُلُّ مَنْ أَحَبَّ شَيْئًا مَعَ اللَّهِ لَا لِلَّهِ، وَلَا مِنْ أَجْلِهِ، وَلَا فِيهِ، فَقَدْ اتَّخَذَهُ نِدًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ، وَهَذِهِ مَحَبَّةُ الْمُشْرِكِينَ.
 وَبَقِيَ قِسْمٌ خَامِسٌ لَيْسَ مِمَّا نَحْنُ فِيهِ: وَهِيَ المَحَبَّةُ الطَّبِيعِيَّةُ، وَهِيَ مَيْلُ الْإِنْسَانِ إِلَى مَا يُلَانِمُ طَبْعُهُ، كَمَحَبَّةِ العُطْشَانِ لِلْمَاءِ، وَالجَائِعِ لِلطَّعَامِ، وَمَحَبَّةِ النَّوْمِ وَالرَّوْجَةِ وَالْوَلَدِ، فَبِئْسَ مَا تَدْمُ إِلَّا إِذَا أَلْهَتْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ، وَشَغَلَتْ عَنْ مَحَبَّتِهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ} [سُورَةُ المُنَافِقُونَ: 9].⁽¹⁾

فرق بين المحبة والعشق:

وقد نبه الإمام ابن الجوزي _ رحمه الله _ إلى الفرق بين المحبة والعشق، فقال: "وَأَعْلَمُ أَنَّ المَحَبَّةَ جِنْسٌ وَالْعِشْقَ نَوْعٌ؛ فَإِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَبَاهُ وَابْنَهُوَلَا يَبْعَثُهُ ذَلِكَ عَلَى تَلْفِ نَفْسِهِ بِخِلَافِ العَاشِقِ. وَقَدْ نُقِلَ أَنَّ بَعْضَ العُشَّاقِ نَظَرَ إِلَى جَارِيَةٍ كَانَتْ يَهْوَاهَا، فَارْتَعَدَتْ فَرَائِصُهُ، وَعُشِيَ عَلَيْهِ. فَقِيلَ لِبَعْضِ الحُكَمَاءِ: مَا الَّذِي أَصَابَهُ؟ فَقَالَ: نَظَرْتُ إِلَى مَنْ يُحِبُّهُ، فَأَنْفَرَجَ قَلْبُهُ، فَتَحَرَّكَ الجِسْمُ لِانْفِرَاجِ القَلْبِ. فَقِيلَ لَهُ: نَحْنُ نُحِبُّ أَهَالِنَا وَلَا يُصَيِّبُنَا ذَلِكَ. فَقَالَ: تِلْكَ مَحَبَّةُ العَقْلِ وَهَذِهِ مَحَبَّةُ الرُّوحِ".⁽²⁾

موقف الشرع من الحب لله وفي الله:

قال الغزالي: "اعلم أن الأمة مجمعة على أن الحب لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم فرض؛ وكيف يفرض مالا وجود له؟ وكيف يُفَسَّرُ الحُبُّ بالطاعة؛ والطاعة تُبَعِّعُ الحُبَّ وَتَمَرَّتُهُ؟! فَلَا بُدَّ وَأَنَّ يَتَقَدَّمَ الحُبُّ، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ يَطِيعُ مَنْ أَحَبَّ. ويدل على إثبات الحب لله تعالى قوله عز وجل: "يحبهم ويحبونه"، وقوله تعالى: "والذين آمنوا أشد حبا لله"، وهو دليل على إثبات الحب وإثبات التفاوت فيه.⁽³⁾

وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الحب لله من شرط الإيمان في أخبار كثيرة؛ إذ قال أبو رزین العُقَيْلِيُّ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الإِيمَانُ؟ قَالَ: «أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنْ يَكُونَ اللَّهُ

(1) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي أو الداء والدواء، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، دار المعرفة، المغرب، ط1، 1997م، فصل أنواع المحبة، ص189، 190.

(2) ذم الهوى، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ)، تحقيق مصطفى عبد الواحد، ص295.

(3) إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص294.

وَرَسُولُهُ أَحَبُّ إِلَيْكَ مِمَّا سِوَاهُمَا...".⁽¹⁾ ومن حديث أنس: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا".⁽²⁾

وقد كانت المؤاخاة في الله تعالى والصحبة لأجله والمحبة له في الحضر والسفر طرائق للعاملين، في كل طريق فريق، لما في ذلك من الفضل، ولما جاء فيه من الأمر والندب، إذ كان الحب في الله عز وجل من أوثق عرى الإيمان، وكانت الألفة والصحبة لأجله والمحبة والتزاور من أحسن أسباب المتقين.

وَلَا خَيْرَ فِيمَنْ يَمْلِكُ الْحُبُّ رَأْيُهُ... وَإِنْ مَلَكَ الْقَلْبَ الْمُتَيَّمِ حَبْلُهُ

ما معنى الاستغلال:

الاستغلال لغة:

الْعَيْنُ وَاللَّامُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى تَحَلُّلِ شَيْءٍ، وَتَبَاتُشِيءٍ، كَالشَّيْءِ يُعْرَزُ.⁽³⁾ ومنه العلة: الدَّخْلُ الَّذِي يَحْصُلُ مِنَ الزَّرْعِ وَالنَّمْرِ، وَاللَّبَنِ وَالْإِجَارَةِ وَالنَّجَاحِ وَنَحْوِ ذَلِكَ. وَقُلَانٌ (يُعْلَى) عَلَى عِيَالِهِ بِالضَّمِّ أَي يَأْتِيهِمْ بِالْعَلَّةِ.⁽⁴⁾ وَ(اسْتَعْلَى) فَلان عبده: كَلَّفَهُ أَنْ يُعْلَى عَلَيْهِ، أَوْ أَحَدَ غَلَّتَهُ.⁽⁵⁾

الاستغلال اصطلاحاً:

هو "استخدام شخص وسيلة لمأرب، استفادة من طيبة شخص، أو جهله، أو عجزه؛ لهضم حق، أو جني ربح غير عادل".⁽⁶⁾

ويمكننا القول هو القيام بالتهديد بكشف معلومات معينة عن شخص، أو فعل شيء لتدمير الشخص المهدد، إنلم يقم الشخص المهدد بالاستجابة إلى بعض الطلبات. هذه المعلومات تكون عادة محرجة أو ذاتطبيعة مدمرة اجتماعياً. وهو بمعنى الابتزاز فلا فارق بينهما.

(1) الزهد والرفائق لابن المبارك (بليه) «مَا رَوَاهُ نُعَيْمُ بْنُ حَمَّادٍ فِي نُسَخَتِهِ زَائِدًا عَلَى مَا رَوَاهُ الْمَرْوَزِيُّ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ»، أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، التركي ثم المروزي (المتوفى: 181هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص30.

(2) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط2001م، حديث رقم 13151، ج20، ص397.

(3) مقاييس اللغة، (غلل)

(4) لسان العرب (غلل)

(5) شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري اليمني (المتوفى: 573هـ)، تحقيق: د حسين بن عبد الله العمري - مطهر بن علي الإرياني - د يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، دار الفكر (دمشق - سورية)، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م، ج8، ص4893.

(6) انظر: مادة (غلل)، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، الأب صبحي حموي وآخرون، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 2001م.

وبصيغة أخرى هو كثرة المطالب غير المشروعة للوصول إلى الهدف الذي رسم له، وغالبا ما يكون هذا الهدف مدمر للحياة الاجتماعية، وقد يستخدم في أي لعبة قدرة للإقطاع بالضحية دون مخافة من الله أو وازع ديني يجعله يحاسب نفسه قبل الوقوع في الخطأ .

وفي الأخير هو محاولة الحصول على مكاسب مادية أو معنوية عن طريق الإكراه من شخص أو أشخاص أو حتمؤسسات ويكون ذلك الإكراه بالتهديد بفضح سر من أسرار المبتز .

لكن يبقى التعريف الأول أكثر اختصارا وأدق تعبيراً.

وهو سلوك يبدأ في مرحلة عمرية مبكرة، ربما من زمن الطفولة الأولى، ويظهر في ممارسات الأطفال الأشقاء والأصدقاء حين يقوم أحدهم بإخافتك وتهديدك ممن هم أكبر منك في مقابل مكاسب طفولية صغيرة مثل قطعة من الحلوى أو لعبة لطيفة ونحو ذلك! رويدا رويدا ينمو هذا السلوك العدواني داخل وجدان الطفل حتى يصبح من طباعه الأساسية في حياته بعد ذلك. فنجد محاولات استغلال تتم بين الرجل وزوجته، خاصة في ظل مجتمع ذكوري يعطي للرجل حقوقا تجعل منه ديكتاتورا صغيرا داخل البيت، فيقمع زوجته ويطالبها بما ليس من حقه، مستغلا ضعفها الأنثوي أو سلطته كرجل البيت أو ربما خوفها من الانفصال.

ولا يتوقف الاستغلال داخل محيط الأسرة بل يتجاوزه إلى بيئات أوسع ومجالات أخرى أكثر تنوعا، فنجد بعض رجال الأعمال ومديري الشركات والمؤسسات يستغل من يعملون تحت إمرته في أمور لا علاقة لها بالعمل، وكثيرا ما نسمع عن ممارسات تحرش تواجه بعض النساء العاملات. وفي حالة الامتناع لعقوبة جاهزة : الحرمان من التعاقد، أو التقليل من الراتب، أو زيادة ساعات العمل.

وهكذا نلاحظ مدى التعقيد والتنوع الذي يحيط بهذا السلوك العدواني، فالدوافع والوسائل تختلف من حالة إلى أخرى، ومن محيط اجتماعي إلى محيط اجتماعي آخر، لكننا هنا نحاول إلقاء الضوء على أحد أبشع صور الاستغلال وهو الذي يتكئ على عاطفة من أجمل ما خلق الله في هذا الكون وهي عاطفة الحب .

وعليه فإنه من الواجب على علماء الاجتماع والاختصاصيين النفسيين وأهل التربية والتعليم وغيرهم ممن له دور في علاج هذه القضية، التعاون فيما بينهم للقضاء عليها تماما .

ما "الاستغلال في الحب"؟!

سلوك عدائي يكون مباشرا وغير مباشر، ويصدر من أشخاص قريبين منا حيث يحاولون الحصول على أهدافهم عبر التهديد والإجبار لا سيما وهم يعرفون أدق التفاصيل عن حياتنا بحكم عاطفة الحب التي جمعتنا يوما. ويزداد التهديد كلما أدرك المستغل مدى حب المستغل له.

كيف يحدث الاستغلال في الحب؟

يكون من خلال اللعب بالمشاعر الإيجابية لدى من يتعرض للاستغلال، فالمستغل يدرك تمامًا أنه قد امتلك عقل وقلب الضحية، وأنه لا يمكن أن يقاومه أو يرفض له أمرا في مقابل الحفاظ على هذه العلاقة، وبالتالي يمكنه أن يطلب ما يشاء من خلال الكلام المعسول الذي يحرك العواطف ويجعلها تسيطر على العقل وتسيره. وفي حالة التردد أو الرفض يلجأ المستغل إلى التهديد والوعيد المباشر لإجبار الضحية على الرضوخ.

هل نستسلم لجريمة الاستغلال؟! في حالة الاستسلام يتضاعف الثمن الذي سندفعه؛ حيث يشعر المرء بمزيد من الخجل والحياء والتوتر ويفقد رويدا رويدا ثقته بنفسه. فهو يقلل من احترام الإنسان لنفسه ويجعله أسيرا للعاطفة التي تملأ قلبه تجاه من يستغله عاطفيا. وفي الوقت نفسه فإن الاستسلام لعملية الاستغلال يدمر العلاقات العاطفية ولا يحافظ عليها، وتتحول من علاقة نزيهة ومبرأة من الأغراض إلى علاقة تقوم على المصلحة والمنفعة وكأنها عملية تجارية بحتة. ولذلك لا تترك الآخرين يستغلونك عاطفيا ويدمرون حياتك. لا تسمح لأحد أن يستغل المشاعر الطيبة لديك لتهديدك.

كيف تعرف أن من حولك يستغلون حبك لمصلحتهم الشخصية؟

ويمكن أن نضعها في شكل نقاط تساعدك على اكتشاف ما إذا كان هناك من يستغل عاطفة الحب لديك:

- يلومك على أفعال أو أقوال لم تصدر منك.
- شريكك يتجاهلك.
- شريكك يبالي في تهويل أحداث حياته ويضفي عليها بعداً درامياً.
- شريكك يتمارض.
- شريكك يلجأ إلى البكاء.
- صفك الآخر متوتر دائماً، وينقل توتره إليك.
- يعاني من متاعب مالية دائماً.
- يستجدي العطف بقوله "ليس لي سواك!"

- حبیبك قد يلجأ إلى التهديد بإيذاء نفسه.
- شريكك يستغلك مادياً.

أشكال الاستغلال في الحب:

- الاستغلال الواضح : تهديد مباشر بالحاق الضرر بك .
 - الاستغلال العكسي: تهديد مباشر بالحاق الضرر بنفسه.
 - الاستغلال بالإشارة: حيث يقوم المستغل بتحميل المستغل مسؤولية ما يعانیه.
 - الاستغلال بنشر الأمنيات: من خلال الوعد بمستقبل أجمل حال الموافقة على ما يريد.
- مراحل الاستغلال في الحب: الإعلان عن حاجته، التحفظ والرفض، الحصار والإلحاح، التهديد والوعيد، القبول والرضوخ لما يطلبه أو استمرار الرفض وثبات الموقف، في الحالة الأولى لا تتوقف عملية الاستغلال.
- آثار الاستغلال في الحب على شخصية الإنسان: نفقد معها إحساسنا بقيمة الحب ونشعر بأننا في عالم تحكمه الماديات والسلطة. وتزداد الفجوة بين الطرفين، وتتناكل طاقة الحب رويدا رويدا. وقد قيل قديماً: إنه ممّا يُدُلُّ العُشاقَ تَجَنِّيَ المَحْبُوبِ، وَالتَّجَنِّيَ يَحْصُدُ المَحَبَّةَ فِي القُلُوبِ الَّتِي لَهَا أَنْفَعَةٌ؛ قَالَ الأَعَشَى:
- أَرَى سَفَهًا بِالْمَرْءِ تَغْلِيْقُ قَلْبِهِ ... بِغَانِيَةٍ خُودٍ مَتَى يَدُنْ تَبْعُدُ
وَقَدْ قَالَ الحُكَمَاءُ: لَا تَتَّقِ بِامْرَأَةٍ، وَقَالَ الشَّاعِرُ
إِذَا عَدَرْتَ حَسَنَاءَ أَوْفَتْ بِعَهْدِهَا ... وَمِنْ عَهْدِهَا أَنْ لَا يَدُومَ لَهَا عَهْدُ

الخاتمة:

- بعد أن تطرقنا إلى ظاهرة الاستغلال في الحب وتعرفنا على ما هيتهها، وأسبابها، وطريقة حدوثها، وذكرنا بعض الأمارات التي تشير إلى تعرضنا لها، ثم أشكالها ومراحلها، وآثارها السلبية على العلاقات بين أفراد المجتمع.
- نحاول أن نختم الموضوع بعدد من الوصايا التي قد تنفيذ في التعامل مع قضية الاستغلال في الحب:
- محاولة فهم الشخصيات التي تتعامل معها: فهو يعتقد أنه دوماً على حق فيما يطلبه منك، ويرى أن رفضك لرغبته مرتبط برفضه شخصياً. لذلك، عليك أن تطلب من طرف ثالث موثوق به يعرفكما ومقرب منكما ويرغب في أن تبقى علاقتهما جيدة، أن يكون حكماً، عندها سيفهم الشريك أن موقفك ليس شخصياً، وأنه ليس الطرف الذي عليه أن يُطاع باستمرار.

- الموضوعية والهدوء في مواجهة المشكلة: يمكن أن يساعد تبني وجهة نظر منطقية على حمايتك من التلاعب. هذا الأمر هو أصعب بكثير مما قد يبدو، لذلك من الأفضل لك أن تكون مستعداً للثبات والصمود. قد يكون الرضوخ والاستسلام هو الخيار الأسهل، ولكن هذا الأمر من شأنه أن يعيدك إلى حلقة الابتزاز نفسها ويستنفد طاقتك. وكل شخص لديه القدرة على استخدام الابتزاز العاطفي للحصول على ما يريد. لا تسمح لنفسك أن تكون الضحية. فالأشخاص المدعون يقعون في فخاً للتلاعب العاطفي، فعليك أن تتعلم أن تقول لا وألا تغير رأيك مهما حاول الطرف الآخر اللجوء إلى الاستجداء أو التهديد. والصرامة هنا مطلوبة بحيث يفهم من أمامك أن طلبهم مرفوض؛ لأنك لا ترغب بتنفيذه، وليس لأنك لا تستطيع.
- رسم نقاط الاتصال وحدود العلاقة بشكل حاسم: عندما تضع نفسك أولوية، وتعتاد التوقف عن إرضاء الآخر لمجرد أن تنقي شر ردود أفعاله من بكاء وتهديد، فلن تقع فريسةً للابتزاز العاطفي مرة أخرى. ضع حدوداً تجعل شريك حياتك يتوقف عن إهمالك، وفكر بمنظور أبعد، فهذه علاقة تطول وليست مؤقتة ويجب أن يكون لها قواعد تُحترم.
- الثقة بالله ثم بالنفس: بدونها قد يدخل الإنسان في حالة تسمى "الثقب الأسود"؛ فعندما يفكر الشخص في ترك من أحبهم فترة من الزمن تجعله يدخل في دوامة نفسية وعقلية مظلمة، خاصة أنفعل كالمستطيع فعله للحفاظ عليهم.
- وهذا الخوف منا لهجراته أساساً معظم المخاوف الأخرى، وكما يحتاج إليها مرسلاً استغلالاً للعاطفة لتحقيق أهدافه هو أن يثير لدينا ذلك الخوف. ومع ذلك، فإن تكامل شخصياتنا، وراحة بالنا تعتمد على علم مواجهة المخاوف.
- وأخيراً ليس الهدف من هذه النصائح أو معناها التوقف عن حب شريك الحياة أو فرض رأيك عليه، لكن المطلوب هو الشعور بالمسؤولية لأن العلاقة الناجحة تقوم على أسس سليمة، وليس على أخذ ما يمكن أخذه من الآخر دون تقدير.

المصادر والمراجع

- إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- الإخوان، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (المتوفى: 281هـ)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
- التعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الكتب العلمية، ط 2003م.

- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م.
- الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي أو الداء والدواء، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، دار المعرفة، المغرب، ط1، 1997م.
- الذريعة إلى مكارم الشريعة، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: 502هـ)، تحقيق: د. أبو اليزيد أبو زيد العجمي، دار السلام - القاهرة، 1428 هـ - 2007 م
- ذم الهوى، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ)، تحقيق مصطفى عبد الواحد، محمد الغزالي، دار الكتب الإسلامية بمصر.
- روضة المحبين ونزهة المشتاقين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، دار الكتب العلمية، ط1983م.
- الزهد والرفائق لابن المبارك (بليه «مَا رَوَاهُ نَعِيمٌ بِنُ حَمَادٍ فِي نُسَخَتِهِ زَائِدًا عَلَى مَا رَوَاهُ الْمُرُوزِيُّ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ»، أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، التركي ثم المرزوي (المتوفى: 181هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري اليمني (المتوفى: 573هـ)، تحقيق: د حسين بن عبد الله العمري - مطهر بن علي الإيراني - د يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، دار الفكر (دمشق - سورية)، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- العقد الفريد، أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي (المتوفى: 328هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
- الفوائد، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1973م.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة - 1414 هـ.

- مجموع الفتاوي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة الحراني (المتوفى: 728هـ)، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط1995م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط2001م.
- مسند الشاميين، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، دار الرسالة، ط1984،
- مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ – 1979م.
- منازل السائرين، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الهروي، دار الكتب العلمية.
- المنجد في اللغة العربية المعاصرة، الأب صبحي حموي وآخرون، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 2001م.