

marife

bilimsel birikim

yıl: 9 sayı: 3 kış 2009

marife

bilimsel birikim

sahibi ve yazı işleri müdürü / owner and responsible manager
Abdülkadir Okumuşlar

editör / editor in chief
Kamil Güneş

editör yardımcıları / associate editors
Fikret Karapınar ♦ Fethi Ahmet Polat

yayın kurulu / editorial board
Adem Şahin ♦ Ahmet Çaycı ♦ Ahmet Yaman ♦ Cem Zorlu
Dilaver Gürer ♦ Hidayet Işık ♦ Mehmet Akgül ♦ Muhammet Tasa
Muhiddin Okumuşlar ♦ Seyit Bahçıvan

yazışma / communication address

Kamil Güneş
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
42090 Meram – Konya / Türkiye
+90. 332. 323 82 50 / 8123

web: www.marife.org ♦ *e – mail:* editor@marife.org

ISSN: 1303-0671

marife sosyal bilimler alanında hakemli bir dergidir.
Yılda üç sayı yayınlanır.

iç düzen & kapak / interior design & cover
Muhiddin Okumuşlar

baskı & yönetim yeri / publishing & head office

sebat ofset matbaacılık
matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay
0332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE

yl: 9 ♦ sayı: 3

Kış 2009 ♦ KONYA

Danışma Ve Hakem Kurulu/Advisory Board*

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Cumhuriyet Ü)	Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam (Selçuk Ü)	Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Adnan Demircan (Harran Ü)	Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (Süleyman Demirel Ü)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (Selçuk Ü)	Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel (Selçuk Ü)	Prof. Dr. Süleyman Toprak (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)	Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (Mc Gill University)	Prof. Dr. Tacettin Uzun (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Bilal Saklan (Selçuk Ü)	Prof. Dr. Yılmaz Can (On Dokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversitât)	Prof. Dr. Yusuf Işıcık (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)	Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Emrullah İşler (Gazi Ü)	Prof. Dr. Zekeriya Güler (Selçuk Ü)
Prof. Dr. H. Tekin Gökmenoğlu (Selçuk Ü)	Prof. Dr. Zeki Duman (Erciyes Ü)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)	Doç. Dr. Abdülkadir Dünder (Ankara Ü)
Prof. Dr. Hayati Hökelekli (Uludağ Ü)	Doç. Dr. Abdülkerim Bahadır (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Hüsametdin Erdem (Selçuk Ü)	Doç. Dr. Ahmet Ögke (Yüzüncü Yıl Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (Dicle Ü)	Doç. Dr. Bayram Dalkılıç (Selçuk Ü)
Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu (Uludağ Ü)	Doç. Dr. Bünyamin Solmaz (Selçuk Ü)
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)	Doç. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Ü)
Prof. Dr. İzzet Er (Uludağ Ü)	Doç. Dr. Galip Türcan (Süleyman Demirel Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (Marmara Ü)	Doç. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (Selçuk Ü)	Doç. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Ü)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Cumhuriyet Ü)	Doç. Dr. İsmail Taş (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan (Atatürk Ü)	Doç. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Ü)	Doç. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. Mehmet Ali Kapar (Selçuk Ü)	Doç. Dr. Kürşat Demirci (Marmara Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)	Doç. Dr. Mehmet Eren (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)	Doç. Dr. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)	Doç. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Ü)	Doç. Dr. Mustafa Tekin (On Sekiz Mart Ü)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (Selçuk Ü)	Doç. Dr. Naim Şahin (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Osman Güner (On Dokuz Mayıs Ü)	Doç. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Selçuk Ü)	Yrd. Doç. Dr. Burhan Köroğlu (Bahçeşehir Ü)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)	Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)	

Bu Sayıda Katkıda Bulunan Diğer Hakemler / Other Advisors for This Issue

Prof. Dr. Orhan Çeker (Selçuk Ü)	Dr. Huriye Martı (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Adil Yavuz (Selçuk Ü)	Dr. Lütfi Cengiz (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Siddik Korkmaz (Selçuk Ü)	

* İsimler unvana göre ve alfabetik sıralanmıştır.

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

- Marife Dergisi bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir.
- Marife Dergisinde *Sosyal Bilimler* alanında bilimsel çalışmalar yayınlanır.
- Bu alanlar dışındaki araştırmaların yayınlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
- Dergi bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açıktır.
- Yayınlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Dergide yayınlanmayan yazılar iade edilmez.
- Derginin yayın dili Türkçedir. Tüm yazıların ve yabancı dillerdeki çalışmaların yayınlanması, Yayın Kurulu'nun kararına bağlıdır. Yazarlar hızlı haberleşmeyi temin için telefon ve e-mail adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org adresinden yapabilirler.
- Yazılan yayınlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ve 20 adet ayrı basım takdim edilir.

YAYIN İLKELERİ

- Marife'de yayınlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Daha önce herhangi bir şekilde yayınlandığı tespit edilen (ya da yayınlanan bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren) yazılar değerlendirmeye alınmaz.
- Yayınlanmak üzere dergimize gönderilen araştırmanın teknik ve bilimsel ölçütlere uygunluğu editör tarafından incelenir.
- Teknik ve bilimsel ölçütlere uygun araştırmalar Yayın Kurulunun değerlendirmesiyle konunun uzmanı iki hakemin görüşlerine sunulur.
- Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla Yayın Kurulu'na bildirir.
- Bir araştırmanın yayınlanıp yayınlanmaması "Yayınlanabilir", "Düzeltilmelerden Sonra Yayınlanabilir" ve "Yayınlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayınlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayınlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayınlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayınlanabilir" seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihi sunulur, tashihi edilmiş nüshanın yayınlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

- Yayınlanması istenilen yazılar PC/Microsoft Word'de yazılmış olarak iki nüsha halinde, CD ile birlikte (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar CD'ye kaydedilmiş olarak) gönderilmelidir.
- Yazılar (resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla 30 sayfa olmalıdır. CD yerine e-mail ile de belgeler gönderilebilir.
- Yazıların 100 kelimelik Türkçe özeti ve bu özetin İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir. Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (beş adet) verilmelidir.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Araştırmanın sonunda Kaynakça verilmelidir.
- Özetler, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulacaktır.

GENERAL PRINCIPLES

- Marife is a refereed academic journal.
- Marife publishes original scholarly articles, translations, critical studies, notes, book reviews, in the area of *Social Sciences*.
- Articles in other areas are also published upon the decision of editorial board.
- Marife welcomes all researchers interesting in these areas.
- All responsibilities of published manuscripts belong to the authors.
- Unpublished manuscripts are not returned.
- The primary language of the journal is Turkish, yet upon the decision of the editorial board articles in foreign languages may also be published.
- Authors can follow the publication procedure through editor@marife.org.
- Contributors will be given published issue and 20 complimentary offprints of their articles.

PUBLISHING PRINCIPLES

- Articles submitted for consideration of publication in Marife must be academic, original and contribute to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration.
- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of editor in terms of technical and academic criteria.
- Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees sent their reports to the editorial board by *Article Evaluation Form*.
- Upon their decision, the article will be published in the journal, sent to the author for correction, or rejected for publication.
- If the two referees agree in their decision on the publication of an article, the article can be published.
- If the two referees disagree, it cannot be published.
- If the one referee agrees, and the other disagrees, the editorial board may apply to the third party for final decision.
- The article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.
- If the referee wants to revise the corrected article, it is sent again to him.

WRITING PRINCIPLES

- Manuscripts must be submitted in two copies, together with a CD (translations with their original texts, pictures, drawings and tables saved in CD) containing the text in PC/Microsoft word.
- The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than thirty (30) pages. It may be sent by attached-e-mail instead of CD.
- Around hundred-words abstract of the articles and English translation of abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. Turkish and English key words (five pieces) also should be submitted.
- The title of the article should be in Turkish and English.
- Each article should include a bibliography at the end.
- The abstracts will be published in Web site of *marife*: www.marife.org

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

editörden ♦ 7

makaleler

SELEFİLİĞİN İHYACILIĞI VE DİNİ DÜŞÜNCEDE YENİLİK
REVIVALISM OF SALAFISM AND REFORM IN RELIGIOUS THOUGHT

Mehmet Zeki İŞCAN ♦ 9

SELEFİLİĞİN YAKIN TARİHİNDEN ÖNEMLİ BİR YAPRAK:
YENİ BİLGİLER IŞIĞINDA CUHEYMÂN EL-UTEYBÎ VE CEMAATİ
AN IMPORTANT PAGE OF SALAFIYYA'S NEAR HISTORY: JUHAYMAN AL-UTAYBI
AND HIS GROUP IN THE LIGHT OF NEW INFORMATION

Mehmet Ali BÜYÜKKARA ♦ 21

SELEFÎ HAREKETİN TARİHÎ KÖKENLERİ VE YÖNTEM PROBLEMİ
HISTORICAL SOURCES OF SALAFI MOVEMENT
AND METHODOLOGICAL PROBLEMS

Zekeriya GÜLER ♦ 47

SEYYİD KUTUB'UN CÂHİLİYE ANLAYIŞI
THE CONCEPT OF JAHILIYYA (IGNORANCE) ACCORDING TO SEYYED QUTUB

Ramazan ALTINTAŞ ♦ 75

SELEFİLİK VE TE'VİL ÜZERİNE
ON THE SALAFISM AND TA'WİL (INTERPRETATION OF THE QUR'AN)

Mustafa ÖZTÜRK ♦ 85

HABERÎ SIFATLAR BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ'NİN (505/1111)
"SELEF" TANIMININ DEĞERLENDİRİLMESİ
GAZZÂLÎ'S (505/1111) "SALAF (THE EARLY GENERATIONS)" DEFINITION
IN THE CONTEXT OF HABARI QUALITIES

Burhan BALTACI ♦ 111

İBN TEYMİYYE'NİN SELEFÎ TEFSİR ANLAYIŞINDA
RİVAYET-DİRAYET İLİŞKİSİ ÜZERİNE
THE RELATION BETWEEN RIVAYA AND DIRAYA IN THE UNDERSTANDING OF IBN
TAYMIYYA'S SALAFI QURANIC COMMENTARY

Muammer ERBAŞ ♦ 125

MU'TEZİLE'NİN MÜŞEBBİHE ALGISINI OLUŞTURAN AMİLLER:
Sıfat Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil
THE FACTORS CONSTITUTING MU'TAZILE'S PERCEPTION RELATED TO MUSEBBIHE
-A Analysis in Context of the Âyats of the Divine Attributes-

Harun ÖÇMÜŞ ♦ 141

MODERNLEŞME ÖNCESİ DÖNEMDE TECDİD MESELELERİ:
SUYŪTİ'NİN ET-TENBİE'Sİ ÇERÇEVESİNDE BİR İNCELEME
THE ISSUES OF TAJDID IN THE PRE-MODERNIZATION PERIOD:
A STUDY WITHIN THE FRAMEWORK OF SUYŪTİ'S AL-TANBIA

Özgür KAVAK ♦ 157

KLASİK DÖNEM İHYA ÇABALARI BAĞLAMINDA
ENDŪLŪSLŪ İBN HAZM VE USŪL ANLAYIŐI
ANDALUCIAN IBN HAZM AND HIS METHODOLOGY/USŪL CONCEPTS
IN CONJUNCTION WITH THE HEARTENING PROCEDURE IN CLASSICAL ERA

Abdullah ÇOLAK ♦ 173

İBN TEYMİYYE ve İMANDA SEVGİ
IBN TAYMIYYA AND LOVE WITHIN FAITH

Hatice K. ARPAGUŞ ♦ 195

SELEFİLİĞİN- OSMANLIYA ETKİSİ BAĞLAMINDA KULLANILAN BİR
ARGŪMAN: İBN TEYMİYE'NİN es-SİYÂSETŪ'Ő-ŐER'İYYE İSİMLİ ESERİNİN
OSMANLI DŪNYASINDA XVI. VE XVII. ASIRDAKİ TERCŪMELERİ
AN ARGUMENT USED IN THE CONTEXT OF SALAFISM'S EFFECT TO OTTOMAN:
TRANSLATIONS OF IBN TAYMIYYA'S BOOK 'AL-SİYASAT AL-SHARIYYA' IN THE 16TH AND
17TH CENTURY IN OTTOMAN AREA

Ahmet Hamdi FURAT ♦ 215

eL-MALATİ VE SELEFİLİK
AL-MALATI AND SALAFISM

Mehmet KUBAT ♦ 227

TANRI'NİN BİLİNMEŐİ MESELESİNDE İBN RŪŐD VE İBN TEYMİYYE
KARŞILAŞTIRMASI
THE COMPARISON IBN RUSHD AND IBN TAYMIYYA
ON THE ISSUE OF KNOWING THE GOD

M. Nesim DORU ♦ 257

SAİD NURSİ'NİN SELEF ANLAYIŞI VE VEHHÂBİLİK ELEŐTİRİŐİ
SAİD NURSİ'S CONCEPTION OF SALAF AND STAND VIS-A-VIS WAHHABISM

Sıddık KORKMAZ ♦ 277

YENİDEN DİRİLEN SELEFİLİK: NU'MÂN EL-ALŪŐİ
VE İKİ AHMED MUHAKEMESİ

Basheer M. Nafi / Çev.: Kadir GÖMBEYAZ ♦ 293

kitap / tez / toplantı

nostalji

VAHHABİLİK RİSALESİ
Abdullah TANRIKULU ♦ 359

editörden

Değerli marife Okuyucuları...

Oryantalizm, Mu'tezile, Ehl-i Beyt, Ehl-i Sünnet, Oksidentalizm, Mevlânâ ve Şîa'dan sonra sekizinci özel sayımız olan Selefîlik ile sizlerle buluşmaktan büyük mutluluk duyuyorum.

Selef kavramı, sahabe ve tâbiûna işaret etmekle bir nesli ve dönemsel bir anlamı göstermekte; selefîlik ise selef'in inanç doğasında var olduğu düşünülen yaklaşım ve telakkî esaslarını ilke edinen yapının ve metodolojinin adı olarak gözükmektedir. İlk dönem hadis ve fıkıh ulemâsında müşahede edilen yöntem selefîliktir. Tarih boyunca Kur'an ve Sünnet'e dönüş adı altında akîde yorumlanırken ortaya konulan yöntem de selefîliktir. Fakat meselenin boyutu sadece akîdeyle sınırlı değildir; selefîlik, pek çok amelî konuda ve sosyal alanda yansımalarını göstermiş ve kimi önemli gerilimlere de yol açmıştır. Muhammed b. Abdilvehhab hareketi buna verilebilecek belki en açık misaldir. Normal metodolojik bir farklılık olarak görülmesi gereken selefîlik, başta iman-şirk yorumu ve namazın nasıl kılınacağı olmak üzere pek çok konuya yaptığı güçlü vurgularla günümüzü de yoğun bir şekilde ilgilendiren bir hareket konumundadır.

Selefîlik sayımızda planlı olarak konuları ve yazarları tespit etmek gibi bir yola başvurmдық; bilakis gelen yazıları hakem süzgecinden geçirme usûlünü benimsedik. Yorucu ama sonucuyla mutlu olduğumuz çabalar neticesinde mezhepler tarihi, kelim, tefsir, hadis, İslam hukuku, İslam felsefesi gibi ilim dallarına mensup araştırmacıların makalelerini, modern selefîlik ve kökenleri üzerine bir tercüme ve Vehhabîliğe reddiye maksadıyla Abdullah Tanrıkulu tarafından kaleme alınmış yazıyı nostalji sayfamızda ilgililerinize sunuyoruz. Kuşkusuz, selefîlik gibi çok yönlü ve geniş bir konuda daha söylenecek çok söz vardır. Farklı ilgi alanlarına hitap eden yazılarla marife, ilim dünyamıza mütevazı bir katkı yaptığının farkındadır.

Aziz dostlarım, sizleri Selefîlik özel sayısıyla baş başa bırakırken selam ve saygılarımı sunuyorum.

Kamil Güneş

SELEFİLİĞİN İHYACILIĞI VE DİNİ DÜŞÜNCEDE YENİLİK

Mehmet Zeki İŞCAN*

ÖZET

Selefilik, mezhepten ziyade bir 'dini ihya' hareketidir. Bu hareketin temel esasları, *selefe dönüş*, *taklidi ret* ve *bid'atlerle mücadele*dir. Bu esaslar, dini düşüncenin yenilenmesine dinamik bir ruh kazandıramamıştır. *Selefe dönüş*, belli bir tarih kesitini kutsallaştırmış, ilk dönemin özelliklerini dinin parçası haline getirmiştir. *Taklidi ret*, sosyal hayatın aldığı sonraki şekilleri, akli olarak açıklamayı ret anlamını taşımıştır. *Bid'atlerle mücadele* ise, yeniliğe karşı duruş özelliği göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Selefilik, İhyacılık, Dini düşünce, Mezhep.

REVIVALISM OF SALAFISM AND REFORM IN RELIGIOUS THOUGHT

Salafism is a "revivalist" movement more than being a sect. The fundamentals of this movement consist of return to salaf, refusal of imitation and *struggle against innovations (bida')*. These fundamentals have failed to give a dynamic spirit to the restoration of religious thought. *Return to salaf* has sanctified a certain part of history and made the characteristics of early period into a part of religion. *Refusal of imitation* meant the refutation of rational explanation of the later forms of social life. *Struggle against the innovations* meant to show opposition to the renovation.

Key Words: Salafism, Revivalism, Religious thought, Sect.

*Biz şu ambara buğday yığmadayız derken, yığılmış,
toplanmış buğdayı yitirip gitmedeyiz. Aklımızı başımıza
alıp düşünmüyoruz ki buğdayın eksilmesi farenin yüzün-
den. Fare ambarımızı deleli onun düzeniyle yıkılıp gitme-
de. A benim canım önce farenin zararını gider de sonra
buğdayı yığmaya giriş!*

Mevlana

GİRİŞ

Selefilik, tarihte ortaya çıkan tüm görüntüleriyle bir dinî ihya hareketi sadedindedir. Ehli Hadis, Ahmet b. Hanbel taraftarlığı, İbn Teymiye ekolü, Muhammed b. Abdilvehhab hareketi ve birçok yönüyle yirminci yüzyıl İslamcılığı, temel esaslar olarak, dini aslına ırcayı, onu bid'atlerden temizlemeyi, mezhebî görüşlerden Kur'an ve hadise dönüşü benimsemişlerdir. Zaten Selefilik dendiğinde, ameli

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: iscan@atauni.edu.tr

açından açıklanan bir tevhit ilkesi etrafında şekillenen selefe dönüş, taklidi ret, dini bid'atlerden arındırma esasları anlaşılmaktadır.

Selefilğin bu esasları, bazen onun çeşitli şekilleriyle dinî düşüncede yenilik, İslam'ı modern durumlara uyarılama, dinde reform taraftarlığı olarak ele alınmasını da beraberinde getirmiştir. En azından onun 'saf İslam' arayışı olduğu kabul edilmiştir. Örneğin Dozy, Vehhabileri Protestanların put kırıcılarına benzemektedir¹. İzmirli İsmail Hakkı, Selefilik yolunun Kur'an yolu olduğunu söylemiştir². Kıvameddin Burslan da, Selefilğin Kur'an'ın sinesinden doğduğunu ve İslam'ın saf ve nezih şeklini temsil ettiğini kabul etmiştir³. İsmet Zeki Eyuboğlu, Muhammed b. Abdilvehhab ve Vehhabiliği şöyle anlatmaktadır: 'Muhammed b. Abdilvehhab'a göre bütün Müslümanlar kardeştir, birdir. ...Şeriatın getirdiği kuralları uygulama imkanı yoktur. İslam dininin temel ilkeleri katı şeraitçiler tarafından değiştirilmiştir. Bu yüzden dinin içi boşalmış, gerçek özden yoksun kalmıştır'. Eyuboğlu daha sonra şöyle devam etmektedir: 'Vehhabiliğin bu düşünceleri koyu şeriatçılarca suç sayılır. Buna 'dinsizlik' diyenler de vardır'⁴.

Selefilğin bu tür düşüncelerle birlikte anılmasında, aslında İslam modernisti olarak değerlendirilmesi gereken Muhammed Abduh'un Selefi olarak bilinmesinin de katkısı bulunmaktadır. Çünkü o da tıpkı Selefilerin yaptığı gibi, dini aslına ircadan, selefe dönüşten, dini bid'atlerden temizlemekten, taklidi retten bahsetmiştir.

Abduh'a göre selefe dönüş, kurumsallaşmış dine olan bir tepkiyi ifade etmekte, yeniden öze, ruha dönüş ve böylece yaratıcı kuvvetleri yeniden keşif anlamına gelmektedir. Selefe dönmek, ilk kaynaklara müracaat etmektir. Peygamber ve sahabe dönemine dönmek, bu dönemin aşk ve rahmetini yakalamaktır. İslâm'ın saflaştırılması ve yüzyıllardan beri üstat otoriteleriyle perçinlenen kurumsallaşmış hükümler sistemini aşmaktır⁵.

Muhammed Abduh'ta taklidi ret, düşünceyi özgürleştirmenin dini bir dayanağı olarak kullanılmaktadır. Abduh'a göre toplumsal ıslahın temel şartlarından biri, yüzyıllardan beri üst üste yığılan nasların bir tarafa bırakılarak, aklın âlemi kavrayan iktidarı ile bütün meselelerin ve bütün görüşlerin serbest tenkit ve tartışmasının yapılmasıdır. Ona göre aklın hakimiyetinin birinci manası, fikri taklidin bağlarından kurtarıp özgürlüğe kavuşturmadır. Çünkü fikir, ancak mutlak bir şekilde hür olursa fikirdir. Fikir, ancak bu şartla, Tanrı'nın kendisi için koyduğu maksatları gözetebilir. Bir kasıtle, bir hükümlerle bağlanan fikir, fikir değildir. İslâm, fikri, tüm bağlardan kurtarmak için gelmiştir. Kur'an mukallitleri en kuvvetli bir dille kınamıştır.⁶

¹ Bkz. Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılıma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, Ankara 1985, s. 23.

² İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-1341 (iki cilt bir arada) I, 97-100.

³ Kıvameddin Burslan "İslam'ın En Kadim İki Mezhebinin Münakaşası" (İmam Ahmed'in Bir Eseri adlı çevirinin ön sözü), *Dâru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene:1, sayı: 5-6, 1927.

⁴ Bkz. İsmet Zeki Eyuboğlu, *Günün Işığında Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi*, Geçit Kitabevi, İstanbul 1987, s. 435.

⁵ Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasî Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul 1998, s. 221-234.

⁶ Muhammed Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, Mısır, Daru's-Şurûk, 1988, s. 53.

Abduh'un taklidi reddi, bir 'zihin duruluğu' sağlamak içindir. Bu, felsefi manada Descartes'in, "dışarıdan gelen hatalar"dan kurtulmak için başvurduğu ve insanlığın düşünce âleminde yeniden doğuşu olarak görülen "hür olmayan düşünce, düşünce değildir" prensibine benzemektedir.

Abduh, taklidi reddetmek, bidatlerden dini arındırmak suretiyle toplumsal değişimi ve bunun gerektirdiği fikrî yeniliği temellendirmek istemektedir. Taklidin reddi ile birlikte insanın özgür düşüncesine bırakılan alan, Abduh tarafından, İslâm'ın temel inançlarına ters düşmeyen çağdaş değişimlerin gerektirdiği modern düşünce ürünleriyle doldurulmaktadır. Nitekim onun bid'atleri reddi de İslam düşüncesinde çağdaş ilmi anlayışlara uygun olmayan unsurlardan dinin temizlenmesi anlamını taşımaktadır.

Muhammed Abduh'ta Selefilik bu esasları, dinî düşüncenin yenilenmesinde dinamik bir ruh kazanmıştır. Halbuki bu esaslar Selefilik tarihinde hiçbir zaman bu maksatla ele alınmamıştır.

SELEFİ İHYACILIK

Selefilik'in 'dinî ihya'sı, 'yeni durumları' anlama çabası olarak ortaya çıkmamış, aksine bir 'geriye dönme' sadedinde kalmıştır. İslah projeleri, her yeniliğin 'saflığı' bozduğu, her türlü değişikliğin İslam kimliği üzerinde krizlere yol açtığı inancını taşımıştır. Bu yüzden tecdit, ıslah veya ihya, kendinden bilinçli bir yenilenme isteği ya da gelecekteki bir ütopya ümidinin itmesinden ziyade, geçmiş bir deneyimin örneğinden esinlenmek⁷ sadedinde kalmıştır.

İhya ya da ıslah, 'grubu', 'düşman'la ilgili olabilecek adlardan arındırmaya yönelik çabalar olarak algılanmış, dinî düşüncede aklın hakimiyetine karşı bir protesto özelliği sergilemiştir. Bu anlamda ihya, 'paylaşılan bir endişe'nin (anksiyete) grup üyeleri arasında toplumsal bir gerileme yaratmasına tekabül etmiştir. Selefi anakronizm, bunalım zamanlarının nezuhru çocuğu ve zorunlu ilk tepki biçimidir. Zamanını şaşırarak, tarih ve zaman duygusunu kaybeden bütün Selefi anakronizm biçimleri, yenilgi psikolojilerini kışkırtmakla, hortlatmakla ve hakim kültürü, farkında olmaksızın tersinden yeniden üretmekle ve meşrulaştırmakla sonuçlanır. Bu söylemlerin hepsinin ortak paydaları, aksiyoner değil, reaksiyoner olmaları, özgüven duygusu ile değil, yenilgi psikolojisi ile hareket ediyor olmalarıdır.

Başka bir ifade ile Selefilikte ve hatta genel olarak İslam düşünce tarihinde ihya veya ıslah, oluşmuş bir yapıdan, bir hareketten ziyade 'dışarıdan' İslam düşüncesine karışan yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslam toplumunun 'saf'lığına dönme niyetine tekabül etmiştir. İhya, dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan 'yeni yönelişler' karşısında, Kitap ve sünnete dönmektir, re'y ile konuşmamak, sahabe ve tabiûnun yolunu takip etmektir. Mantıkî kıyas veya Yunan mantığını, felsefe ve kelamı bırakıp, 'ilm'e tabi olmaktır⁸.

Selefi tecdit veya ıslahın temel esaslarından biri, **tevhit inancı** olmuştur. Tевhit akidesini itikâdî mezheplerin bakış açısından farklı bir şekilde ele alıp, onu,

⁷ Bkz. Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis Yay., İstanbul 2000, s. 23.

⁸ Bkz. Ahmed İbn Teymiye, *Mecmûu Fetevâ*, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad 1991, XII, 349-350, XVI, 471-476.

dinî-içtimaî bir prensip olarak sunan ilk ekol Selefilik olmuştur. Bu ekolde tevhit, ameli açıdan değerlendirilmiştir. Buna göre asıl tevhit, ibadette Tanrı'yı birlemek olduğu gibi, bilgi kaynağında, toplumsal düzenin kaynağında, Tanrı'yı görüp bu açılardan da O'nu birlemektir. Selefe dönüşün, taklidi reddin, dini bid'atlerden temizlemenin asıl temelini ameli tevhit oluşturmaktadır. Hem İbn Teymiye'ye hem de Muhammed b. Abdilvehhab'a göre gerçek tevhit, Tanrı'nın ve Peygamberin emirleri dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayan her şeyi bid'at addedip, tevessülü terk ederek Tanrı'yı birlemektir⁹. Muhammed b. Abdilvehhab nazarında İman ile küfrü ayırt eden tevhit de budur. Bu yüzden tevhid sadece bir 'itikât' olarak görmek, onu inanç boyutuna indirgemek şirktir. Bu tür bir anlayışta olanlarla savaşılar. Bunların kanları ve malları helaldir¹⁰.

Tanrı ve Peygamber'den başkasının emir ve yasaklarına başvurmamak şeklinde özetlenebilecek ameli tevhit, bilgi kaynağı olarak tek otoriteye bağlanmak olarak anlaşılmalıdır. Tek bilgi kaynağı vardır o da sünnetin kontrolünde okunmak kaydıyla vahiydir. Zira Kur'an'ı tek başına anlamak rey izharıdır. Böylece tek kaynaklı, tek kitapçı, tek költürcü bir anlayışın teolojik zemini oluşturulmuştur.

'İslam'ın vazgeçilmezi 'Kitap ve Sünnet'tir, otorite yalnızca bunlardır' hükümü, bireyleri aktif özne olmaktan çıkarıp 'delil'i aktif özne, böylece Kitap ve Sünneti amaç, mü'mini araç yapmaktadır. Her şey sünnette varsa artık tarih, tabi eğer böyle bir şey varsa, bunun ancak soluk bir yorumu olacaktır; Her şey kitabımızda yazılıdır ve geriye kalanlar, çeşitli metotlarla kesin olarak ondan çıkarsanabilir¹¹.

Toplumsal açıdan tevhid savunmak, tek düzen, tek toplumsal sistem, tek iktisat sistemi, tek devlet düzeni, tek kanun, hatta tek költür olarak kabul görmüştür. Örneğin Mevdudi, tevhit inancından hareketle tek bir költürün, tek bir siyasi sistemin söz konusu olacağı bir 'dünya devleti'nden bahsetmektedir¹².

Böyle bir tevhit anlayışı, yalnızca bir tek hayat tarzı tamamen iyidir, doğrudur. Diğer tarzlar ondan ne kadar farklıysa o kadar yanlış, o kadar kötüdür. Doğru olan hayat tarzı diğerlerini yargılayabilir, sınıflandırabilir, imkan elde ettiğinde de ortadan kaldıracaktır, düşüncesine yol açar. Halbuki bir yaşam biçimi tek değere dayandırılmaz. Burada içlerinden herhangi birine indirgenemeyecek ve çeşitli şekillerde birleştirilebilecek birçok değer söz konusudur. Bu değerler de tek bir ölçükle ölçülmez.

Selefilikte tevhit inancı ideolojik bir sığınağı indirgenmektedir. Burada Tanrı'nın birliği, kalbi olanla, insani olanla değil, adeta insanla Tanrı'yı karşı karşıya getiren bir karşıtlıkla tarif edilmektedir. Ahmet İbn Hanbel'den beri Selefiliğin tevhit söylemi, dinî yaşayışı ideolojik bir eksene oturtma çığırını başlatmıştır. Tévhitçi anlayış tekilci anlayışa dönüşmüştür. Bu tür bir tevhit anlayışı, din işini, kral Tanrı - köle insan ilişkisi düzeyine indirir.

⁹ Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986, s. 103.

¹⁰ Bkz. Muhammed b. Abdilvehhab, 'Keşfu's-Şubuhat', *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad, tsz., s. 156-157.

¹¹ Bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1997, s. 19.

¹² Mevdudi, "Milliyetçilik ve İslâm", *Değişim Sürecinde İslâm*, haz. J. Esposito-J. Donohue, çev. A. Aydoğan-A. Ünlü, İnsan Yay., İstanbul, 1991, s. 98-99.

Selefi İhyacıların bir başka esas olan **selefe dönüş**, hiçbir yorum ve düzenlemeye gerek duymadan uygulama alanına konan lafzî bir kanun gibidir. Bu çağrıda selef, kutsallaştırılmış, tarihten çok dinin bir parçası haline getirilmiştir.¹³ Hatta çoğu kere en küçük bir tarih misyonuna sahip olmamanın verdiği gevşeklikle, İslâm'ın bütün kazançlarını bir hamlede ortadan kaldırarak 'Asrı Saadet' devrini aynen yaşatmaya muktedir olduğunu zanneden radikal tasfiyecilerle özdeşleşmiştir. Örneğin Seyit Kutup'a göre Müslümanlar, Tanrı'nın hakimiyeti yerine insanın hakimiyetini esas aldıklarından, İslâm toplumları, hatta Müslümanların ortaya koyduğu ve 'İslâm kültürü' addedilen kültür, İslâmî kaynaklar, İslâm felsefesi, İslâm düşüncesi olarak bilinen görüşlerin çoğu da, İslâm dışıdır, cahiliyedir¹⁴.

Böyle bir kabul, idealleştirilmiş bir 'altın çağ' imajına yol açmış, tarihin ve toplumun sanki bir şekilde nüfuz edemediği bir zaman kesitinin varlığı düşüncesini doğurmuştur. İslâm'ın saf halinin yaşandığı, en sahil ve en kompleks yapılarının bulunduğu, itikatta birliğin bozulmadığı, diğeri milletlerin kültürlerinin İslâm'a girmediği, dinin asıllarını anlamada bir idrak ve düşünce birliğinin olduğu ideal bir devir kurgulama, bugün bile 'Müslüman bilincinin' zaaflarından, yanlışlarından biridir.

İslâm'ın şafağında yaşamış insanlara atfedilen durumların, söz, tavır ve davranışların bağlayıcılığını abartmamak gerekir. Çünkü bu durumda sonraki olgular, sürekli olarak başlangıçtaki olaylara yakınlaştırılmakta ve silinerek üzerine başka bir şeyin yazılmış olduğu bir parşümen gibi algılanmaktadır.

'Sonradan olanlar, önceden olanların bir gölgesinden başka bir şey değildir' anlayışı, 'geleceği', sonlanmış bir geçmişe indirger. Bunu da, değişimin geri çekilmesi olarak yorumlamak mümkündür. Eğer 'ilahi yasa güneşi', vahy edildiğinden beri doruk noktasında durmakta ise, nihai yargıyı beklemek olası tek duruşla mümkündür: Melankoli. Bu noktada Selefilik, Mesihçiliğin tersine dönmesidir¹⁵.

İyi yaşam görüşü, soyut bir şekilde temellendirilen bir tarih kesitine dayanılamaz. Hangi tarih kesiti söz konusu olursa olsun dini yaşam, kültürle, örf ve adetlerle içselleştirilen zihniyetle iç içedir. Zihniyet, insanların din anlayışlarına farklı bir ton ve yapı kazandırır. Bunun için 'en hayırlı nesil' görüşü dine dayanarak ortaya atılamaz. Çünkü bu, dine belli bir zihniyetin verilerini de ekleme anlamına gelir. Selefilik kendi kendini yalanlaması bu noktada açığa çıkar. Hem dinden her türlü kültür unsurlarını temizlemek böylece 'çıplak İslâm'a kavuşmak isteyeceksiniz, hem de ilk dönem zihniyetini dinin bir parçası haline getireceksiniz. Hem Kur'an ve sünnetten başka kaynak yoktur diyeceksiniz, hem de ilk dönem beşeri tarihi dinin üçüncü bir kaynağı olarak ele alacaksınız.

Her problemi selef dönemi esas alınarak çözmeye çalışmak, şeyler üzerinde etki yapmayan fikirler etrafında çalışmakla çok zaman aynı anlama gelir; Tarihsel koordinatlar bütünüyle başkadır. Geçmiş şimdiki zamana karışır ve geleceği ipotek altına alır. Sürekli olarak daha geniş ufuklara sürüklenen zamana epistemolojik

¹³ Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, İstanbul, 1981, s. 288-289.

¹⁴ Bkz. Seyit Kutup, *Meâlim fi't-Tarîk, Dâru's-Şurûk*, Kahire, 1993, s. 21.

¹⁵ Bkz. Fethi Benslama, *İslâm'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., İstanbul 2005, s. 56.

olarak giriş yapmak zorlaşır. Kutsallaştırılmış bir kısa dönem içinde, 'önce' ve 'sonra'nın karıştıkları bir tarih ötesinde oyalanmak söz konusu olur.

Selefi anlayışta 'selef', inananlar topluluğunun ruhunu oluşturmaktadır. Topluluk ruhu bölünemezdir. Onu karartan tarihsel etkiler bir kez temizlendikten sonra ve olanca saflığı ile ruh gerçekleştikten sonra hayatın hiçbir parçası artık kendi başına bir varlık alanı bulamayacaktır. Topluluğun ruhu, çeşitli versiyonlarıyla hayatın resmi ve gayri resmi alanlarında dolaşır, her yeri kuşatır. Bu yüzden selefte dönüş, zamanımızda İslamcılığın da totaliter yüzünün, kapsayıcı, her şeyi içine alıcı özelliğinin temelini oluşturur. Selef artık bilgi sahasının dışında iman sahasının içindedir.

İhyacı anlayışta **üçüncü esas taklidin reddidir**. Taklit, dini, sünnetin dışında re'y ile hüküm veren veya Kur'ân'dan, esersiz (rivayetlere dayanmadan) anlam çıkarmaya çalışan kişi veya kişilerden alma şeklinde anlaşılmalı, 'delil' olmadan bir kişinin görüşünü benimseme olarak görülmüştür. Taklidin zıttı olan ittiba ise, hüccetle sabit olana uymaktır. Buna göre taklit memnu', ittiba ise gerekli bir durumdur¹⁶. Bu zihniyete göre taklit, 'bilinene (İlm) değil bir manada 'bilinmeyene'(zan) tabi olmaktır. Halbuki 'ilme' yani selefin bıraktıklarına tabi olmak esastır. Esere ittiba, 'bilinen'e ittibadır¹⁷. Ehlü'l-Hadis'in oluşmaya başladığı ilk dönemden beri taklidin dışlanması, aşıktan birine dayanmayan dinî anlayışın 'bid'at' kapsamında değerlendirilmiş olmasına dayalıdır. Bu manada sahabe, tabiin ve etbau't-tabiinin büyüklerinin nakillerine referansta bulunmayan, sadece Kur'ân'dan çıkarıldığı iddia edilen bir hükmü esas almak, taklit olarak nitelendirilmiştir. Öyleyse Selefi anlayışta taklit, geçmiş kuşaklara (ilk dönem) tabi olmayı sorgulayan bir ilke değil, tam aksine bu kuşaklara ittibayı öngörerek, reyi, görüşü, akli hükmü din dışına atmaya çalışan bir ilkedir. Taklit reddedilir çünkü asıl olan Kur'an ve sünnetin zahirine sınımsız yapışmak, her şeyi bunların zahirinden çıkarmaktır. Eğer akli yorum veya tevil yoluna gidilirse şirk yolu tutulmuş olur¹⁸.

İhyacılığın selefte dönüş ve taklidi ret prensipleri, ilahi alanı bir kültür kodunun kıskacına alan, din ile belli bir yaşam tarzı arasında bünyevi ilişki kuran "rivayete dayalı din anlayışı"ndan başka bir şey değildir. Taklidi ret, sosyal hayatın aldığı yeni şekilleri, akıl, görüş bildirme, tevil gibi yollarla değerlendirmeye tabi tutmayı rettir. Bu manada taklidi ret, aslında insanın düşünce alanındaki yaratıcılığını rettir. Selefi anlayışın tüm esaslarında var olan 'insansızlık', burada da kendini göstermektedir. Düşünemeyen, akli ile yargıya varamayan, hüküm koyamayan, görüş bildiremeyen bir varlığın 'insan' olarak anılması doğru olmayacaktır.

İhyacılıkta **dördüncü esas, dini, bid'atlerden temizlemektir**. Bu esas da çoğu zaman dinî düşüncede meydana gelmiş ilerleme esaslarını ret olarak anlaşılmalıdır. Bid'at, sünnet karşısında temellendirilmiş ve sünnet varken 'yeni yol icadı' olarak görülmüştür. Bu anlayışa göre hakikat adına ne varsa hepsi, geçmişte oluşmuştur. 'Şimdi'de ve 'gelecek'te hakikat aranmaz. Bu yüzden bir meselenin halli

¹⁶ Bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, Kitap yay., İstanbul 2006, s. 110.

¹⁷ Bkz. İbn Abdilber, *Camii Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağî fi Rivayetihi ve Hamlihi*, takdim: Abdulkerim el-Hatip, Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Kahire 1982, s. 452.

¹⁸ Bkz. Fıglalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, s. 116-117.

için 'nassı' temel almak zorunludur. Tek delil, nastır. Yani ya vahiy olacak, ya da sahabeden gelen bir haber olacaktır. Yahut geçmiş uluların bir kararı bulunacaktır. Elde 'âhad' da olsa bir haber varsa, ona teslim olunur ve bu konuda tartışmaya girilmez. Bunun dışına çıkan, 'bid'at ehli'dir¹⁹.

Bid'atin reddi, gerçekte hakikatin dışsal olabileceğinin inkar edilmesidir. Hakikat tektir ve 'bizdedir' anlayışı, yerel unsurların dışına taşan her türlü çabayı, araştırmayı, girişimi, Kur'ân merkezli bile olsa, batıl addetmiştir. İhyacı gelenek, özgün ve bağımsız bir kitap olarak Kur'an'a başvurmayı rey izharı, dolayısıyla bid'at olarak görmüştür. Bunun için, bütüncülük-retçilik referansına dayalı bid'at karşıtlığı, gelişmeyi inkar etme temeli üzerine kuruludur. Gelişme ve değişmeyi inkar eden tavırla entegrizm hemen hemen aynı şeydir.

Selefilik'in bid'at anlayışlarından yola çıkılarak denilebilir ki, bu zihniyetin 'dışlama gücü' çok fazladır. Dışlama iktidarı var ama erişim iktidarı minimum düzeyde kalmaktadır. Katılma, erişme, ulaşma gibi kelimeler bu anlayışta fazla yer tutmamaktadır.

Bid'ati reddetmenin bir manası, Müslümanlar için iyi olanın artık geride kalmış olmasıdır. Bu evrensel zaman anlayışını zedelemektedir. Çünkü ufuk çizgisinin gerisinde duran ve henüz keşfedilmemiş olan da 'iyi'dir.

Bid'atin reddi aynı zamanda insaniliğin de, insani oluşun da reddi anlamını taşımaktadır. Bilhassa hadis rivayetlerinde bid'at, *ibda'* ile aynı anlamda kullanılmıştır. Böylece denilmek istenmiştir ki ibda', yani benzersiz yaratım, Tanrı'ya mahsustur. İnsanın yeni bir şey ortaya koyması, Tanrı'nın alanına müdahaledir.

Bid'at, sünnet karşısında temellendirildiği için, ashabın bıraktıklarıyla yetinmeme 'cüretinin' de adı olmuştur. 'Yol tamamlanmıştır, yetkinlik elde edilmiştir. Yol ve iz bellidir. Kişiye düşen mübtedi' değil müttebi' olmaktır' anlayışı, temel esas haline getirilmiştir.

Bid'at paradigmasında insanların ürünleri, yaşama ve yaratma güçleri, 'yabancı bir güç' olarak karşılıklarına dikilmiştir. Ama gerçekte insanların kendi yaratışlarını dışa vuramadıkları bir dil, 'yabancı bir dil'dir. İnsanın, insan aklı ve görüşünün bağımsızlığını reddediş, öznenin yok oluşuna yol açacaktır. Mübtedi' değil, müttebi' olmak şeklinde özetlenen durumun²⁰ sonucunda beliren böyle bir 'kendini silme', insan hayatını akıl dışı kılacaktır. Bu, insanın içindeki ve dışındaki doğasının köleleştirilmesi anlamına gelir. Çünkü her bireysel olan, bağımsız olan, akli olan, alışılmamış olan, önceden tespit edilmemiş olan, bid'at olarak nitelendirilirse, aktif yaşama (vita active) geçit verilmemiş, tasarlanmış bir yaşam içinde (vita contemplative) insan inkar edilmiş olur.

İHYACILIKTAN DİNİ DÜŞÜNCEDE YENİLİĞE

Selefilik, zaman ve mekan duygusundan yoksun olduğu için, doğası gereği, bütün zamanları seferber edebilecek bir inşa hareketi olamaz ve üretmez. İnsana bitmiş bir anlam atfettiği için Selefilik'in İslam'ı ufku olmayan bir İslam'dır. Böyle

¹⁹ İbn Abdilberr, *Camii Beyani'l-İlm*, s. 317.

²⁰ Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sadır, Beyrut, tsz., V, 342.

'sonlu bir İslam'a' karşı, bitmek bilmeyen iç çabayı destekleyen, bilinmeyene dönük düşünceleri içeren sonsuz bir İslam üzerinde çalışılmalıdır.

Selefilik, diğer İslami düşünce biçimlerinden farklı, bağımsız bir ekol olarak varlığını sürdürmemiş, bilhassa Sünni İslam düşüncesini zihniyet olarak çok fazla etkilemiştir. Bugün İslamî kendini görme biçimi, büyük ölçüde, insani boyuttan mahrum bir tür 'vasıtalar dini' halinde ise, insansız ve bundan dolayı 'ahlaksız'(etik) bir din anlayışı ile karşı karşıya bulunuyorsak, bunu büyük ölçüde Selefi anlayışlara borçluyuz. Bu yüzden dinî düşüncenin yenilenmesi, Selefilikle değil tam aksine bunun sorgulanması sonucu kendini gösterebilecektir.

Hem gelenekten tevarüs eden hem de modern zamanlarda aldığı biçimlere bakıldığında Selefilik İslami düşüncenin bünyesinde meydana getirdiği çok büyük iki sorun bulunmaktadır. Bunlardan biri 'yasa dini' olarak görüldüğü için insansızlaştırma, diğeri ise tüm güçlülük, mutlak/ultimate kudrettir. Yani İslam'ın her şeyi kapsadığının kabul edilmesidir.

Bu sorunların üstesinden gelebilmek için öncelikle şu soruyu sormak gerekmektedir: İnsanoğlu dinle hangi düzeyde ilişki kurmalıdır? Bu soruya verilecek cevap, varoluşsal ilgiyi esas almalıdır.

Dinî düşünce, insanın doğal moralitesinin yeterliliği üzerine temellendirilmelidir. Dinî doğa diye pratik insanın yaşamını zorlaştırırsanız, ufkunu karartırsınız, güneşini söndürürsünüz, çalışan elini felç edersiniz. İnsani yaşamın çemberini küçültürsünüz. Özgürce nefes almanın değeri bilinmiyorsa iç değerden de söz edilemez.

İnsan hayatı, kolunu kanadını kıracak şekilde şiddetli kanunlara tabi tutularak kısırlaştırılmamalı, insan bu kadar cılız bir varlık olarak görülmemelidir. Oluşun amacı, varlık durumuna girmektir. Bunun için dinî geleneği insan hayatının yoksulluğu üzerine kurgulayamazsınız. İnsaniliği, insan şeref ve haysiyetini, akliliğini, yaratıcılığını, özgürlüğünü, var oluş kaygısını, acılarını dikkate alan bir dini düşünce peşinde koşmak gerekir. İnsan, kendini dinî görüşlerin zemini addeden bir zihniyetle yetinemez. İnsanı, 'bitkilerin' yalnızca zemini değil, bahçıvanı gibi de ele almak gerekmektedir. Haddizatında din, değişik korkular yüzünden insanın düşünme yetisinin körelmesine karşı çıkmayı içinde barındırmaktadır. Çünkü insanı dini yapıların cansız bir gölgesi olarak görmek, Tanrı ile insan arasında aşılamayacak uçurumlar yaratmak demektir.

Din, sığ ve hoyrat bir kurallar ve mitler demeti olarak ele alınırsa kalp ve yaratıcılık üzerine kurulmuş bir insanlık dini gelişme gösteremez. Burada itaate olan içsel heves, zihniyette idealleşir ve dini mantık bu zihniyet üzerine oturtulur. Artık Tanrı sevgisi kalkış noktası olmaz. İnsanın itaat etme dışında bir seçeneği yoktur. Tanrı ve elçisine itaat, sosyal planda yerini örneğin sünnete itaate bırakır, imama itaate bırakır, krala itaate bırakır, düzene itaate bırakır, şeyhe itaate bırakır. Teslimiyet 'kişileşmiş hal' olarak din şekline bürünür.

İtaat temelli din anlayışında toplumsal hiyerarşiler vücut bulur. İnsanlar kendilerinden yüksekte olduğunu varsaydıkları bir şeyin önünde diz çöktükleri zaman, hiyerarşi, özgürlük karşısında ilk zaferini kazanmış olur. İnsanlar toplum-

sal tahakkümün kendilerine yükleyeceği tüm ağırlıkları sırtlanmaya hazır bir duruma düşerler²¹.

Öyleyse sadece dini yasalara dayalı olma, yeterli görülmemelidir. Yasa, insanlığı hesaba katmadan bağlayıcı olmamalıdır. Burada ahlaksal buyruk ön plana alınmalıdır. Bir başka ifade ile güçlü ahlaki bir nedenle yasanın literal tarafını aşmaya çalışmak mümkün olmalıdır. Böylece geçmişin bugün ve yarın üzerindeki atacı vesayetinin yerini, hayat veren bir gelişme anlayışı almalıdır.

İslam'ın, hayatın her alanını kapsayan bir sistem olarak görülmesi de dinî düşüncenin gelişmesinin önündeki engellerden biridir. Her şeye karışan din anlayışı nihai doğruluk olan Tanrı ile 'bir gerçeklik olarak tanrı' arasındaki ilişkiyi aşamaz. Dünyevinin Tanrısala dahil edilmesi, insanın Tanrı'ya bağımlı olması gibi, Tanrı'ya da insana bağımlı hale getirir. Çünkü her şeyi belirlemek isteyen din, aslında her şey tarafından belirlenir hale gelir.

Din, şeyler arasında bir şey konumuna düşürülmemelidir, beşeri durumun bir yan ürünü olarak görülmemelidir. Din, birbirleriyle kavga eden beşeri ideolojilere, hatta ekonomik refah gibi 'kurtuluş reçetelerine' indirgenmemelidir. Din ideolojikleştikçe 'raison d'être'sini kaybeder²². Sadece bu neden bile dinin kendine özgü bir alanda muhafaza edilmesi gereğini meşrulaştırır. Din sistemleştikçe veya ideoloji haline geldikçe anlamsızlaşır. 'Reçete dili' tavsiye edilen şeyi değersizleştirmekte, öldürmektedir²³.

Dinle siyaset, hukuk, toplumsal alan, devlet arasında bağlar kurmak, 'mutlak bir ilke'yi gerçek bir iktidar haline getirme çabasıdır. Yani 'güç temelli din görüşü'dür. Tarih şahitlik etmektedir ki aslında böyle bir çaba, gerçek bir iktidarı mutlak bir ilkeye dönüştürmeye hizmet etmiştir.

Her şeyci din anlayışı, mühendis tutumun dine uygulanmasıdır. Bu din değil, belki Auguste Comte'un toplumsal akait dediği gibi bir şeydir. Sistem ya da siyasetten yola çıkmak, toplumu, Tanrı'nın doğayı yönettiği gibi yönetmeye yeltenmektir. Eylemler dünyasında insanları inşaat malzemesi olarak görmek, felaketlere yol açmıştır. Bu yaklaşım düşünceler dünyasında da aynı ölçüde yanlıştır.

Dinin tamamen dünyevi sorunlara yönelmesi, pratikte şu anlama gelmektedir: Din makinelere doğru yönelmelidir. Açıkça ifade edecek olursak, burada teoloji sanayinin kölesi olmak zorundadır²⁴. Dinin gerçek amacı, insanoğlunun tamamen başka hayata ait bir tecrübesini açıklamaktır. Dinin insanoğlunun özel bir tecrübesinin gerçek özüne erişmeye çalıştığını unutmamak lazımdır²⁵.

Aslında dinin tüm güçlülüğü dinsel paradoks denilebilecek bir hususun da zeminini oluşturmaktadır. Din bu durumda gündelik hayat deneyimlerinden doğan problemleri anlamlandıran aşkın bir ilahi kaynak olmaktan çıkmakta içkin bir

²¹ Bkz. Murray Bookchin, *Toplumu Yeniden Kurmak*, çev. Kaya Şahin, Metis Yay., 1999, s. 26.

²² Bkz. Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 21.

²³ Bkz. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çeviren ve önsöz: Orhan Koçak, Metis Yay., İstanbul 2005, s. 186.

²⁴ Bkz. Frithjof Schuon, *İslam'ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1999, s. 44.

²⁵ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yay., İstanbul 1984, s. 46.

politik araç olarak işlev görmeye zorlanmaktadır. Din hem mevcut fiili durumu meşrulaştıran bir referans çerçevesi oluşturmakta hem de 'ilahi etkisini yitirerek' 'dünyevileşmekte'dir. Halbuki dinin tümgüçlülüğü, dünyevileşme karşısında düşünülen bir tedbir mahiyetindeydi. Her yerde din olursa dünyevileşme probleminin üstesinden gelineceği düşünülmekteydi. Olan bunun tam aksidir.

Her yerde din olmalı anlayışı her şeyi dinleştirmez. Son tahlilde düşünülen ideal durumun aşkınlaştırılıp Tanrı ile özdeşleştirilmesini sonuç verir. Bu yapılrken bir bakıma dinden kopulduğu gibi, 'ben'den ve dünyadan da kopulduğu için, insanın bilincinin bölünmesi, kendisine yabancılaşması ve neticede 'mutsuz bilinç sahibi' bir 'ben'e dönüşmesi söz konusu olur.

On dokuzuncu yüzyılda bilim, gerek sahası ve gerekse konusu itibariyle asla sınır tanımayan ve sonsuzluğa uzanan bir zihnî faaliyet olarak görülüyordu. İnsan aklının nüfuz edip keşfedemeyeceği bir saha yoktur ve bütün meçhuller insan zekasının nihayetsiz kudreti önünde dökülmeye mahkumdur, zannediliyordu. Böyle bir iddia ile ortaya çıkan bilim, dine ve dinin temeli olan inançlara hücumla geçmiş ve bunları tamamıyla itibarî şeyler addetmekte bir beis görmemişti. Fakat bugün bilim anlayışı değişmiş, eskiye nazaran çok ilerlemiştir. Zamanımızda artık zeka, nihayetsiz bir keşif kudreti, ilim de sınırsız bir zihnî faaliyet değildir. Bugün ilim, geçmiş asırdaki hoyratlığını geride bırakmış ve olgun insanlara mahsus bir ağırbaşlılık ve bir haddini bilirlilik elde etmiştir.²⁶

Şimdi sıra dinî düşünce dedir. Artık on dokuzuncu yüzyılın bilim anlayışı gibi hoyratça tavrını bir tarafa bırakmalı ve 'haddini bilirlilik' elde etmelidir. Dinin cevapları, zihinsel-pratik olmaktan çok varoluşsal ve kalbi olmak durumundadır ki evrensellik korunabilsin. Din, tüm konularda yegane hüküm verici kaynak haline getirildiğinde, haddi olmayan sorulara cevap vermesi ve kendisine hiç sorulmaması gereken sorunları çözmesi beklenen bir yapı özelliğine bürünür. Burada Tanrı, sanki beşeri duygu ve arzuların toplamı imiş gibi görünür ya da sınırlı beşeri arzuya yarı ilahi statü kazandırılır. Bu da dini maddeleştirmek demektir. Dini maddeleştirmek, sonsuzluğu hiçliğe dönüştürmekten başka bir şey değildir. Din bu dünyanın kaygılarında kaybolmamalıdır. Aksine ezeli endişe, ideal ihtiyacı, teselli ihtiyacı sunmak ve sonsuzluğun ufuklarını göstermek suretiyle insanı bu dünyanın kaygılarından kurtarmalıdır.

Bugün dini düşünce manevi sahada gelişme istidadına sahip bir yapıya erişmelidir. İkbal'in dediği gibi din, insanlığın muhtaç olduğu üç şeye cevap vermelidir; alemin manevi bir yorumu, ferdin manevi hürriyeti ve manevi bir temel üzerinde insan topluluğunun tekamülüne yön veren evrensel nitelikteki temel prensipler²⁷.

Manevi alan 'içsel insanı' geliştirir. Dışsal insanı da içsel insana uydurarak ikisi arasında bir denge oluşturur. Hz. İsa'nın sözünü hatırlayalım: 'Ruhunu kaybetmiş bir insan, tüm dünyayı ele geçirse bile hiçbir şey ona fayda vermez'.

²⁶ Bkz. Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1985, s. 250-251.

²⁷ İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 239.

SONUÇ YERİNE

Her medeniyet Tanrı ve insan hakkında oluşmuş bir dünya görüşüne, bir zihniyete tabidir. Burada önemli olan insan nedir sorusuna nasıl yanıt verilmiş olması ve insan doğası ve Tanrı doğasının nasıl tanımlanmış olmasıdır. Kanaatimize göre günümüzde dinin anlaşılması problemi ile ilgilenenlerin işe başlamaları gereken yer burasıdır. Dini düşüncenin yenilenmesi, acımasız, ahlaki ilkelerle bile kayıtlı olmayan bir Tanrı imajının, dinin köklerini insanın güçsüzlüğü üzerine kuran bir teolojinin eleştirilmesi ve sorgulanmasına bağlıdır. Tanrı ile insan arasındaki ilişki insanlık dışı bir yaklaşım üzerine kurulamaz. İnsan ile Tanrı arasındaki ilişki bir köle efendi ilişkisi olarak algılanamaz.

Bilinmektedir ki insanlık tarihi artık dini mesajların, peygamberlerin, Tanrı'nın tarihi değildir. İnsan aklının gelişiminin tarihidir. Dini düşünce bu noktada aklın ve ruhun gelişiminin bir aracı hüviyetini taşımaktadır. Artık öyle sorularla muhatap olunmaktadır ki bunları beylik bir mantıkla, sezgiyle, ilahi vahiyle cevaplamak mümkün değildir, sadece diyalektik diyebileceğimiz, gelişerek ilerleyen, yargılayan, sorgulayan, insani düşünme biçimlerine başvurmak gerekmektedir. Bunun için dinî düşünce insani potansiyellerimizi gerçekleştirmemize yardımcı olan bir karaktere sahip olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1985.
- Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Hal-dun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1997.
- Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986.
- Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, İstanbul, 1981.
- Fethi Benslama, *İslâm'ın Psikanalizi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., İstanbul 2005.
- Frithjof Schuon, *İslâm'ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1999.
- İbn Abdilberr, *Camîu Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağî fi Rivayetihi ve Hamlihi*, takdim: Abdulkerim el-Hatip, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kahire 1982.
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sadır, Beyrut, tsz.
- İbn Teymiye, Takiyyüddin Ahmed, *Mecmûu Fetâvâ*, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad 1991.
- İsmet Zeki Eyuboğlu, *Günün Işığında Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi*, Geçit Kitabevi, İstanbul 1987.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-1341 (iki cilt bir arada).
- Kıvameddin Burslan "İslâm'ın En Kadim İki Mezhebinin Münakaşası" (İmam Ahmed'in Bir Eseri adlı çevirinin ön sözü), *Dâru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene:1, sayı: 5-6, 1927.
- Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çeviren ve önsöz: Orhan Koçak, Metis Yay., İstanbul 2005.
- Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, Dergah Yay., İstanbul 1998.

- Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri*, Kitap yay., İstanbul 2006.
- Mevdudi, "Milliyetçilik ve İslâm", *Değişim Sürecinde İslâm*, haz. J. Esposito-J. Donohue, çev. A. Aydoğan-A. Ünlü, İnsan Yay., İstanbul, 1991
- Muhammed Ammara, *el-İmam Muhammed Abduh*, Mısır, Daru's-Şurûk, 1988.
- Muhammed b. Abdilvehhab, 'Keşfu's-Şubuhat', *Müellefâtü's-Şeyhi'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad, tsz.
- Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yay., İstanbul 1984.
- Murray Bookchin, *Toplumunu Yeniden Kurmak*, çev. Kaya Şahin, Metis Yay., 1999.
- Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis Yay., İstanbul 2000.
- Seyit Kutup, *Meâlim fi't-Tarîk*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1993.
- Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. Ve XIX. Asırlarda)*, Ankara 1985.

SELEFİLİĞİN YAKIN TARİHİNDEN ÖNEMLİ BİR YAPRAK: YENİ BİLGİLER IŞIĞINDA CUHEYMÂN EL-UTEYBÎ VE CEMAATİ

Mehmet Ali BÜYÜKKARA*

ÖZET

Selefi cemaat lideri ve eylem adamı Cuheymân el-Uteybî'nin 15. hicrî asrın ilk günlerine rastlayan 1979 Kasım ayındaki Mescid-i Haram işgali, geçen yüzyılda müslümanları ilgilendiren en önemli olaylardan birisidir. Bu olay ve arka planı daha önce Türkçede iki ayrı araştırmanın konusu olmuş; biri akademik usûl ve üsluba uygun olarak, diğeri de popüler gayelerle serbest bir dil ile hazırlanıp yazılan ve 2004 ile 2005 yıllarında yayımlanan bu çalışmalarda konu derinlemesine değerlendirilmiştir. Fakat özellikle 2007 yılında çıkan iki yeni çalışma, Cuheymân hadisesinin tekrar ele alınması zarureti doğurmuştur. Bu zaruretin nedeni, bu yeni yayınlara kaynaklık eden tanıklıkların, özellikle Nâsır el-Huzeymî'nin verdiği malumatın, olayın daha iyi anlaşılması açısından taşıdıkları ehemmiyettir. Tekrar vurgulanması ya da tashi ve tasrih edilmesi gereken bazı detayların ve yeni aydınlanan bazı karanlık noktaların ilim dünyası ve konunun diğ meraklıları ile paylaşılması bu nedenle akademik bir mecburiyet haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Selefilik, Selefiyye, Vehhabilik, Vehhabiyye, Cuheyman el-Uteybi, Mescid-i Haram işgali, Suudi Arabistan, İslami radikalizm, mehdilik.

AN IMPORTANT PAGE OF SALAFIYYA'S NEAR HISTORY: JUHAYMAN AL-UTAYBI AND HIS GROUP IN THE LIGHT OF NEW INFORMATION

Juhayman al-Utaybi's takeover of the Grand Mosque (al-Masjid al-Haram) with his armed group, the New Ikhwan, in November 1979 was one of the most impressive events in the history of Saudi Salafiyya. However, in contrast to its importance, little is known about the event, especially about the origin of this bizarre Messianic Salafi group as well as their ideas that provoked them to seize the Mosque. Fortunately, thanks to the testimonies of some former group members or witnesses like Nasir al-Huzaymi, which came to the public's attention in last few years, clouds over the events and its background have begun to disperse. Thus, some academic works such as the excellent article of Hegghammer and Lacroix handled the subject by using this new information. Our article also aims to make a re-examination of the subject by using the same materials. Especially new findings about al-Jama'a al-Muhtasiba from which Juhayman diverged are very helpful in understanding the peculiarities of contemporary Salafi trends.

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: buyukkara@excite.com.

Key Words: Salafism, Salafiyya, Wahhabism, Wahhabiyya, Juhayman al-Utaybi, the Siege of al-Masjid al-Haram, Saudi Arabia, Islamic Radicalism/Fundamentalism, Mahdism, Islamic Messianism.

GİRİŞ

Tarihî sayılması için henüz üzerinden yeterince zaman geçmemiş hadisele-
rin sosyal bilimlerde akademik araştırmaya ve bilimsel incelemeye konu edilmesi-
nin handikaplarından bir tanesi, konu hakkında her an yeni bilgi, belge ve bulguya
erişilmesi ihtimalinin bir hayli yüksek oluşudur. Zira modern zamanların iletişim
imkânları ve enformasyon kaynakları tarihî zamanların klasik bilgi kaynaklarına
kıyasla çeşitlenmiş ve karmaşıklaşmıştır. Bilgi ve belgeye ulaşım olanakları, geliş-
mekte olan teknolojiyle birlikte sürekli şekilde ve baş döndürücü bir biçimde çeşit-
lenmektedir. Bu arada açık toplum olma lehine beliren 'küresel irade'ye direnç
eskisine göre zayıflamış, açık erişim önündeki engeller önemli ölçüde ortadan
kalkmıştır. Bu nedenle sorumluluk sahibi bir bilim adamı, üzerinde çalışmış olduğu
çağdaş bir konuyla irtibatını hiçbir şekilde koparmamalı, güncel verilere ulaşmanın
yollarını aramalı, ilgili literatürü ve haber akışını dikkatle izlemeli, elde ettiği en-
formasyonla daha önceki çalışmalarını kontrol etmeli, karşılaştırmalar yapmalı,
gerekirse tezlerini değiştirmeli, yeni sonuçlar elde etmeli ve bu müktesebatı bilim
dünyasıyla paylaşmalıdır.

Selefi cemaat lideri ve eylem adamı Cuheymân el-Uteybî'nin 15. hicri asrın
ilk günlerine rastlayan 1979 Kasım ayındaki Mescid-i Haram işgali, geçen yüzyılda
müslümanları ilgilendiren en önemli olaylardan birisi olmasına rağmen uzun yıllar
ciddi bir ilgi ihmaline uğramış, bazı gazeteci ve araştırmacıların popüler tarzda
kaleme aldıkları kitaplardaki ilgili bölümler¹ hariç tutulacak olursa, sadece birkaç
akademisyenin dikkatini çekmeyi başarmıştı.²

¹ *Financial Times*'in Riyad muhabiri olan ve olay sırasında Suudi Arabistan'da olduğu anlaşılan James Buchan'ın "The Return of the Ikhwan -1979" adlı yazısı için bkz. [D. Holden, R. Johns, *The House of the Saud: The Rise and Rule of the Most Powerful Dynasty in the Arab World*, London, 1981] içinde, s.511-526. Hadiseyi Buchan gibi Suudi Arabistan'dan izleme şansı yakalayan Sandra Mackey de bildiklerini *The Saudis: Inside the Desert Kingdom* (London, 1987) adlı kitabında (s.220 vd.) okuyucusuyla paylaşmaktadır. Ayrıca benzer türde olan şu kitaplardaki ilgili bölümlere bakılabilir: Robert Lacey, *The Kingdom and the House of Saud*, London, 1981; Wilhelm Dietl, *Holy War*, İng. çev. M. Humphreys, New York, 1984; Amir Taheri, *Holy Terror: Inside the World of Islamic Terrorism*, Washington D.C., 1987. Gazeteci yazar Lawrence Wright'ın yakın bir tarihte yayımlanan *The Looming Tower: al-Qaeda and the Road to 9/11* (New York, 2006) adlı kitabında bazı sayfalar (s.88-94) yine söz konusu olaya hasredilmiştir. Wright'ın özellikle baskın eyleminin gelişimi ve sonuçlanmasıyla alakalı verdiği ma-lumat dikkatle derlenmiş güvenilir bilgilerdir.

² Bütünüyle bu konuya ayrılan ve ilk el kaynaklarla konuyu sistematik bir metotla araştıran yegane akademik çalışma, Joseph A. Kechichian'ın şu makalesidir: "Islamic Revivalism and Change in Saudi Arabia: Juhayman al-Utaybi's Letters to the Saudi People", *Muslim World*, 80 (1990), s.1-16. Aynı yazar diğer bir çalışmasında da bu konuya yer ayırmıştır: "The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 18 (1986), s.53-71. Kechichian'ın makalelerinden başka Cuheymân konusuna değinen diğer akademik çalışmalar için bkz. Nazih N. M. Ayubi, "The Politics of Militant Islamic Movements in the Middle East", *Journal of International Affairs*, 36 (1982-3), s.271-283; a.mlf., *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Y. Alogan, İstanbul, 1993, s.117 vd.; Lucien S. Vandenbroucke, "Why Allah's Zealots: A Study of the Causes of Islamic Fundamentalism in Egypt and Saudi Arabia", *Middle East Review*, 16 (1983), s.30-41; Mordechai Abir, *Saudi Arabia: Government, Society and the Gulf Crises*, London&New York, 1993, s.80 vd.; Eymen el-Yâsinî, *ed-Dîn ve'd-Devle fî'l-Memleketi'l-'Arabiyyeti's-Sa'ûdiyye*, London, 1987; s.136 vd.;

→

Suudi Arabistan'da vuku bulmuş olması ve siyasi bir mahiyetinin bulunması, bu hadisenin etrafıca ve bilimsel metotlarla incelenmesinin önünde ciddi bir mani oluşturuyordu. Bu menfur olayı bütünüyle unutmak/unutturmak niyet ve gayreti içerisinde olan Suudilerin akademik kurumlarından söz konusu çalışmaların çıkması zaten beklenmiyordu. Zira Cuheymân'ın işgal hareketi, Ahşa Şiiilerinin aynı günlere rastlayan büyük protesto eylemleriyle birlikte değerlendirildiğinde, öncelikle ciddi bir idare ve emniyet zafiyetine işaret ediyordu. İşgalin Kabe'de meydana gelmesi başta İslam alemi olmak üzere tüm dünyanın gözlerini Suudi Arabistan'a çevirmişti. Eylemin uzun sürmesi, zorlukla bastırılması, bastırılırken Fransız jandarma kuvvetlerinin yardımına mecbur kalınması, bu sırada sivil ve asker birçok can kaybının yaşanması, Harem-i Şerif'in ağır silahlarla tahrip edilmesi, yakılıp yıkılması ve bu gelişmelerin tüm dünyaya yansması, olayın üstünün bir daha açılmamak üzere örtülmesini gerektiriyordu. Cuheymân ve cemaatinin beslendiği Selefî zihniyetle Suudi Vehhabiliğinin aynı köklere dayanması ise diğer bir itibar sorununu oluşturuyordu. Suudi otoriteler ve ulema açısından bu ironik gerçeğin izahı hiç de kolay olmamıştır. Dolayısıyla olay sadece ülkede sıkı denetim altındaki basın organlarında o günlerde çıkan ve daha çok resmi makamların demeçlerini aktaran haberlerle ve devleti haklı çıkartan birkaç gazete yorumuyla tarihe geçmiş oldu. Görgü şahitleri ile olayın bizzat içinde olanlar ise daima suskun kaldılar. Bu nedenle bağımsız araştırmacılar olay ve arka planıyla ilgili güvenilir başvuru kaynaklarına erişmede her zaman zorluk yaşadılar.

Konu Türkiye'de de incelenmiş, biri akademik usûl ve üsluba uygun olarak, diğeri de popüler gayelerle serbest bir dil ile hazırlanıp yazılan iki eserde Cuheymân hadisesine geniş şekilde yer verilmiştir. İmkanlar ölçüsünde ulaşılan ilk elden³ ve

→

R. Hrair Dekmejian, "The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia", *Middle East Journal*, 48 (1994), s.627-643; Joshua Teitelbaum, *Holier than Thou: Saudi Arabia's Islamic Opposition*, Washington D.C., 2000, s.19 vd..

³ Cuheymân el-Uteybî'nin risaleleri veya başka bir deyişle onun Suudiler başta olmak üzere müslümanlara yazmış olduğu mektuplar, İslami hareketler uzmanı Mısırlı araştırmacı ve yazar Dr. Rifat Seyyid Ahmed tarafından derlenmiş ve Harem baskını olayını anlatan bir mukaddime bölümü ile birlikte *Resâilü Cuheymân el-Uteybî, Kâidü'l-Muktehimîn li'l-Mescidi'l-Harâm bi Mekke (vesâik lem tünşer ba'd)* adıyla 1988 ve 2004 yıllarında Kahire'de yayımlanmıştır. Cuheymân ve cemaatinin düşünce dünyasıyla en yakından temas kurabileceğimiz bu eserden başka, baskın eyleminin görgü şahitlerinden Mısırlı yazar Abdülazîm el-Mat'ini'nin *Cerîmetü'l-Asr: Kıssatu İhvilâli'l-Mescidi'l-Harâm: rivâyetü şâhidi 'iyân* (Kahire, 1980 ve 2003) adlı kitabı önemli diğer bir kaynak olup olayın başlangıcı ve gelişimini ilk elden bize aktarmaktadır. Diğer taraftan *Sevra fî Rihâbi Mekke* adlı eser, 1980'de Ebû Zer (Kuveyt, 1980), daha sona da Dr. S. 'Uteybî (y.y., t.y.) müstear yazar isimleriyle iki defa yayımlanmıştır. Harem'in işgali eylemine destek veren bir üslupla kaleme almasına rağmen kitabın yazarının Cuheymân'ın cemaati dışından birisi olduğu satır aralarından anlaşılmaktadır. Kitabın 1980 baskısını yapan Kuveyt'teki Dâru Savti't-Talî'a, sosyalist-Ba'asist bir yayınevi olup, kitabın metnini aynı ismi taşıyan dergilerinde daha önce (Nisan 1980) "Ahdâsü'l-Harem beyne'l-Hakâik ve'l-Ebâtil" başlığıyla yayımlamıştır. Cuheymân'ın risalelerinin daha önce 1978 yılının başlarında aynı yayınevine ait bir matbaada basıldığından ileride bahsedilecektir. Söz konusu bu yakın irtibat, adı geçen kitabın muhtevasını değerli kılmaktadır. Suudi vatandaş Şiiilerin kurmuş olduğu Londra merkezli Arap Yarımadası İslami Devrim Örgütü (Munazzamatü's-Sevratî'l-İslâmiyye fî'l-Cezîreti'l-'Arabîyye) adlı devlet muhalifi ve 1980'den sonra İran İslam Devrimi yanlısı teşkilatın bazı kitapları da kaynak olmaları açısından önemli malzemeleri ihtiva etmektedir. Bunlardan 1986'da yayımlanan *Dimâun fî'l-Ka'be: hakâik 'an ehdâsi'l-Mescidi'l-Harâm* adlı kitap, olaydan bir yıl sonra 1981'de yayımlanan *İnifâdatü'l-Harem* adlı kitaba göre daha güvenilir ve detaylı bilgileri içermektedir. Anlaşılan o ki, iki baskı arasında geçen yıllar içinde, kitapların yayıncıları açısından Cuheymân ve eylemi hakkında birçok karanlık

→

ikincil kaynakları kullanmak suretiyle Cuheymân'ın ve onun mehdi ilan ettiği Kahtânî'nin kimlikleri, kişilikleri, fikirleri, bu isimler etrafındaki cemaat örgütlenmesi ve Harem işgali eylemleri hakkında olayların arka planını da içeren detaylı bir malumatı sağlayan, bazı analizler eşliğinde değerlendirmeler yaparak önemine yaraşır biçimde konuyu ortaya koymaya çalışan bu araştırmalar 2004 ve 2005 yıllarında yayımlandı.⁴ Ancak özellikle 2007 yılında çıkan iki yeni çalışma, Cuheymân hadisesinin tekrar ele alınması zarureti doğurdu. Söz konusu zaruretin nedeni ise, bu yeni yayınlara kaynaklık eden tanıklıkların, olayın daha iyi anlaşılması açısından taşıdıkları ehemmiyetti. Tekrar vurgulanması ya da tashi ve tasrih edilmesi gereken bazı detayların ve yeni aydınlanan bazı karanlık noktaların ilim dünyası ve konunun diğer meraklıları ile paylaşılması akademik bir mecburiyetti.

YENİ MALUMATIN KAYNAKLARI

Söz konusu ettiğimiz 2007 tarihli çalışmalardan ilki ve en önemlisi, T. Hegghammer ile S. Lacroix isimli iki akademisyenin hazırlamış oldukları "Suudi Arabistan'da Reddetmeci İslamcılık: Cuheymân el-Uteybî'nin Öyküsüne Yeniden Bir Bakış" başlıklı makaledir.⁵ Eserin, iki yıl süren uzun ve yoğun bir alan çalışmasının neticesinde ortaya çıktığı belirtilmektedir. Araştırma sırasında, Cuheymân'ı tanıyan, onun düşünce ve faaliyetlerine vâkıf olan veya 1979 Harem işgalini yaşayan kişilerle görüşme imkanı bulunmuş, bu arada, işgal hadisesi sonrasında konu hakkında kitaplar yazan ancak ismi şimdiye kadar gizli kalan Hamza el-Hasan gibi bir yazara da ulaşılarak onun ilk elden kaynakları hakkında bilgi toplanmıştır. Böylece eldeki eski malumatı yeniden değerlendirecek taze bir enformasyon zemini oluşmuş olmaktadır.

2007 tarihli diğer eser ise araştırmacı gazeteci Y. Trofimov'un Mekke Kuşatması adlı kitap çalışmasıdır.⁶ Diğerleri gibi bu yazar da bizzat Suudi Arabistan'da kalmak suretiyle, bu ülkede ve Mısır'da bazen aracılar vasıtasıyla bazen ise doğrudan tanıklara ulaşarak Cuheymân ve eylemi üzerine söyleşiler yapmış, bunlara ilaveten ABD dışişleri ve istihbarat raporlarını da değerlendirme imkanı elde etmişti.⁷ Daha çok işgal olayının askeri ve politik yönleri üzerinde yoğunlaşılması

→

nokta aydınlanmış olmaktadır. Bu yazarsız kitaplara ilaveten, aynı teşkilat tarafından basılan *Zilzâlu Cuheymân fî Mekke* adlı eser (London, 1987), bu defa Fehd el-Kahtânî müstear ismiyle çıkmıştır. Hegghammer ve Lacroix'e göre kitabın asıl yazarı, Suudi Şiası'nın önemli yazar ve hareket adamlarından Hamza el-Hasan'dan başkası değildir ve kitaptaki bilgiler daha çok Cuheymân'ın eski cemaati olan Cemâ'atü'l-Muhtesibe'in iki eski üyesiyle yapılan söyleşilere dayanmaktadır (bkz. "Rejectionist Islamism", s.119, 4 ve 7. dipnotlar). Demek ki Munazzama, Cuheymân'ı yakından tanıyan bu sefeli şahsiyetlerle temasa geçtikten sonra, 1981 tarihli kitaplarında aceleyle derlemiş olduğu bilgileri gün-cellemiştir.

⁴ Tarafımızdan hazırlanan şu eserlere bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cuheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul: Rağbet Yay., 2004, özellikle s.193-245; a.mlf., *Kabe'nin İşgali*, İstanbul: Karakutu Yay., 2005, özellikle s.91-162. Aynı yayınevi 2007 yılında *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgal Tarihi* adıyla bu kitabın ikinci baskısını yapmıştır.

⁵ Thomas Hegghammer and Stephane Lacroix, "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Uteybi Revisited", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 39 (2007), s.103-122.

⁶ Yaroslav Trofimov, *The Siege of Mecca, The 1979 Uprising at Islam's Holiest Shrine*, New York: Anchor Books, 2007.

⁷ Trofimov'un, kitabın basımından iki yıl önce *The Wall Street Journal* adına Roma'da bulunuyorken konu hakkındaki çalışmalarını öğrenerek telefon aracılığıyla Çanakkale'de bana ulaşması, kitapları-

→

ve konuların popüler üslupla işlenmesi gibi özellikleriyle Trofimov'un kitabının bizim çalışmamız açısından diğer esere göre ikincil derecede kaldığını burada belirtmemiz gerekir. Cuheymân'ın fikri alt yapısı, bu yapıyı sabitleştiren bağlantıları ve beslendiği kaynaklar açısından Hegghammer ve Lacroix'in araştırması kuşkusuz daha faydalı malumatı içermektedir. İki eserin bir diğerinden bahsetmemesi, yazarların birbirlerinden ve sürdürdükleri araştırmalardan haberdar olmadıklarına işaret edebileceği gibi, görmezden gelme türünden bir saikin de bunda etkili olduğu düşünülebilir.

"Kutsal Mescit İçin Savaş: 1979 Mekke İsyanı" başlığıyla 2008'de makalesi yayımlanan P. Menoret ise bahsettiğimiz her iki çalışmayı referanslarında kullanmış, ayrıca şimdi sözünü edeceğimiz Huzeymî'nin yazılarına ilaveten bizzat kendisiyle de röportaj yaparak kaynak tabanını genişletmiştir.⁸ Huzeymî'den yaptığı bazı alıntılar ve ondan naklen verdiği bazı malumatın 2007 tarihli eserlerde bulunmaması, Menoret'in makalesinin de dikkate alınmasını gerektirmektedir. Huzeymî'yi dinleyen diğer bir yazar Zâyidî'dir. *Eş-Şarku'l-Evsat*'ta peşpeşe çıkan iki yazısında,⁹ Huzeymî'den sağladığı bilgilere güvenerek, Rifat Seyyid Ahmed'in yirmi yıl önce vermiş olduğu malumattaki bazı hataları ortaya çıkarmıştır.

İsmi geçen akademisyen ve yazarların Harem işgali hadisesiyle ilgili olarak görüşme yaptıkları tanıklar arasında şüphesiz en önemlisi Nâsir el-Huzeymî'ydî.¹⁰ 1976-1978 yılları arasında Cuheymân'a yakın ve cemaati içerisinde etkin olan Huzeymî, cemaat üyelerine yönelik operasyonlar başlayınca Cuheymân'ın çöle hicretinde ona yoldaşlık etmişti. Harem işgaline kadar gizlilik içinde geçen bir buçuk-iki yıl zarfında Cuheymân risalelerini yazmış, bastırmış ve dağıtımını yaptırmıştı. Huzeymî dağıtım işini yürütenler arasındaydı. Ancak Kahtânî'nin mehdiliği meselesini Cuheymân gündeminin başına alınca birçok arkadaşı gibi bu konuda ikna olmadı ve 1978'de cemaatten ayrıldı. Dolayısıyla Harem'in işgaline katılmadı. Fakat işgalden sonra Cuheymân'ın eski ve yeni tüm bağlantıları üzerine giden emniyet güçleri Huzeymî'yi de buldular ve yargıladılar. Sekiz yılını cezaevinde geçiren Huzeymî, bizzat işgale katılmış olan hücre arkadaşlarından, cemaatten ayrı kaldığı son bir yılın öyküsünü ve işgal eyleminin nasıl geliştiğini dinleme fırsatı buldu. Birçok İslamcı gibi Huzeymî de 11 Eylül olaylarından ve Suudi Arabistan'daki kanlı el-Kaide saldırılarından sonra fikri dönüşüm geçirdi. Liberal bir çizgiye kendisini yerleştiren Huzeymî, Cuheymân'ın cemaatıyla olan bağlantılarına değindiği bir

→

mın başvuru kaynakları hakkında sorular sorması ve özellikle baskın hadisesine şahit olmuş Türkiyeli bir tanığa ulaşip ulaşmadığımı merakla öğrenmek istemesi, araştırmacı hassasiyeti ve dürüstlüğü açısından takdir edilmesi gerektiğini düşündüğüm bir davranıştı.

⁸ Bkz. Pascal Menoret, "Fighting for the Holy Mosque: The 1979 Mecca Insurgency", [C. Christine Far, Sumit Ganguly (eds.), *Treading on Hallowed Ground: Counterinsurgency Operations in Sacred Spaces*, Oxford, 2008] içinde, s.117-139.

⁹ Meşârî ez-Zâyidî, "Rub'u Karn 'alâ Hareketi Cuheymân: mâzâ bekâ ve mâzâ fenâ", I ve II. Bölümler, *eş-Şarku'l-Evsat*: 24 ve 25 Şubat 2004. Bu makalelere gazetenin (www.aawsat.com) web arşivinden erişilmektedir.

¹⁰ Bu isim, Batı dillerinde Nasir al-Huzaymi ya da Nasser Hozeimi şeklinde yazılmaktadır.

dizi yazı hazırladı.¹¹ Şimdi *er-Riyâd* gazetesinde çalışan Huzeymî, Vehhâbî/Selefi anlayışı eleştiren makale ve konuşmalarıyla tanınmaktadır.

Hegghammer, Lacroix ve Trofimov'un görüştüğü şahitler arasında, Cuheymân ve hareketine zamanında dahil olmuş ya da en azından onları yakından tanıyan, hatta bazıları Harem işgaline bizzat katılmış kişiler de yer almaktadır. Yazarlar, isteklerine binaen bu eski hareket adamlarının isimlerini saklı tutmaktadırlar. Hegghammer ve Lacroix ayrıca Cuheymân'ın takipçilerinden ve Harem işgalinde bulunmuş, Medine'de yerleşik kademli bir din adamının vermiş olduğu yazılı ifadeye de ulaşmış ve bunu kaynak olarak kullanmıştır.¹²

Henüz istenen düzeyde olmasa da Suudi Arabistan'da son yıllarda ortaya çıkan özgür ifade atmosferinin, İslamcı geçmişleri olan Huzeymî ve Zâyidî gibi gazeteci ve yazarlara kendilerini kamuoyuna sunma adına önemli fırsat kapıları açtığını görmekteyiz. Yeni liberal duruşları onları özellikle Batılı araştırmacı ve gözlemcilerin ilgi odağı haline getirmektedir.¹³ Bu arada Suudi Arabistan'ın, 11 Eylül sonrasında ABD ve Avrupa nezdinde dinî katılık ve şiddetin kaynağı olma ithamından kendisini kurtarma çabasında Huzeymî gibi geçmişini eleştirebilen şahsiyetlerin sağladıkları katkıları da önemsemek gerekir. Bu avantaja ilaveten, Suudilerin terör ve dinî aşırılıkla mücadelesinde aynı isimlere, bilhassa dinî coşkusu yüksek gençlere tecrübe odağı ve nasihat mercii olmaları için de bir rol biçildiğini farketmek mümkündür. Bunun yanı sıra Cuheymân ve eylemi hakkında konuşmak ve yazmak 11 Eylül 2001 olaylarından sonra hayli popüler bir uğraş olmuştur. Cuheymân'la Bin Ladin arasında kurulan dinî, ideolojik, hatta örgütsel bağlantılar ve bunlara bazen eşlik eden komplo teorileriyle birlikte birçok makale ve kitap daha fazla kendinden söz ettirmekte, daha fazla okunmaktadır. Rifat Seyyid Ahmed'in *Resâilü Cuheymân*'ının on altı yıl (2004) ve Mat'inî'nin *Cerîmetü'l-Asr*'inin yirmi üç yıl (2003) sonra tekrar basılması söz konusu popüler ilginin başka bir kanıtıdır. Bütün bu hususlar, Cuheymân ve Harem işgali üzerindeki karanlığın geçte olsa dağılmasını sağlayan unsurlar olmuşlardır.

CUHEYMÂN'IN İHVÂN'ININ ÇIKTIĞI BÜNYE: SELEFÎ MUHTESİB CEMAATİ (EL-CEMÂ'A ES-SELEFİYYE EL-MUHTESİBE)

1961'de Medine İslam Üniversitesi'nin ve ertesi yıl 1962'de kısaca Râbîta olarak bilinen İslam Alemi Cemiyeti'nin kuruluşu, Suudi Arabistan'ın İslamcılık tarihinin oldukça önemli bir safhasıdır. O sırada Cemal Abdünnâsır'ın idaresindeki Mısır'ın el-Ezher'ine alternatif olabilecek bir yüksek din eğitimi kurumu olarak düşünülen Medine İslam Üniversitesi'nin akademik kadrosunda, Arap Baas rejimlerinin takibatından kurtulmak için Suudi Arabistan'a sığınmış olan İslamcı kimlikli

¹¹ Bkz. "Nakdü'l-Fikhi'l-Âmmî", *er-Riyâd*: 10 Haziran 2003; "eş-Şebâb mine't-Temerrüd ilâ't-Tâ'ati'l-'Amyâ", *er-Riyâd*: 18 Haziran 2003; "el-Hâribün ilâ't-Tetarruf", *er-Riyâd*: 09 Mayıs 2004; "el-Ahlâm mine's-Surûr ilâ'l-Çurûr", *er-Riyâd*: 06 Eylül 2004. Bu makalelere gazetenin (www.alriyadh.com) web arşivinden erişilmektedir.

¹² Bu eserlerin kaynakları hakkında bkz. Hegghammer and Lacroix, s.103-4; Trofimov, s.252-260, 265-6.

¹³ Suudi Arabistan'ın birçoğu Selefi ya da İslamcı geçmişe sahip yeni liberalleri hakkında bkz. Stephane Lacroix, "Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New Islamo-Liberal Reformists", *Middle East Journal*, 58 (2004), s.345-365. Yazar aynı konuyu özetle "Post-Wahhabism in Saudi Arabia?" [*ISIM Review*, 15 (2005), s.17] başlıklı yazısında da işlemektedir.

öğretim elemanlarının bulunması, altı çizilmesi gereken önemli bir gelişmedir. Suudi Arabistan'ın eski başmüftüsü meşhur Selefi âlim Abdülaziz Bin Bâz'ın (ö.1999) bu üniversitede uzun süre rektörlük yapması, bu kurum vasıtasıyla, Selefilikle İslamcılığın sentezine dayalı yeni bir dini düşünce ve atmosferin oluşmasının zeminini hazırlamıştır. Öte yandan Râbita'nın yönetim kurulunda göreve getirilen Said Ramazan'ın Mısır İhvânü'l-Müslimîn'iyle olan ilişkisi, yine Ebû'l-A'lâ Mevdûdî'nin Pakistan Cemaat-i İslâmî'sinin kurucusu ve lideri olması, Hindistanlı âlim ve davet adamı Ebû'l-Hasan Nedvî'nin de diğer bir isim olarak bu kurulda yer alması, Râbita'nın çağdaş İslamcılıkla bağlantısını sağlayarak Selefi hüviyetine farklı bir ideolojik renk katmıştır.¹⁴ Râbita'nın sağladığı maddi imkanlarla halkı müslüman değişik ülkelerden gelen öğrenciler, Suudi arkadaşlarıyla birlikte söz konusu yeni fikir ve hareket ortamının faal aktörleri olacaklardır.

Örgütlü davet veya başka bir deyişle iyiliği emredip kötülükten sakındırma (*emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker*) vazifesinin teşkilatlı biçimde yürütülmesi faaliyeti, İslamcı yapılanmaların üzerinde odaklandıkları konuların en başında gelmektedir. İhvânü'l-Müslimîn'in kurucusu Hasan el-Bennâ'nın (ö.1949) en bariz özelliği olan davetçiliği,¹⁵ bu teşkilatın izinde giden ya da onun örnekliğinde hareket eden İslamcı teşkilatlar için her zaman öncelikli bir faaliyet alanı olarak değerlendirilmiştir. Diğer taraftan Hint alt kıtasının en büyük dinî örgütlerinden Cemaat-i Tebliğ'in hasbî davet faaliyetine de -İslamcı bir yönü bulunmamasına rağmen- çoğu İslamcının, tecrübe dolu samimi bir uğraş olarak sempatiyle baktığında kuşku bulunmamaktadır. Aynı şekilde Selefi gelenekte emretme ve yasaklama özel bir öneme sahiptir. İbn Teymiyye (ö.728/1328) *el-Hisbe* adlı risalesinde, "dinin ve bütün kamu görevlerinin özünün, emretme ve yasaklama olduğunu" belirtmektedir. Zira Allah'ın peygamberini gönderme gayesi, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamaktır. Nebevî niteliği olan bu görev Hz. Peygamber'den sonra her müslümana vacip olmuştur. İbn Teymiyye, aslında farz-ı kifâye olan bu görevin, başkası yerine getirmediğinde güç yetiren her müslümana farz-ı ayn olduğunu söylemektedir.¹⁶ Daha sonra Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792), bir müslümanın öğrenmesini farz olarak gördüğü dört meselenin üçüncüsünü doğru bilgi ve salih amele insanları davet etmek, dördüncüsünü ise bu davet sırasında karşılaşılabilecek eza ve cefaya sabretmek olduğunu bildirmiştir.¹⁷ Hem Selefilikte hem de İslamcı pratikte önemle üzerinde durulan söz konusu görevin icrası için Medine İslam Üniversitesi çevresinden Selefi ya da İslamcı eğilimli bazı hocaların teşviki ve bazı öğrencilerin inisiyatifiyle, Menoret'in verdiği tarihle 1965 yılında bir teşkilatlanma-

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s.146, 188-9.

¹⁵ Bkz. Hasan el-Bennâ, *Davamn Esasları*, çev. Abdürrahim Mert, İstanbul, 1987, s.21-3, 135-151.

¹⁶ Takiyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Hisbe*, çev. C. Güzel, İst.: Tevhid Yay., 1996, s.8-9. İbn Teymiyye'nin ihtisab görevini ve hisbe teşkilatını konu ettiği bu eseri, onun *Mecmû'u'l-Fetâvâ*'sı içinde (nşr. Abdurrahman b. Muhammed, Riyad, 1381-1386) XXVIII. cilt, 60-178. sayfalar arasında yer almaktadır. Müstakil olarak da *el-Hisbe fi'l-İslâm* adıyla basılmıştır (nşr. Seyyid b. Muhammed, Riyad, 1403/1983). Kitabın diğer bir Türkçe çevirisi *Bir İslam Kurumu Olarak Hisbe* başlığıyla Vecdi Akyüz tarafından yapılmıştır (İst.: İnsan Yay., 1989).

¹⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, *el-Usûlü's-Selâse ve Edilletühâ*, Medine, 1410, s.5.

ya gidilir. Altı kurucudan beşinin Tebliğ Cemaati, birinin de İhvânü'l-Müslimîn bağlantılı kişiler olduğu belirtilmektedir.¹⁸

Elimizdeki eski malumatta adı ed-Da'vetü'l-Muhtesibe olarak geçen¹⁹ bu gönüllü cemaatin tam adının el-Cemâ'a es-Selefiyye el-Muhtesibe olduğu bildirilmektedir. "El-Muhtesib", sevabını umarak bir işi yapmak, çirkin bir iş yapmanı kınamak, onu hesaba çekmek manalarına gelen "ihtisab" vazifesini yüklenip yürütenler için kullanılan bir kelimedir. Muhtesibin görevlerinin başında dinen iyi, güzel sayılan işleri insanlara tavsiye etmek ve kötü, çirkin sayılan işlerden onları vazgeçirmek gelmektedir. Arzulanan netice elde edilemez ise ayıplamak ve tehdit etmek suretiyle muhtesib, muhataplarını istikamete sokmaya çalışır. Bunların yanısıra, kötülüğe vesile olan durumun ortadan kaldırılması için gereği neyse yapar. Münker işlere alet olan eşyanın tahrip edilmesi de görevleri arasındadır.²⁰ Hatta resmi bir kimlikle görev yapıyorsa hapis, darp gibi tazir cezalarını da bizzat uygulayabilir.²¹

Selefi Muhtesib Cemaati'nin nüvesi sayılacak ilk grubun belki de ihtisab işinin resmi makamlar tarafından layıkıyla yürütülmediğini düşünen bazı üyeleri, vaaz ve davet faaliyetlerinin yanısıra, haram olduğunu düşündükleri resim ve fotoğrafları cadde ve sokaklardan sökü� kaldırmak, mağazaların camlarını kırıp vitrinlerdeki mankenleri tahrip etmek gibi eylemleri gerçekleştirdiler. 1965 yılındaki böyle bir olayda Medineli esnaf, kendilerini muhtesib yerine koyan bu gençlere direniş göstermiş, arbede sırasında çıkan yangın epey zarara yol açmıştı. Polis eylemcileri tutuklamış, Suudi vatandaşı olmayanları sınır dışı etmişti.²² Bu nahoş olayın üzerinden fazla zaman geçmeden cemaat liderliği teşkilatlarını yasal bir statüye kavuşturup geliştirmek için adım attı. İlk önce el-Cemâ'a es-Selefiyye olarak verilen teşkilat ismine, daha sonra Şeyh Bin Bâz'ın teklifiyle el-Muhtesibe sıfatı eklendi.

Bin Bâz, Muhtesib Cemaati'nin manevi lideri sayılıyordu. Kendisine vekil olarak Ebûbekr Câbir el-Cezâirî'yi seçti. O da kendisi gibi Selefi düşünceye sahip

¹⁸ Menoret, s.119. Turayfî'ye göre ise kurucuların sayısı beş kişiydi, bkz. Âdil b. Zeyd et-Turayfî, "25 'Âmen 'alâ Hâdiseti'l-Harem, II", *er-Riyâd*: 13 Mart 2004.

¹⁹ Bkz. Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s.198 (Munazzamatü's-Sevrati'l-İslâmiyye'nin *Dimâun fî'l-Ka'be* adlı kitabı, s.50-1'den naklen).

²⁰ Bu vazifenin meşruluğuna delil olarak genellikle şu hadis zikredilir: "Ebû Hureyre'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber, Cibril'in kendisine gelerek şunları söylediğini nakletti: 'Dün gece sana geldim. Eve girmeme engel olan içerideki bir adam heykeli, üzerinde resimler bulunan bir perde ve bir köpekti. Evdeki heykelin kafasının koparılıp ağaç gibi olmasını, perdenin kesilip yere serilen iki yastık yapılımasını ve köpeğin çıkarılmasını emret'. Resûlullah (a.s.) bu dediklerini aynen yaptı". Bu hadis ve kaynakları hakkında bkz. İbn Teymiye, *Hisbe*, s.64.

²¹ İhtisab ve muhtesibin görevleri hakkında geniş bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Hisbe", *DİA*, XVIII, s.133-5.

²² Menoret, s.119; Hegghammer and Lacroix, s.106-7. Sözü geçen hadise, 320/930'lu yılların başında Bağdat'ta vuku bulan ve tarihe Hanbelî Fitnesi olarak geçen olayları bize hatırlatmaktadır. Çok daha büyük çapta bu olaylar, Hanbelî âlim ve lider İmam Berbehâri'nin (ö.329/941) başında olduğu grubun ihtisab vazifesini icra adına evlere, dükkânlara baskınlar düzenleyip adam dövme, yağmalama, eşya tahrip etme gibi eylemlerde bulunmalarıyla meydana gelmişti. Söz konusu dinî aşırılık ve bunun sebep olduğu anarşik ortamın sona erdirilmesi için Halife Razî Billâh bir manifesto yayınlayarak Hanbellîliği İslam dışı ilan etmek durumunda kalmıştı. Geniş bilgi için bkz. Muhyettin İğde, İmam Berbehâri ve Ekolü, basılmamış yüksek lisans tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2008, s.65-72.

bir âlimdi. Hem üniversitede hocalık hem de Mescid-i Nebevî'de vaizlik yapan Cezâirî'nin Cemaat-i Tebliğ'le irtibatlı birisi olduğu bildirilmektedir.²³ Cemaat kendisine, karar alma ve yürütme yetkisine sahip resmi bir idareci seçmemiş; bunun yerine beş veya altı kişilik bir şura meclisinin kararına göre hareket etmeyi tercih etmişti. Hegghammer ve Lacroix bu faaliyetlerin resmi kurumlara bağlı çalışan âlimlerce desteklendiğinden bahisle; bu desteğin arkasında, Suud otoritelerinin öğrenciler arasında gücü gittikçe artan Cemaat-i Tebliğ ve İhvânü'l-Müslimîn gibi yabancı orijinli cemaatleri devreden çıkarma gayesinin yattığını bildirmektedir.²⁴ 1960 ve 1970'lerde çeşitli Selefi kesimlerin bu cemaatlere yönelik öykümleri ve karşılıklı etkileşimler sonraki yıllarda büyük ölçüde kesilecek; özellikle resmi ulema denilen çevre 1990'lı yıllardan itibaren bu organizasyonlarla kendisi arasına kalın bir çizgi çekecektir.²⁵ İhvânü'l-Müslimîn'in radikal siyasi kimliği ile Cemaat-i Tebliğ'in tasavvufi karakterini bu ayrışmanın ana sebepleri olarak görmek gerekir.

İhvân Evleri (Buyûtü'l-İhvân) denen Medine'deki konutlar Selefi Muhtesib Cemaati'nin buluşma ve görüşme yerleriydi. Bunlar ayrıca cemaatin idare merkezleri olarak da işlev görürdü. Düzenli verilen derslerden başka Şeyh Amûdî, Şeyh Aşmavî gibi yurtdışından gelen meşhur âlimlerin bu mekanlarda verdikleri periyodik konferanslar ilgiyle karşılanırdı. Cemaat Mısır'ın köklü Selefi organizasyonlarından Cem'iyetü Ensâri's-Sünneti'l-Muhammediyye ile işbirliği kararı olarak bu cemiyetin yayın organı olan *Tevhid* dergisinin Suudi Arabistan'daki abone ve dağıtım işlerini üstlenmişti. Hint ülkesinin Ehl-i Hadîs adlı büyük Selefi cemaati de diğer bir kardeş teşkilattı. Mekke'de sâkin Selefi şeyh Bedî'uddîn es-Sindî (ö.1995), Muhtesib Cemaati'nin bir başvuru mercii olmasının yanında, Pakistan Ehl-i Hadîs'yle cemaatin irtibatını sağlardı.²⁶

1970'lerin ortalarına doğru Selefi Muhtesib Cemaati'nin etki alanının bir hayli genişlediğinden bahsedilmektedir. Mekke, Cidde, Taif, Ebha, Hail, Riyad, Bureyde ve Demmam gibi önemli merkezlerde şubeler açan teşkilat, çeşitli icra birimleriyle faaliyet gösteriyordu. Bunlardan birisi, bir dönem Cuheymân'ın riyasetini üstlendiği tebliğ ve davet kıtalarının organizasyonunu yapan birimdi. Tebliğcilerin gidiş gelişleri, barınmaları ve diğer ihtiyaçları bu birimin sorumluluğundaydı. Vaaz ve nasihat için bir köyden diğer köye koşturan ekiplere *el-musâfirûn el-cevvâlûn* (sürekli dolaşan yolcular) denirdi.²⁷ Hac mevsimlerinde Mekke ve Medine'de kurdukları davet çadırlarında ise çok daha geniş bir kesime seslerini duyurma

²³ Şeyh Cezâirî'nin *el-Kavlü'l-Beliğ fî Cemâ'ati't-Tebliğ* adlı eseri, Suudi Selefiyyesinde pek rastlanmayacak bir şekilde Cemaat-i Tebliğ'i müdafaa eden bir eserdir. Şeyh Hamûd et-Tüveycirî (ö.1992) bu esere *el-Kavlü'l-Beliğ fî Tahzîr min Cemâ'ati't-Tebliğ* (Riyad, 1414) adıyla bir reddiye yazmıştır.

²⁴ Hegghammer and Lacroix, s.106-7; et-Turayfî, "25 'Âmen 'alâ Hâdiseti'l-Harem, I", *er-Riyâd*: 10 Mart 2004.

²⁵ Çağdaş Selefiyenin en büyük imamlarından sayılan Bin Bâz, Elbânî ve Muhammed b. İbrahim Âl eş-Şeyh'in Tebliğ Cemaati'ni kinadıkları ve onların peşinden gidilmemesi ikazında buldukları fetvaları için bkz. Rabee b. Haadee al-Madkhalee, *The Sayings of the Scholars on Jamaa'at ut-Tableegh*, www.salafipublications.org, no: GRV020003, s.1-4.

²⁶ Munazzama, *Dimâun fî'l-Ka'be*, s.56; Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s.198; Hegghammer and Lacroix, s.108.

²⁷ Hegghammer and Lacroix, s.107.

imkanı buluyorlardı.²⁸ Huzeymî'nin verdiği malumat, cemaatin sosyo-ekonomik çehresini de açığa çıkarmaktadır. Mensupların çoğunluğunu bekar erkekler teşkil ediyordu. Evli olanlar da vardı ancak kadınların cemaatte doğrudan yerleri bulunmamaktaydı. Yaş skalası ise 16'lı, 17'li yaşlardan 40'lı yaşlara kadar uzanıyordu ama ekseriyet 20'li yaşlardaki gençlerden oluşuyordu. Bedevi kökenli olup yeni şehirleşmiş kişiler ve oturum izni almış çoğu Yemenli yabancı uyruklu işçi ve öğrenciler, cemaate en fazla teveccüh eden sosyal kesimlerdi. Mensupların neredeyse genelinin gelirleri düşük seviyelerdeydi.²⁹

Selefi Muhtesib Cemaati'nin yakın temas halinde olduğu âlimler Bin Bâz, Cezâirî ve Cem'iyetü Ensârî's-Sünne'nin Mısırlı şeyhlerinden ibaret değildi. Cemaati yakından bilen kişiler Nâsîrüddîn el-Elbânî'nin (ö.1999) etkisinden önemle bahsetmektedirler.³⁰ 20. yüzyılın en büyük hadis âlimlerinden sayılan Arnavut asıllı şeyh Elbânî'nin meşhur *Sıfatu Salâti'n-Nebî'si*, cemaatin namaz kılış şeklini belirleyen bir rehber kitap hüviyetindeydi. Her ne kadar Elbânî çağdaş Selefiyye'nin en büyük imamlarından birisi olsa da, onun hadis tercih ve yorumlarına dayanan akidevî ve fikhî konulardaki çeşitli görüşleri, akranı olan ve yine onun kadar muteber sayılan bazı Selefi âlimlerin tenkitlerine maruz kalmıştı.³¹ Bu yüzden Muhtesib Cemaati'nin bazı pratikleri Medine'nin ilmî çevresinde kabul görmüyor, aykırı bulunuyordu. Mesela orucun, güneşin batmasıyla değil de gün ışığının kaybolmasıyla açılacağını düşündüklerinden, pencereleri kapalı bir odada oruçlarını açmayı bekliyorlardı. Ayakta sandalet olduğu halde namaza durulabileceğini kabul etmeleri, cemaatle namaza gittiklerinde Mescid-i Nebvî'de lüzumsuz sürtüşmelere yol açıyordu. Belki de bu farklılıklarını rahatsız edilmeden uygulamak gayesiyle cemaat Beytül-lîhvân'ın içinde bir mescit tesis etti. Bidat saydıkları için mescitlerine mihrap yapmadılar. Söz konusu tutum ve davranışlar cemaatin marjinalleşmeye doğru yürüyüşünün belki ilk adımlarıydı.

Bu farklılaşmada Yemen asıllı ünlü Selefi âlim Mukbil el-Vâdî'î'nin (ö.2001) de sorumluluğu olduğu düşünülmekteydi. Cemaat üzerinde ağırlığı olduğu bilindiğinden, cemaat mensuplarının aykırı hareketlerinden sorumlu tutulmuş ve Medine'nin önemli âlimlerinden Şeyh 'Atiyye Muhammed Sâlim (ö.1999) ve Şeyh Ömer Muhammed Fellâte (ö.1999) tarafından çağrılarak problemleri görülen on iki mesele hakkında sorguya çekilmişti.³² Elbânî ve Mukbil gibi âlimler, Vehhabî geleceğin genel kabul görmüş fikir, amel ve fetvalarına uyma hususunda Bin Bâz ve

²⁸ Et-Turayfî, "25 'Âmen, II"; Hegghammer and Lacroix, s.120 (dipnot: 29).

²⁹ Hegghammer and Lacroix, s.107-8, 120 (dipnot: 22, 24, 26, 27); Menoret, s.119.

³⁰ Bkz. ez-Zâyidî, "Rub'u Karn, II", *eş-Şarku'l-Evsat*: 25 Şubat 2004; Hegghammer and Lacroix, s.108; Menoret, s.120.

³¹ Mesela Şeyh Elbânî'nin *Sıfatu Salâti'n-Nebî* adlı kitabına Hamûd et-Tüveycîrî, *et-Tenbîhât 'alâ Risâleti'l-Elbânî fî's-Salât* adlı bir reddiye yazmıştır. Yine onun *Kıyâmu Ramazân* adlı eserine Şeyh İsmail b. Muhammed el-Ensârî, *Tashîhu Salâti't-Terâvih 'İşrine Rek'a ve'r-Red 'alâ el-Elbânî fî Tad'îfih* adlı risalesiyle karşılık vererek terâvih namazının sekiz değil yirmi rekat olduğunu savunmuştur. Şeyh 'Atiyye Sâlim'in *Ekser min Elf 'Âm fî Mescidi'n-Nebî* adlı aynı konuda yazılmış kitabı da Elbânî'ye reddiye mahiyetindedir.

³² Şeyh Mukbil'in *el-Mahrec mine'l-Fitne* adlı eserinden naklen bkz. Hegghammer and Lacroix, s.108. Huzeymî de, Medine'de Şeyh Mukbil'den ders aldıklarını bildirmektedir, bkz. "el-Hâribûn ilâ't-Tetarraf". Şeyh Mukbil el-Vâdî'î ve bağlantıları hakkında daha geniş bilgi için bkz. François Burgat, *Islamism in the Shadow of al-Qaeda*, İng. çev. P. Hutchinson, Austin, 2008, s.22-7.

İbnü'l-Useymîn³³ gibi Suudi asıllı âlimler kadar özenli değildiler. Tamamen hadis merkezli düşünüyorlardı. Hanbelî ya da Vehhabî âlimlerin daha önceki yorumları, onların nazarında hadisler karşısında önemini kaybediyordu.

Adı geçen âlimlere olan bu yakınlığın Muhtesib Cemaati üyelerinde dini meselelerin yorumlanması konusunda bir özgüven yarattığı değerlendirilmesi yapılmaktadır.³⁴ Bilhassa 1975'ten sonra Cuheymân'ın riyasetinde *hüm ricâl ve nahnü ricâl* (onlar neyse biz de o'yzuz) felsefesiyle ulemadan tamamen uzaklaşacak olan grubun,³⁵ hem dini hem de siyasi konularda genel kabulleri eleştirme cesaretinde hadis temelli yaklaşımın etkisi yadsınmaz. Menoret'in haklı tespitiyle, bu bakış açısıyla cemaat Suudi müftülerle sıradan müminler arasındaki engelleri kaldırmakla kalmamış; büyük âlimler ile onların öğrencilerinin din adına konuşma tekellerini de bu vesileyle kırmıştı.³⁶ Bu yeni durum, muhatap oldukları kitlenin önünde Kur'an ve hadis orijini olması şartıyla ulemayı referans vermeden çok daha serbest şekilde konuşma hakkını kendilerine veriyordu. Diğer taraftan, Elbânî ve Mukbil'in İslamî duruşları nedeniyle yaşadıkları ülkelerde takibata uğramaları, vatanlarını terk etmek zorunda kalmaları ve belli bir düzeyde de olsa İslamcı kesimlerle süren irtibatları, ilk başlarda Muhtesib Cemaati nazarında onları diğer Selefî ulemadan daha imtiyazlı bir yere yerleştirmiş olabilir.

CUHEYMÂN'IN SELEFÎ MUHTESİB CEMAATI'NDEN KOPUŞU VE YENİ İHVÂN'IN DOĞUŞU

Cuheymân el-Uteybî hakkında elimizde bulunan ve daha çok Munazzama, Rifat Seyyid Ahmed ve Dr. S. Uteybî kaynaklı malumattaki bazı detaylar,³⁷ yeni bilgiler ışığında tashih edilmek durumundadır. 1936 doğumlu olan Cuheymân'ın, Riyad ile Mekke arasında Uteybe kabilesinin yerleşim yerlerinden birisi olan el-Arcâ'da dünyaya geldiği biliniyorken, onun hakiki doğum yerinin burası değil Sâcir olduğu bildirilmektedir. El-Arcâ gibi Sâcir de Uteybe kabilesine ait eski hicrelerden birisiydi. Babası Muhammed b. Seyf bir İhvân mensubuydu. "Din kardeşleri" anlamında İhvân adını taşıyan bu teşkilat, Necd bölgesinin başıbozuk göçebe kabilelerini iskana geçirmeyi amaçlayan bir projenin ürünüydü. Suudilerin üçüncü devleti olan Suudi Arabistan'ın kurucusu Abdülaziz İbn Suud (ö.1953), hicre (din uğruna hicret edilen yer) adı verilen kolonilerde topladığı bedevilere tarım yapmayı öğreterek onları toprağa bağlamıştı. Hayvanlarını satıp göçebeliği bırakarak hicrelere yerleşen İhvân, İbn Suud'un gönderdiği Vehhabî hocalar tarafından dinî eğitimden geçirildiler. "Müminlerin emiri" olarak İbn Suud'a biat eden teşkilat mensupları, onun riyasetinde savaşarak Suudi Arabistan'ı bugünkü sınırlarına ulaştırdılar. Ancak bu fetih hareketini 'harp yurdu' saydıkları Kuveyt, Irak, Ürdün gibi ülkelere

³³ Muhammed b. Sâlih İbnü'l-Useymîn et-Temimî 1926'da Necd'in Uneyze şehrinde doğdu. İmam Muhammed Üniversitesi'ne bağlı Kasım Şeriat Fakültesi'nde akaid okuttu. Büyük Âlimler Heyeti üyeliği ve Uneyze Cami-i Kebir imam-hatipliği vazifelerinde de bulunan İbnü'l-Useymîn 10 Ocak 2001'de vefat etti.

³⁴ Bkz. ez-Zâyiđi, "Rub'u Karn, II"; et-Turayfi, "25 'Âmen, I".

³⁵ Bkz. el-Huzeymî, "Nakdü'l-Fikhi'l-Âmmî".

³⁶ Menoret, s.120.

³⁷ Bkz. Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s.197; a.mlf., *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgal Tarihi*, s.97-8.

de taşımak isteyince İbn Suud'un engeliyle karşılaştılar. Bu ülkeleri mandasında tutan İngiltere'yle iyi ilişkilerinin bozulmasını istemediği için genişlemeyi durduran İbn Suud'a bazı İhvân reisleri isyan etti. İçlerinde Uteybe reisi Sultan İbn Bicâd'ın da bulunduğu söz konusu muhalif İhvan birliklerine karşı 30 Mart 1929 günü Sebile'de zafer kazanan İbn Suud, müteakip yıl içinde bu teşkilatı tamamen tasfiye etmiştir.³⁸

Şimdiye kadar, Cuheymân'ın dedesi Seyf'in de Uteybeli isyancılar arasında bulunduğu, İbn Bicâd'ın emrinde İbn Suud'a karşı Sebile'de savaştığı ve öldürüldüğü bilinmekteydi.³⁹ Ancak Huzeymî, Sebile savaşına iştirak eden kişinin dede Seyf değil, baba Muhammed b. Seyf olduğunu bildirmektedir. Cuheymân'ın babası savaştan sağ çıkmış ve 1972 yılına kadar yaşamıştır.⁴⁰ Babasının İhvân ve Sebile ile alakalı iyi veya kötü hatıralarının oğlu Cuheymân üzerinde büyük tesir bıraktığı kesin gibidir. Risalelerinde, İhvân'a ettiği ihanetten dolayı İbn Suud'u ağır bir dille suçlayan Cuheymân, riyasetini üstlendiği cemaate de İhvân adını verecektir.⁴¹

Cuheymân hakkında tashih edilmesi gereken diğer yanlış bilgi, onun Medine İslam Üniversitesi'nin kayıtlı öğrencisi olduğu bilgisidir. Oysa o ilkokulu bitirememişti. Erken bir yaşta Suudi Milli Muhafızları'na katılarak bu askeri birliğe on sekiz yıl hizmet etmişti. Muhtemelen, dinen gayri meşru addettiği Suudi devletinin bir kurumunda çalışmak istememesi nedeniyle Kasım'deki görevinden ayrılmış ve Medine'ye gelerek Dârü'l-Hadîs medresesine kaydolmuş, bir süre buradaki dersleri takip etmeye çalışmıştı.⁴² Bu süreçte Muhtesib Cemaati'yle birlikte olmuş, üst şura heyetinde kendine yer bulamasa da, cemaatin gönüllü tebliğcilerinin gidiş gelişleri, barınmaları ve diğer ihtiyaçlarını karşılayan davet kıtalarının organizasyonunu üstlenmişti. Cemaatin 1976 yılı hac mevsiminde Mina'da kurduğu tebliğ ve davet çadırında, programlı konferanslar vermek için çağrılan Şeyh Elbânî'yle olan Cuheymân'ın yakın teması ve diyalogları bazı cemaat mensuplarının dikkatinden kaçmamıştı.⁴³

Ne Elbânî ile Mukbil'in ne de Bin Bâz'ın, Selefî Muhtesib Cemaati'nin Cuheymân el-Uteybî eliyle aşırılığa yöneleceğini öngördüklerini sanmıyoruz. Katı tutumları, polemikçi üslupları, genel kabullere ve pratiklere ters şekilde ibadetlerini edâları, cemaat hakkında yükselen başlıca şikayet konularıydı ve bu şikayetler öteden beri adı geçen âlimlerin başını ağrıtmaktaydı. Bazı cemaat üyelerinin 1965 yılında cadde ve vitrinlerdeki resim ve mankenleri tahrip etmeleriyle gelişen olayla-

³⁸ İhvân'ın kuruluşu ve hicreler hakkında geniş bilgi için bkz. Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s.48-62. Sebile savaşı ve sonuçları hakkında bkz. a.g.e., s.126-131.

³⁹ Bkz. Büyükkara, a.g.e., s.197.

⁴⁰ Ez-Zâydî, "Rub'u Karn, I", *eş-Şarku'l-Evsat*: 24 Şubat 2004; Hegghammer and Lacroix, s.109; Trofimov, s.18, 267.

⁴¹ Bkz. Cuheymân el-Uteybî, *Resâilü Cuheymân el-Uteybî*, haz. ve thk. Rifat S. Ahmed, Kahire, 1988, s.89-91, 96, 171, 176.

⁴² Dârü'l-Hadis'in İslam Üniversitesi'yle bağlantılı bir alt eğitim kurumu olması, bu yanlış malumatın muhtemel sebebidir. Diplomasızlığı nedeniyle Cuheymân'ın üniversiteye kayıt olması mümkün değildi. Huzeymî kaynaklı bu bilgi için bkz. ez-Zâydî, "Rub'u Karn, I"; Hegghammer and Lacroix, s.109.

⁴³ Huzeymî kaynaklı bu malumat için bkz. et-Turayfî, "25 'Âmen, I"; Hegghammer and Lacroix, s.120 (dipnot: 29).

rın benzerleri 1975 sonrasında da birkaç defa tekrarlandı. Üzerinde Kral Halid'in fotoğrafı bulunan afişler de yırtılanlar arasındaydı. Hatta cemaatin bazı genç mensupları, otoyollara çıkıp üzerlerinde deve resimleri bulunan trafik levhalarını ellerindeki spreyle karalamayı sevaplı bir iş addetmişlerdi.⁴⁴ İçlerinde cami ve mescitlerde gönüllü denetçilik yapanlar da vardı. Huzeymî'nin naklettiğine göre, Mescid-i Haram'da Yahudilik-Hıristiyanlık üzerine verdiği bir derste elindeki Kitâb-ı Mukaddes'in kritiğini yapan İranlı bir molla bazı cemaat üyelerinin hedefi olmuştu. Muharref bir kitabın Mescid'de okunmasını şikâyet konusu yapan cemaat mensupları Harem yönetimine yaptıkları baskılarla mollanın derslerinin iptal edilmesini sağladılar. Diğer olayda ise bu kez şikâyet edilenler kendileri oldu. Mescid-i Haram'da İbn Hazm'ın dört mezhebi tenkit ettiği kitabını okutan hocaları, hemen yanlarında Hanefî eserleri tedris eden talebe grubuna sık sık küfürlü sözlerle tacizde bulunuyordu. Hanefî talebelere gelen şikâyet üzerine Muhtesib Cemaati'nin hocasını yanına çağırarak Harem imamı İbn Sübeyl, benzer bir olayın bir daha teker-rür etmemesi için ona lazım olan uyarıları yaptı.⁴⁵

Cemaat mensuplarının söz konusu tutum ve eylemlerine dozu gittikçe artan devlet ve kraliyet karşıtlıkları da eklenince ulemanın doğrudan devreye girmesi bir mecburiyet halini aldı. Şeyh Cezâirî başkanlığındaki Medineli ulema heyeti, cemaat merkezi olarak kullanılan Beytü'l-İhvân'a bir ziyaret tertip etti. Beytü'l-İhvân, cemaatin belki de farkında olmadan toplumdaki kendisini soyutlayıp sığındığı ve huzur bulduğu bir mekana dönüşmüştü. Namazlar burada kılınıyor, başka camilere gidilmiyordu. Riyaller üzerindeki Suud krallarının resimlerinin şer'î olup olmadığı gibi hayli enteresan meseleler saatlerce ve belki de günlerce bu mekanda tartışılıyordu. Âlimler büyük umutlarla başlattıkları bu hareketin marjinal bir hizi-be dönüşmüş hâlihazırda durumundan hiç memnun değildiler ve bunun sorumlusu olarak gördükleri Cuheymân'ı nasihat ve ikazlarıyla yola getirerek olumsuz gidişata müdahale etmek istediler. 1977 yılı yaz mevsiminin sonunda gerçekleşen söz konusu toplantıdan, Şeyh Mukbil'in arabulucu çabalarına rağmen olumlu bir netice çıkmadı. Bilakis Muhtesib Cemaati ikiye bölündü. İlk kurucular ve onlarla birlikte olanlar Şeyh Cezâirî'yle devam ederlerken; içlerinde Huzeymî'nin de bulunduğu gençlerden oluşan çoğunluk Cuheymân'ın etrafında toplandı.⁴⁶ Cuheymân, İhvân adını verdiği ve liderliğini üstlendiği bu grupla başka bir mecraya doğru yol alacaktır.

CUHEYMÂN'IN GİZLENİŞİ VE HAREM İŞGALİYLE SONUÇLANAN SÜREÇ

Muhtesib Cemaati'nin bölünmesinin üzerinden çok zaman geçmeden yeni İhvân üyelerinin silahlandıkları yönünde Cuheymân'a husumeti olan bazı eski dava arkadaşlarının yaptığı ihbarla başlatılan polis operasyonu, onun Harem işgaline kadar sürecek olan gizleniş döneminin başlangıcı olmuştur. Operasyonu önce-

⁴⁴ Huzeymî, "el-Hâribûn ilâ't-Tetarruf"; Hegghammer and Lacroix, s.11 (dipnot: 17); ez-Zâyidî, "Rub'ü Karn, I"; et-Turayfî, "25 'Âmen, II".

⁴⁵ Menoret, s.122.

⁴⁶ Toplantı hakkında bkz. el-Huzeymî, "eş-Şebâb mine't-Temerrüd ilâ't-Tâ'ati'l-'Amyâ"; Hegghammer and Lacroix, s.108-9. Bazı farklılıklarla ayrıca bkz. Trofimov, s.32-3.

den haber alan Cuheymân, biri Huzeymî iki adamıyla Medine'den ayrılıp çöle kaçmış fakat yirmi beş ya da otuz kadar arkadaşı tutuklanmaktan kurtulamamıştı. Huzeymî'nin tanıklığına başvuran kaynaklar olay için farklı tarihler vermektedirler. Tarihlemenin önemi, Cuheymân'ın özgün fikirlerini yansıtan risalelerinin (*Resâilü Cuheymân el-'Uteybî*) ne zaman ortaya çıktığının tespiti ile alakasındadır. Operasyonun 1977 yılı Aralık ayında vuku bulduğunu bildiren Hegghammer ve Lacroix'e göre *Resâil*, olayın akabindeki gizleniş devresinde yazılıp çoğaltılmıştır. Zâyidî ise 1978 yılına işaret etmektedir. Trofimov da 1978 ilkbaharının sonunu tarih olarak vermektedir ve onun kaydına göre tutuklama kampanyası *Resâil*'in basılıp dağıtılmasının sonrasında gerçekleşmiştir.⁴⁷ Şeyh Bin Bâz'ın en azından bazı risaleleri gördüğü ve onay verdiği bilgisi dikkate alındığında,⁴⁸ Cuheymân'ın muhtemelen Muhtesib Cemaati'nden daha ayrılmadan bunları yazmaya başladığı fakat bir kısmını daha sonra kaleme aldığı öne sürülebilir. Bölünmeden sonra Bin Bâz ile Cuheymân'ın ilişkisinin kopma noktasına geldiğini tahmin etmek zor değildir. Bin Bâz'ın, Cuheymân ve arkadaşlarının aşırılıkları sürer ise onlar aleyhinde fetva yayınlayacağı tehdidinde bulunduğu nakledilmektedir.⁴⁹ Ayrıca *Resâil*'in bazı bölümlerinde Suud hanedanına verdiği destekten ötürü Bin Bâz kınanmaktadır.⁵⁰ Bu malumat ışığında şu neticeye varmak mümkündür: *Resâil*'in tümü Bin Bâz'ın onayından geçmemiştir. Siyasi konuları içermediği için onay alan kısımların ilk baskılarının üstlerine onun onayını gösteren kaşeler vurulmuştu.⁵¹ Beytü'l-İhvân'a yönelik operasyonların arkasında, alınan ihbarların yanı sıra *Resâil*'in illegal yollardan basılıp dağıtılışı da etkili olmuştu. Hegghammer ve Lacroix, *Resâil*'in ortaya çıkışıyla birlikte 1978 yılı sonunda ikinci bir tutuklama dalgasının geldiği bilgisini vermektedir. Şeyh Mukbil de tutuklananlar arasındadır ve risalelerin asıl yazarı olmakla suçlanmaktadır. Üç ay hapis yattıktan sonra sınırdışı edilerek ülkesi Yemen'e gönderilir.⁵²

Söz konusu risaleler Cuheymân'ın düşünce dünyasını en yalın şekilde yansıtan kaynaklardır.⁵³ O belki de yazı yazmadaki özrü ya da bir sıkıntısından dolayı iki adamına imla etmek suretiyle bu eserini tamamlamıştı. Bunlardan birisi, cemaatin daha sonra mehdi kabul edeceği Muhammed el-Kahtânî idi. Risaleler daha sonra Kuveyt'te basıldı. Dinî yayınevleri kabul etmeyince, solcu Suud muhaliflerinin elindeki Dârü't-Tâli'a adlı bir matbaa basım işini üstlenmişti. Uzlaştıkları tek nokta olan rejim karşıtlığı böyle bir işbirliğini mümkün kılmıştı. *Resâil*'in binlerce

⁴⁷ Hegghammer and Lacroix, s.110; ez-Zâyidî, "Rub'u Karn, I"; Trofimov, s.40-1.

⁴⁸ Bkz. Cuheymân el-'Uteybî, *Resâil*, s.38.

⁴⁹ Huzeymî kaynaklı bu bilgi için bkz. ez-Zâyidî, "Rub'u Karn, I"

⁵⁰ El-'Uteybî, *Resâil*, s.37-8, 82, 93.

⁵¹ Huzeymî kaynaklı bu bilgi için bkz. Hegghammer and Lacroix, s.110-1.

⁵² Hegghammer and Lacroix, s.111; Trofimov, s.39-40. Şeyh Mukbil ile ilgili son anekdot, onun otobiyografisi olan *Tercemetü Ebî Abdîrrahmân Mukbil b. Hâdî el-Vâdî't* (San'a, 2002) adlı eserde geçmektedir. Bu terceme-i hâl bazı ihtisarlarla "Biography of Sh. Muqbil al-Wadi'i" başlığı altında İngilizce'ye çevrilmiştir. Bu çeviri için bkz. <<http://www.islamlife.com/religion2/component/content/article/70-contemporary-scholars/639-biography-of-sh-muqbil-al-wadii>> (22/10/2009).

⁵³ Risaleler hakkında geniş bilgi için bkz. Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s.200-1; a.mlf., *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgal Tarihi*, s.100-3. Risalelerin tümünün Cuheymân'a ait olduğunu belirtilmektedir, bkz. Hegghammer and Lacroix, s.110; Trofimov, s.40.

nüşhası kaçak yollardan Suudi Arabistan'a sokuldu ve 1978 ile 1979 yıllarında organizeli şekilde değişik aralıklarla büyük merkezlerde dağıtıldı. Yeni İhvân cemaatinin Kuveyt'teki sempaticianları için bu ülkede de dağıtım yapılmıştı. Körfez bölgesi Selefîyesinin ve İslamcı hareketin önde gelen simalarından Abdurrahmân Abdülhâlık'ın, 1978'in sonlarında *el-Vatan* gazetesinde Cuheymân'ın görüşlerini ele alan eleştirel makaleler yazdığı bildirilmektedir.⁵⁴ Dışarıdan birisi olan Abdülhâlık risalelerin muhtevasını onlara reddiye yazacak kadar iyi tanıyordu. Ancak Kadir gecesinde Harem-i Şerîf'te bunların dağıtımını yapan Huzeymi'nin itirafına bakılırsa, kırmızı soğan çuvalları içerisinde binbir zorlukla ve gizlilikle taşıyıp getirdikleri bu kitapların hangi konuları ihtiva ettiğini ne o ne de arkadaşları doğru dürüst biliyordu.⁵⁵

Resâil'ine baktığımızda Cuheymân'ın söyleminin belli başlı karakterlerinin, dini literalizm, hadis merkezli metinsel dogmatizm ve dışlamacılık olduğu görülmektedir. Sünnet, âsâr, bidat, cahiliyye, selef, ehl-i sünnet gibi daha çok Selefî gelenekçi dilin vurgu yaptığı kavramlar *Resâil*'in muhtevasının ana dokusunu oluşturmaktadır. Bu kavramların tepkici bir üslupla işlenmesi diğer bir özelliktir. Kalam ve fıkıh mezheplerini bidat sayan Cuheymân, dini öğrenip yaşamak için doğrudan hadis kitaplarına başvurulması gerektiğini söylemekte, bu hususta okumuş ile cahil müslüman arasında bir farkın bulunmadığını belirtmektedir.⁵⁶ Kitapların günümüzde sağladıkları kolaylıkları kabul etmesine rağmen; eskilerin (Selef'in) ilim alma şekli olan hoca ile talebenin yüz yüze diz dize ders yapma usulünü ideal öğretim metodu olarak görmekte ve müslümanları bu şekilde tedrise teşvik etmektedir.⁵⁷

Cuheymân'a göre, bir devlet başkanının şu üç özelliği taşıması durumunda ancak müslümanların kendisine itaati vacip hükmünü alır: Müslüman olmak, Kureyş soyundan gelmek ve şer'î hükümlerle idare etmek. Bunlar onda yoksa itaat borcu müslümanlardan düşer; hatta ona biat etmek caiz olmaz. Bu idarecilerden uzak durmak, uygulamalarına ortak olmamak gerekir.⁵⁸ Bilhassa âlimler bu konuda çok titiz davranmalıdırlar. İkaz ve nasihat vazifelerini yerine getirmelidirler.

Oysa Cuheymân'a göre günümüz âlimleri bu evsafa değildiler. Bir kısmı keşişler gibi dünyadan el etek çekmekte; diğer kısmı ise kötü yöneticilerin emri altına girip dünyalık peşinde koşmaktadırlar. 'Kötü âlimler' olarak vasıfladığı bu kimseler zalim yöneticilerin idarelerini meşrulaştırmaktadırlar. Cuheymân onlar hakkında şöyle der: "İblis'in eğer bir devleti olsaydı, kendisine âlimler ve hatipler bulur, onlara diploma, makam ve maaş verirdi. Onlar da konuştuklarında İblis'in saltanatına dokunmayacak şeylerden bahsederlerdi".⁵⁹ Ülkelerinin büyük âlimleri de bu kötü

⁵⁴ Hegghammer and Lacroix, s.111. Abdülhâlık'ın bu makalelerden bir kısmını daha sonra kaleme aldığı *Dirâse fî'l-Velâ ve'l-Berâ* (Benhâ, 1401) adlı eserinde bir araya getirdiği belirtilmektedir.

⁵⁵ El-Huzeymi, "eş-Şebâb mine't-Temerrüd ilâ't-Tâ'ati'l-'Amyâ".

⁵⁶ El-Uteybî, *Resâil*, s.407-416, 434-9.

⁵⁷ El-Uteybî, a.g.e., s.434.

⁵⁸ El-Uteybî, a.g.e., s.67-70, 159-160.

⁵⁹ Dr. S. Uteybî'den naklen bkz. *Sevra fî Rihâbi Mekke*, s.27. Ayrıca bkz. el-Uteybî, *Resâil*, s.36, 61, 83.

özelliklere sahiptir ve Cuheymân ilim tahsili ve fetvâ alma hususunda cemaatinin kendi içinde kalması, kendi kendine yeterli olması gerektiğini düşünmektedir.⁶⁰

Soyutlanma Cuheymân'ın dava pratiğinde sadece ilim tahsilinde başvurulan bir yöntem değildir. Ona göre tebliğ ve davet öncelikle açıktan yapılmalı, tüm dini hakikatler bütün yalınlığıyla açığa vurulmalıdır. Fakat toplum bu uyarılara kulak asmazsa, küfür ve isyanda ısrarcı olursa ikinci bir aşamaya, teberri yani soyutlanma aşamasına geçmek gerekir ve bunun için hicret etmek vacip olur. Üçüncü ve son aşama ise müminlerin kâfirlerle olan sıcak karşılaşması, yani kıtâl ve cihâddir. Bu aşamaların sırasına riayet edilmeli, biri uygulanıp yaşanmadan aceleyle diğerine geçilmemelidir. Zira müminlerin zaferi, ancak peygamberlerin gösterdiği bu aşamalı sürecin sonunda gerçekleşir.⁶¹ Muhtemelen Cuheymân, Muhtesib Cemaati'yle birlikte olduğu yılları cehrî davet dönemi olarak değerlendirmekteydi. Bu cemaatten kopuş, operasyonlar ve çöle çekiliş dönemi ise teberri dönemi sayılmaktadır. Haricilik ile suçlandıklarından, dinde aşırılıkla suçlanıp hapisle tehdit edildiklerinden bahsetmekte, cemaatinin durumunu, hangi kötülüğe maruz bırakılacağı kardeşlerinin insafına kalmış olan Hz. Yusuf'un haline benzetmektedir.⁶²

İslam ülkelerinin yöneticilerini ve tabii ki Suudi kraliyet idaresini *Nasihât Risalesi'*nde sert sözlerle kınayan, zulüm ve fasıklıkla suçlayan Cuheymân, bu tenkitlerini daha ileri götürerek tekfir sınırına taşımamıştır. Günah ve zulümleri nedeniyle biat edilmeyi şer'an hak etmemeleri bu yöneticilerin kâfir oldukları manasına gelmez. O, Ehl-i Hadis geleneğinin klasik yaklaşımını izleyerek, namaz kıldıkları müddetçe bu yöneticilere küfür ithamında bulunulmayacağını ve dolayısıyla isyana kalkışılmayacağını belirtmektedir. Yapılması gereken, onlara iyiliği tavsiye edip kötülüklerini önlemeye çalışmaktır.⁶³ Umumi tekfir ve toplu hicret pratikleriyle Tekfir ve Hicret Cemaati olarak şöhret bulan Mısırlı Şükrî Mustafa'ya bağlı Cemaatü'l-Müslimîn'in bazı üyelerinin 1976-1977 yıllarında haklarındaki takibattan kaçmak ve hicret gayesiyle Suudi Arabistan'a geldikleri ve Cuheymân'ın cemaatiyle irtibata geçtikleri bilinmektedir. Hatta Abdullah el-Mısırî diye bilinen bir tekfircinin çabalarıyla Muhtesib Cemaati'nden ve Cuheymân'dan bazı kopmaların olduğu ve bunların Medine'de kendilerine bir mescit açarak ayrı bir yapılanmaya girdikleri belirtilmektedir. Bu krize rağmen Cuheymân'ın umumi tekfir aleyhtarı tutumu değişmemiştir. Özel hazırlanmış bazı teyp kasetlerinin ve özellikle Şeyh Elbânî'nin sohbet ve müzakerelerinin tekfircileri iknada etkili olduğu bildirilmektedir. Liderleri Şükrî Mustafa'nın 1977'deki idamı sonrasında el-Mısırî ve arkadaşlarının tekfirci görüşlerinden tövbe ettikleri ve cemaate katıldıkları haber verilmektedir.⁶⁴

⁶⁰ El- Uteybî, *Resâil*, s.37-8.

⁶¹ El- Uteybî, a.g.e., s.194, 463-4, 352-5.

⁶² El- Uteybî, a.g.e., s.94. Cuheymân el-Uteybî'nin fikirleri konusunda geniş bilgi için bkz. Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s.200-217.

⁶³ El- Uteybî, a.g.e., s.88, 95, 149, 159-160.

⁶⁴ El-Huzeymî, "et-Tekfir ve'l-Hicre kemâ 'Araftuhum", I ve II. kısım, *er-Riyâd*: 19 Mayıs 2003 ve 26 Mayıs 2003; et-Turayfî, "25 'Âmen, II". Huzeymî, Cuheymân'ın yanında Harem işgaline katıldığı için idam edilen on Mısırlı'nın Tekfir Cemaati'yle ilgisinin olmadığını söylemektedir, bkz. Heggammer and Lacroix, s.114.

Tekfir karşısındaki tutumları böyle olmakla birlikte, teberrâ ve hicret pratikleriyle Cuheymân'ın İhvân'ı yine de Mısırlı tekfircileri hatırlatan bir yöntemi benimsemişti. Devlet memuru olan cemaat mensupları Cuheymân'ın emriyle işlerinden ayrılmışlar, devlet okullarında okuyanlar eğitimlerini bırakmışlardı. Nüfus kâğıtları ve pasaportlarını da yırtıp atan bu kişiler, gayri meşru saydıkları devletlerle tüm bağlarını kesmiş oluyordu.⁶⁵ Bu bir teberrî (soyutlanma) idi ve bu tavırlarıyla onlar Hz. Peygamber'in övdüğü gurebâ (garipler/yalnızlar) içinde yer almayı umuyorlardı.⁶⁶

Cemaatin teberrî edip uzaklaştığı diğer kesim, önceleri sürekli irtibatla oldukları büyük Selefî âlimlerdi. Bu âlimlerin ders halkalarına katılmama kararı alan cemaat, bundan sonra ilim tahsilini kendi gayretleriyle yürütmeye çalışacaktır. Başvuru kaynakları ise sahih hadis mecmuaları ve bunların şerhleri ile, belli bir mezhebe göre yazılmamış tefsir kitaplarıydı. Bu yöntemi selef-i sâlihîn'e dayandığı için bereketli bulan Cuheymân şöyle demektedir: "...İçimizden birisi gecenin bir yarısı arkadaşının kapısını çaldığında, ona bir hadisi, bir ayeti veya bir kitabı sorduğunda, Allah bizleri bu yolla çok daha fazla faydalandırmıştır".⁶⁷

Devlete olan bağlılığını kıyasıya eleştireler bile geniş ilmine olan saygı ve güvenlerinden dolayı irtibatı kesmedikleri Şeyh Bin Bâz'ın da nihayetinde terk edilmesi neticesinde müracaat mercileri kalmayan ve bunu şikayet konusu yapan cemaat mensuplarına Cuheymân'dan gelen cevap ilginçtir. "*Allah'tan hakkıyla sakınırsanız Allah size öğretir*" (*ve't-tekû'llâhe ve yu'allimükümullâh*) cevabı, demek ki cemaat içerisinde bir tatminkarlık oluşturmaktaydı. Ulemadan uzaklaşmalarının çok yanlış bir yöntem olduğunu ileride itiraf edecek olan Huzeymî, bunun kanıtı olarak Cuheymân'ın ilmi kifayetsizliğinden söz edecektir. Ona göre Cuheymân, davasının propagandasını büyük şehirlerde yapmamış; bunun yerine köy ve mezralarda dolaşmayı tercih etmişti. Zira buralarda ona âlim muamelesi yapılıyor, sözleri dinleniyordu. Bu küçük yerleşim yerlerinde onun cehaletini ortaya çıkartabilecek âlimlerin bulunmayışı onu rahatlatıyordu.⁶⁸

Cuheymân'ın sürekli saklı kaldığı Harem işgaliyle sonuçlanan bir buçuk veya iki yıllık dönemde yeni İhvân cemaati tamamen radikalize olmuş bir hale bürünecektir. Liderlerinin firar ettiği ilk operasyonda tutuklananlar Bin Bâz'ın araya girmesiyle kısa sürede serbest kalsalar da cemaat üzerindeki takibat sona ermemiş, 1978 yılı Kasım ayına rastlayan hac mevsiminde Harem-i Şerif'teki davet faaliyetleri nedeniyle yeni gözaltılar gerçekleşmişti.⁶⁹ Devletin emniyet güçleriyle olan bu karşılaşmalar doğal bir siyasi radikalizasyonu beraberinde getirecektir. Bu aynı zamanda şiddet yöntemlerine doğru bir yönelimi de doğuracaktır. Liderliğin sığındığı çöl, sınır kaçakçılarından elde edilen her türlü silahın talimi için zaten ideal bir ortam sağlamaktadır.

⁶⁵ Menoret, s.122.

⁶⁶ Bkz. el-Uteybî, *Resâil*, s.58. Söz konusu hadis, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'indeki (Beyrut, ty., i, s.184, 398) "İslam garib olarak başladı ve başladığı gibi garib olarak sona erecek. Ne mutlu o gariblere!" hadisidir.

⁶⁷ Dr. El-Uteybî'den naklen bkz. *Sevra*, s.269.

⁶⁸ El-Huzeymî, "Nakdü'l-Fıkhî'l-Âmmî".

⁶⁹ Trofimov, s.42, 48-50.

Cuheymân da bu arada mutlakçı bir lider pozisyonuna bürünmüştü. Gözden uzak oluşu ona belli bir karizma kazandırmıştı. Özellikle genç mensuplar onun gözüne girmek için rekabet halindeydiler. Cemaat hiyerarşisi, çalışkanlık ve liyakate göre değil ona yakınlık derecesine göre şekil almaktaydı. Gidişattan mutlu olmayıp memnuniyetsizliklerini söz ve hareketlerine yansıtanların ise cemaatte barınmaları zor bir hale gelmişti. Bunlara kesilen ceza, en azından cemaatte önemli vazifelere gelemeyişleriydi. Çocukluk çağlarını henüz bitirmiş gençlerin cemaate katılımlarının önemli sorunlar doğurduğuna dikkat çeken Huzeymî, çoğu kez ailelerinden kaçarak İhvân'a katılmış olan bu gençlerin peşine düşen anne ve babaların yaşadıkları perişanlıklardan örnekler vermektedir. Öte yandan, fasıklık ve dalaletten takvâya, yahut cehaletten ilme hicret olarak değerlendirilen bu firarlar cemaatte sevinçle karşılanıyor, bu gençleri metheden şiirler yazılıp toplantılarda okunuyordu.⁷⁰

Cuheymân'ın düşüncesinin önemli bir unsuru olan mehdilik, daha önce Muhtesib Cemaati'nin de yer yer gündemini meşgul eden bir konu olmuştur. Ancak Cuheymân ve yeni İhvân'ı, Harem işgalinin yaklaşık bir yıl öncesinden itibaren neredeyse tamamen bu mesele üzerinde yoğunlaşmıştı. Cuheymân'ın "Fitne Olayları, Mehdi, İsa Peygamber'in Dönüşü ve Kıyamet Alametleri Hakkındaki Haberler" adlı kırk sayfalık risalesi,⁷¹ belli ki *Resâil* içerisinde son zamanlarda üzerinde en fazla çalışılan bir kaynak durumuna gelmişti. Bunun yanı sıra Hamûd b. Abdullah et-Tüveycirî'nin (ö.1992) aynı konuyla ilgili hacimli eserinin İhvân evlerinde en çok okunan kitaplardan birisi olduğu ifade edilmektedir.⁷² Ayrıca cemaat görmüş oldukları rüyalara da gereğinden fazla önem atfetmekteydi. Rüyalar Cuheymân'a bildiriliyor, o da bunları yorumlayarak cemaatinin geleceği konusunda bazı değerlendirmelerde bulunuyordu. Bu yorumların büyük kısmı kıyamet alametleri ve beklenen mehdi hakkındaydı. "Sadece salih insanlara gösterilen müjdecî rüyalar" (*el-mübeşşirât*), bir hadise göre peygamberliğin kırk altı parçasından birisi sayılmaktaydı.⁷³ Bu hadise dayanan Cuheymân, 1979 başından itibaren görülmesi fazlaştığı bildirilen bu rüyaları cemaatinin plan ve programlarını belirleyen yegane kriter olarak değerlendirmeye başladı. Geline bu durum İhvân içinde ihtilaf nedeni olacak ve aralarında Huzeymî'nin de olduğu bir grup bu yüzden cemaatten ayrılacaktır.⁷⁴

⁷⁰ İçeriden birisi olarak Huzeymî'nin bu tespit ve gözlemleri için bkz. "Nakdü'l-Fıkhi'l-Âmmî"; "eş-Şebâb mine't-Temerrüd ilâ't-Tâ'ati'l-'Amyâ" ve "el-Hâribûn ilâ't-Tetarruf" başlıklı makaleler. Adı geçen son makalesinde Huzeymî, ailesinden kaçarak cemaate katılan bir genç için daha sonra mehdi ilan edilecek Muhamed el-Kahtânî'nin yazmış olduğu uzunca bir kasidenin bazı mısralarını bize aktarmaktadır.

⁷¹ El-Uteybî, *Resâil*, s.199-239. Risalenin muhtevası ve Cuheymân'ın bu konudaki görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz. Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s.213-6; a.mlf., *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgal Tarihi*, s.112-7.

⁷² El-Huzeymî, "el-Ahlâm mine's-Surûr ilâ'l-Çurûr"; ez-Zâyiđi, "Rub'u Karn, II". Şeyh Tüveycirî'nin söz konusu eseri, *İthâfû'l-Cema'a bi mâ Câe fî'l-Fiten ve'l-Melâhim ve Eşrâti's-Sâ'a* (2. baskı: Riyad, 1414) adını taşımaktadır.

⁷³ El-Buhârî, *es-Sahîh*, Kitabü't-ta'bir: 4-5.

⁷⁴ El-Huzeymî, "el-Ahlâm mine's-Surûr ilâ'l-Çurûr"; Hegghammer and Lacroix, s.112; Trofimov, s.50-1.

Görülen ve tabir edilen rüyalar arasında kuşkusuz en önemlisi Muhammed b. Abdullah el-Kahtânî'nin mehdi olarak gösterildiği rüyalarıdır. Cuheymân'ın kayınbiraderi olan yirmi beş yaşlarındaki bu şahıs cemaatin Riyad şubesinin kurucularındandı ve küçük bir mescidde imamlık yapmaktaydı.⁷⁵ Kahtânî'ye göre, Mısırlı bir Ehl-i Beyt (eşrâf) ailesine mensup olan büyükbabası, 19. yüzyılın başında Vehhabi isyanını bastırmak üzere gönderilen Mısır kuvvetleriyle birlikte Necd'e gelmiş, daha sonra Kahtân kabilesine velayet yoluyla bağlanarak oraya yerleşmişti. Söz konusu nesep özelliğinin yanı sıra, geniş alınlı ve büyükçe burunlu çehresiyle İhvân mensuplarının gözünde, beklenen mehdiyi tasvir eden hadislerdeki şartları taşıyordu.⁷⁶ Üstelik kendisinin ve babasının isimleri ile, Hz. Peygamber'in ve babasının isimleri bire bir örtüşüyordu.

Cuheymân, yolladığı bir elçiyle Kahtânî'nin mehdiliği konusunu Şeyh Bin Bâz'a götürdü. Şeyh'e göre beklenen mehdi Cuheymân gibi bir aracıya ihtiyaç olmadan Allah'ın iradesiyle kendiliğinden ortaya çıkacaktı ve Kahtânî'nin meselesi fitne unsuru olmaktan öteye bir değer taşımıyordu. Elçi silahlı bir hareketten söz etmediği için, Bin Bâz bu diyalogu yetkililere ihbar edecek kadar önemsemedi. Hacdan sonra mehdinin ortaya çıkacağına dair kulaktan kulağa yayılan fısıltılar Mekke'nin sorumlularını belli ölçüde tedirgin etse de, bunlar asılsız dedikodular olarak algılandığı için tedbir cihetine gidilmedi.⁷⁷

HAREM İŞGALİ VE SONRASI

15. hicrî yüzyılın ilk gününün (1 Muharrem 1400 / 20 Kasım 1979) sabahında silahlı arkadaşlarıyla beraber işgal ettiği Harem-i Şerif'te Cuheymân, kayınbiraderi Kahtânî'yi müslümanlara 'beklenen mehdi' olarak takdim edecek ve müslümanlardan ona biat etmelerini isteyecektir. Bunun yanı sıra, toplumdaki dinî ve ahlakî dejenerasyonun önüne geçilmesi, Suudi devletinin yeniden İslamî köklerine geri dönmesi ve hükümetin başta ABD olmak üzere Batılı devletlerle olan ve halkın zararına işleyen askeri ve ekonomik ilişkilerini gözden geçirmesi talepleri bir siyasi manifesto mahiyetinde ilan edilecektir. Anlaşılan o ki Kahtânî, tıpkı ilgili hadislerde bildirildiği gibi "zulme ve fesada uğrayan dünyayı adaletle doldurmak" gibi bir misyonu yüklenmişti ve bu mehdiet vazifesinin ilk merhalesi Suudi Arabistan'ın ıslah edilmesiydi.

Cuheymân, daha önceden Harem'in zemin katındaki hücrelerde depoladığı mühimmat ve erzak sayesinde olaya derhal müdahale eden Suudi emniyet güçlerine karşı uzun süre direnebilecek bir kuvveti elinde bulunduruyordu. Nitekim günlerce süren kanlı çatışmalara rağmen Harem-i Şerif'in önemli bir bölümü hala işgalcilerin elinde bulunuyordu. Başka çare kalmadığı için Fransa'dan getirtilen bir anti-terör birliği Cuheymân ve cemaatine son darbeyi vurdu. Harem ancak 5 Aralık 1979 günü eylemcilerden geri alınabildi. 200-250 kişi kadar olduklarını tahmin ettiğimiz işgalci gruptan Kahtânî'nin de içinde bulunduğu 117'si çatışmalarda öldürüldü. Suudi kuvvetleri ise resmi açıklamalara göre 127 personeli kaybettirdi. Sağ

⁷⁵ Muhammed el-Kahtânî hakkında ayrıca bkz. Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s.217-8.

⁷⁶ Hegghammer and Lacroix, s.121 (59 ve 60. dipnotlar). Söz konusu hadis için bkz. Ebû Dâvud, *es-Sünen*, Kitâbü'l-mehdî: 4269, 4272.

⁷⁷ Trofimov, s.51-2, 64.

ele geçirilen Cuheymân ve 62 arkadaşı, başında Şeyh Bin Bâz'ın bulunduğu âlimler heyetinin fetvasıyla idam edildiler. Geriye kalanlar ise çeşitli hapis cezalarına çarptırıldılar.⁷⁸ Cezaevinde İhvân üyesi mahkumlarla bir süre beraber kalan Huzeymî, Cuheymân'ın yanında işgale katılmış olan eylemcilerin tümünün Kahtânî'nin mehdiliğine inanan insanlar olmadıklarını bildirmektedir. Ona göre bir çok İhvân mensubu hareketin siyasi yönünün cazibesine kapılarak veya sadece Cuheymân'a yönelik vefa duygularının bir tezahürü olarak bu eyleme iştirak etmişti.⁷⁹

Cuheymân ve cemaatinin işgalini bitirmek için Suudi emniyet kuvvetlerine fetvalarıyla Harem-i Şerif'e silahlı müdahale müzadesi veren ve işgal sonrasında da eylemcilere ölüm cezası öngören ulema, işgal fiilini çok büyük bir fitne, faillerini ise sapkınlar ve bozguncular olarak vasıfladı.⁸⁰ Yine onlar hakkında imzalı bir bildiri yayınlayan bazı Selefi âlimler, bu grubun fikir ve amellerinin Selefi itikat ve pratikle hiçbir bir ilgisinin olmadığını ilan ettiler. Bildiride bu cemaatin çağdaş Haricîliğin bir uzantısı olduğu belirtilmekte ve şöyle denilmektedir:

"Bu işin fikir babası olan Cuheymân bin Seyf el-Uteybî'nin ilk risalesi ortaya çıktığında, bu sapık gruptan kaçınılması hususunda uyarılarda bulduk. Bu grubun, çağdaş Haricîlerin yeni bir örneği olduğunu, eski Haricîler gibi müslümanlara karşı savaşmayı, ümmeti parçalamayı, ulemayı sapıklıkla suçlamayı, ilim talebesine küfretmeyi, geçim temini uğrunda çalışmayı haram saymayı, dünya ilimleri ile çağın keşif ve icatlarına karşı çıkmayı, toplumdaki uzaklaşarak mağara ve çöllerde yaşamayı teşvik etmeyi metot kabul ettiklerini açıkladık. Bu grubun ortaya attıkları bu hususların tümü dine aykırı olduğu gibi, akıl ve mantığa da ters düşmektedir. Bu nedenle, farkında olsalar da olmasalar da, müslümanlar için Yahudi ve Hıristiyanlar'dan daha tehlikelidirler".⁸¹

Muhtesib Cemaati ve Cuheymân'la yakın irtibat halinde olan ve cemaatin fikri gelişiminde önemli katkıları bulunan Şeyh Elbânî de diğer âlimlerle aynı görüştedir. Onun en önemli uzmanlık eseri sayılan *Silsiletü'l-Ehâdisi's-Sahîha*'nın üç farklı yerinde bizzat ismini de vererek Cuheymân'ı ağır sözlerle tenkit etmektedir. Elbânî'ye göre, sahte bir mehdinin peşinden gitmek suretiyle Harem'de fitne çıkarılan bu kişiye, " ..bazı basit karakterli, budala ve kötü kimseler tabi olmuştur. Çok sayıda müslümanın kanını döktükten sonra Allah, çıkarmış oldukları fitnenin hakkından geldi ve kullarını bu cemaatin şerrinden kurtardı".⁸²

Başından beri Şeyh Bin Bâz, Şeyh Elbânî'ye kıyasla Cuheymân ve cemaatine daha mesafeli durmuştu. Ancak onun, bilhassa 1977-1978 tutuklamaları sonrasında, siyasi fikirleri bir tarafa Selefi coşku ve aksiyonerliklerinden memnuniyet duyduğu bu gençler için merhamet duygularıyla araya girmesi ve salverilmelerini sağlaması, buna fırsat tanımış olan Suudi yetkililerin daima pişman olacakları bir

⁷⁸ Harem-i Şerif'in işgali hakkında geniş bilgi için bkz. Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s.217-231; a.mlf., *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgal Tarihi*, s.119-144; Trofimov, s.68 vd..

⁷⁹ Hegghammer and Lacroix, s.114.

⁸⁰ Söz konusu fetvaların tam metnini görmek için bkz. Büyükkara, *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgal Tarihi*, s.127-130, 142-4.

⁸¹ Salih Verdâni, *Mısırda İslami Akımlar*, I, çev. H. Acar, Ş. Duman, Ankara, 1988, s.151.

⁸² Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdisi's-Sahîha*, V. cilt, Riyad, 1412/1991, s.278. Ayrıca bkz. a.g.e., IV. cilt, Riyad, 1408/1988, s.43 ve 558.

konu olmuştur. Dönemin veliaht prensi Fehd b. Abdülaziz, bazı âlimlerin İslam daveti açısından bu kişileri yararlı gördükleri için onlar lehine geçmişte arabulucu olduklarından bahsetmekte ve bu âlimleri dinlememiş olsalardı işgal hadisesinin önüne geçebileceklerine inandığını belirtmektedir. 2004 yılında Suudi Arabistan'ın el-Kâide bağlısı radikal vatandaşları dolayısıyla sıkıntı yaşadığı bir sırada, yetkililer bir kez daha yirmi dört sene önceki bu olayı hatırlayacaklardır. Prens Halid el-Faysal, Cuheymân ve cemaatini bertaraf etmelerine rağmen işgalin arkasındaki ideolojiyi görmezlikten geldiklerini, şahısların yok edilmesiyle düşüncenin yok olacağını zannettiklerini, dolayısıyla üzerine gitmedikleri bu ideolojinin yıllar sonra hortlamasına zemin hazırladıklarını söyleyecektir. Prens Türkî el-Faysal da bunun affedilmez bir yanlış olduğunu bildirecek, tıpkı insanlar gibi ülke ve toplumların da hata yapabileceğinden söz edecektir.⁸³

13 Kasım 1995'de 5 Amerikalı ve 2 Hintli askerın öldüğü Riyad bombalamaları, 25 Haziran 1996'da 19 Amerikalı askerın öldüğü ve 386 kişinin yaralandığı Dahran yakınlarındaki Hobar üssüne karşı yapılan intihar operasyonu ve 2003 yılının 12 Mayıs ve 8 Kasım tarihlerindeki Riyad'daki kanlı saldırılar, adı geçen prenslerin Cuheymân'ın zihniyetiyle ilişkilendirdikleri el-Kâide'nin Suudi Arabistan'daki en büyük eylemleriydi.

El-Kâide lideri Üsame Bin Ladin de işgal eylemini bu prensler gibi yıllar sonra gündeme getirmektedir. Onun nazarında bu olay Suud hanedanının gerçek yüzünü gösteren menfur bir hadisedir. Kral Fehd olay sırasında anlamsız bir inatçılıkla kimsenin tavsiyesini dinlememiş, zırhlı, paletli araçları Harem'e göndermiş, böylece Harem-i Şerif'in mahremiyetini ihlal etmişti. Cuheymân'ın yanlışlarından hiç bahsetmeyen Bin Ladin, mescidin yer çinileri üzerindeki palet izlerini daha dün gibi hatırladığını, tank bombardımanı nedeniyle minareler üzerinde oluşan kara bulutların görüntüsünün halkın hatırasından hiç çıkmadığını söylemektedir.⁸⁴ Bin Ladin'in özel diyaloglarında bu konu hakkında daha net açıklamalar yaptığı bildirilmektedir. Kendisine yakın bir kişinin tanıklığına göre Bin Ladin, Cuheymân ve arkadaşlarının samimi Müslümanlar olarak doğru yolu izlediklerine inandığını söylemiş, onların suçsuz yere ve insafsız şekilde katledildiklerinden bahsetmişti.⁸⁵

Bu bağlamda hatırlanması gereken diğer bir şahsiyet, çeşitli Selefi cihat organizasyonlarının ve bu arada el-Kâide teşkilatının baş ideologlarından birisi olan Filistin asıllı Ebû Muhammed el-Makdisî'dir. Asıl adı İsmâ el-Berkâvî olan bu şahıs Harem işgalini takip eden yıllarda Kuveyt ve Medine'de bulunmuş, buralarda Muhtesib Cemaati'nin ve Cuheymân'ın grubunun eski üyeleriyle temas kurma imkanı bulmuştu.⁸⁶ Makdisî'nin, Cuheymân'ın fikirlerinden bir hayli etkilendiği

⁸³ Bu demeçler için bkz. Trofimov, s.42 ve 243.

⁸⁴ El-Kâide yanlısı bir web sitesindeki Bin Ladin'in ses kaydına referansla aktarılan bu anekdot için bkz. Trofimov, s.246-7.

⁸⁵ Jason Burke, "The Making of the World's Most Wanted Man", *The Observer*: 28 October 2001. Burke aynı anekdotu *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam* (London, 2004) adlı kitabında da nakletmektedir (s.58).

⁸⁶ Makdisî'nin kayınbiraderi Abdüllatîf Dirbâs'ın Cuheymân'ın adamları arasında olduğu ve Harem işgaline katıldığından dolayı uzun süre hapis yattığı belirtilmektedir, bkz. Hegghammer and Lacroix, s.115-6; Trofimov, s.248-9.

anlaşılmaktadır. Makdisî'nin cihatçı Selefî çevrelerde çok tutulan eserine başlık olan "millet-i İbrâhim", Cuheyman'ın da önemle üzerinde durduğu bir kavramdır. Cuheyman söz konusu risalede hayırla anılmaktadır ve onun reddetmeci ve uzletçi düşüncelerini yansıtan birçok pasaj göze çarpmaktadır.⁸⁷ Makdisî'nin Suud hükümetini tekfir ettiği diğer önemli eserinde de benzer referanslar ve övücü ifadeler yer almaktadır.⁸⁸ Ancak Makdisî burada Cuheyman'ın mehdilik saplantısını eleştirir ve operasyon yeri olarak Harem-i Şerif'in seçilmesini basiretsizlik olarak değerlendirir. Makdisî'nin tenkit ettiği diğer nokta, Cuheyman'ın devleti tekfir etmedeki isteksiz duruşudur. Gerçekten de Cuheyman fasık ve zalim olarak nitelediği Suudi yöneticilerini *Resâil*'inin hiçbir yerinde tekfir etmemiştir. Namazlarını kılmaları nedeniyle onlara karşı silahlı mücadelede bulunmanın caiz olmadığını söylemiştir.⁸⁹ Makdisî bu konuda Cuheyman'dan daha ileride görünmektedir. Suud el-Kâidesi'nin fikrî oluşumunda ve terör yöntemlerinin benimsenmesinde Makdisî'nin katkısının büyüklüğü tartışılmaz. Ancak onun kadar olmasa da Cuheyman ve Harem'i işgali, öyle anlaşılıyor ki günümüz cihadî Selefiliğinde bahsi hem hayranlık hem de hüznle geçen önemli bir fenomen olmayı sürdürmektedir.⁹⁰

Söz konusu cihatçı akımlardan başka, Suudi Arabistan'da oldukça marjinal bir çevrede, tıpkı Cuheyman'ın cemaatinde ve Muhtesib Cemaati'nin çoğu mensuplarında görülen reddetme ve soyutlanma (*el-mufâsale*) özellikleri taşıyan bazı oluşumların ortaya çıktığı bilinmektedir.⁹¹ Bunlar içinde 1990'ların başında Beyt Şubrâ (Şubrâ Evi)⁹² diye bilinen küçük bir topluluk, Cuheyman'ın risalelerini temel başvuru kaynakları arasına almıştı. Hatta topluluğun bazı üyeleri Mehdi Kahtânî'nin ölmediğine, hala yaşadığına inanıyordu. Kendilerini ilim talebeleri olarak vasıflayan Şubrâ sakinleri önceleri siyasi bir faaliyet içinde değillerdi. Ancak daha sonra bazı üyelerin 1995'teki terör eylemleriyle bağlantıları ortaya çıkınca bu küçük cemaat emniyet birimleri tarafından dağıtıldı. Yine Bureyde şehrindeki İhvânü'l-Bureyde diye bilinen marjinal bir topluluğun elektrik, telefon, motorlu taşıtlar gibi teknolojileri reddedişi,⁹³ bize tam bir asır öncesinde Suudi Arabistan'ın ku-

⁸⁷ Makdisî'nin *Milletü İbrâhim ve Da'vetü'l-Enbiyâ ve'l-Mürselîn* (1405/1985) adlı eserine <<http://lakhdaria.net/vb/showthread.php?t=561>> web adresinden erişilmektedir (03.11.2009). Cuheyman'ın "milleti İbrâhim" kavramına atıflarını görmek için bkz. *Resâil*, s.454-5.

⁸⁸ Makdisî'nin *el-Kevâşifü'l-Celiyye fî Küfri'd-Devleti's-Sa'ûdiyye* (Suud Devletinin Küfrü Hakkında Açık Kanıtlar) adlı kitabına <<http://www.tawhed.ws/c?i=141>> web adresinden erişilmektedir (03.11.2009).

⁸⁹ El-Uteybî, *Resâil*, s.159-160.

⁹⁰ Enternasyonel cihatçı teşkilatların Cuheyman'a duydukları ilgi ve Suudi el-Kâidesi hakkında geniş bilgi için bkz. Jarret M. Brachman, *Global Jihadism: Theory and Practice*, New York, 2008, s.61, 137-160.

⁹¹ Bunlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Hegghammer and Lacroix, s.116-7. Yazarların Beyt Şubrâ hakkındaki bilgi kaynağı, bu çevrenin içinden gelmiş olan liberal kimlikli Suudi gazeteci Mişârî ez-Zâyidî'dir.

⁹² Şubrâ, Riyad'da bir semtin adıdır. Cuheyman'ın İhvân evlerine benzer bir mekan oluşturma niyetiyle yola çıktığı anlaşılmaktadır.

⁹³ Suudi Arabistan'ın eski İslamcı yeni liberal yazarlarından Mansûr en-Nukaydân'ın el-Arabiyye televizyon kanalındaki söyleşisinde (15 Eylül 2004), Şeyh Abdülkerîm el-Humeyd ve onun çevresinde oluşan kendisinin de içinde olduğu bu topluluk hakkında verdiği malumat için bkz. "en-Nukaydân fî Hadîs Musîr 'ani'l-Vehhâbiyye ve İhvân-ı Bureyde", <<http://www.alarabiya.net/articles/2004/09/15/6343.html>> (03.11.2009). Aynı topluluk hakkında

ruluşunun arkasındaki militer gücün elemanları olan Necd hicrelerinde meskun İhvân mensuplarının tepkici tavırlarını hatırlatmaktadır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇLAR

Cuheymân el-Uteybî ve cemaati ile Harem'i işgal hareketi hakkında ortaya çıkan yeni malumat, özellikle Cuheymân ve Mehdi Kahtânî'nin kimlikleriyle ilgili eldeki bazı bilgileri tashih etmekle kalmamış, konu hakkında şimdiye kadar karanlık kalan ya da hiç bilinmeyen noktaları aydınlatarak bu önemli hadisenin daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Cuheymân'ın 1977'den sonra yollarını ayırdığı grup olan Selefî Muhtesib Cemaati hakkında öğrendiklerimiz, yeni malumatın belki de en önemli kısmını teşkil etmektedir. Medine İslam Üniversitesi gibi Suudi Arabistan'ın din eğitimi kurumları ile bu kurumların hoca ve öğrencilerinin Suudi İslamcılığı üzerinde bırakmış olduğu güçlü etki, bu yeni bilgilerle iyice görünür hale gelmiştir. 1960 ve 1970'li yıllarda bu yüksek öğretim kurumları ve çevreleri, klasik Suudi-Vehhabî din söylemi ile İslam âleminin geri kalan kısmından ve bilhassa Arap dünyasından aktarılan çağdaş İslamcı retorik ve pratiğin bulunduğu, uzlaştığı ve senteze girdiği yerler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Günümüz Selefilikindeki çeşitli fikir ve duruşlara farklı renk ve özellikler veren unsurları bu sentezin ürünleri olarak görmek gerekir.

Söz konusu Selefî çevrede tek aktör, üzerinde oturduğu makamın tabii bir gereği olarak geleneksel din-devlet (Vehhabiyye-Suudiyye) ittifakının resmi sözcüsü durumunda olan Necd kökenli Şeyh Bin Bâz değildi. Suriye muhaciri Şeyh Elbânî ve Yemen muhaciri Şeyh Mukbil'in de önemli rolleri bulunmaktaydı ve bu şahsiyetler, İslamcı bağlantıları bir tarafa, müesses Vehhabi zihniyetin kalıplarına sığmayacak biçimde salt hadis merkezli bir söylemi seslendiriyorlardı. Mağrib muhaciri Şeyh Cezâirî ise bir Cemaat-i Teblîğ hayranıydı. Bu isimlerin hepsi Selefilikte buluşuyorlardı ve tıpkı İslamcı Müslüman Kardeşler'in (İhvânü'l-Müslimîn) yaptığı gibi 'davet' üzerinde odaklanıyorlardı. Örgütlü davet yani ihtisab zaten Selefilik'in çok önemli bir pratiğiydi. Muhtesib Cemaati, Medine'de böyle bir muhit içinde doğdu.

Adı geçen cemaatin resmi makamlardan teşvik ve destek gördüğü anlaşılmaktadır. Öğrenciler arasında ve halk tabanında Mısır ve Pakistan kökenli akımlara dönük ilgi, muhtemelen yerli bir örgütlenmeyle dengelenmeye çalışılmıştı. Ancak bu akımlara karşı açık bir karşıtlık da yoktu. Naklettiğimiz verilerden anlıyoruz ki 1970'lerde Suudi Selefilik'i yabancı İslami akımlar ile diyaloga açık durumdaydı. 1990'lara gelindiğinde ise özellikle Körfez Savaşı etrafındaki İslamcı tartışmalar bu diyalogu tahrip edecek, diğerlerini dışlayıcı bir tavırla Suudi Selefilik'i kendi kabuğuna çekilecektir.

Selefilik'in tarihinde sıklıkla karşımıza çıkan ve daima ihtilaf kaynağı olan fikir ve tavırların Muhtesib Cemaati'nde de çok geçmeden baş gösterdiği görülmektedir. Dar görüşlülüğün neticesi olan katılık, cemaat mensuplarının sokaklarda sergiledikleri, bazen de cami ve mescitlere taşıdıkları tacizkâr ve tahripkâr hareket-

→

ayrıca bkz. Abdullah b. Bicâd el-Uteybî, "Mansûr en-Nukaydân beyne Tayyârîn", *er-Riyâd*: 21 Kasım 2005.

lerin kaynağı olmuştur. Polemikçi üsluplar ve daha çok günlük ibadet ve amellere yansıyan genel kabullere aykırılıklar ile cemaat, marjinal bir hizbe dönüşmeye başladı. Bunlara, cemaat içerisinde Cuheymân'ın başını çektiği bir grubun devleti ve kraliyet ailesini hedef alan ilk bakışta dinî ama esasen siyasi içerikli tenkitleri eklenince ulema devreye girmek zorunda kaldı. Bu müdahale Cuheymân'ın Muhtesib Cemaati'nden kopuşunu getirecektir. Onunla beraber kopanlar "Yeni İhvân"ı teşkil edecektir. Yaşanan bu durum ayrıca ulemanın kontrolünün özellikle genç Selefiler üzerinde kuvvetli olmadığını bize göstermektedir. Daima saygı gösterdikleri ilmi derinliklerini tek başına yeterli görmeyen gençler, bunun yanında ulemadan siyasi şuur talep etmekteydiler.

Yeni İhvân cemaati güvenlik nedenleriyle gizlenmek zorunda kalmıştı. Mensupların birçoğu çöllere çekildi. Gayrimeşru saydıkları devletten, onun kurumlarından, dolayısıyla memuriyet ve okullarından ve devlete bağlı ulemadan uzaklaşmalarıyla meydana gelen ideolojik ve psikolojik ihtiyaç Cuheymân'ın risaleleriyle bir nebze giderilmiş olsa da bu İhvân için hiçbir zaman kafi gelmedi. Mehdi beklemeye patalojisini ve onun bir semptomu olan rüyaları, söz konusu zihni ve ruhi boşluğun marazi dolguları olarak görmek yanlış olmaz. Bu süreçte mutlakçı bir hale dönüşen liderlik karşısında o zamana kadar sükut eden mutsuz cemaat üyeleri için Kahtânî'nin mehdiliği meselesi bir bahane teşkil etti. Daha fazlasına tahammülü kalmayanların ayrılmasıyla cemaat bir kez daha bölünmüş oldu.

Bu makalemize kaynaklık eden yeni malumat, Cuheymân'ın zihniyeti ve Harem hadisesinin mahiyeti hakkında önceki çalışmalarımızdaki temel tezlerimiz üzerinde bir tashihi ya da değişikliği gerektirmemiştir. Tekrar edecek olursak, ondan geriye kalan yazılı malzemeye baktığımızda Cuheymân'ın söyleminin belli başlı karakterlerinin, dini literalizm, hadis merkezli metinsel dogmatizm ve dışlamacılık olduğu görülmektedir. Onun dışlamacılığı müslümanların ve hükümetlerin umumi tekfiri şeklinde tezahür etmemiştir. Cuheymân'a göre kafir olmayana silah doğrultulmaz. Bu nedenle Harem'in işgali eylemini Suud devletine bir isyan ya da devrim hareketi olarak değerlendirmek doğru olmaz. Bu hadiseyi, İhvân cemaatinin, gayrimeşru saydıkları devletten uzaklaşmasının (*teberrâ*) ölçüsüz ve abartılı bir ilanı şeklinde anlamak gerekir. Bu gösteriye samimi mesiyani beklentiler eşlik etmiştir. Mehdiye bu yüzden biat edilmiştir. Cemaatin siyasi taleplerinin de işgal sırasında ayrıca ilan edilmesi gösteriyor ki Cuheymân ve cemaati, tıpkı ilgili hadislerde bildirildiği gibi "zulme ve fesada uğrayan dünyayı adaletle doldurmak" gibi bir misyonu Mehdi Kahtânî'ye yüklemişti. Bu vazifenin ilk adımı Suudi Arabistan'ın ıslah edilmesi idi. Bunun karşısında duran kuvvetlerin, yine ilgili hadislerin bildirdiği gibi Allah'ın yardımıyla mağlup ve yok olacağına inanılıyordu.

Bugün Suudi Arabistan'ın resmi dinî merkezlerinin ve devletin ricâlinin ağızlarında Cuheymân, lanete müstehak bir fitneci olarak anılmakta, silahlı İslamcı hareketlerin kötü bir prototipi olarak gündeme sunulmaktadır. Diğer yandan hem siyasal İslamcı Selefî çevrelerin (*sahve*) hem de bu siyasallığı militer faaliyetlerle yürüten Selefî kesimlerin (*cihâdiyye*) nazarında Cuheymân, saygıyla ama uğradığı akıbetten dolayı aynı zamanda üzüntüyle hatırlanan bir şahsiyet konumundadır. Ayrıca onun eylemi, Suudi rejiminin hak tanımazlığının ve barbarlığının tecelli ettiği bir hadise olarak hatırlanmalıdır. Onun bir avuç adamıyla Suud rejimine baş

kaldırışı hayranlık uyandırır da, her iki kesim de onun mehdilik meselesinde ve eylem yeri olarak Harem-i Şerî'yi seçişinde ciddi şekilde yanlışlığı kanaatindedir. Nihayetinde Cuheyman bu kesimler nezdinde adı her zaman hayırla yâd edilen bir meczup kahraman mesabesinde kalmıştır. Beyt Şubrâ ve İhvânü'l-Büreyde gibi çok marjinal topluluklar bir tarafa bırakılırsa, Cuheyman ve cemaatinden günümüz Selefilikine uzanan kalıcı bir izin mevcut olmaması büyük ölçüde bu genel değerlendirme ile alakalıdır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut, ty., i, s.184, 398.
- el-Bennâ, Hasan, *Davanın Esasları*, çev. Abdürrahim Mert, İstanbul, 1987.
- Brachman, Jarret M., *Global Jihadism: Theory and Practice*, New York, 2008.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Câmi'u's-Sahîh*, İstanbul, 1315.
- Burgat, François, *Islamism in the Shadow of al-Qaeda*, İng. çev. P. Hutchinson, Austin, 2008.
- Burke, Jason, *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam*, London, 2004.
- _____, "The Making of the World's Most Wanted Man", *The Observer*: 28 October 2001.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *İhvan'dan Cuheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul, 2004.
- _____, *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgal Tarihi*, İstanbul, 2007.
- Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Humus, 1969.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn, *Silsiletü Ehâdisi's-Sahîha*, Riyad, 1412/1991.
- Hegghammer, Thomas and Stephane Lacroix, "Rejectionist Islamism in Saudi Arabia: The Story of Juhayman al-'Utaybi Revisited", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 39 (2007), s.103-122.
- el-Huzeymî, Nâsır, "Nakdü'l-Fıkhî'l-Âmmî", *er-Riyâd*: 10 Haziran 2003.
- _____, "eş-Şebâb mine't-Temerrüd ilâ't-Tâ'ati'l-'Umyâ", *er-Riyâd*: 18 Haziran 2003.
- _____, "el-Hâribûn ilâ't-Tetarruf", *er-Riyâd*: 09 Mayıs 2004.
- _____, "el-Ahlâm mine's-Surûr ilâ'l-Ğurûr", *er-Riyâd*: 06 Eylül 2004.
- _____, "et-Tekfîr ve'l-Hicre kemâ 'Araftuhum I", *er-Riyâd*: 19 Mayıs 2003.
- _____, "et-Tekfîr ve'l-Hicre kemâ 'Araftuhum II", *er-Riyâd*: 26 Mayıs 2003.
- İbn Abdülvehhâb, Muhammed, *el-Usûlü's-Selâse ve Edilletühâ*, Medine, 1410.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed, *Hisbe*, çev. C. Güzel, İstanbul, 1996.
- İğde, Muhyettin, *İmam Berbehârî ve Ekolü*, basılmamış yüksek lisans tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2008.
- Kallek, Cengiz, "Hisbe", *DİA*, XVIII, s.133-135.
- Lacroix, Stephane, "Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New Islamo-Liberal Reformists", *Middle East Journal*, 58 (2004), s.345-365.
- _____, "Post-Wahhabism in Saudi Arabia?", *ISIM Review*, 15 (2005), s.17.
- al-Madkhalee, Rabee b. Haadee (el-Medhalî, Rebî' b. Hâdî), *The Sayings of the Scholars on Jamaa'at ut-Tableegh*, www.salafipublications.org, no: GRV020003.
- Makdisî, Ebû Muhammed (İsâm el-Berkâvî), *Milletü İbrâhim ve Da'vetü'l-Enbiyâ ve'l-Mürselîn*, y.y., 1405/1985,
- <<http://lakhdaria.net/vb/showthread.php?t=561>> (03.11.2009)
- _____, *el-Kevâşifü'l-Celiyye fî Küfri'd-Devleti's-Sa'ûdiyye*,
- <<http://www.tawhed.ws/c?i=141>> (03.11.2009).

- Menoret, Pascal, "Fighting for the Holy Mosque: The 1979 Mecca Insurgency", [C. Christine Far, Sumit Ganguly (eds.), *Treading on Hallowed Ground: Counterinsurgency Operations in Sacred Spaces*, Oxford, 2008] içinde, s.117-139.
- Munazzamatü's-Sevrati'l-İslâmiyye fî'l-Cezîreti'l-'Arabiyye, *Dimâun fî'l-Ka'be: hakâik 'an ehdâsi'l-Mescidi'l-Harâm*, London, 1986.
- en-Nukaydân, Mansûr, "en-Nukaydân fî Hadîs Musîr 'ani'l-Vehhâbbiyye ve İhvân-ı Bureyde"
<<http://www.alarabiya.net/articles/2004/09/15/6343.html>> (03.11.2009).
- Trofimov, Yaroslav, *The Siege of Mecca, The 1979 Uprising at Islam's Holiest Shrine*, New York, 2007.
- et-Turayfî, Âdil b. Zeyd, "25 'Âmen 'alâ Hâdiseti'l-Harem I", *er-Riyâd*: 10 Mart 2004.
- _____, "25 'Âmen 'alâ Hâdiseti'l-Harem II", *er-Riyâd*: 13 Mart 2004.
- el-'Uteybî, Abdullah b. Bicâd,, "Mansûr en-Nukaydân beyne Tayyârîn", *er-Riyâd*: 21 Kasım 2005.
- el-'Uteybî, Cuheymân, *Resâilü Cuheymân el-Uteybî*, haz. ve thk. Rifat Seyyid Ahmed, Kahire, 1988.
- el-'Uteybî, Dr. S., *Sevra fî Rihâbi Mekke*, y.y., t.y..
- el-Vâdi'î, Mukbil b. Hâdî, "Biography of Sh. Muqbil al-Wadi'i", (*Tercemetü Ebî Abdirrahmân Mukbil b. Hâdî el-Vâdi'î*, San'a, 2002, adlı otobiyografik eserin muhtasar İngilizce çevirisi)
<http://www.islamlife.com/religion2/component/content/article/70contemporary-scholars/639-biography-of-sh-muqbil-al-wadii>> (22/10/2009).
- el-Verdânî, Salih, *Mısırda İslami Akımlar*, I, çev. H. Acar, Ş. Duman, Ankara, 1988.
- ez-Zâydî, Meşârî, "Rub'u Karn 'alâ Hareketi Cuheymân: mâzâ bekâ ve mâzâ fenâ I", *eş-Şarku'l-Evsat*: 24 Şubat 2004.
- _____, "Rub'u Karn 'alâ Hareketi Cuheymân: mâzâ bekâ ve mâzâ fenâ II", *eş-Şarku'l-Evsat*: 25 Şubat 2004.

SELEFÎ HAREKETİN TARİHÎ KÖKENLERİ VE YÖNTEM PROBLEMİ

Zekeriya GÜLER*

ÖZET

Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri Ve Yöntem Problemi başlıklı bu makalede, özellikle Arap dünyası eksenli günümüz selefi akımların tarihsel kökenleri ve bağlantıları, başlıca bilgi kaynakları ve referans noktaları, faydalandıkları âlimler; Ahmed b. Hanbel, İbn Hazm, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kesir, Emîr İsmâîl es-San'ânî, Muhammed b. Abdilvehhâb, Muhammed eş-Şevkânî, Şeyh Abdülazîz b. Bâz, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî ve onların problemlere ışık tutan bazı görüşleri üzerinde durulmuştur. Aslında bir zihniyet, yaklaşım tarzı ve yöntem olarak selefilik, tarihi kökenleri itibariyle erken dönemlere kadar uzanabilmektedir. Makalede, Selefi Hareketin Yöntem Problemi alt başlığı altında, selefi muhitlerin karşılaştıkları yöntem problemleri ve çözüm yolları, maddeler halinde metodik-akademik genel ilkeler hüviyetinde ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Hadis, sünnet, selefilik, vehhâbîlik, yöntem problemi

HISTORICAL ORIGIONS OF THE SALAFI MOVEMENT AND PROBLEM OF METHODOLOGY

In this article titled, Historical Origins of the Salafi Movement and Problem of Methodology, it has been examined the historical origins of the Salafi movement which are especially based on the Arabic world, historical relations of the contemporary salafi movements, their primary information sources and reference points, referred scholars such as Ahmad b. Hanbal, Ibn Hazm, Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim al-Cavziyya, Ibn Kathir, Amir Ismail al-San'ani, Muhammad b. Abd al-Vahhab, Muhammad al-Shawkani, Shaykh Abd al-Aziz b. Baz, Muhammad Nasir al-Din al-Albani and some of their opinions concerning the problems. In fact, the Salafiyya as a mentality, manner of approach and method it may go the early periods from the perspective of historical origins. In this article, it has been also studied the methodological problems faced by the Salafi circles and the ways of solution in item by item under the subtitle of The Methodological Problem of Salafi Movement as methodological-academicals general principles.

Key Words: Hadith, Sunna, Salafiyya, Wahhabiyya, Problem of Methodology.

GİRİŞ

İslâm düşünce geleneğinde, selefi teşkil eden ilk üç neslin; sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn mektebine göre, dinin sıhhatli anlaşılmasında ve yorumlanmasında naklin esas alınması temel bir yöntemdir. Aklın görevi ise onu anlamak ve onayla-

* Prof. Dr., Selçuk Ü İlahiyat Fak. Hadis Anabilim Dalı Öğr. Üyesi, e-mail: zguler59@hotmail.com

maktır. Fonksiyon itibariyle akıl hâkim değil, Kur'an vahyini ve Rasûl-i Ekrem'e aidiyeti tesbit edilen hadis ve sünneti açıklayan ve destekleyen bir vasıtaadır.

"Benim ve ashâbımın (dinin temel/usûlü'd-dîn konularında) üzerinde buldukları yol (مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي)"¹ anlamında *Ehl-i sünnet* (Ehlü's-sünne ve'l-cemâa), İslâm'ın bir yorumunu/mezhebini değil, ana bünyesini teşkil ve temsil eder. Bu anlamda *Ehl-i sünnet*, Mâtürîdîlik, Eş'arîlik gibi itikadî veya Hanefîlik ya da Şâfilîlik gibi fikhî bir mezhepten ziyade, bir yöntemi ve kuşatıcı bir yaklaşım tarzını ifade eder. Kronolojik sırayla Ca'fer es-Sâdık (v. 148/765), Ebû Hanîfe (v. 150/767), Abdurrahman el-Evzâî (v. 157/773), Mâlik b. Enes (v. 179/795), eş-Şâfiî (v. 204/819) ve Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) gibi ilk dönem müctehid imamlar, selef (selef-i sâlihîn) yolunu takip eden bu ana bünye içinde yer alırlar.

Nasslara *zâhirî* (lafızcı, şekilci, literal) yaklaşımı yöntem olarak benimseyen *Zâhirîler*, *müfrit eserciler* olarak tarihe geçmiştir. İbn Hazm'ın (v. 456/1064) öncülüğünde gelişen ve sistemleşen *Zâhirîlik/Zâhirîyye* ile İbn Teymiyye öncülüğünde ivme kazanan *Selefilik* arasındaki ilişki, aslında müstakil bir tetkik konusudur. İbn Teymiyye (v. 728/1327) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) gibi âlimlerin içinde bulunduğu *müteahhir selefiyyenin mütekaddim selefiyye* ile ne kadar örtüştükleri veya ayrıştıkları yahut *Zâhirîlik* damarından ne ölçüde etkilendikleri ayrıca merak konusudur. Nitekim Muhammed Halîl Herrâs'ın *Bâisü'n-nahda el-İslâmiyye İbn Teymiyye es-Selefi: Nakdühû li mesâliki'l-mütekellimîn ve'l-felâsife fi'l-ilâhiyyât* (Beyrut 1984, 190 sayfa) ve Mansûr Muhammed Muhammed Uveys'in *İbn Teymiyye leyse selefiyyen* (Kahire 1970, 267 sayfa) adlı çalışmaları, belki bu merakın ürettiği eserler arasında sayılabilir.

Esasen, *müteahhir selefiyye* ve ilke olarak onları benimsediklerini söyleyen, kendilerini selefi diye tanıtan ve selef-i sâlihîni izledikleri iddiasıyla yola çıkan çağdaş selefi akım(lar) konusu uzun, yorucu ve hacimli tetkiklere ihtiyaç duyar. Ancak *girişte* genel bir tesbit ve müşahede olarak, çağdaş selefi akımların karakteristik özelliklerine ışık tutabilecek şu noktanın altını çizmek istiyoruz: Âyet ve hadislerin mâna ve maksadını tam olarak tespit edememekten kaynaklanan bilgi eksikliği, zâhirî yaklaşım tarzı, mutlak anlamda her âyet ve hadisin âdetâ birer kanun metni gibi algılanması kaçınılmaz olarak bir yöntem problemini beraberinde getirmekte, dinin istediği itidal sınırını zorlayarak aşırı ve tuhaf yorumlara sebep olmaktadır. Ayrıca, lafızcı/şekilci yaklaşım sergileyip mâna ve maksadı göz ardı ederek işi çıkmaza götürmek, aslı meseleleri bırakıp tâli konulara dalmak ve mühim olmayanı mühim olana tercih etmek, İbnü'l-Cevzî'nin (v. 597/1200) ifadesiyle, *İblîs'in telbîsinden* sayılmaktadır.

Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri Ve Yöntem Problemi başlıklı bu makalede, önce *Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri* alt başlığı altında günümüz selefi akımların tarihsel bağlantıları, başlıca bilgi kaynakları ve referans noktaları, faydalandıkları âlimler ve ilgili görüşleri ele alınacak, *Selefi Hareketin Yöntem Problemi* alt başlığı altında ise selefi muhitlerin karşılaştıkları yöntem problemleri ve çözüm yolları üzerinde durulacaktır.

¹ Tirmizî, İmân, 18; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, VIII, 152.

A. SELEFİ HAREKETİN TARİHİ KÖKENLERİ

Temel bir düşünce ve zihniyet olarak selefi tezahürlerin, erken dönemlerden itibaren hemen her havzada mevcut bir vâkıa olduğunu söylemek mümkündür. Görebildiğimiz kadarıyla çağdaş selefi hareketin bilgi kaynakları ve faydalandığı otoriteler arasında daha ziyade Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), İbn Hazm (v. 456/1064), İbn Teymiyye (v. 728/1327), İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), İbn Kesîr (v. 774/1373), Emîr es-San'ânî (v. 1182/1768), Muhammed b. Abdilvehhâb (v. 1206/1792), Muhammed eş-Şevkânî (v. 1250/1834), Şeyh Abdülazîz b. Bâz (v. 1419/1999), Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (v. 1420/1999) gibi âlimler bulunmaktadır. Tabii, bu listenin uzatılması mümkündür. Günümüz dünyasında, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî çizgisinin söz konusu hareketin yöntem ve yönelişinde etkili olduğu görülmektedir. Esasen hareketin mensuplarının, benimstedikleri bilgi kaynaklarından ne ölçüde faydalandıkları ve onları nasıl anlayıp yorumladıkları müstakil bir tetkik konusudur. Ne var ki genel bir tesbit olarak onların, okudukları kaynakları, beslendikleri ve etkilendikleri damarı yeteri kadar tanıyıp tahlil ettiklerini söylemek oldukça güçtür.

Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri başlığı altında, kronolojik sıra gözetilerek, selefi harekete kaynaklık eden söz konusu âlimler kısa bilgilerle tanıtılacak, aralarındaki ilişkilere ve tarihî bağlantılara, ilmî kişilik, düşünce ve tasavvurlarına ışık tutabilecek noktalara işaret edilecektir.

1. Ahmed b. Hanbel el-Mervezî el-Bağdâdî (v. 241/855): Hanbelî mezhebinin imamı Ahmed b. Hanbel, yazdığı her hadis ile mutlaka amel ettiğini söyleyerek hayatını hadis ve sünnete göre düzenlemiş, kendini hadis rivâyetine adanmış, kendisinden istenen fetvaları hep hadise dayanarak vermiş, ehl-i bidâtle mücadelesini zor şartlarda kararlılıkla sürdürebilmiş muhaddis ve fakih² bir şahsiyettir. Aynı zamanda o, selef itikadını savunan ve Ehl-i sünnet inancının yerleşmesinde rol oynayan bir akâid âlimidir. “Ehl-i sünnet ile ehl-i bid’atı birbirinden ayırmanın en sağlam ölçüsü, Ahmed b. Hanbel’i sevmektir” diyen hadis hâfızı Ebû Hâtim er-Râzî (v. 277/890) veya “Ahmed b. Hanbel’i seven birini gördüğün zaman bil ki o, sünnet ve cemâat ehlidir”³ diyen bir diğer hadis hâfızı Kuteybe b. Saîd (v. 240/855), onun bu vasfını dile getirir.

Ahmed b. Hanbel’in, Rasûlullâh’ın (s.a) bir tel saçını zaman zaman öpüp gözlerinin üzerine koyması ve suya batırıp o suyu şifa niyetiyle içmesi, onun eşya, minber ve hücrelerine hayır ve bereket umarak el sürmekte bir beis görmemesi gibi halleri⁴, onun, Rasûl-i Ekrem’e duyduğu derin sevgi, hürmet ve hasretin birer yansıması olarak görülmelidir. Bu bilgileri nakleden Zehebî (v. 748/1347), Ahmed b. Hanbel’in bu nevi tutum ve davranışlara taraftar olmadığını ileri sürenlere sitem eder ve “Allah bizleri ve sizleri Hâricîler’in görüşlerinden ve bid’atlerden muhafaza eylesin! (أعاذنا الله وإياكم من رأي الخوارج ومن البدع)” niyazıyla uyarıda bulunur.

² Ahmed b. Hanbel’in Ali b. el-Medîni ile İshâk b. Râhûye’den daha fakih olduğuna dair bkz. İbn Ebî Hâtim, Ebû Abdîrahmân er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut 1952, I, 293-294.

³ İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, I, 308.

⁴ Bkz. Zehebî, Ebû Abdîllah Şemseddîn, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985; XI, 212.

Ahmed b. Hanbel, kendisine seleften bir haber ulaşmadığından defin esnasında kabristanda Kur'an okumayı önceleri kabul etmediği halde, sonraları Abdullah b. Ömer'in kabri başında Bakara sûresinin ilk ve son âyetlerinin okunmasını emrettiğine/vasiyet ettiğine dair bilgiye sahip olduğunda ilk görüşünden vazgeçerek kabir başında Kur'an okumaya ruhsat verir⁵.

Ahmed b. Hanbel ve onun öncülüğünde teşekkül eden Hanbelî mezhebi, tarih boyunca selefî hareketler veya temayüller için önemli bir referans noktası olmuştur. Nitekim şu tesbit, bu hususu perçinler: "Vehhabilik, Kur'an ve hadis metinleri dışında aklî delillere çok az yer bırakan bir fıkıh metodolojisini uygun bulması dolayısıyla Hanbelî mezhebinden, bu dini metinlerin yorumunda nasslarda geçen ibarelerin zahiri ve kuru manasını esas alması itibarıyla da Zâhirî mezhebinden büyük ölçüde etkilenmiştir"⁶.

2. İbn Hazm ez-Zâhirî el-Endelüsî (v. 456/1064): Ehl-i hadisin fıkıh ilmindeki temsilcilerinden birisi olarak İbn Hazm, hâkim vasfı *hadiscilik* olan Zâhirî ekolün tanınma, yayılma ve gelişmesinde büyük çapta etkili olan bir hadis, fıkıh, usûl, tarih ve edebiyat âlimidir. Onun, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* adlı meşhur eseri, fıkhu'l-hadis ve hilâfiyyât ilminin en önemli kaynakları arasında yer alır.

İbn Hazm, "Ehl-i hadisten olan Zâhirîler, sahâbeye ittiba konusunda muhaliflerinden daha titiz bir tâifedir"⁷ demesine rağmen, sahâbe sözleri ve fetvaları ona göre hüccet değildir. Sahâbe dâhil -hayatta olsun vefat etmiş olsun- hiçbir kimseyi taklit etmek câiz olmaz. Hâlbuki İbnü'l-Kayyim'in (v. 751/1350) isabetle belirttiği gibi, sahâbe ümmetin en âlimi ve dinî hükümlerin maksat ve hikmetlerini en iyi bilen şahsiyetlerdir. Sahâbe bilgisiyle sonrakilerin bilgileri arasındaki fark, bunlarla onların faziletleri arasındaki fark gibidir.

Hemşehrisi Şâtıbî (v. 790/1388), İbn Hazm'ın yetişme tarzına dair şu bilgiyi verir: "İbn Hazm, üstatlardan ilim alarak onlarla olan beraberliği devam ettirmemiş ve onların âdâbıyla yetişmemiştir. Meşhur müctehid imamlar ve ilimde derinleşmiş benzeri âlimler ise aksine öyle değildir"⁸.

Bununla beraber İbn Hazm, olgunluk döneminde yazdığı *Ahlâk* veya *Müdâvâtü'n-nüfûs* adıyla bilinen eserinde⁹, "Bende ayıplar (kusur ve hatalar) vardı" diyerek, aşırı derecede öfkeye kapılmak veya memnuniyet/hayranlık duymak, alaycı tavır, kin, hiddet, ihtiras, sabırsızlık, üstün gelme arzusu, şan şöhrat sevgisi, kendini beğenmek, ifratın etkisi ve baskısı altında kalmak gibi zaaflarının bulunduğu, bunların üstesinden gelebilmek için yoğun çaba harcadığını ve Allah'ın lütfuyla kendini terbiye ederek hemen hepsinden kurtulduğunu dile getirir.

⁵ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, Beyrut 1398, XXIV, 176; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, Beyrut 1412, s. 12.

⁶ Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul 2004, s. 25.

⁷ İbn Hazm, *en-Nüzbetü'l-kâfiye fî usûl-i ahkâmî'd-dîn*, Kahire 1991, s. 48.

⁸ Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî usûl-i-ahkâm* (thk. Abdullah Dirâz), Kahire, ts., I, 95.

⁹ İbn Hazm, *el-Ahlâku ve's-siyer fî müdâvâti'n-nüfûs*, Beyrut 1405/1985, s. 33-38.

İbn Hazm, cerh-ta'dîl konusunda, yani hadis ricâl ve râvilerini değerlendirmede ifrat/teşeddüt taraftarı âlimler kanadında yer alır¹⁰. Onun karakteristik özellikleri, yetişme tarzı, gelişim süreci ve görüşleri dikkate alındığında, duruş ve yöntem itibarıyla Zâhirî çizginin, selefi hareketin dünü ve bugünü üzerindeki etkisini ve izdüşümünü görmek zor olmayacaktır. Nitekim İbn Teymiyye, İbnü'l-Kayyim, Emîr es-San'ânî, eş-Şevkânî ve el-Elbânî'nin ondan etkilendikleri açıktır.

Şâfiî fakihî ve hadis âlimi İzzüddîn b. Abdisselâm (v. 660/1262) da İbn Hazm'ı takdirle yâd edenler arasındadır. Zira o, "İslâmî ilimler kitâbiyâtı içinde, İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*'sı ile İbn Kudâme'nin (v. 620/1223) *el-Muğnî*'si gibisini görmedim"¹¹ der.

İzzüddîn b. Abdisselâm'ın vefatından bir yıl sonra Harran'da dünyaya gelen ve Moğollar'ın Bağdat'ı istila etmeleriyle birlikte Dımaşk'a göç eden İbn Teymiyye, onun görüş ve fetvalarını kitaplarında zikrederek¹² ona değer verdiğini gösterir.

Muhammed Reşid Rızâ, "Onların çoğu önceki ümmetlerden, birazı da sonrakilerden"¹³ ibaret saydığı *ensâru's-sünne* listesinin baş(lar)ında İbn Hazm'ı, peşinden de İbn Teymiyye'yi zikreder. O, rivâyet ve dirâyet ilimlerinde İbn Hazm'la boy ölçüşebilecek derecede İbn Teymiyye gibi bir âlimin gelmediğini, onun, İbn Hazm'ın kitaplarından istifade ettiğini, onlarda gördüğü eksikleri tamamladığını ve yanlışları düzelttiğini ifade ettikten sonra şöyle der:

"İbn Teymiyye, hakkı savunma, koruma ve kollama titizliği konusunda İbn Hazm gibi olmasına rağmen, kalemi ondan daha nezih ve ehl-i rey olan müctehid imamlara karşı daha edepli idi. Ayrıca o, kıyası kesinlikle reddetmedi. Fakat o, bildiğimiz kadarıyla daha önce hiçbir âlime nasip olmayan bir yöntemle nasslara muvafık sahih kıyas ile nasslara muhalif bâtil kıyasın arasını tefrik etti"¹⁴.

3. İbn Teymiyye el-Harrânî (v. 728/1328): Takıyyüddîn İbn Teymiyye, bid'at ve hurafelerle mücadelesiyle, Moğol saldırıları karşısındaki duruş ve cihadıyla, farklı görüş ve eleştirel yaklaşımlarıyla İslâm düşünce tarihine geçen ve derin izler bırakan selefi bir âlimdir. Bir terim ve yeni bir ıslah hareketinin adı olarak *Selefilik*, İbn Teymiyye'nin eserlerinde dikkatleri çekecek derecede göze çarpar. Şu paragraf, bu değerlendirmenin gerekçesini özetle göstermesi bakımından önemlidir:

¹⁰ Örnekler için bkz. Zekeriya Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanevî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Ankara 1997, s. 173

¹¹ Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübelâ*, XVIII, 193. Bu değerlendirmeye iştirak eden Zehebî (v. 748/1347), Beyhakî'nin (v. 458/1065) *es-Sünenü'l-kübrâ*'sı ile İbn Abdilber'ın (v. 463/1070) *et-Temhid*'inin üçüncü ve dördüncü kaynak olarak listede yer alması gerektiğini söyler ve bahsi geçen dört kitabı mütâlaa eden ciddi ve zeki bir kimsenin *hakiki âlim* olacağını ifade eder. Abdülfettâh Ebû Gudde (v. 1417/1997), beşinci kitap olarak bu listeye Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (v. 321/933) *Müşkilü'l-âsâr*'ını ekler. Muhammed Reşid Rızâ, mücedditlerin *el-Muhallâ*'nın kıymetini İzzüddîn b. Abdisselâm kadar bilmesi ve bir gün bu eseri neşretmesi gerektiğini söyler ve çok geçmeden talebesi Ahmed Muhammed Şâkir (v. 1378/1958), eserin tahkik ve neşriyle meşgul olur.

¹² Mesela bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû fetâvâ*, I, 102, 106, 141, II, 244, XXXI, 52; a.mlf., *el-Fetâvâ el-kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ), Kahire 1408/1988, III, 138, IV, 261, V, 429.

¹³ Vâkıa 56/13-14. Âyetin siyâk ve sibâkından onların, hep önde koşan ve naîm cennetlerinde Allah'a en yakın olanlar olduğu açıkça görülür.

¹⁴ Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-menâr*, Beyrut, ts., VII, 144-145.

“699’daki (1300) Moğol saldırısında halkın ve pek çok âlimin Dımaşk’ı terketmesine rağmen İbn Teymiyye şehirden ayrılmadı ve bir grup âlimle birlikte Moğol Hükümdarı Gâzân Han’ın karargâhına giderek Dımaşk halkı için eman diledi, böylece büyük bir katliamı önledi. Aynı yıl Memlûk ordularıyla beraber Franklar ve Moğollar’a yardım etmekle itham edilen, dinin temel esaslarına aykırı davranışlarıyla tanınan Kısruvân Şiîleri’ne karşı düzenlenen sefere katıldı. 700 (1301) yılında yeni bir Moğol saldırısı üzerine halkı cihada teşvik etti. Bizzat kendisi Moğollar’a karşı cephede savaşa katıldı ve Moğollar büyük bir yenilgiye uğrattı. 704 (1304) yılında, halk arasında derbeder bir kıyafetle dolaşıp birtakım aşırı görüşlerin propagandasını yapan ve uyuşturucu kullandığı ileri sürülen mutasavvif İbrahim el-Kettân ve benzerlerine karşı mücadele verdi. Bu arada, Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin vahdet-i vücûd felsefesini tenkit etti. Aynı yılın sonuna doğru Kısruvân Şiîleri üzerine düzenlenen ikinci bir sefere katıldı. Bölgede bazı insanların nehir kıyısındaki bir kayayı ziyaret edip adakta bulunduğunu öğrenince bir grup öğrencisiyle birlikte gidip o yeri ortadan kaldırdı”¹⁵.

İbn Teymiyye’nin, Kahire’de bilhassa tevessül konusundaki görüşleri sebebiyle sorgulandığı, suçlamalar karşısında kendisini savunmasına rağmen kadırlara mahsus bir hapishanede bir buçuk yıl yatdığı, yine 726/1326 tarihinde kabirlerin ve mukaddes makamların ziyaretine dair fetva ve risaleleri üzerine talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye ile Dımaşk Kalesi’nde hapse mahkûm edilerek fetvadın men edildiği, 9 Cemâziyelâhir 728’de de elinden kâğıdı, kalemi ve mürekkebi alındığından üzüntüsünden hastalandığı ve 20 Zilkade 728’de orada ruhunu teslim ettiği bilinir.

İbn Teymiyye’nin, hapse mahkûm edildiğinde muhataplarına söylediği dilelere destan şu sözü, henüz tazeliğini yitirmiş değildir: “Düşmanlarım bana ne yapıyor, ne yapmak istiyor? Hâlbuki benim cennetim göğsümdedir. Şayet çıkıp gidersem o benimle beraberdir ve benden ayrılmaz. Benim hapsim bir halvet; katlim bir şehadet; memleketimden ihraç edilmem ise bir seyahattir! Asıl mahpus, kalbi Rabbinden ayrı ve uzak adamdır. Esir ise hevâsının kendisini esaret altına aldığı kimsedir”¹⁶.

Şüphesiz, sözü edilen tartışma konularının herhangi bir gerginlik olmaksızın hür bir ortamda konuşulması ve yazılması, vicdanları rahatsız edecek şekilde hüznün ve gözyaşı ve acı sonun yaşanmaması için kaçınılmaz bir durumdur. Kaldı ki, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle* adlı eserinde İbn Teymiyye, vefatından sonra peygamberler ve sâlihlerle veya peygamberlerin ve sâlihlerin Allah nezdindeki hakkı ve mertebesi ile tevessülün bid’at olduğunu söyler. İstiğâseyi ise tevil etmez, şirk olarak görür. Esmâ-i hüsnâ, sâlih amel ve duâ talebi ile tevessül çeşitleri, onun da içinde bulunduğu ulemâ tarafından ittifakla kabul edilir. Doğrusu, *tehlikeli, sıkıntılı ve olağanüstü durumlarda yardım isteme, imdada çağırma* manasına gelen *istiğâse / istimdat*, farklı bir mahiyet taşıdığından, *tevessül*den tefrik edilmeli ve yanlış anlamaya ve istismara müsait olduğundan, belâğat ilmindeki *mecâz-ı aklî* yoluyla tevil cihetine gidilmemelidir. Farklı iki terim olduğundan dolaydır ki Şevkânî (v.

¹⁵ Ferhat Koca, “İbn Teymiyye”, *DİA*, XX, 392 (kısmen tasarrufla).

¹⁶ İbnü’l-Kayyim, *el-Vâbilu’s-sayyib mine’l-kelîmi’t-tayyib*, Beyrut 1402/1982, s. 44.

1250/1834)¹⁷, İbnü's-Sıddîk el-Gumârî (v. 1413/1993)¹⁸ ve Saîd Havvâ (v. 1409/1989)¹⁹ gibi pek çok ilim adamı zât ile tevessülü kabul ederken, istiğâseyi câiz görmez.

Mısırlı âlim Muhammed Ebû Zehra (v. 1394/1974) diyor ki: “Avâmın ve câhil müslümanların sözleri en yakın olanıyla te'vil edilir.(...) Onları Rasûl-i Ekrem'in kabrini ziyaretten engellemek değil, irşad etmek güzel olur. Onları tekfir (veya şirke nisbet) etmek değil, anlatmak ve öğretmek uygun olur. Şüphesiz Allah Teâlâ tevhidî kıyamet gününe kadar muhafaza edecektir. Peygamber (s.a) âhir ömründe, şeytanın bu beldede kendisine ibadet edilmesinden ümidi kestiğini bildirerek müminleri müjdelemiştir. O halde artık İbn Teymiyye tevhidden endişe etmemelidir”²⁰.

Görebildiğimiz kadarıyla, istiğâsede bulunan bir müslümanın küfür veya şirke nisbet edilmemesi hususunda söz konusu te'ville gösterilen ihtiyat yerindedir. Ne var ki Müslüman, Allah'tan başkasının varlıklar üzerinde tesiri olabileceği izlenimini veren ve tesahüle sebep teşkil edebilen lafızlardan kaçınmak zorundadır. Ayrıca selef devrinde başvurulmayan bu yolun, bir yöntem olarak benimsenmesi halinde, tevhide hâlel getirecek şirke kapı aralamasından endişe duyulmalıdır. Bu itibarla, müteşerri mutasavvıf Abdülkâdir Geylânî'den (v. 561/1166) “ğavsü'l-encâb ve gavsü's-sekaleyn” diye söz eden Hanefî hadis ve fıkıh âlimi Abdülhayy el-Leknevî'nin (v. 1304/1886) kullandığı lakaplar üzerine Abdülfettâh Ebû Gudde (v. 1417/1997) tarafından gösterilen şu hassasiyet ciddiye alınmalıdır:

“el-Leknevî, Şeyh Abdülkâdir Geylânî için keşke bunların dışında bir lakap kullansaydı! Ben, Şeyh Abdülkâdir Geylânî'nin ne kendisi ne de başkası için bu nevi lakapların kullanılmasına rıza göstereceğini hiç zannetmiyorum. Lakapları bu şekilde büyüterek kullanmak, hayırlı nesil olan selefin ahlâkına ve tarzına uygun değildir”²¹.

Filistinli tarihçi ve edebiyatçı Safedî (v. 764/1363), İbn Teymiyye'nin ilmî şahsiyetinden söz ederken “Sanki (hadis ve) sünnet, onun dilinin ucundaydı/dilinden dökülüyordu (كأن السنة على رأس لسانه) ve o, *el-Muhallâ* ile süslenmişti (قد تحلى بالمحلى) der²². Bu ifadesiyle Safedî, İbn Hazm'ın “süslenmiş, zinetlenmiş” anlamına gelen *el-Muhallâ* adlı eserine telmihte bulunur. İbn Teymiyye'nin, İbn Hazm gibi cerh-ta'dîl ilminde müteşeddît olduğu açıktır.

İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Abdilhâdî, Şemseddin İbn Müflih, İmâdüddîn el-Vâsıtî, Ümmü Zeyneb, el-Mizzî, ez-Zehebî ve İbn Kesîr, İbn Teymiyye'nin meşhur öğrencileri arasındadır.

¹⁷ Şevkânî, *ed-Dürri'n-nadîd fî ihlâsı kelimeti't-tevhîd*, Beyrut, ts., s. 4-5, 8, 20, 28, 45. Vesile ve tevessül konusunda geniş bilgi için bkz. Zekeriya Güler, “Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri”, *Tasavvuf*, Yıl: 4, Sayı: 10, Ankara 2003, s. 45-98.

¹⁸ Gumârî, Ebu'l-Fadl Abdullah, *el-Hâvî fî'l-ferâvâ*, Kahire 1402, s. 14, 54.

¹⁹ Saîd Havvâ, *Terbiyetünâ er-rûhiyye*, Beyrut 1399, s. 309.

²⁰ Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Teymiyye hayâtühû ve asruhû ve fikruh*, Beyrut, ts., s. 326.

²¹ Leknevî, *er-Raf'u ve't-tekmil*, s. 374 (Ebû Gudde'nin notu).

²² Safedî, Ebu's-Safâ Salâhaddîn Halil, *A'yânü'l-asr ve a'vânü's-nasr* (thk. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Dımaşk 1418/1998, I, 234-235.

4. İbn Kayyim el-Cevziyye ed-Dımaşkî (v. 751/1350): Hanbelî mezhebi içinde müctehid kabul edilen İbn Kayyim el-Cevziyye, hocası İbn Teymiyye ile birlikte selefî hareketin bayraktarı kabul edilir. İbnü'l-Kayyim'in hocaları arasında, bilhassa fıkıh ilminde İbn Teymiyye'nin özel bir yeri vardır. Her şeyden önce, onun birçok eserini bizzat kendisinden okuma imkânı bulmuş, ciddi bir takipçisi ve savunucusu olmuştur. İbn Hazm, el-Gazzâlî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, İzzüddîn b. Abdisselâm gibi âlimler onun etkilendiği; Muhammed b. Abdilvehhâb, Şevkânî, Muhammed Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh, el-Mevdûdî ve Vahîduddin Han gibi âlimler de onun etkilediği simalar arasındadır²³.

Lafızların murâdına, özüne ve hakikatine inmenin gereğinden söz eden İbnü'l-Kayyim, Zahirîler'i haklı olarak tenkide tâbi tutar. Onun, *Ravzatü'l-muhibbîn ve nüzhâtü'l-müşâtâkin* adlı eseri, isim ve muhteva bakımından İbn Hazm'ın ülfet, sevgi ve sevenlere dair *Tavku'l-hamâme fi'l-ülfe ve'l-âlâf* adlı eserini çağrıştırır. İbnü'l-Kayyim, ondan nakilde bulunur ve bazı görüşlerini tartışır.

Orta yolu izleyen İbnü'l-Kayyim, hocası İbn Teymiyye'nin görüşlerine çok bağlıdır. Hocasının kitaplarına itina gösterir; tehzib, telhis ve şerh ederek ilmîni yayar. Bununla birlikte, daha yumuşak bir dil ve üslup kullanan İbnü'l-Kayyim, bazı konularda hocasından farklı düşünür. Mesela İbnü'l-Kayyim, Abdullah b. Ömer'in, öldükten sonra ardından Bakara sûresinin okunmasını vasiyet ettiğine dair haberi; "kabri yanında (عند قبره)", İbn Teymiyye ise "defni esnasında (عند دفنه)" diye verir. Aynı yerde İbn Teymiyye, Ensâr'dan bazılarının kabri başında Bakara sûresinin okunmasını vasiyyet ettiklerini de ifade eder. Ancak o, bunun sadece defin esnasında olduğunu, definden sonraki zamanlarda ise bir şey nakledilmediğinden, Kur'an okumak gibi bir uygulamanın bid'at olduğunu söyler²⁴.

Muhammed Reşîd Rızâ'nın, geçmişlerin ardından Kur'an okuma konusunda İbnü'l-Kayyim'i tenkide tâbi tutması²⁵, pek de ikna edici değildir. Ayrıca onun, "etbâu's-selefin en büyük yardımcılarındandır"²⁶ diye tanıttığı İbnü'l-Kayyim'in, hocası İbn Teymiyye'ye nisbetle daha uzlaşmacı olmasından, ehl-i bâtıla ve ehl-i hatâyaya daha yumuşak davranmasından dolayı eserlerinin hüsn-i kabul gördüğünü, zâlim yöneticilerle bağınaz ve taklitçi fıkıhçıların mukavemetiyle karşılaşmadığını söylemesi de²⁷ tartışmaya açık bir değerlendirmedir.

Her türlü yanlış inanç ve bozuk davranıştan kurtulabilmek için Kur'an'a ve sünnete dönüşü öngören İbnü'l-Kayyim, sâlikin amel ve mükellefiyetten düşeceği bir seviyeye ulaşabileceği iddiasında bulunan bâtını-sûfî çevreye yönelik olarak meşhur mutasavvıf Cüneyd el-Bağdâdî'nin (v. 297/909) şu sözünü hatırlatır:

"Bizim bu yolumuz/ilmimiz, usûl yani, Kitap ve Sünnet'le kayıtlıdır. Binâen aleyh, kim Kitab'ı hifzetmez, Sünnet'i yazmaz (okuyup dikkate almaz) ve doğru-

²³ Bkz. H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 110-112.

²⁴ Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, XXIV, 176; İbnü'l-Kayyim, *er-Rûh*, s. 12.

²⁵ Bkz. Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-menâr*, Beyrut, ts., VIII, 257-270.

²⁶ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, VIII, 257.

²⁷ Reşîd Rızâ, *a.g.e.*, VII, 145.

dan ya da dolaylı olarak onlardan çıkarılan hükümleri bilmez ise, ona uyulmaz (مذهبننا هذا مقيد بالأصول بالكتاب والسنة فمن لم يحفظ الكتاب ويكتب الحديث ويتفقه لا يقتدى به)²⁸.

İbnü'l-Kayyim'in *el-Menâru'l-münîf fi's-sahih ve'd-da'if* adlı eserini neşreden Abdülfettâh Ebû Gudde, onun, İbnü'l-Cevzi'nin *el-Mevdûât* adlı kitabının muhtasarı olduğunu söyler. Ayrıca, görebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Kayyim'in *İğâsetü'l-lehfân fi masâyidi's-şeytân* adlı eseri, İbnü'l-Cevzi'nin *Telbîsü İblîs* isimli eserini çağrıştırır.

Yusuf b. İsmail en-Nebhânî (v. 1350/1931), İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'e hayli mesafeli duran bir tasavvuf ve hukuk âlimidir. Onun, İbn Teymiyye ve samimi takipçisi İbnü'l-Kayyim'i tenkitte aşırıya kaçan kimselere şu tesbitini hatırlatarak bir itidal çağrısı yapmakta fayda vardır:

"İmam İbn Teymiyye, ilimde dalgaları birbirlerine vuran deniz gibidir. (...) O ve talebeleri İbn Kayyim el-Cevziyye ile Muhammed İbn Abdilhâdî'nin hasenâtı seyyiâtından çoktur. Onlar ilmen benim ecdadımdır. (...) Onlar, İslâm'a ve Müslümanlara epey zarar vermiş iseler de ilimleri sebebiyle ümmete çok faydalı olmuşlardır. (...) Onlar, iyi niyetli olup haseneleri seyyielerinden çok olduğundan Allah'ın affına, rahmet ve mağfiretine layıktırlar"²⁹.

5. Ebu'l-Fidâ İsmâîl İbn Kesîr ed-Dımaşkî (v. 774/1373): İbn Kesîr, Şafî fakîhi, hadis, tefsir ve tarih âlimidir. Memlûk Devleti, ulemâ ve ahali ile hep iyi ilişkiler içinde olan, kritik dinî ve siyasî meselelerde görüş ve fetvasına başvurulmuş İbn Kesîr, İbn Teymiyye'nin meşhur ve mutedil talebeleri arasındadır. "İbn Teymiyye'nin etkisinde kalarak Hanbelî kelâmını benimsemiş, hilâfetin Kureyşîliğini savunması dışında diğer dinî-siyasî konularda onun görüşlerine bağlı kalmıştır"³⁰. Fıtrat, meşrep ve üslup itibarıyla İbn Kesîr, İbn Teymiyye'nin bir diğer talebesi Zehebî'ye benzer. Zehebî (v. 748/1347), hadis ilminin çeşitli alanlarında yazdığı eserler sebebiyle çağdaşı İbn Kesîr'i ilmî ve ahlâkî açıdan hayır ve övgü dolu sözlerle yâd eder³¹. *Tefsîru'l-Kur'ân ve el-Bidâye ve'n-nihâye*, onun en meşhur eserleri arasında yer alır.

6. Emîr İsmâîl es-San'ânî (v. 1182/1768): Yemenli Zeydî âlim Emîr es-San'ânî'nin önemli kaynaklarından birisi, İbn Hazm'ın *el-Muhallâ*'sıdır. Şevkânî'nin hocası Abdülkâdir el-Kevkebânî, onun öğrencileri arasındadır. Mekke ve Medine'de hadis ve diğer ilimleri tahsil eden San'ânî'nin taklidi reddederek delillerle amel etmesi, Zeydî mezhebinde kabul görmeyen bazı namaz sünnetlerini edada ısrar etmesi, yaşadığı Zeydî muhitte bir takım gerginliklere yol açar. Nitekim Ehl-i sünnet ile Zeydiyye'nin namazın sünnetleri hususundaki ittifak noktalarını ele aldığı *Edilletü'l-mesâilü'l-mardıyye fi beyâni ittifâkı Ehli's-sünne alâ süneni's-salât ve'z-Zeydiyye* adlı eseri Cidde'de basılmıştır.

²⁸ İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân fi masâyidi's-şeytân* (tahrîc: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, thk. Ali b. Hasan el-Eserî), Beyrut 1427, I, 240.

²⁹ Bkz. Nebhânî, Yusuf b. İsmail, *Şevâhidü'l-hakk fi'l-istiğâse bi Seyyidi'l-halk*, Mısır 1385, s. 57, 62, 70, 72.

³⁰ Abdülkerim Özaydın, "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ", *DİA*, XX, 133.

³¹ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn, *Tezkiratu'l-huffâz*, Haydarâbâd 1958, IV, 1508.

Ayrıca, Mehdi Lidînillâh döneminde (1748-1775) San'a Camii hatibi iken bir Cuma günü, hutbede isimlerinin anılması âdet haline gelen imamları zikretmediği için Zeydi cemaatin hücumuna uğrar. Çıkan kargaşa üzerine Mehdi her iki grubu hapsedirir. San'ânî, iki aylık hapis hayatından sonra hatiplik görevini terkederek kendisini telif, tedris ve fetva işlerine verir.³²

San'ânî'nin, Ahmed Davudoğlu tarafından *Selamet Yolları* (İkinci baskı, İstanbul 1968, I-IV) adıyla tercüme edilen *Sübülü's-selâm* adlı eseri, İbn Hacer el-Askalânî'nin, oğlunun ezberlemesi için yazdığı *Bulûğu'l-merâm* adlı eserinin şerhidir. Onun, Ehl-i sünnet dünyasında ve selefi muhitte meşhur olan *Tavzîhu'l-efkâr li maânî Tenkîhu'l-enzâr* adlı kitabı, İbnü'l-Vezîr'in (v. 840/1436) *Tenkîhu'l-enzâr* adlı usûl-i hadîs kitabının şerhidir.

Zeydi-Selefi âlimi İbnü'l-Vezîr, Zeydi-Mu'tezilî bir çevrede yetişmesine rağmen Mekke'deki ilim muhitinin yanı sıra İbn Teymiyye ile İbnü'l-Kayyim'in eserlerinden etkilenir ve fikri dönüşüm yaşar. Onun selefi çizgisi, Yemen'deki Zeydiler arasında etkisini gösterir ve Şevkânî'ye kadar uzanır³³. İbnü'l-Vezîr'in, ehl-i hadisi hedef alanlara reddiye niteliği taşıyan *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kâsım* adlı eseri hayli meşhurdur.

"Emîr es-San'ânî, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini başlangıçta kısmen desteklemiş olmasına rağmen öldürme ve yağmalama olayları sonrasında onu İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'in fikirlerini eksik ve yanlış anlamakla suçlamış, hatta 1170'te (1756-57) kendisini zemmeden bir şiir yazmıştır"³⁴.

7. Muhammed b. Abdilvehhâb en-Necdî (v. 1206/1792): Necd bölgesinin küçük bir beldesi olan Uyeyne'de, kültürlü bir aile ocağında ve ilim muhitinde dünyaya gelen Muhammed b. Abdilvehhâb, Kur'an hıfzından sonra Hanbelî fakihî İbn Kudâme'nin eserleri yanında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin kitaplarını okur. Osmanlılar döneminde Hicaz bölgesinde; Mekke ve Medine'de, daha sonra Basra'da ilim tahsil eder. Özellikle Basra'da Şii ve bazı sufi grupların görüş ve uygulamalarına karşı çıkması üzerine oradan uzaklaştırılır.

Yöntem itibariyle İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'den etkilenerek bir çıkış açan Muhammed b. Abdilvehhâb'ın tevhid esasına yaptığı vurgu, özellikle bid'at ve hurafelerle mücadele konusunda ve dinin özüne dönülmesi gerektiği hususundaki kararlı tutumunda kendini gösterir. Ne var ki emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker konusunda İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'in yumuşak üslubu ve sabırlı yaklaşımı onda görülmez. Mesela, kendi inanç ve düşünce dünyasına uymayanları şirkle itham etmesi, bazı sahâbîlerin kabirlerini yıktırması sert tepkilere, ciddi tartışmalara ve gerginliklere yol açmıştır. *Vehhâbîlik* adı altında gelişen bu bölgesel oluşum, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın nesli tarafından sürdürülmüş, giderek tesir sahasını genişletmiş, hatta Suudi Arabistan Krallığı'nın kurulmasına zemin hazırlamıştır.

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın düşünce ve yöntemine dair şu tesbit ve değerlendirme önem arz eder: "Osmanlı-Türk toplumunda ise Muhammed b. Abdil-

³² Mustafa Baktır, "Emîr es-San'ânî", *DİA*, XI, 144-145.

³³ Bkz. M. Sait Özervarlı, "İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah", *DİA*, XXI, 241.

³⁴ Michael Cook, "Muhammed b. Abdilvehhâb", *DİA*, XXX, 492.

vehhâb'ın düşünceleri ve başlattığı hareket tasvip görmemiş, kendisi bir isyancı olarak, düşünceleri de Haricî telakkisi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Onun, ulûhiyyet tevhidi anlayışı çizgisinde yaratılmışlara ibadet konumunda gördüğü aşırı saygı ve bağlılık, kabir ziyareti, mistisizmi andıran derunî hayat, dinin temel hükümlerine akıl ve bilim açısından yaklaşımda bulunup onların sistemleştirilmesi, haberi sıfatların bu çerçevede yorumlanması gibi konulara yönelttiği sert eleştiriler çok aşırı bulunmuştur. Bu tür bir din anlayışının hem samimi müslümanları itham altında bırakmak ve onları şirkle suçlamak hem de İslâmiyet'i bütün insanlığa hitap eden evrensel bir din olmaktan çıkarıp bir kabile dini haline getirmek gibi olumsuz sonuçlara götüreceği endişesi dile getirilmiştir³⁵.

İstiskâ konusunda "Sâlihlerle tevessülde bir beis yoktur" görüşü ile Ahmed b. Hanbel'in "Yalnız (hâsseten) Peygamber (s.a) ile tevessül edilir" sözü kendisine bir suâl olarak tevcih edilen Muhammed b. Abdilvehhâb şu cevabı verir: "Bazıları sâlihlerle tevessüle ruhsat vermekte, bazıları da onu Peygamber'e (s.a) has kılmaktadır. Âlimlerin ekserisi ise ondan nehyetmekte ve onu mekruh görmektedir. Bu mesele (tevhid ve akâidin değil) fıkıhın meselelerindedir. Cumhurun mekruh görüşü bize göre doğru olmakla birlikte, biz onu yapan (tevessülde bulunan) kimseyi yadırgamayız. İctihad meselelerinde yadırgama (inkâr) bahis konusu olmaz"³⁶.

Aslında bu fetvasıyla Muhammed b. Abdilvehhâb'ın, dua cümleleri arasında geçen "bi hurmeti'n'-nebiyyi" veya "bi hurmeti'l-murselîn" gibi tevessül ifadelerinin şirk olduğunu iddia eden çağdaş selefilere nisbetle daha insafli ve esnek olduğu görülür.

Muhammed b. Abdilvehhâb'ın *Kitâbu't-tevhîd* adlı eseri hayli meşhurdur. Bu eserinde o tevhid, şirk, tevessül, şefâat gibi konuları işler. Onun, Sâlih b. Abdirrahmân ve Muhammed b. Abdirrezzâk tarafından *Müellefâtü's-Şeyh el-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb* adıyla hazırlanan külliyâtı neşredilmiştir (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad, ts.)

8. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (v. 1250/1834): Yemen'in, Osmanlı'dan bağımsız olarak Zeydiler tarafından yönetildiği bir dönemde yaşayan Şevkânî, hadis, fıkıh ve tarih sahasındaki önemli eserleriyle bir müctehid ve otorite olarak görülür. O, Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin mücadelelerinden ilgi ve övgüyle söz eder. Şevkânî'nin, Muhammed b. Abdilvehhâb öncülüğünde gelişen davet ve hareketin bazı yönlerini benimsediği görülür³⁷. Ayrıca Şevkânî, "Muhammed b. Abdilvehhâb'la karşılaşmamasına rağmen özellikle içtihadın teşvik edilmesi ve taklidin ortadan kaldırılması gibi meselelerde onunla aynı kanaati paylaşmıştır"³⁸.

Şevkânî, Vehhâbî davetin Hâricî düşüncesinde olduğuna dair bilgi ve haberler üzerine şu değerlendirmeyi yapar: "Bunun doğru olduğunu sanmıyorum. Zira Necid Emîri ve ona tâbi olanlar Muhammed b. Abdilvehhâb'ın görüşleriyle amel

³⁵ Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdilvehhâb", *DİA*, XXX, 493.

³⁶ Muhammed b. Abdilvehhâb, *Müellefâtü's-Şeyh el-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb* (Hazırlayan: Sâlih b. Abdirrahmân ve Muhammed b. Abdirrezzâk), Riyad, ts., III, 68.

³⁷ Bkz. Adil Yavuz, *Muhammed b. Ali Şevkânî*, Ankara 2003, s. 55, 337-338.

³⁸ Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdilvehhâb", *DİA*, XXX, 493.

ediyorlar. O Hanbelî idi. O, Medine’de hadis öğrenip Necid’e döndü. O, müteahhir Hanbelî ulemâsından İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve emsalinin ictihadlarıyla amel etmiştir³⁹.

İbn Hazm’ın *el-Muhallâ*’sı, Şevkânî’nin özellikle fıkhu’l-hadîse dair yazdığı *Neylü’l-evtâr şerhu Münteka’l-ahbâr* (Beyrut 1973, I-IX) adlı eserinin kaynakları arasındadır. Seyyid Sâbık’ın, İhvân-ı Müslimîn için ilmihal kitabı olarak yazdığı *Fıkhu’s-sünne* adlı eser de büyük ölçüde Şevkânî’nin *Neylü’l-evtâr*’ından istifade edilerek hazırlanmıştır. Bu demektir ki, çağdaş İslâmî düşünce ve hareketin referans noktalarından birisi *el-Muhallâ* olmuştur.

Ayrıca, daha önce işaret edildiği gibi Muhammed Reşîd Rızâ⁴⁰, *ensâru’s-sünne* listesinin başında İbn Hazm, İbn Teymiyye ve İbnü’l-Kayyim’i zikrettikten sonra İbn Hacer el-Askalânî’nin *Fethu’l-Bârî*’si ile Şevkânî’nin *Neylü’l-evtâr* ve usûle dair *İrşâdü’l-fuhûl* adlı eserlerini *ensâru’s-sünne* için en faydalı kitaplar olarak niteler.

Şevkânî’nin bir tartışma ve eleştiri konusu olarak özellikle selefî akımların gündeme taşıdıkları vesile ve tevessüle dair şu değerlendirmesi önemsenmelidir: “Gerçekten Peygamber (s.a) ile hayatta iken tevessül sabit olmuştur. Ayrıca vefatından sonra ondan başkasıyla da sahâbenin sükûtî icmâi ile tevessül sabit olmuştur. Çünkü sahâbeden hiçbiri, Hz. Ömer’in Abbas (r.a) ile tevessülünü yadırgamamıştır. Bana göre, İzzüddîn b. Abdisselâm’ın iddia ettiği gibi tevessülün cevâzını yalnızca Peygamber’e (s.a) tahsis etmenin⁴¹ şu iki sebepten bir mânası yoktur: Birincisi, söylediğim gibi sahâbe icmâi vardır. İkincisi ise, ilim ve fazilet sahibi bir zât ile tevessül, gerçekte onun salih amelleriyle ve üstün meziyetleriyle tevessül demektir. Çünkü fazilet sahibi olan kişi, ancak amelleriyle faziletli olur. Bu durumda, “Allâhım, falan âlim ile ben sana tevessül ediyorum” diyen kimse, onun sahip olduğu ilim (amel ve ahlâk) ile tevessül etmiş olmaktadır. Tevessülün cevâzını sadece Peygamber’e (s.a) tahsis etmenin bir gerekçesi yoktur⁴².

Şevkânî, Ma’kûl b. Yesâr’dan rivâyet edilen “Ölülerinize Yâsîn okuyunuz⁴³” hadîsinin isnadının *hasen* olduğu görüşündedir⁴⁴. O, hadîs metnindeki “ölüleriniz” (مَوْتَاكُمْ) lafzından ne anlaşılması gerektiğine dair münakaşaya yer verdikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: “Hadîsin lafzı ölüler hakkında nastır/açıktır. Onun, ölmek üzere olan diri kimseye (muhtazar) şümülü mecazdır. Mecâza ise ancak bir karine/delil olması halinde gidilir⁴⁵. Cemaat halinde ölünün yanında veya kabri

³⁹ Şevkânî, *el-Bedru’t-tâli’ bi mehâsini men ba’de’l-karnî’s-sâbi’*, Beyrut, ts., II, 6. Aynı yerde Şevkânî’nin, Necid Emîri’nin “namazı cemaatle kılmayanın kanının helal olacağı” görüşüne karşı çıktığına dair bilgi vardır.

⁴⁰ Bkz. Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, VII, 144-145.

⁴¹ İzzüddîn b. Abdisselâm’ın görüş ve fetvası için bkz. *Kitâbu’l-fetâvâ* (tahrîc ve talik: Abdurrahman b. Abdilfettah), Beyrut 1406, s. 126-127; İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi’t-tevessül ve’l-vesîle*, Beyrut 1390, s. 92, 123, 147.

⁴² Şevkânî, *ed- Dürri’-n-nadîd*, s. 5-6.

⁴³ Ebû Dâvud, Cenâiz, 20; İbn Mâce, Cenâiz, 4; Ahmed b. Hanbel, V, 26, 27; Nesâî, *Amelü’l-yevm ve’l-leyle*, s. 308; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, III, 383.

⁴⁴ Şevkânî, *İrşâdü’l-sâil ilâ delâilü’l-mesâil*, Beyrut 1348/1930, s. 46.

⁴⁵ Şevkânî, *Neylü’l-evtâr min ehâdîsi seyidi’l-ahyâr şerhu Münteka’l-ahbâr* (thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d - Mustafa Muhammed el-Hevârî), Mısır 1398, IV, 52.

üzerine Yâsîn okumak ile mescitte veya evinde Kur'an'ın tamamını veya bir kısmını ölü için okumak arasında bir fark yoktur⁴⁶.

9. Şeyh Abdülazîz b. Bâz (v. 1419/1999): 1912 Riyad doğumlu İbn Bâz, Suudi Arabistan'ın yakın tarihine damgasını vuran, selefi muhitlerce görüş ve fetvalarına en çok değer verilen bir âlim olarak temayüz eder. Yirmi yaşında gözlerini kaybetmesine rağmen, İslâmî ilimlerde ciddi mesafe kateder. Muhammed b. Abdilvehhâb'ın torunlarından Muhammed b. İbrahim, onun, 1928'den itibaren 10 yıl ders aldığı hocaları arasındadır.

İbn Bâz, el-Harc kadılığı (1938), Riyad'da Şeriat Fakültesi hocalığı (1953), Medine İslâm Üniversitesi rektör yardımcılığı (1961) ve ardından rektörlüğü, İlmî Araştırmalar, Fetva, Da'vet ve İrşad Dairesi (İdâretü'l-buhûs el-ilmîyye ve'l-iftâ ve'd-da've ve'l-irşâd) başkanlığı (1975), Başmüftülük ve Yüksek Âlimler Heyeti (Hey'etü kibârî'l-ulemâ) reisliği (1993) gibi önemli görevlere getirilir. İbn Bâz, 1982 yılında Kral Faysal İslâm'a Hizmet Ödülü ile taltif edilir. 13 Mayıs 1999'da vefat eden İbn Bâz'ın, Allah'ın isim ve sıfatlarını tevil eden Eş'arîler'le Oniki İmam ve Ehl-i Beyt mensuplarının gaybı bildiklerini iddia eden ve onlardan medet bekleyen (istimdad/istiğâse) Şiîler'i tenkid eden fetvaları vardır. Onun, *Risâle fi't-teberrüc ve'l-hicâb*, *Tavdîhu'l-menâsik* ve *Nakdü'l-kavmiyye el-Arabiyye* gibi eserleri meşhurdur⁴⁷.

10. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (v. 1420/1999): Suriye, Suudi Arabistan ve Ürdün'de yaşayan Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Arnavut asıllı meşhur bir hadis âlimidir. Kendisini yakından tanıyanlar tarafından, düzenli ve istikrarlı olarak onun bir rahle-i tedrisâtтан geçmediği ve üstadsız yetiştiği dile getirilir. Nitekim onun oldukça etkilendiği âlimler arasında yer alan İbn Hazm da benzer bir tecrübeyi yaşar⁴⁸.

Özellikle Hanefî fıkhnı ciddiye almadığından, babası tarafından tenkid edilen el-Elbânî, verdiği hükümler itibariyle aceleci, tabiat itibariyle de sert yapılıdır⁴⁹. Günümüzdeki selefi akımların, onun sohbet ve eserlerinden hayli etkilendikleri görülür.

el-Elbânî, namazda intikal tekbirlerinde ellerin kaldırılmasının *mütevâtîr sünnet* olduğunu ileri süren âlimler arasındadır⁵⁰. Ancak iftitah tekbiri hâriç, rukûa

⁴⁶ Şevkânî, *İrşâdü's-sâil*, s. 46

⁴⁷ Bkz. İbn Bâz, Abdülazîz b. Abdillâh, "Muhammed b. Abdilvehhâb" (çev. Enbiya Yıldırım), UÜİFD, Sayı: 9, Cilt: 9, Yıl: 2000, s. 657-670; Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 269-271.

⁴⁸ Daha önce geçtiği üzere Şâtîbî (*el-Muvâfakât*, I, 95), İbn Hazm'ın yetişme tarzına dair şu bilgiyi verir: "İbn Hazm, üstatlardan ilim alarak onlarla olan beraberliği devam ettirmemiş ve onların âdâbiyla yetişmemiştir. Meşhur müctehid imamlar ve ilimde derinleşmiş benzeri âlimler ise aksine öyle değildir".

⁴⁹ Yaz 2008'de hadis âlimi Şuayb el-Arnavut Konya'yı ziyaret etmişti. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki tanışma toplantısında, el-Elbânî'ye dair tarafımızdan tevcih edilen suâle cevaben, hemşehrisi ve talebesi Şuayb el-Arnavut'un, Hanefî mezhebine bağlı olan Nuh Efendi'nin, oğlu Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî hakkında söylediği şu sözü nakletmişti: "Ben ona beddua etmiyorum. Fakat ben onu hatalı görüyorum. Kim bilir belki doğru onunla beraberdir. Lâkin o imam tayin edilirse, arkasında namaz kılmam!". Şuayb el-Arnavut, mutedil bir selefidir. Onun, çalışmalarını takdirle karşıladığı el-Elbânî üzerine doğrudan olumsuz bir değerlendirme yapmak istemediği, ancak bazı görüşlerini benimsemediği ve mizaç itibariyle pek anlaşamadığı görülür.

⁵⁰ Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Sıfatü salâti'n-Nebiyyi sallallâhu aleyhi ve sellem mine't-tekbîr ile't-teslîm keenneke terâhâ*, Beyrut 1408, s. 32 vd.

varırken ve rukûdan doğrulurken ellerin kaldırılması sünnet olmadığı görüşünde olan Hanefîler, “Ellerin kaldırılması, çok sık tekerrür eden ve herkesin hükmünü bilmeye ihtiyaç hissettiği bir meseledir. Şayet bu uygulama sâbit olsaydı, çok sayıda râvi bunu rivâyet eder ve insanlar bunun rivâyetine ihtimam gösterirlerdi”⁵¹ diyerek mütevâtir sünnet iddiasını benimsemezler.

Hanbelî âlim İbnü'l-Kayyim, söz konusu uygulamayı sabah namazının ikinci rek'atinde okunan kunuta benzeterek yapıp yapmamakta muhayyerlik bulunduğu ifade ettikten sonra şu tesbitte bulunur: “Sabah namazının ikinci rek'atindeki kunut meselesi, mubah olan ihtilaflardandır. Bunu yapan da yapmayan da kınanmaz ve ayıplanmaz. Namazda ellerin kaldırılıp kaldırılmaması meselesi de böyledir”⁵².

Hanefî âlim Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin (v. 1371/1952) değerlendirmesi de onun tesbitine yakındır: “Ellerin kaldırılmaması tatbikatı, açık ve sahih sünnetlere aykırı değildir. Aksine deliller, el kaldırma ve kaldırmama yönünde hemen hemen aynı kıymettedir”⁵³. Bu itibarla, ellerin kaldırılıp kaldırılmaması tatbikatı, el-Elbânî'nin büyüttüğü kadar derin bir tartışma konusu olarak görülmemelidir.

el-Elbânî'nin, İbn Hazm ve İbn Teymiyye gibi cerh-ta'dîl ilminde müteşeddidi olduğu açıktır. O, Hz. Ömer'in haznedarı Râvi Mâlik ed-Dâr'ın mechul bir râvi olup zabt ve adalet bakımından maruf olmadığını ileri sürer. Hâlbuki Ebû Ya'lâ el-Halîlî (v. 446/1054)⁵⁴, Mâlik ed-Dâr'ın sika oluşunda ittifak edilen kadîm bir tâbiî olduğunu ve tâbiînin ondan övgüyle bahsettiklerini ifade etmektedir. İbn Hacer el-Askalânî'nin verdiği bilgiye göre, İbn Sa'd onu Medineli tâbiîlerin ilk tabakası içinde zikretmiştir. Hz. Ömer ve Hz. Osman onu mâlî işlerde görevlendirmiş ve bu yüzden de ona Mâlikü'd-dâr adı verilmiştir. Ali İbnü'l-Medînî'den (v. 234/848) rivâyet edildiğine göre o, Hz. Ömer'in haznedarı idi”⁵⁵. Bu tesbit ve değerlendirme, el-Elbânî'nin Mâlik ed-Dâr hakkında verilen bilgileri görmediği veya görmezlikten geldiği izlenimini uyandırır.

el-Elbânî, bir vesileyle Saîd b. Zeyd'in (v. 167/783) zayıf bir râvî olduğu fikrinde olanları sayarak onu zayıf ilan ederken⁵⁶, bir başka vesileyle de “Saîd b. Zeyd hakkında söz söylenmiştir; ama bu durum, onun hadisini hasen derecesinden aşağı düşürmez”⁵⁷ diyerek kendisiyle çelişir. Bu çelişkinin sebeplerinden birisi ideolojik, yani kendi zihin ve fikir dünyasına ters düşeni bir şekilde red çabası olmalıdır.

B. SELEFİ HAREKETİN YÖNTEM PROBLEMİ

Teori geliştirmekten ziyade, bir durum tesbiti olarak düşünülmesi beklenen bu başlık altında, Muhammed el-Gazâlî ve Yusuf el-Karadâvî gibi İslâm dünyasının güncel meselelerini nazarî ve amelî-tatbikî çerçevede tartışan iki önemli âlimin

⁵¹ Serahsî, Ebû Bekir, *Usûlü's-Serahsî* (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî), İstanbul 1984, I, 369.

⁵² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fi hedyi Hayri'l-ibâd* (thk. Şuayb el-Arnaut - Abdulkâdir el-Arnaut), Beyrut 1405, I, 275.

⁵³ Kevserî, Muhammed Zâhid, *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüsi an rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, Kahire 1365, s. 7-9.

⁵⁴ Halîlî, Ebû Ya'lâ el-Kazvîni, *el-İrşâd fi ma'rifeti ulemâi'l-hadîs*, Riyad, ts., I, 313.

⁵⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Beyrut 1409, III, 484.

⁵⁶ Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *et-Tevessül envâuhû ve ahkâmuh*, Beyrut 1406, s. 140.

⁵⁷ Elbânî, *İrvâu'l-ğalîl fi tahrîci ehâdis-i menâri's-sebîl*, Beyrut 1979, V, 338.

konuya dair görüş ve değerlendirmelerine yer verdikten sonra, kadîm ve muâsır tecrübeden istifade edilerek selefi muhitlerin yöntem problemi maddeler halinde ele alınacaktır. Esasen, bu maddeler, bize göre, eski-yeni problemlerin çözümünde ve konuların ele alınış tarzında özellikle çağdaş selefi hareketin karşılaştığı handikapların aşılmasına ışık tutan ve altı çizilmesi gereken metodik-akademik genel ilkeler niteliği taşımaktadır.

Ülkelerinde, hatta tüm İslâm dünyasında “iki büyük davetçi” (ed-dâiyân el-kebirân) diye tanınan Muhammed el-Gazâlî ile Yusuf el-Karadâvî, selefi akımın yöntem problemine işaret eden, bazı söylem ve eylemlerinden şikâyetlerini dile getiren Mısırlı iki ilim ve düşünce adamıdır. Fikhî-amelî meselelerde Hanefî, itikâdî konularda ise selef-i sâlihîn yolunda olduğunu söyleyen Muhammed el-Gazâlî (v. 1416/1996), *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve'l-hadis* adlı eseriyle, günümüz selefi hareketine reddiyede bulunur. Zira o, Cezâyir'de bulunduğu sırada söz konusu harekete bağlı öğrencilerin sordukları suallerden, hadisleri ve sünneti anlamada lafızcı ve şekilci yöntemlerinden şöyle şikâyet eder:

“Eski-yeni tarih boyunca zalim ve baskıcı yöneticiler, kendilerine dokunmayan köklü ilmi ihtilaflar karşısında hep sevinmişlerdir. Şek/şüphe abdesti bozar mı bozmaz mı; âhirette Allah'ı görmek mümkün mü mümteni mi; imamın kırâati cemaat için yeterli mi değil mi? Zalim idareciler halkın bu gibi tartışmalara dalmalarını ve onların dışına çıkmamalarını isterler. Ben, mezhep taassubundan hoşlanmam. Ancak ben bunu bir fıkıh (anlayış, dirâyet) eksikliği olarak görüyorum. Bazen de bu kötü bir ahlâka dönüşüyor. Esasen bir fıkıh mezhebinin izini sürmek, delilleri anlamada yeniyetmelerin ictihadından daha az zararlıdır. Hanif dinimizi cahil dostlardan himaye etmeyi umarak yazdığım bu kitapta, İslâm'ın kabuğunu tanıyıp özünü unutan *selefilik* nâm cereyan uğruna mezhep fikhına savaş açan hocalar; dirâyetten kopuk mücerret rivâyetle yetinenler için ibret dersleri olmalıdır. Her zaman şu hususu vurgularım: Ben İslâm'ın en büyük kâfilesi ile beraberim. Bu kâfile, hulefâ-yı râşidîn, metbû imamlar ve selef-halef müvessak âlimlerin takip ve teşvik ettikleri kâfiledir.(...) Benim hedefim, ârız olan her türlü şâibeden sünneti ayıklamak ve İslâm kültür mirasını, haklarında şöyle söylenen insan tiplerinden himaye etmektir: “Onlar, cumartesi günü ilim talebinde bulunurlar, pazar günü onu tedris ederler, pazartesi günü de o ilmin hocaları olarak çalışırlar. Çarşamba günü ise artık büyük müctehid imamlara dil uzatarak ‘biz de ricâl, onlar da ricâl’ derler!”⁵⁸.

Aynı yerde Muhammed el-Gazâlî, şu iki şeye ihtimam gösterilmesi gerektiğini tenbih eder: a) Kur'ân-ı Kerîm'in âyetlerini ziyadesiyle tedebbür, b) Hadis-i şeriflerle Kur'an'ın yakın ve uzak delaletleri arasındaki münasebetleri tevsik. Bu iki şey birlikte olmadan İslâmî bir araştırmanın mükemmel olması mümkün değildir.

Yusuf el-Karadâvî de Muhammed el-Gazâlî gibi selefi hareketin yöntemini eleştiren âlimler arasındadır. O, *ez-Zâhiriyye el-cüdüd* (Neo-Zâhirîler) adlandırmasıyla, daha ziyade günümüz selefi akımın mensuplarını kasteder. Selefi akımın hadislerin isnadı hakkında pek kapsamlı araştırma yapmadan hüküm vermesi,

⁵⁸ Bkz. Gazâlî, Muhammed, *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve'l-hadis*, Kahire 1992, s. 6-9, 13-16.

nassların mâna ve maksatları üzerinde uzun boylu düşünmeden zâhire tutunması kendi görüş ve kanaatlerinde olmayan ilim ve fikir çevrelerine esneklik göstermeyip onları sert bir dil ve üslupla eleştirmesi, söz konusu adlandırmayı haklı çıkaran ipuçlarıdır.

el-Karadâvî'nin, selefî hareketin vazgeçilmez bilgi kaynağı olan İbn Teymiyye hakkında yaptığı şu değerlendirme dikkat çekicidir: "Ben, Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye'nin genel itibarıyla Kur'an, hadis, ve dildeki mecâzı inkar ettiğini biliyorum. O, bu görüşünü çeşitli delillerle ve izahlarla desteklemiştir.(...) O, ümmetin selefînin görüşünü canlandırmak, Allah'ın kendisi için kitabında ve Rasûlü'nün dilinde isbat ettiklerini isbat, Kur'an ve sünnetin nefyettiklerini nefyetmek istemiştir. Ancak bu hususta o, mecâzı dilin tamamından nefyedecek/silecek kadar ileri gitmiştir. İmam İbn Teymiyye, ümmetin âlimleri arasında sevdiğimden – belki en sevdiğim- ve benim aklıma en yakın olanıdır. Fakat onun, kendisinden önceki imamlardan farklı düşünebildiği gibi ben de ondan farklı düşünebilirim. Nitekim o bize taklit etmeyi değil düşünmemizi, şahıslara değil delile uymamızı, hakkı şahıslarla değil şahısları hak mizanıyla tanımamızı öğretmiştir. Bu yüzden ben İbn Teymiyye'yi seviyorum ama İbn Teymiyyeci değilim!"⁵⁹.

Muhammed el-Gazâlî ve Yusuf el-Karadâvî'nin görüşlerine yer verdikten sonra *Selefî Hareketin Yöntem Probleminin* aşılması ve çözüm yolları üzerine şu tesbit, teklif ve temennilerde bulunarak bir değerlendirme yapıp sonuca ulaşmak istiyoruz:

1. Çağdaş selefî hareketin mensupları, ilke olarak selef-i sâlihînin yolunu takip ettiklerini ileri sürmelerine rağmen, bazen bunun pratikle örtüşmediği ve iddia olmaktan öteye geçmediği görülmektedir. İstisnalar bir tarafa, onların genellikle sathî bir bakış açısıyla tartışmalara katılmaları, dar düşünce kalıplarıyla hareket ederek *zâhirî yorumu* öne çıkarmaları, kendi görüş ve kanaatlerini taşımayan ilim ve fikir çevrelerini müsamaha ile karşılamayıp sert bir üslupla eleştirmeleri, ifrata kaçan söylem ve eylemleri, yaşadıkları toplumlarda ciddi bir sıkıntı ve rahatsızlık meydana getirmiştir. Öte yandan, aynı gerekçelere bağlı olarak zuhur eden *bâtınî yorum* sahipleri de tefrite düşerek sapmışlar ve bir başka krize sebep olmuşlardır.

Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (v. 412/1021), "Sûfîlerin önderi ve en fazla hürmet duyulanıdır" diye tanıttığı Ebû Saîd el-Harrâz'ın (v. 277/890 civarı) benimsediği şu ilke, bu derin krizi çözmeye yönelik olmalıdır: "Zâhirin aykırı düştüğü her bâtın, bâtıdır"⁶⁰. Kezâ, Bağdatlı Hanbelî âlim İbn Akîl'in (v. 513/1119) aynı noktaya vurgu yapan şu tesbiti kayda değer görülmelidir: "İslâm, iki tâife arasında; zâhiriyye ile bâtınıyye arasında helâk oldu. Bâtın ehli, bir burhân olmadan yaptığı yorum ve açıklama ile şeriatin zâhirini hesaba katmadı. Zâhir ehli de maksadı ortaya koyan te'vil yolunu göz ardı ederek nassların zâhirine tutundu. Biz, şer'î-dinî bir delilin tasdik etmediği her bâtını reddederiz"⁶¹.

⁵⁹ el-Karadâvî, Yusuf, *Keyfe neteâmelu maa's-sünne en-nebeviyye maâlim ve davâbıt*, Mansûra 1992, s. 170.

⁶⁰ Mâlinî, Ebû Sa'd Ahmed, *Kitâbu'l-Erbâin fî şuyûhî's-sûfiyye* (thk. Âmir Hasan Sabri), Beyrut 1997, s. 109; İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, I, 240.

⁶¹ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Telbîsü İblîs* (nşr. Abdurrahman el-Mehdî), Beyrut 1421, s. 119.

Hicrî beşinci ve altıncı asırlarda yaşanan ve dile getirilen bu tesbit ve tecrübeler yanında, günümüzde yapılan şu değerlendirmeler de selefi hareketin söz konusu yöntem problemlerine ışık tutmaktadır:

“Selefilik, metodların değiştirilmesini aşan bir konudur: Bir yandan dinî mirasın topyekûn gözden geçirilmesini şart koşan selefler, diğer yandan standart olmuş kitapların terk edilmesini istiyor ve akaiddeki yeri kesin olmayan birtakım vecibeler ihdas ediyorlardı.(...) Selefilik’in eleştirici asık suratı yukarıdan ve aşağıdan pek çok ulemayı Seleflerden soğutmuştur.(...) Ulemayı yenmek yerine es geçmek (by-pass) suretiyle saf dışı eden Tanzimatın tersine Selefler, Şam ulemasının karşısına çıkıyor ve onun Şer’î meşruiyetini sorguluyorlardı.(...) Onlar sosyal ve dinî ıslahat programlarını asla icra ve tahakkuk tahtına taşıyamadılar, zira fikirlerinin sosyal bazı dardı”⁶².

“Bazı Selefi gruplarda görülen dışlayıcı ve tekfirci tutum, Müslümanlar dahil kendileri gibi düşünmeyenlere yönelik sert ve şiddet yanlısı tutumlar, aslında nassların gerek sübutu gerekse delaleti konusunda sağlıklı bir yönetime sahip olmaktan kaynaklanmaktadır”⁶³.

Bütün bu tesbit ve tecrübeler gösteriyor ki Kur’an ve hadis metinlerinin murad ve maksadının tam olarak tesbit edilmemesi, zâhirî veya bâtinî yaklaşım tarzı, nesnel hükmün öznel yaklaşıma feda edilmesi, beraberinde yöntem problemini, aşırı ve tuhaf yorumları getirmektedir. Mesela şirk, küfür, nifak gibi kavramların, amelî olanını itikâdî olanından tefrik etmeksizin suçlayıcı ve dışlayıcı birer unsur olarak gelişigüzel kullanıldıkları ortadadır.

Yeri gelmişken, İbn Akîl’in yukarıda işaret ettiği bâtin ehlinin yaptığı yorum ve açıklamaya bir örnek vermek istiyoruz:

Abdullah b. Mes’ûd yoluyla Rasûlullah’a (s.a) şu hadis nisbet edilir: “Sizden birinizin hayvanı ıssız bir yerde/çölde aniden kaçıp gittiği zaman, ‘Ey Allah’ın kulları, (hayvanımı) tutunuz!’ diye nida etsin. Çünkü yeryüzünde Allah’ın hazır kulu vardır, onu sizin için tutacaktır”⁶⁴.

Bilhassa bazı ahlâk ve tasavvuf kitaplarında, söz konusu rivâyette geçen yardıma *hazır kul*, “ricâl-i gayb” diye yorumlanır. Halbuki bu rivâyetin, meseleyi bâtinî, esrarençiz veya müşkil olmaktan çıkaran başka bir tariki vardır. O da yar-

⁶² David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi’nde Islahat Hareketleri*, çev. Selahattin Ayaz, Yöneliş yay., İstanbul 1993, s. 158-159, 285, 288-289.

⁶³ Mehmet Hayri Kırbaoğlu, “Ehl-i Hadis-İmam Şafii Çizgisinin Çağdaş İz Düşümü: Selefilik”, <http://ahmedhoca.blogspot.com/2009/07/>. Erişim tarihi: 09. 03. 2010. Değerli meslektaşım Mehmet Hayri Kırbaoğlu, bu tebliğ metninde, çağdaş selefi akımların olumlu-olumsuz yönleri üzerine önemli tesbit ve değerlendirmelerde bulunur. Ancak burada konu başlığı için bir şerh düşülmesi gerektiğini düşünüyoruz. Kanaatimizce, söz konusu tebliğin başlığı “Zâhirî Çizginin Çağdaş İz Düşümü: Selefilik” şeklinde olmalıydı.

⁶⁴ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, X, 217; Ebû Ya’lâ, *Müsned*, IX, 177; İbnü’s-Sünnî, *Amelu’l-yevm*, s. 240; Nevevî, *el-Ezkâr*, s. 201. Tevessül konusunda mesned olarak kullanılan bu hadis için İbn Hacer el-Askalânî şöyle der: “Bu, *garîb* hadistir. Senedinde İbn Büreyde ile İbn Mes’ûd arasında inkitâ vardır”. Onun meşhur talebesi Sehâvî, “Hadisin senedi zayıftır” der. Bu hadisin bir tarikinde “Gerçekten bu tecrübe edildi” diye bir cümle geçer. Taberânî’ye ait olduğu anlaşılan bu ifade, ondan üç asır sonra gelen Nevevî’nin tecrübesiyle de uyum arz eder. Bizzat yaşadıkları tecrübe ve tatbikatı anlatan her iki *sika* muhaddisin söyledikleri önemlidir. Ancak bu tecrübenin bir *tevâfik* olma ihtimali olduğu gibi, *ilâhî bir lütuf* (kerâmet) olması da mümkündür.

dimâ hazır kulun melek olduğunu açıklayan şu hadistir: “Allah’ın, hafaza melekleri dışında yeryüzünde melekleri vardır. Onlar, düşen ağaç yapraklarını (da) yazarlar. Sizden biriniz ıssız bir yerde/çölde yolunu kaybederse, ‘Ey Allah’ın kulları, bana yardım edin’ diye nidâ etsin!”⁶⁵.

Bu örnek, ilke olarak hadislerin doğru anlaşılmasında ve yorumlanmasında farklı tariklerin tesbit edilmesi gerektiğini göstermesi bakımından önem arz eder. Nitekim Yahya b. Maîn (v. 233/847), “Şayet hadisi otuz vecihten/tarikten yazmasaydık, biz onu anlamazdık”⁶⁶ veya Bağdatlı muhaddis Ebû İshâk İbrahim b. Saîd el-Cevherî (v. 247/861) “Yanımda yüz ayrı tarikten mevcut olmayan her bir hadis konusunda ben, kendimi yetim sayarım”⁶⁷ derken bu noktanın önemine vurgu yapmaktaydılar.

2. İslâmiyât araştırmalarında hakikati tesbit edebilmek için taassubu bırakıp objektif olmak, hüs-n-i niyet, insaf, itidal, sabır, hilim ve teenni ile hareket etmek, problemlerin çözümünde son derece önemli ve etkili bir yöntemdir. Nitekim “Şeyhu’l-İslâm İbn Teymiyye’yi severiz; ama hakkı ondan daha çok severiz” diyen Zehebî, bu yöneme işaret eder. Bu yüzden, ön yargılı ve ideolojik değil, tahkik ruhuna dayalı, istifade amaçlı okuma yöntemi benimsenmeli ve varılan sonuç içtenlikle kabul edilmelidir. İmam Şâfiî’nin (v. 204/819) tartışmalı konularda izlediği şu yöntem, günümüz ilim, fikir ve hareket adamları için örnek oluşturacak değerdedir: “Biriyle münâzara ettiğimde hep şöyle demişimdir: Allâhım, hakkı onun kalbinde ve dilinde göster/söylet. Şayet hak benimle beraber ise o bana tabi olsun, hak onunla beraber ise ben ona tabi olayım!”⁶⁸. “Her insanın sözü alınabilir de, terk edilebilir de. Şu kabrin sahibi (Rasûl-i Ekrem) bundan müstesnadır”⁶⁹ diyen İmam Mâlik (v. 179/795), “Eksik kişi, eksikliğini bilseydi kâmil olurdu. Hiçbir yaratık kusurdan hâlî/uzak değildir. O halde bahtiyar kimse, eksikleri az ve önemsiz olandır”⁷⁰ diyen İbn Hazm, bu noktaya vurgu yapan âlimler arasındadır.

3. Kur’an âyetlerinin ve hadis metinlerinin anlaşılmasında ve yorumlanmasında nakil-akıl ilişkisi veya rivâyet-dirâyet dengesi⁷¹, son derece önemsenmesi ve benimsenmesi gereken bir husustur. Tasdik görmemiş bir naklin veya tahkik edilmiş bir istidlâlin kaynak değeri yoktur. *Nakl-i musaddak ve istidlâl-i muhakkak* şeklinde formüle edilebilen bu ilkenin, Râmhürmüzî’nin (v. 360/970) dilindeki ifadesi şöyledir: “Hadis ile fıkıh (tefakkuh, hüküm çıkarma tekniği ve melekesi) birlikte oldukları zaman tekemmül eder, birbirlerinden ayrıldıkları zaman ise nok-

⁶⁵ Bezzâr, Taberânî ve Beyhakî’nin Abdullah İbn Abbâs’tan rivâyet ettikleri bu hadisin isnâdı, -*mevkeûf* olma ihtimaliyle birlikte -*hasen* kabul edilir.

⁶⁶ Yahyâ b. Maîn, *Târîh* (thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf), Mekke 1399/1979, IV, 271; Zehebî, *Siyeru a’lami’n-nübelâ*, XI, 88.

⁶⁷ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Mısır 1391, VI, 94; Zehebî, *Siyeru a’lami’n-nübelâ*, XII, 150; a. mlf., *Mizânü’l-ittidâl fî nakdi’r-ricâl*, Beyrut 1963, I, 35, 155. Ebû Hâtim er-Râzî’nin de “Şayet hadisi altmış vecihten yazmasaydık, biz onu anlamazdık” dediği bilinir.

⁶⁸ İzzüddîn b. Abdisselâm, Ebû Muhammed Abdülazîz es-Sülemî ed-Dımaşkî, *Kavâidü’l-ahkâm fî masâlih’l-enâm*, Beyrut 1980, s. 160.

⁶⁹ Zehebî, *Siyeru a’lami’n-nübelâ*, VIII, 93.

⁷⁰ İbn Hazm, *el-Ahlâku ve’s-siyer fî müdâvâti’n-nüfûs*, s. 38.

⁷¹ Zekeriya Güler, “Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü”, *İlam Araştırma Dergisi*, Sayı: 2, Yıl: 1996, s. 113-131.

san kalırlar⁷². O, çevresinde hadis ve fıkıh ilimleriyle meşgul olanlar arasında bir kopukluk ve dengesizlik görmüş ve râvilerin dirâyetten kopuk mücerred rivâyet ve fakihlerin rivâyetten uzak mücerred dirâyet yaklaşımı gibi yöntem eksikliği, onu *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî* adlı eserini yazmaya sevk etmiştir.

Şâfiî fıkıh, hadis ve tasavvuf âlimi Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin (v. 973/1565) şu tesbiti gayet yerindedir: “Kardeşim, şeriati muhafaza hususunda çok çalış ve sakın gaflet gösterme! Sana hadis kitaplarını tavsiye ederim. Müctehid imamların ihtilaf noktalarını, istinad ettikleri âyet, hadis ve haberleri tanıyabilmen için onları mütâlaa et. Delillerini bilip tanımadan fıkıh kitaplarıyla yetiniverme!”⁷³.

Bu itibarla, fıkıh çalışmalarıyla temayüz eden ulemânın hadis ilmiyle daha fazla hemhal olması gerekir. Bu nokta, ilmî-teorik çerçevede olduğu kadar, ahlâkî-pratik sonuçlar doğurması bakımından da önemsenmelidir. Zira fıkıh, maddi-zâhirî insan hak ve hürriyetlerini korumaya yönelik tedbir alırken hadis ve sünnet, manevi-ahlâkî-ruhânî-viddânî boyutuyla “zayıf olarak yaratılan insanın”⁷⁴ problemlerini aşarak onda dengeli bir kişilik inşa eder.

4. Kur'an kendi bütünlüğü içinde, hadisler de kendi bütünlüğü içinde ele alındıktan sonra, Kur'an-Hadis/Sünnet bütünlüğü (küllî yaklaşım) bir ilke olarak benimsenmelidir. Şüphesiz, bu ilkenin tam olarak uygulanması, derin bir Kur'an ve sünnet bilgisiyle beraber güçlü bir muhakeme ve tahlil kabiliyeti ister. Belli bir konuya dair âyet ve hadislerin bir kısmını alıp diğer bir kısmını terk etmek, kısmen veya tamamen eksik ve yanlış neticeye götürür. Bu yüzden, araştırma konusuyla ilgili ve birbiriyle irtibatlı âyet ve hadislerin siyak/sibak, anlam ve muhteva bütünlüğü içerisinde okunması ve değerlendirilmesi gerekir.

“Allah, hakkında hayır dilediği kimseye dinde derin bir anlayış (fekâhet) verir”⁷⁵ buyuran Rasûl-i Ekrem, “Bizden bir hadis işittiğiniz zaman, onu aranızda müzakere edin”⁷⁶ diyen Abdullah İbn Abbâs, “Rasûlullah'ın ashâbı bir araya geldiklerinde ilim/hadis müzakere ederler ve Kur'an'dan bir sûre okurlardı”⁷⁷ diyen Basralı muhaddis tâbiî Ebû Nadra (v. 108/726), bu önemli noktaya işaret eder.

Sultânü'l-ulemâ ve *Şeyhu'l-İslâm* lakaplarıyla anılan İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın (v. 660/1262), ana-baba, âlimler ve sâlihler için ayağa kalkmakta bir sakınca olmadığına dair fetva verdikten sonra getirdiği şu yorum kayda değer niteliktedir: “Ama zamanımızda (hicrî yedinci asrı kasteder) ayağa kalkarak gösterilen saygıyı terk etmek nefret, dargınlık, gerginlik ve düşmanlığa yol açmaktadır. O halde böyle bir mahzuru bertaraf etmek için ayağa kalkılmalıdır. (...) Tabii bu, konunun bizzat aslından ve işin özünden kaynaklanan bir talimat değil, terk edilmesi örf ve adet gereği kendisine kalkılan kimseye saygısızlık anlamına dönüştüğü için uygulanması gereken bir emirdir. Allah'ın öyle hükümleri vardır ki onlar asr-

⁷² Râmhürmüzî, el-Hasen b. Abdirrahmân, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî* (thk. Muhammed Acâc el-Hatîb), Beyrut 1391. s. 161.

⁷³ Kâsımî, Cemâleddîn, *Kavâidü't-tahdîs min funûn-i mustalahü'l-hadîs* (thk. Muhammed Behcet el-Baytâr, takdim: Muhammed Reşid Rızâ), Beyrut 1407/1987, s. 270.

⁷⁴ Nisâ 4/28

⁷⁵ Buhârî, İlim, 10; Müslim, İmâret, 175; Tirmizî, İlim, 4; İbn Mâce, Mukaddime, 17.

⁷⁶ Dârimî, Mukaddime, 51.

⁷⁷ Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, II, 126.

saâdette mevcut olmayan sebepler ortaya çıktığında bahis konusu olur. Doğrusunu Allah bilir⁷⁸.

İzzüddîn b. Abdisselâm'ın gerekçeleriyle zikrettiği bu fetvası, dinî esaslara ters düşmeyen, aksine destek gören örf ve adetlere bağlı olarak ortaya çıkan sosyal problemler ve beşerî ilişkiler karşısında bir açılım ve hareket alanı sağlaması açısından önemlidir. Onun bu açılımı, dinî tezâhür ve sembollerin kamusal alandan soyutlanması gerektiği tezini ileri süren seküler zihniyet için kesinlikle bir dayanak olmaması gerektiği gibi bid'atler için de bir kapı açamaz, açmamalıdır. Zira o, meşhur müctehid Abdurrahman el-Evzâî'ye (v. 157/774) ait ve kuşaktan kuşağa aktarılması gereken şu hikmetin farkındadır: "Bid'atler (nev zuhur inanç, düşünce ve uygulamalar) ortaya çıktığında, âlimler onları yadırgamaz ve tepki göstermezlerse, bunlar (zamanla) sünnete (kültüre, değere, dinî geleneğe) dönüşür!"⁷⁹.

5. İsmi, şekli ve mahiyeti ne olursa olsun, selefi akımların hemen hepsinde bir üslup problemi göze çarpar. Fıtratla doğrudan ilişkisi bulunan dil ve üslup, sözün söyleniş tarzı, düşüncenin ifade ediliş ve konunun ele alınış şeklidir. "Üslûb-i beyân, aynıyla insandır" sözü meşhurdur. Demek oluyor ki üslup, yazarın veya hatibin ilmî şahsiyetini, ahlâk ve karakterini, hayat felsefesini ve dünya görüşünü aksettirir. Yazar ve kitabının özelliklerini bilmek, onun dil ve üslûbunu tanımak, hakikat, mecaz, kinâye, mübalağa gibi edebî sanatları tesbit etmek, yazı veya konuşma metninin doğru anlaşılmasına katkı sağlar.

Gerek yazı gerekse konuşma dilinde üslup, sanıldığından daha fazla önemlidir. Nitekim "Biz, her biriniz için bir sistem (şariat) ve bir yöntem (minhâc) belirledik"⁸⁰ ve "Hikmetle ve güzel öğütle Rabbinin yoluna davet et ve onlarla en güzel şekilde mücâdele et!"⁸¹ emrine muhatap olan Rasûl-i Ekrem'in söz, hareket ve davranışlarında, rabbânî yöntem ve üslûb-i hakîm görülür. Selef ulemâsının üslup hassasiyeti de dikkat çeker. "Bir gün" diyor, İmam Şâfiî'nin önde gelen Mısırlı talebesi el-Müzenî (v. 264/878), "Şâfiî benim, 'falan çok yalancısıdır' dediğimi duydu. Bunun üzerine o beni, 'İbrahim (el-Müzenî), lafızlarına/sözlerine en güzelini giydir, 'çok yalancı' deme ve lâkin 'hadisi hiçbir şey değildir' de!"⁸² diye ikaz etti.

Bir yöntem ve bir üslup olarak *tevakkuf ve ihtiyat*, selef ulemâsı tarafından ciddiye alınır. *Eslem* bir yol görülen *tevakkuf*, müşkil bir meselede tercihi zorunlu kılan sebepler, naklî ve aklî deliller olmadıkça hemen sonuca ulaşma yerine, başka delil ve karine aramak, bulunmaması halinde durmak, beklemek, görüş beyan etmemek ve kesin hükme varmamak, onun anlaşılmasını ve yorumlanmasını erteleyip zamana bırakmak demektir. İhtiyat; şüpheden uzak durmak, hata ve günaha düşmemek için daha güvenli yöntemi ve daha sağlıklı yolu benimsemek demektir. Mesela, âdet halindeki kadının ve boy abdesti alması gereken cünübün, Mushaf'a dokunmaması gerektiğine dair icmâ nakledilirken, Dâvud ez-Zâhirî (v. 270/884) bu

⁷⁸ İzzüddîn b. Abdisselâm, *Kitâbu'l-Fetâvâ*, s. 155.

⁷⁹ Hatîb, Ebû Bekr Ahmed el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadîs*, (thk. Mehmed Saîd Hatîboğlu), Ankara 1991, s. 17.

⁸⁰ Mâide 5/48

⁸¹ Nahl 16/125

⁸² Sehâvî, Şemseddîn Ebu'l-Hayr, *el-İ'lân bi't-tevbîh li men zemme et-târîh* (nşr. Franz Rosenthal), Beyrut 1983, s. 493.

icmâa muhâlif düşer⁸³. Söz konusu icmân dayanağı durumundaki hadisleri değerlendiren İmam Şâfiî şöyle der: “Âdet halinde bulunanla boy abdesti alması gereken cünüp kimsenin, temizleninceye kadar ihtiyâten Kur’ân’ı bırakmalarını isterim. Çünkü ehl-i hadis tesbit/isbat edememiş olsa bile bu konuda rivâyet edilen hadisler vardır”⁸⁴.

İbn Teymiyye’nin şu tesbiti, hadis kitâbiyatı dışında özellikle ilk dönem müctehid imamlar tarafından imlâ edilen/intikal ettirilen fıkıh, akâid ve siyer kitâbiyatındaki hadislerin nazarı itibara alınması gerektiği mesajını vermesi bakımından önemsenmelidir: “Hadis mecmualarının cem edilmesinden önceki devrin müctehid imamları, müteahhîrûna nisbetle sünneti daha çok biliyorlardı. Çünkü onlar nezdinde sahih olan ve onlara ulaşan birçok hadis, bazen bize meçhul râviden veya munkatı bir isnad ile ulaşabilmekte yahut bütünüyle ulaşamamaktadır”⁸⁵.

6. Muhammed Esed’in (1992) uzun süre yaşadığı Suud çöllerinde edindiği şu tecrübe dikkat çekicidir: “Muhammed İbn Abdilvahhab’ın izleyicileri siyasal güce ulaşır ulaşmaz, hareketin özündeki sağaltıcı düşünce giderek mumyalaşmaya yüz tuttu; çünkü ne doğru düşünce iktidarın aleti olabilir, ne de iktidar, sonuna kadar doğru düşüncenin hizmetinde kalmaya razı olur. Vahhabi Necid’in tarihi, önce tutku ve samimiyetin kanatları üzerinde yükselen, sonra da kendini beğenmişliğin, bağnazlığın uçurumunda, ikiyüzlülüğün kaypak zemininde sürünen dinsel bir düşüncenin tarihidir. Çünkü tevâzu ve samimiyetini yitirdiği an erdem, artık erdem olmaktan çıkmıştır: Tıpkı Harut ve Marut’un hikâyesinde olduğu gibi”⁸⁶.

Onun bu tesbit ve tecrübesi, Muhammed b. Abdilvehhâb’dan yaklaşık yarım asır sonra Şam’da vefat eden Osmanlı son dönem Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn’in (v. 1252/1836) verdiği bilgilerle paralellik gösterir:

“Necid’den çıkan Muhammed İbn Abdilvahhâb tâbileri, Haremeyn’e hakim oldular. Onlar kendilerini Hanbelî mezhebine nisbet ediyorlardı. Lakin onlar, kendilerinin yegâne müslüman, akidelerine muhalefet edenlerin ise müşrik olduklarına inandılar, Ehl-i sünnet ahâlisinin ve âlimlerinin katlini mubah saydılar. Nihayet Allah Teâlâ, 1233/1817 senesinde onların güç ve şevketlerini kırdı, beldelerini harap etti ve Müslüman askerler onlara karşı zafer kazandı”⁸⁷.

İbn Âbidîn’in verdiği bilgilerle örtüşen şu yeni değerlendirme de önem arzer:

“Kendi görüşlerini kabul etmeyenleri müslüman saymayan tutumlarıyla dışlamacı (*exclusivist*) bir kimliği temsil etmeleri ve dışladıkları insanlara karşı şiddeti ve savaşı mubah sayan dini telakkileri, yine Necd ülkesinin ürünü olan Haricilik düşüncesiyle Vehhabiliğin benzerliğini hemen hatıra getirmektedir”⁸⁸.

⁸³ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, I, 260.

⁸⁴ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* (thk. Seyyid Ahmed Sakr), 1969, I, 256.

⁸⁵ İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Harrânî, *Ra'û'l-melâm an'l-eimmeti'l-a'lâm*, Beyrut 1390, s. 24.

⁸⁶ Muhammed Esed, *Mekkeye Giden Yol* (çev. Cahit Koçtak), 3. baskı, İstanbul 1992, s. 213

⁸⁷ İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Redd'i'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, İstanbul 1984, IV, 262.

⁸⁸ Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 25.

Görünen odur ki, *Vehhâbilik*, en sert ve haşin dönemini söz konusu Osmanlılar devrinde yaşamıştır. Keşke, *Vehhâbi hareket* adıyla anılan Necid merkezli selefi akım, hilâfete seçildiğinde Ömer b. Abdülazîz'in (v. 101/719) dile getirdiği şu denge unsurunu gözetebilseydi!: "Dünya iktisabında ben zirveye ulaştım. Bugün artık benim vazifem âhret iktisabıdır". Onun, siyasî basiret dolu bu sözü, Şeyhulislâm Mustafa Sabri Efendi (1954)⁸⁹ tarafından hatırlatılır ve "Şayet dünya iktisabında başarı ve zafere koşan kimsenin vazifesi âhret iktisabı ise, dünyayı (Osmanlı Devleti gibi büyük bir imkânı kaseder) kaybedenlerin vazifesi daha ağırdır!" değerlendirmesi yapılır.

Aslında, Muhammed b. Abdilvehhâb'a olan bağlılıkları sebebiyle muhalifleri tarafından *Vehhâbi* nisbesiyle tanımlanan veya tanıtılan bu akımın pek çok mensubu, "*Birbirinizde kusur aramayın. Birbirinizi incitici-yaralayıcı lakaplarla aşıştırmayın!*" âyetini⁹⁰ muhatabına hatırlatarak kendilerine bu adın verilmesinden rahatsızlık duyar. Doğrusu, sahip oldukları zihniyet ve yöntem problemi bir tarafa, hassasiyet bekledikleri bu noktada onlara saygılı davranmak da bir *kardeşlik*⁹¹ borcudur. Gösterilen bu ince anlayış, onları daha da yumuşatacak ve Ehl-i sünnet dünyasının merkezine yaklaştıracaktır.

Bu itibarla, "Kur'an ve Sünnet'e Dönüş çağrısı yapan Selefi eğilimlerin birtakım hatalarına ve yol açtıkları olumsuzluklara bakarak bu gibi eğilimlere toptancılık mantığıyla karşı çıkmak yerine, bu dönüşün nasıl, hangi metodoloji çerçevesinde gerçekleştirilmesi gerektiğini tartışmak, yani onları entelektüel bir zemine çekmek çok daha isabetli olacaktır. Zira karanlığa sövüp taş atmaktansa bir mum yakıp ortalığı aydınlatmak elbette daha iyidir.(...) En kötü örnekleri gündemde tutarak, bunlar üzerinden Müslümanlar aleyhine kullanmak üzere katı bir genelleme yaparak Selefilik'i *gericilik*, *şiddet yanlısı olmak*, *modern haricilik*, *hatta terör* ile özdeşleştirmek, ancak kirli siyasi amaçlarla ya da mezhep taassubuyla yapılabilecek bir *desinformation*dan başka bir anlam ifade etmez"⁹².

7. "Sahih İslâm ancak Araplardan öğrenilebilir" gibi inhisarcı bir yaklaşımdan, bencil tutum ve davranışlardan uzak durmak, kibir ve gururu bırakıp haddini bilmek çok önemlidir. Zira haddini bilmemek ve nerede duracağını fark edememek, bir bedevilik ve hoyratlık işaretidir. Hevâ ve hevesi ilah edinmek⁹³ ise şirkin bir tezahürüdür.

Rasûl-i Ekrem'in haber verdiği şu durum, vahim bir sonuçtur: "Allah ilmi insanlardan bir anda sökülmüş almaz. Fakat âlimlerin ruhunu alarak ilmi ortadan kaldırır. Nihayet geride tek bir âlim bırakmadığında, insanlar câhil başlar/başkanlar edinirler. Onlara sualler sorulur da bilgisizce fetva verirler. Böylece hem saparlar hem de saptırırlar!"⁹⁴. Ayrıca, meşhur sahâbi Abdullah b. Mes'ûd'un serzeniş yüklü

⁸⁹ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-akli ve'l-ilmî ve'l-âlem min Rabbi'l-âlemîn ve tîbâdihî'l-murselin*, Beyrut 1401/1981, I, 9.

⁹⁰ Hucurât 49/11

⁹¹ Hucurât 49/10

⁹² Mehmet Hayri Kırbaoğlu, "Ehl-i Hadis-İmam Şafii Çizgisinin Çağdaş İz Düşümü: Selefilik", <http://ahmedhoca.blogspot.com/2009/07/>. Erişim tarihi: 09. 03. 2010.

⁹³ Câsiye 45/23

⁹⁴ Buhârî, İlim, 34, İ'tisâm, 7; Müslim, İlim, 13-14; Tirmizî, İlim, 5; Ahmed b. Hanbel, II, 162.

şu sözü manidardır: “Kendisine sordukları her konuda insanlara fetva veren kimse- nin aklî dengesi bozuktur!”⁹⁵.

İmam Gazzâlî'nin, şeytanın yiyeceği, âhirette Rasûlullah'ın (s.a) ümmetiyle yanında buluşacağı bildirilen havz (havz-ı kevser) ve berzah âlemi hakkında kendisine yöneltilen sual karşısında, “Benim hadis ilminde sermayem azdır, kayda değmez. Havz (ve benzeri meseleler) ancak mücerred nakille bilinir. O halde bu konuda hadislerle müracaat edilmelidir”⁹⁶ tarzında verdiği cevap, bu açıdan kayda değer nitelik taşır.

Gerçekten de “bilmeyenler susabilselerdi, tartışmalar biterdi”.

8. Rahle-i tedrisât ve rol-model şahsiyet, ilmî ve ahlâkî kişiliğin oluşum ve gelişiminde etkin bir faktördür. Özellikle ulemâ topluluğunun biyografileri, yetişme tarzları, hayat hikayeleri, tecrübeleri ve hatıraları eğitici, ufuk açıcı, yönlendirici ve dönüştürücü bir fonksiyona sahiptir. Nitekim İmam Ebû Hanîfe (v. 150/767), selef âlimlerinin biyografilerine dair şu tesbitte bulunur: “Ulemâyı tanımak, onlarla hemhâl olmak, onların ibret dolu tecrübe ve hatıralarını anlatmak, pek çok fıkıh meselesinden bana daha güzel geliyor. Zira bunlar, ulemâ topluluğunun âdap ve ahlâkı demektir”⁹⁷. Şüphesiz onun bu sözündeki *ulemâ* zümresinden maksat, rivâyet ile dirâyeti kendilerinde cemedan sahâbe ve tâbiîn neslinin örnek âlimleridir. Bu yüzden ricâl, tabakât ve terâcim kitapları, sanıldığından fazla ciddiye alınmalıdır. Ömer b. Abdilazîz (v. 101/719), Hasan el-Basrî (v. 110/728), Abdullah İbnü'l-Mübârek (v. 181/797) gibi pek çok selef âlimi, kendilerine duyulan sevgi ve hürmet bakımından İslâm ümmetinin ortak kabulleri arasındadır. Şu biyografik bilgi, bunun gerekçe ve esprisine ışık tutmalıdır: “Abdullah İbnü'l-Mübârek şu meziyetleri kendinde toplamıştır: Hadis, fıkıh, Arapça, eyyâm-ı nâs (halkın önemli gün ve tarihleri), şecaat, ticaret, sehavet ve fırkalar nezdinde muhabbet”⁹⁸.

“Kur'an'ı bir kırâat hocasından öğrenmeksizin sadece Mushaf'tan almakla yetinenden, hadisi de bir hadis hocasından ders almaksızın yalnız kitapları okuyarak kendi yetişenden alma! (لا تأخذ القرآن من مُصْحَفِيَّ وَلَا الْحَدِيثَ مِنْ صَحْفِيَّ)”⁹⁹ diye ifadesini bulan kadîm ulemânın tecrübesi, rahle-i tedrisâtın ehemmiyetini hatırlatır.

SONUÇ

Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri Ve Yöntem Problemi başlıklı bu makalede özetle şu neticeye varılmıştır:

⁹⁵ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr* (nşr. Ebu'l-Vefâ), Beyrut, ts., s. 200; Dârimî, *Mukaddime*, 21.

⁹⁶ Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Kânûnu't-te'vil*, Beyrut 1409, s. 132.

⁹⁷ İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-İlmi ve fadlih ve mâ yenbeğî fî rivâyetihî ve hamlih*, Kahire 1402/1982, I, 127.

⁹⁸ Hâkim, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, Beyrut 1397, s. 66.

⁹⁹ Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ia'dil*, II, 31; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 211; Sehâvî, Şemseddîn Ebu'l-Hayr, *Fethu'l-muğs şerhu Elfiyyeti'l-hadis*, Lübnan 1403, II, 262; Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nüreddîn Ali b. Sultân, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fî mustalahâti ehli'l-eser* (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut, ts., s. 789; San'ânî, Emîr İsmail, *Tavzihu'l-efkâr li maâni Tenkihu'l-enzâr* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), el-Mektebe es-selefiyye, Medine, ts., II, 394. Hadis öğrenme ve öğretme usûlünde meydana gelen değişiklikler: Sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş hakkında bilgi için bkz. Ömer Özpınar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, Ankara 2005, s. 146 vd.

Bir zihniyet, yaklaşım tarzı ve yöntem olarak *selefilik*, tarihî kökenleri itibarıyla erken dönemlere kadar uzanabilmektedir. Muayyen bir mezhebi, ırkı ve coğrafyası olmamakla beraber, özellikle Arap dünyası eksenli selefi hareketin referansları ve bilgi kaynakları arasında Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), İbn Hazm (v. 456/1064), İbn Teymiyye (v. 728/1327), İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350), İbn Kesir (v. 774/1373), Emîr es-San'ânî (v. 1182/1768), Muhammed b. Abdülvehhâb (v. 1206/1792), Muhammed eş-Şevkânî (v. 1250/1834), Şeyh Abdülazîz b. Bâz (v. 1419/1999), Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (v. 1420/1999) gibi âlimleri görmek mümkündür. Tabii, İbnü'l-Vezîr (v. 840/1436), Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî (v. 1176/1762), Cemâleddîn el-Kâsîmî (v. 1914), Muhammed Reşîd Rızâ (v. 1935) gibi âlimler de bu listeye dâhil edilebilir. Aslında geniş anlamda *selefilik*, Anadolu'da bid'at ve hurafelerle mücadelesiyle tanınan, tavizsiz ve hakkı söylemekten çekinmeyen *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* ve *Mihakkü's-sûfiyye* adlı eserleriyle meşhur olan Birgivî Mehmed Efendi (v. 981/1573) gibi Osmanlı Hanefî âlimlerini de çağrıştırmaktadır.

Esas itibarıyla Ehl-i sünnet içinde yer alan kadîm *Zâhirî* ekolün izdüşümü muâsır *Selefi* hareket, yekpâre ve mütecânis bir karakter arz etmemektedir. Ancak rengi ve karakteri ne olursa olsun, hemen hepsinde bir yöntem ve üslup problemi yaşandığı görülmektedir.

Basralı tâbiî âlim Muhammed İbn Sîrîn (v. 110/728), "Şayet kardeşinin kötülüklerini ortaya döküp de onun iyilik ve güzelliklerini söz konusu etmezsen, ona zulmetmiş olursun!" (Hatîb, *el-Câmiu li ahlâkî'r-râvî*, II, 202) uyarısında bulunur. Bu yüzden, belirtilmelidir ki işaret edilen eksik ve yanlışlarına rağmen, selefi akımların iman ve ibadet heyecanları, dünyanın dört bir yanındaki Müslümanların problemlerine ilgi duymaları, ictimai ve iktisadî hayırlı faaliyetlere önyak olmaları, İslâmî kaynakları İsrâiliyyât-Mesîhiyyât türü mevzû rivâyetlerden ayıklama gayretleri, pek çok yazma hadis nüshalarını neşrederek -tahkik ve tahriçlerde görülen bazı problemlere rağmen- ilim dünyasına kazandırmaları ve -dirâyet eksikliğine rağmen- hadis ilmini gündeme taşımaları, onlar için birer meziyyet olarak görülmelidir. Görülmelidir, zira Süfyân es-Sevrî'nin ifadesiyle, "Hadis ilmi, dünya ilimlerinin en hayırlısıdır".

Esasen, saldırıların ve savrulmaların yaşandığı günümüz dünyasında vehhâbî, selefi, usûlî, siyasal islamcı, kökteneci, kökten dinci, radikal, fundamentalist, modernist, entegrist, liberal, muhâfazakâr, ılımlı, gelenekçi gibi basmakalıp ifadelerle Müslümanları gruplara ayırmak ve "parçala/böl ki hükmedesin (ferîk tesüd)" mantığıyla hareket ederek onları kuşatma hedefi güden Batılı İslâm sevmeyenlerin ürettikleri bir politikadır. Onların bu politikası, potansiyel tehlike gördükleri Müslümanlarla küresel terör arasında bir ilişki kurarak, onların ciddi ve uzun vadeli ilmî, ictimai, iktisadî ve siyasî çalışmalarını yok etmek için tezgâhlanan bir komplo-dan ibarettir. Gerçekten de hegemonik ve sömürgeci Batı'nın yalanlar ve komplolarla yaşadığı, Doğu'nun da doğrular ve hikmetler üzerinde uyuduğu açıktır.

Bu itibarla, sosyal ilişkilerde Kur'an ve Sünnet ahlâkını hayata geçirmek zorunda olan Müslümanlar, ihtilafa düştükleri konuları sözlü veya yazılı tartışılarken, hasmâne değil dostâne duygu ve düşünceler içinde olmalı, birbirlerine değer verip kelimeleri seçerek kullanmalı, gerekçesiyle birlikte görüşünü dile getirdikten

sonra bazen tercihi muhatabına bırakmalı, uçlarda gezinerek tefrika üretmemeli, kısır ve dar ufukla nâçar kalmamalı, nezaket ve müsamaha göstererek arkalarında hoş sada bırakmalıdırlar. Çünkü izinden gidilmesi halinde diriliş vaad eden Yüce Kur'an (Enfâl 8/24; Fetih 48/29), Müslümanların kendi aralarında *merhametli*, kâfirlere/müşriklere karşı ise *çetin* ve *kararlı* olmalarını beklemektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), *Müsned*, Kahire 1313.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nüreddîn Ali b. Sultân (v. 1014/1605), *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser* (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut, ts.
- Apaydın, H. Yunus, "İbn Kayyim el-Cevziyye", *DİA*, XX, 110-112.
- Baktır, Mustafa, "Emîr es-San'ânî", *DİA*, XI, 144-145.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed (v. 458/1065), *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* (thk. Seyyid Ahmed Sakr), 1969.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (v. 256/869), *el-Câmiu's-sahih*, İstanbul 1979.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul 2004.
- Cook, Michael-Öz, Mustafa, "Muhammed b. Abdilvehhâb", *DİA*, XXX, 491-494.
- David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, Yöneliş yay., İstanbul 1993.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah (v. 255/868), *Sünen*, Kahire 1987.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî (v. 307/919), *Müsned* (thk. Huseyn Selim Esed), Dimaşk 1407.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrâhim (v. 182/798), *Kitâbu'l-Âsâr* (nşr. Ebu'l-Vefâ), Beyrut, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed (v. 1394/1974), *İbn Teymiyye hayâtühû ve asruhû ve fikruh*, Beyrut, ts.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn (v. 1420/1999), *et-Teveşşül envâuhû ve ahkâmuh*, Beyrut 1406;
- *İrvâü'l-ğalîl fi tahrîci ehâdis-i menâri's-sebil*, Beyrut 1979;
- *Sıfatü salâti'n-Nebiyi (s.a) mine't-tekbîr ile't-teslîm keenneke terâhâ*, Beyrut 1408.
- Esed, Muhammed (v. 1992), *Mekkeye Giden Yol* (çev. Cahit Koytak), İstanbul 1992.
- Gazâlî, Muhammed (v. 1416/1996), *es-Sünnetü'n-nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve'l-hadis*, Kahire 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v. 505/1111), *Kânûnu't-te'vil*, (Mecmûatü resâili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde), Beyrut 1409.
- Gumârî, Ebu'l-Fadl Abdullah b. Muhammed b. es-Siddîk (v. 1413/1993), *el-Hâvi fi'l-fetâvâ*, Kahire 1402.
- Güler, Zekeriya, *Zâhiri Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Ankara 1997;
- "Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü", *İlam Araştırma Dergisi*, Sayı: 2, Yıl: 1996;
- "Muhammed el-Gazâlî İle -Mülâkat Ve Mülâhazat-" , *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt: III, Sayı: 1, Yıl: 2005;
- "Vesile ve Teveşşül Hadislerinin Kaynak Değeri", *tasavvuf*, yıl: 4, sayı: 10, Ankara 2003.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed en-Nisâbûrî (v. 405/1014), *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, Beyrut 1397.
- Halîlî, Ebû Ya'lâ el-Kazvînî (v. 446/1054), *el-İrşâd fi ma'rifeti ulemâi'l-hadis*, Riyad, ts.

- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Bağdâdî (v. 463/1070), *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* (nşr. İsmâil el-Ensârî), Beyrut 1395;
- *el-Câmiu li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'* (thk. Mahmud et-Tahhân), Riyad 1403;
- *Şerefu ashâbi'l-hadîs*, (thk. Mehmed Saîd Hatîboğlu), Ankara 1991;
- *Târîhu Bağdâd*, Mısır 1391.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî el-Kurtubî (v. 463/1070), *Câmiu beyâni'l-ilmî ve fadlîh ve mâ yenbeğî fi rivâyetihî ve hamlih*, Kahire 1402/1982.
- İbn Âbidin, Muhammed Emîn (v. 1252/1836), *Hâşiyetü Reddi'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, İstanbul 1984.
- İbn Bâz, Abdülazîz b. Abdillâh, (v. 1419/1999), "Muhammed b. Abdilvehhâb" (çev. Enbiya Yıldırım), UÜİFD, Sayı: 9, Cilt: 9, Yıl: 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman el-Kuraşî el-Bağdâdî el-Hanbelî (v. 597/1200), *Telbîsü İblîs* (nşr. Abdurrahman el-Mehdî), Beyrut 1421/2000.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Abdurrahmân er-Râzî (v. 327/938), *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut, ts.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed el-Askalânî (v. 852/1448), *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*, Beyrut 1409;
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali ez-Zâhirî el-Endelüsî (v. 456/1064), *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (thk. Abdulğaffar Süleyman), Beyrut 1408;
- *el-Ahlâku ve's-siyer fi müdâvâtî'n-nüfûs*, Beyrut 1405/1985;
- *en-Nübzetü'l-kâfiye fi usûl-i ahkâmî'd-dîn*, Kahire 1991.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed (v. 751/1350), *er-Râh*, Beyrut 1412/1992;
- *İğâsetü'l-lehfân fi masâyidi's-şeytân* (tahrîc: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, thk. Ali b. Hasan el-Eserî), Beyrut 1427, I, 240;
- *el-Vâbilu's-sayyib mine'l-kelimi't-tayyib*, Beyrut 1402/1982;
- *Zâdü'l-meâd fi hedyi Hayri'l-ibâd* (thk. Şuayb el-Arnâvut-Abdulkâdir el-Arnâvut), Beyrut 1405.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kazvînî (v. 273/886), *Sünen* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kahire 1952.
- İbnü's-Sünnî, Ebû Bekr Ahmed ed-Dîneverî (v. 364/974), *Amelü'l-yevm ve'l-leyle* (thk. Beşîr Muhammed Uyûn), Dımaşk 1989.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed (v. 728/1327), *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, Beyrut 1390;
- *Raf'u'l-melâm ani'l-eimmeti'l-a'lâm*, Beyrut 1390;
- *Mecmûu fetâvâ*, Beyrut 1398;
- *el-Fetâvâ el-kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ), Kahire 1408/1988.
- İzzüddîn b. Abdisselâm, Ebû Muhammed Abdülazîz b. Abdisselâm es-Sülemî ed-Dımaşkî (v. 660/1262), *Kitâbu'l-Fetâvâ* (tahrîc ve ta'lik: Abdurrahman b. Abdilfet-tah), Beyrut 1406;
- *Kavâidü'l-ahkâm fi masâlihî'l-enâm*, Beyrut 1980.
- Karadâvî, Yusuf, *Keyfe neteâmel maa's-sünne en-nebeviyye maâlim ve davâbit*, Mansûra 1992.
- Kâsimî, Muhammed Cemâleddîn (v. 1332/1914), *Kavâidü't-tahdîs min fûnûn-i mustalahî'l-hadîs* (thk. Muhammed Behcet el-Baytâr, takdim: Muhammed Reşîd Rızâ), Beyrut 1407/1987.
- Kevserî, Muhammed Zâhid (v. 1371/1952), *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüsi an rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, Kahire 1365.

- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, "Ehl-i Hadis-İmam Şafii Çizgisinin Çağdaş İz Düşümü: Selefilik", <http://ahmedhoca.blogspot.com/2009/07/>. Erişim tarihi: 09. 03. 2010.
- Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye", *DİA*, XX, 392.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Abdülhayy (v. 1304/1886), *er-Ra'f'u ve't-tekmil fi'l-cerhu ve't-ta'dil* (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1407.
- Mâlîni, Ebû Sa'd Ahmed b. Muhammed el el-Herevî (v. 412/1021), *Kitâbu'l-Erbain fi şuyûhu's-sûfiyye* (thk. Âmir Hasan Sabri), Beyrut 1997.
- Muhammed b. Abdilvehhâb en-Necdî (v. 1206/1792), *Müellefâtü's-Şeyh el-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb*, (haz. eş-Şeyh Sâlih b. Abdirrahmân - Muhammed b. Abdirezzâk), Riyad, ts. (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye neşri).
- Mustafa Sabri Efendi (v. 1954), *Mevkıfu'l-akli ve'l-ilmî ve'l-âlem min Rabbi'l-âlemîn ve ibâdihî'l-murselîn*, Beyrut 1401/1981.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî (v. 261/875), *el-Câmiu's-sahîh*, Kahire 1955.
- Nebhânî, Yusuf b. İsmâil (v. 1350/1931), *Şevâidu'l-hakek fi'l-istiğâse bi Seyyidi'l-halk*, Mısır 1385.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed (v. 303/915), *Sünen*, Beyrut, ts.;
- *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, Beyrut 1408/1988.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref (v. 676/1277), *el-Ezkâr min kelâmi Seyyidi'l-ebâr*, İstanbul 1955.
- Özaydın, Abdülkerim, "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ", *DİA*, XX, 133.
- Özervanlı, M. Sait, "İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah", *DİA*, XXI, 241.
- Özpinar, Ömer, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, Ankara 2005.
- Râmhürmüzî, el-Hasen b. Abdirrahmân (v. 360/970), *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâî* (thk. Muhammed Acâc el-Hatîb), Beyrut 1391.
- Reşîd Rızâ, Muhammed (v. 1935), *Tefsîru'l-menâr*, Beyrut, ts.
- Safedî, Ebu's-Safâ Salâhaddin b. Halil (v. 764/1363), *A'yânü'l-asr ve a'vânü's-nasr* (thk. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Dımaşk 1418/1998.
- San'ânî, Emîr İsmail (v. 1182/1768), *Tavzîhu'l-efkâr li maânî Tenkihî'l-enzâr* (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), el-Mektebe es-selefiyye, Medine, ts.
- Sehâvî, Şemseddîn Ebu'l-Hayr (v. 902/1496), *Fethu'l-mugîs şerhu Elfiyyeti'l-hadîs*, Lübnan 1403;
- *el-İ'lân bi't-tevbîh li men zemme et-târîh* (nşr. Franz Rosenthal), Beyrut 1983.
- Saîd Havvâ, *Terbiyetünâ er-rûhiyye*, Beyrut 1399.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (v. 490/1096), *Usûlü's-Serahsî* (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî) İstanbul 1984.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa (v. 790/1388), *el-Muvâfakât fi usûli'l-ahkâm* (thk. Abdullah Dırâz), Kahire, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (v. 1250/1834), *ed-Dürrü'n-nadîd fi ihlâsi kelimeti't-tevhîd*, Beyrut (1932 baskısından ofset), ts.;
- *Neylu'l-evtâr min ehâdisi seyidi'l-ahyâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd - Mustafa Muhammed el-Hevârî), Mısır 1398;
- *İrşâdü's-sâil ilâ delâilî'l-mesâil* (er-Resâil es-selefiyye fi ihyâi sünneti hayri'l-beriyye sallâllâhu aleyhi ve sellem içinde), Beyrut 1348/1930;
- *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'*, Beyrut, ts.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed (v. 360/970), *el-Mu'cemu'l-kebîr* (thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Beyrut, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed (v. 279/892), *Sünen*, İstanbul 1992.
- Yahyâ b. Maîn (v. 233/847), *Târîh* (thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf), Mekke 1399/1979.

- Yavuz, Adil, *Muhammed b. Ali Şevkânî*, Ankara 2003.
Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin (v. 748/1347), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985;
---- *Tezkiratü'l-huffâz*, Haydarâbâd 1958;
---- *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Beyrut 1963.

SEYYİD KUTUB'UN CÂHİLİYE ANLAYIŞI

Ramazan ALTINTAŞ*

ÖZET

Hiç kuşkusuz İslam âleminde dini metinleri lafızcı okuma yöntemine tabi tutan çeşitli dini akımlar olmuştur. Aktivist selefilik akımı bunlardan birisidir. Câhiliye ile küfür kavramını anlam bakımından özdeş gören bu akımın mensupları, kaynak olarak Seyyid Kutub'u işaret etmişlerdir. Hâlbuki yaptığımız bu çalışmada Seyyid Kutub'un câhiliye, hâkimiyet, hicret ve tekfir gibi konulardaki görüşleri, aktivist selefi hareketin iddialarıyla uyuşmamaktadır. Seyyid Kutub, câhiliye kavramına itikadi değil, sosyolojik anlamda yaklaşmak suretiyle bir durum değerlendirmesinde bulunmuştur. Dolayısıyla kendilerini Seyyid Kutub'un takipçisi ilan eden bu ve benzeri akımlar, onun söylemediğini söyletirme mantığından hareketle tekfir anlayışını ileri sürmüşlerdir.

Anahtar Kelimeler: Selefiyye, Câhiliye, Tekfir, Küfür, Mescit, Hicret, Hâkimiyet, Seyyid Kutub.

THE CONCEPT OF JAHILIYYA (IGNORANCE) ACCORDING TO SAYYID QUTUB

There have been various religious movements, which subjected religious texts to literalist way of reading in Islamic world. Activist salafiyya movement is one of these. The members of this movement, who regarded the notions of disbelief (*kuff*) and ignorance (*jahiliyya*) identical with each other, pointed at Sayyid Qutub as their origin. However, in this study Qutub's views concerning some certain subjects such as *jahiliyya* (ignorance), *hakimiyya* (sovereignty), *hijra* (exodus or holy flight), and *takfir* (excommunication) do not correspond with the views belonging to activist salafi movement. Sayyid Qutub examined jahiliyya from the point of sociology rather than the point of creed. Thus, this group and also many other similar ones which accept themselves as the followers of Sayyid Qutub, asserted their claims via the logic of letting him say something which he never said.

Key Words: Salafiyya, Jahiliyya, Takfir, Kufur, Masjid, Hijra, Hakimiyya, Sayyid Qutub.

GİRİŞ

İslam düşünce tarihinde izine rastlanmayan birçok fikir akımı, bugünkü çağdaş İslam Dünyasında dikkatleri çekmektedir. Bunlardan birisi de İslam'ın saf haline dönme iddiasında bulunan *Yeni-Selefi* akımlarıdır.¹ Bu akım(lar) 19.yüzyılın ortalarında İslam Dünyasının büyük bir kısmının Batılı emperyalist uluslar tarafından işgal edilmesine bir reaksiyon olarak doğar ve iki amaç güder: Bunlardan

* Prof. Dr., Selçuk Ü İlahiyat Fak. Kelam Anabilim Dalı Öğr. Üyesi, e-mail: raltintas@selcuk.edu.tr

¹ Bu akımlarla ilgili şu eserlere bakılabilir: Hedaybi, Hasan, *Du'ât lâ Kudât*, Dâru't-Tıba'a, 1977; Behnesâvî, Sâlim Ali, *el-Hukm ve Kadıyyetu Tekfiri'l-Müslim*, Dâru'l-Ensâr, 1977; Nu'mân Abdürrezzâk, Samerrâî, *et-Tekfir, Cuzâruhu, Esbâbuhu, Muberraratuhu*, Bağdat, 1984.

ilki, sömürgeciliğe karşı savaşmada toplumu örgütlemek; ikincisi ise, saf İslam anlayışından beslenen yeni aktivist bir müslüman nesil yetiştirmektir. Öncelikleri inançla birlikte aktivite olan bu akımları toplumu islama dönüştürmede yöntemsel farklılıklardan dolayı; muhafazakar ve cihatçı sefiliik olarak adlandırmak mümkündür. Özellikle cihadi sefiliğin doğuşunda özgür düşünce ortamlarını kısıtlayan çağdaş Mısır yönetiminin baskıcı sosyo-psikolojik ortamının çok etkili olduğu söylenebilir. Kendilerine “ehl-i tevessümât” adı verilen, “câhiliye ile küfrü” özdeş gören bu akım, gerek eserlerinde gerekse mülakatlarda Seyyid Kutub’un düşünce dünyasından etkilendiklerini belirtmişlerdir. İşte biz bu makalemizde toplumu tekfir eden cihadi sefili akımın esin kaynağı olduğu söylenen Seyyid Kutub’un *câhiliye ve câhiliye ile ilişkili bazı konulardaki görüşlerini* tespit etmeye çalışacağız.

A. CÂHİLİYE KAVRAMININ TANIMI VE İÇERİĞİ

Dilbilim açısından câhiliye kelimesinin semantik anlamı konusunda birçok sıkıntının ortaya çıktığını görüyoruz. Arap dilbilimcilerine göre ‘cehile’ kökünden gelen câhiliye ilmin zıddı ve hafif meşreplilik gibi anlamlara gelmektedir.² Her ne kadar *İsfehânî* (ö. 502/1108) cehlin belli başlı üç değişik anlamından söz ederken nefsin bilgiden yoksun olması tarzındaki ilk anlamın kelimenin asıl manası olduğunu ifade etmiş olsa da³ câhiliye mutlak *cehl* kelimesinden değil, Allah’ı ve Resûlünü bilmemek/tanınamak anlamından alınmıştır.⁴ Nitekim *Philip K. Hitti*’nin şu tanımı bunu doğrulamaktadır. Ona göre câhiliye, Arap yarımadasında ilâhi kanunların, Allah’tan vahiy alan bir peygamberin ve vahye dayanan bir mukaddes kitabın bulunmadığı devre manasına kullanıla gelmektedir. Çünkü yarımadaanın güneyinde oturan Araplar tarafından geliştirilmiş kültür ve edebiyatı olan bir cemiyet için hiçbir zaman bilgisizlik ve barbarlık söz konusu olamaz.⁵ Kaldı ki, Kur’an’da anlatıldığına göre, câhiliye devri Araplarının güç, kuvvet, yeryüzünü imar ve medeniyet bakımından çok güçlü olmalarına rağmen tevhibi bilinç konusunda aynı durumda olmadıklarından söz edilir.⁶ Cehalet burada, salt okur-yazarlık anlamındaki bilgisizlik manasına değil, gereği gibi Allah’ı tanınamak ve takdir etmemek anlamına gelmektedir.

Câhiliye kelimesi şekil bakımından ism-i mensup olup câhile ait, câhile özgü ve câhilce gibi anlamlara gelen câhilî ve bunun müennesi olan câhiliye sıfat tamamları içinde kullanılır. Câhilî ve câhiliye, kelimenin nispet edilışinden anlaşıldığı gibi câhillik toplumuna mensup olan kişi anlamına gelir. Kur’an’da câhiliye, dört yerde geçer ve her biri de câhiliye milletine özgü temel vasıf ve şiarlardır. Bunlar, câhiliye zihniyetine ait olan fert ve toplumun Allah’ın gücünü ve kudretini sınırlamayla kastetme manasında *zannu’l-câhiliyye*⁷; insanlar arasında mutlak adâleti

² Bkz. Firuzâbâdî, Necmuddîn Muhammed b. Yahya, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Kahire, ts., I, 58.

³ Bkz. İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’ân*, İstanbul, 1986, s. 143.

⁴ M. Mehdî Şemseddîn, *Beyne’l-Câhiliyye ve’l-İslâm*, Beyrut, 1987, s. 19.

⁵ Hitti, Philip K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1995, I, 132–133.

⁶ Bkz. Rum 30/9.

⁷ Bkz. Âl-i İmrân 3/154.

gözetmeyen bir hukuk sistemi anlamında *hükümül-câhiliyye*⁸; kadının sosyal hayatta olanca bir tutumla bedenini sergileyerek dişiliğini öne çıkarması *teberrucül-câhiliyye*⁹ ve aklıyla değil, hisleriyle hareket eden kimselerin tavrı anlamında *hamiyetül-câhiliyye*¹⁰ tarzında kullanılır. Kur'an'da geçen bu vasıflar dikkate alınır, câhiliye gerek vasıf gerekse dönem olarak sadece İslam öncesini değil, sonrasını da ifade eden bir anlamlar dünyasına sahip olduğu görülür. İslami duruma aykırı olan her şey câhiliyenin kapsamı alanına girer. Nitekim hadis literatüründen öğrendiğimize göre Hz. Peygamberin ashâbı, Müslüman olduktan sonra önceki dönemle ilgili hatıralarını, inançlarını, tutum ve davranışlarını anlatırken veya Hz. Peygambere o dönemdeki yaptıkları işlerin İslâm'daki hükmünün ne olduğunu sorarlarken "câhiliye" kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir.¹¹ Dolayısıyla bu anlamda, iki tür câhiliyeden söz edilebilir. Bunlardan ilki, mutlak anlamda Allah'ın hidayetini reddetmek anlamına gelen "*küfür câhiliyesi*",¹² diğeri ise kişi mü'min olmakla birlikte, İslam inancında günah olarak nitelendirilen amelleri işlemek manasına "*ma'siyet/günah câhiliyesi*"dir.¹³ İşte bu âyette geçen câhiliye, küfür değil de "*günah*" bir fiil olup Allah'a itaatten çıkmak anlamına gelmektedir. Kaldı ki bu anlamda Kur'an'da fuhşiyat yapmak¹⁴, insanlarla alay etmek¹⁵, boş sözlerle meşgul olmak¹⁶, kadın fitnesine ve zinaya düşmek suretiyle şehvet ve hissiyata mağlup olmak¹⁷ gibi ameller cehalet olarak isimlendirilmiştir. Yine bir takım hadis rivayetlerinde de cehalet, masiyet anlamında kullanılmıştır. Örneğin, İfk olayına karışan bir sahabe hakkında Hz. Peygamber; "*onu hamiyet cehalete sevk etmiştir*"¹⁸, bir sahabenin arkadaşına siyahın oğlu demesine karşılık da; "*sende câhiliyeden izler kalmıştır*"¹⁹ buyurması, öte yandan; insanların neseplerinden dolayı kınanması²⁰ gibi hususlar *ma'siyet/günah câhiliyesine* delil olarak gösterilebilir. Bu sebeple Hz. Ömer'in;

⁸ Bkz. Mâide 5/49-50.

⁹ Bkz. Ahzap 33/33.

¹⁰ Bkz. Fetih 48/25-26.

¹¹ Bkz. Müslim, "İman" 53-55; Dârimî, "Mukaddime" 1; İbn Mâce, "Zühd" 29; ayrıca şu eserlere de bakılabilir. Fayda, Mustafa, "Câhiliye" *DİA*, VII, 17; Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Câhiliyye*, İstanbul, 1988, s.89-91.

¹² Şu âyette de bu anlamdadır: "*Allah, "Ey Nûh! O asla senin âilenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O halde hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme. Ben sana cahillerden olmamanı öğütlerim" dedi.*" (Hud, 11/46).

¹³ Şu âyette geçen câhiliye masiyet anlamında kullanılmıştır: "*Yûsuf, "Ey Rabbim! Zindan bana, bunların beni dâvet ettiği şeyden daha sevimsizdir. Onların tuzaklarını benden uzaklaştırmazsan onlara meyleder ve cahillerden olurum" dedi.*" (Yusuf, 12/33).

¹⁴ Bkz. "Lût'u da (Peygamber olarak gönderdik.) Hani o kavmine şöyle demişti: "Göz göre göre o çirkin işi mi yapıyorsunuz?" Siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere mi varyorsunuz? Doğrusu siz ne yaptığınızı bilmez bir toplumsunuz." (Neml 27/54-55).

¹⁵ Bkz. "Onlar iman edenlerle karşılaşınca, "iman ettik" derler. Birbirleriyle baş başa kaldıklarında da şöyle derler: "Rabbimizin huzurunda delil olarak kullanıp sizi sustursunlar diye mi, Allah'ın (Tevrat'ta) size bildirdiklerini onlara söylüyorsunuz? (Bu kadarlık şeye) akıl erdiremiyor musunuz?" (Bakara 2/76).

¹⁶ Bkz. "Boş sözü işittikleri vakit ondan yüz çevirirler ve "Bizim işlerimiz bize, sizin işleriniz de size. Selam olsun size (bizden size zarar gelmez). Biz cahilleri istemeyiz" derler." (Kasas 28/55).

¹⁷ Yusuf 12/33.

¹⁸ Bkz. Müslim, "K. Tevbe", 10.

¹⁹ Buhari, "İman" 23.

²⁰ Müslim "İman" 30.

"İslam'da câhiliyeyi bilmeyenler türeyince, İslam'ın düğümleri teker teker çözülür"²¹ uyarısı, konunun önemini kavramak açısından oldukça öğreticidir. Kısaca câhiliye, sadece, İslam'ın doğuşundan önceki dönemi ifade etmez, aynı zamanda İslam'a aykırı düşen itikat ve davranışları da ifade eder.²² Buradan hareketle söylemek gerekirse, Kur'an ve sünnette geçen câhiliye her zaman mutlak anlamda "küfür" kavramıyla örtüşmez. O bir durumdur, bir vasıflandırmadır. Nasıl ki Marksist bir toplumda yaşayan insanların hepsi itikadi anlamda Marksist değilse, câhiliye toplumu içinde yaşan insanların hepsi de câhiliye vasfına haiz değildir. Bu, bir egemenlik sorunudur. Şu halde câhiliye, İslam'a karşı bilinçli olarak değer yargıları üretme, bir başka açıdan da İslam içinde kalmakla birlikte İslami ilkelere göre yaşamamanın (ma'siyet işleme) adıdır. İşte, İslam bütün zamanlar için tevhidi koruma ve ahlaki değerler bağlamında iyiliği emretme ve kötülükle mücadele görevinin sürdürülür olmasını bunun için istemektedir.

B. SEYYİD KUTUB'UN CÂHİLİYE ANLAYIŞI

Bilindiği gibi Mısırlı mütefekkir Seyyid Kutub'un bütün düşüncelerinin ekseninde 'câhiliye' kavramı vardır. O, aidiyet noktasında birey ya da toplumları değerlendirirken, İslam ve câhiliye şeklinde bir kategorileştirmeye tabi tutar. Bu açıdan, onun İslam düşüncesi alanında ortaya koyduğu özgün çabaları kavramada câhiliye kelimesi anahtar bir rol oynar.

Seyyid Kutub, öncelikle, câhiliye kavramına bir anlam yüklemeyen önce içinde yaşadığı dünyanın İslami bakış açısından nereye denk düştüğünü ya da oturduğunu tespit ederek işe başlar. Bu aynı zamanda câhiliye kavramını bir temellendirme girişimidir. Amaç, rabbanî hakikatin ve yol ayrımının netleşmesini sağlamaktır. Bu bağlamda onun "Yoldaki İşaretler" isimli eseri, bize, gerek yaşadığı modern dönemde Batı gerekse Müslüman toplumların İslami konumunu tespit açısından bir teşhis ve tedavi programı sunar. Seyyid Kutub'a göre, modern ve seküler bir zihniyete sahip olan Batı'nın değerler alanında insanlığa vereceği bir şey kalmamıştır. Bu anlamda Batı uygarlığı, tam bir iflas içinde yaşamaktadır. Bugün bu "değerleri" tek başına temsil eden, İslam dinidir. İslam ise, rolünü, "bireysel" bir temsil gücünde değil, ancak "kolektif bir toplum" düzeninde gerçekleştirebilir. Ama ne var ki hukuksal bağlayıcılık çerçevesinde bir toplum içinde temsil ve yaşama gücünü tam olarak gerçekleştiremeyen İslam'ın, bu alanda bütün bir insanlığa önderlik yapması imkân dışıdır. Asırlardır "ümmeğin varlığı" kesintiye uğramıştır. "Müslüman ümmet" denilen mefhûmdan bahsederken ne İslam'ın yaşandığı belirli bir toprak parçasını (arz) ve ne de çağlardan bir çağ içinde ataları İslam nizamını yaşamış bir millettten (kavm) bahsediyoruz, diyen Kutub, Müslüman ümmet derken; yaşayışları, düşünceleri, sistemleri, düzenleri, değer ve ölçüleri tamamen İslami metodolojiden kaynaklanan ve böyle bir hayat içinde yaşayacak olan bir insan topluluğunu kastettiğini vurgular. Seyyid Kutub'a göre, günümüzde bu sayılan niteliklerle donanmış bir ümmetin varlığı, ilahi hükmün bütün bir yeryüzünde kesintiye uğramasıyla çoktan kesintiye uğramıştır. Teşhis bu olunca, tedavi, ancak

²¹ Said Havva, *İslam*, Beyrut, ts., I, 15.

²² Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1975, s. 190.

İslam'ın tekrar insanlık için muhteşem liderliğini yerine getirebilmesiyle, bu kaybolmuş ümmetin varlığını yeniden iade etmekle ve canlandırmakla sağlanabilir. Bugün bütün bir dünyada ilahi hâkimiyete tecavüz temeli üzerine kurulmuş olan câhiliye ölmemiş, aksine parlatılmış bir şekilde yaşamaktadır. Günümüzde, her ne kadar sanal bir "İslam dünyası" mefhumundan bahsediliyorsa da mevcut dünyanın gerçek İslam'la hiçbir ilişkisi kalmamıştır. Bu sebeple yeniden köklü bir dirilişe ihtiyaç vardır. Bu dirilişi de öncü Kur'an nesli gerçekleştirecektir. Dolayısıyla bütün bir insanlığa model oluşturmada örnek bir neslin yetiştirilmesi gerekir.²³

A.CÂHİLİYE VE TEKFİR

Seyyid Kutub, iyi bir toplumbilimcidir. Hem doğu hem de batı toplumlarını içtimai, kültürel, ahlaki ve dini anlamdaki köklü değişimleri derinlemesine inceleme ve yorumlama imkânı bulmuş bir akademisyendir. Bundan dolayı, gerek eserlerinde ve gerekse makalelerinde 'tevhid ve şirk' ekseninde toplum tahlillerine başvurmuştur. Onun vardığı sonuçlara göre, tevhid ekseninde bütün bir insanlık Allah'a kulluktan çıkmış, tekrar muharref dinlerin zulümlerine dönüş yapmıştır. Aynı ikilem Müslüman toplumlar için de geçerlidir. İslam dininin temelini tevhid ilkesi oluşturur. İslam, Allah'tan başka hiçbir ilah olmadığına şahadet eder. Bu şahadetin kapsam alanına, yaratan (halk) ve yöneten (emr), helal ve haramlarla ilgili hükümler koyan ve evrende kendisinden başka tasarruf yetkisi olmayan tek gücün Allah olduğu itikadı girer.²⁴ Bütün bunlar, tevhidin şartlarıdır. İşte, kendisini İslam'a nispet eden herhangi bir kimse, Allah'tan başka ilah olmadığına bu kapsam çerçevesi içinde şahadet etmelidir diyen *Kutub*, bu noktada problemlerin olduğuna dikkatleri çeker. Ona göre, İslam dünyasında, bu işi çok iyi bilmesi gereken ve bu alanda uzmanlaştıklarına inanılan bir takım cami görevlisi olan müezzinler bile, minarelerden okudukları "Allah'tan başka ilah yoktur" anlamına gelen kelime-i tevhidin manasını anlamadıkları gibi, ruhunu da kavrayamamışlardır. Bu sebeple câhiliyeye mensup bir takım insanların Allah'a rağmen kendi kişisel kaprislerinden kaynaklanan egolarının hâkimiyetine karşı, onlar, tepkide bulunma reflekslerini de yitirmiş görünüyorlar. Dolayısıyla, bütün bir insanlık, bugün câhiliyeye geri dönmüş olup "Allah'tan başka ilah yoktur" anlamına gelen kelime-i tevhit davasından irtidat etmiştir. Bunun en açık göstergesi, ulûhiyet alanında, insana, tanrısal niteliklerin verilmiş olmasıdır. Kıyamet gününde bunların günahı ve azabı, ötekilerden daha çok, daha ağır olacaktır. Çünkü onlar, kendilerine hidayet açıkça görüldüğü ve Allah'ın dinine girdikten sonra, irtidat etmişlerdir.²⁵

Görüldüğü gibi "irtidat" kavramına fıkhi terminolojiden farklı bir anlam yükleyen *Kutub*; teorik bilgiden ziyade ameli ön plana çıkarmaktadır. Onun bu çıkarımlarından, câhiliye toplumunun kapsam alanına sadece bütün bir insanlık değil, kendilerini İslam'a nispet eden toplumlar da girmektedir. Özellikle halkı Müslüman olan toplumlar ne Allah'tan başka birine ulûhiyet verdikleri ve ne de

²³ Bkz. *Kutub, Seyyid, Meâlimu fî't-Tarîk*, İstanbul, 1986, s. 4-11.

²⁴ Bkz. el-A'râf 8/54.

²⁵ *Kutub, Seyyid, Fızlâli'l-Kur'an*, Kahire, 1986, II, 1057.

Allah'tan başkasına ibadet ettikleri için değil, *hayat pratiğinde* tek Allah'a ubudiyeti hayat sistemlerinde kabul etmedikleri için girmektedirler.²⁶

Seyyid Kutup, hayat pratiğinde bir tek Allah'a ubudiyete bağlanmayan kul-luğu, inanç tasavvurunda, ibadetle ilgili davranışlarda ve hükümlerde yaşatmayan her toplumu, İslam vasfıyla nitelendirmez. Onun, nesnel tanım diye ifade ettiği bu tanıma, cahili vasıf taşıyan ve bugün yeryüzünde fiilen varolan kimi toplumlar girer.²⁷

Kutup, câhiliye vasfının sınırlarını, İslam'ın pratik hayatta kabul görmediği birey ya da toplumlar şeklinde çizmektedir. Ona göre, örneğin, ateist her toplum, Hint, Orta Afrika, Japonya ve Filipin gibi her putperest toplum, kapitalist toplumların oluşturduğu vaktiyle kitap Ehli olan ya da halen sayılan her bir toplum, daha önce Müslüman toplumların yaşadığı yerlere bugün egemen olanlar câhiliye toplum yapılarına örnektirler.²⁸ Bu toplumların genel karakteristik özelliği ya açıkça "olgasalcılık" temelinde hiçbir din tanımadıklarını ya da salt herhangi bir dini referans almamakla birlikte dine saygılı olduklarını ifade etmekten ibarettir. Her iki durumda da bu tür toplumlar "câhiliye" vasfının kapsam alanının dışında değildir.

Seyyid Kutub'un akâid söyleminde, tek başına inanç ve ibadet bütünlüğü kişinin kemal noktasında Müslüman sayılması için yeterli değildir. Sürdürülür bir inanç ve ibadet bütünlüğüne ek ve katma bir değer olarak, Müslüman olmanın olmazsa olmaz ilkeleri arasında; Allah'ın hâkimiyetine tam bir teslimiyet, kulların hâkimiyetini geri çevirmek ve câhiliye cemiyetine karşı yaşayış biçimiyle tepkide bulunmak gibi hususlar da vardır. Bunlar olmadan gerçek ve mütekâmil manada Müslümanlıktan bahsedilemez,²⁹ ama kusurlu bir Müslümanlıktan söz edilebilir. Çünkü İslam'da kişilerin İslam içinde kalıp-kalmamaları kendi özgür irade ve tercihleriyle alakalıdır. Fertlerden herkesin yaptığı ve söylediği kendisini bağlar. Birinin söz ve fiilinden dolayı başkaları hakkında aynı hükmü vermek mümkün değildir. İnsanların câhiliye toplumunda yaşamaları da onların küfrünü göstermez. Bu konuda her bireyin ayrı ayrı söz ve fiilleri ölçü ve esastır.³⁰

Seyyid Kutub'un iman ve düşünce algısında İslam, vasıflandırılma yönüyle iki toplum modeline indirgenir. Bunlardan birisi İslam, diğeri ise, câhiliye toplumdur. *İslam toplumu*; inanç ve ibadet, hukuk ve düzen, ahlak ve hareket açısından İslam'ın bir bütünlük çerçevesinde yaşandığı toplum biçimidir. *Câhiliye toplumu* ise, İslam inanç ve düşüncesinin, değer ve ölçülerinin, nizam ve hükümlerinin, ahlak ve gidişatının yaşama ortamı bulamadığı bütün toplumların ortak adıdır. İslam, bir toplumun yaşama biçimi olmadıkça, böyle bir toplumda yaşamalarına rağmen, kendilerine Müslüman ismi veren insanların toplumu –ki bunlar namaz da kılsa, oruç da tutsa, hacca da gitse- hiçbir zaman İslam toplumu olarak nitelendirile-

²⁶ Ayrıca bkz. Kutub, *Meâlim*, s. 91.

²⁷ Kutub, *Meâlim*, s. 88–89.

²⁸ Kutub, *Fızlâl*, II, 1005; a.g.mlf., *Meâlim*, s. 89-90.

²⁹ Bkz. Kutub, *Fızlâl*, III, 1492.

³⁰ Sarıms, İbrahim, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub*, Ankara, 1992, I, 405; Bereket, Muhammed, *Seyyid Kutub*, (çev. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul, 1987, s. 232.

mez.³¹ Hatta bu insanlar, Allah'ın varlığını kabul etse, havra, kilise ve camilerde Allah'a ibadet konusunda özgür de bırakılsalar, asla câhiliye vasfından kurtulamazlar³² ama bir birey olarak dindarlık vasfını taşırlar.

B. CÂHİLLİYE VE HÂKİMİYET

İslam, varlık, âlem, insan ve toplum hakkında kuşatıcı bir bakış açısına sahiptir. Bu anlamda İslam bütün bir varlık alanını hem fizik ve hem de metafizik olarak birlikte kuşatır. İşte Seyyid Kutub, İslam'ın evrensel ölçekte bu kuşatıcılığını "kozmetik hâkimiyet" olarak isimlendiriyor. Zira hâkimiyet sözcüğünün içinde *bilinçte farklılaşma ve hareket alanında genişlik* manası da vardır. Seyyid Kutub'a göre, bir toplumda hâkimiyet sadece Allah'a ait olur ve bu hâkimiyet ilahi yasanın yüceliği temeline dayanırsa, işte böyle bir toplum yapısında insan gerçek özgürlüğünü elde eder, kula kul olmaktan kurtulur. Çünkü İslam toplumu tek bir ilahın hâkim olduğu bir toplumdur. İnsanları, kula kul olmaktan sadece Allah'a kulluğa çıkarır.³³ Aynı zamanda Seyyid Kutub'un gerçek anlamda özgürlük tanımı da budur.³⁴ İşte bir toplumda gerçek İslam, inanç ve davranışla birlikte yalnızca Allah'ın kozmik egemenliğine boyun eğmekle ortaya çıkar. Tek başına Allah'ın hâkimiyetine boyun eğmeyenler putperestlerdir. Onların "la ilahe illallah" demeleri, soyut bir inanç halinde kaldıkça Allah'tan başka ilah olduğuna inanmaları ve hasarlı şekilde kulluk yapmaları, onları putperestlik çerçevesinden çıkarmaz.³⁵

C. CÂHİLİYE VE HİCRET

Öte yandan Seyyid Kutub'un düşünce dünyasında "câhiliye ile hicret" , "akîde ile hicret" arasında varoluşsal bir bağlantı kurulur. Onun literatüründe hicret, can ve mal güvenliği gibi zorunlu nedenler olmadıkça, asla "coğrafi" anlamda içinde yaşadığı şehirleri terk ederek dağlara ve mağaralara çekilmek şeklinde bir anlam taşımaz, aksine, duygu ve tevhidi bilinç düzeyinde câhiliye toplumundan ayrışma ve yeniden İslam'a dönüş kastedilir.³⁶ Dolayısıyla bu anlamda hicret, bir Müslüman'ın yaşadığı toplumdaki; giyim ve kuşam, akide ve ibadet, ahlak ve davranış tarzında sergilenen Müslümanlık örneğiyle farklılaşmasıdır.³⁷ Bir başka deyimle hicret, içinde yaşanılan toplumdaki kopmak değil, aynı toplum içinde yaşamak suretiyle *temsîl Müslümanlığını* görünür kılmaktır. Bilindiği gibi hicret, maddi açıdan başkasıyla ilişkiyi kesip onu terk etmek anlamına gelirken, manevi açıdan ise, insanı Allah'a isyana teşvik edecek şehvetlerden, kötü huy ve günahlardan uzaklaşmak, onları terk ve reddetmek manasındadır.³⁸ Bu noktada, Seyyid Kutub'un

³¹ Hz. Peygamberden gelen bir rivayette şöyle buyrulmuştur: "Her kim İslam cemaatinden bir karış ayrılacak olursa, Allah onun boynundan iman ve İslam şerefini söker alır. Cahiliye davasında bulunan ve cahiliyeye davet eden kimseleri Allah cehennemde ayaklar altında süründürecektir." Adamın birisi: "Ey Allah'ın Elçisi! Namaz kılsa, oruç tutsa da mı?" deyince, buyurdu ki: "Evet, namaz kılsa, oruç tutsa da. siz Müslümanlar, İslam'ı dava edin ve ona çağırın." (Tirmizi, Sünen, K. Emsal, 3.)

³² Kutub, *Meâlîm*, s. 105-106.

³³ Kutub, a.ge.e., s. 107-108. Ayrıca krş. el-Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *el-İslâm ve'l-Câhiliyye*, Mısır, ts., s. 15.

³⁴ Bkz. Kutub, *Meâlîm*, s. 63, 65.

³⁵ Krş. Kutub, *Fizilâl*, III, 1492.

³⁶ Kutub, *Fizilâl*, III, 1492.

³⁷ Krş. Kutub, *Fizilâl*, IV, 1947.

³⁸ Bkz. el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 782.

'hicret' anlayışı, Hz. Peygamberin "gerçek muhacir, Allah'ın yasaklarından kaçınandır"³⁹ nebevî kavliyle örtüşür. Müslüman'ın hayatında hicret, sabrın doruk noktasına ulaştığı bir anda devreye girer. Hz. Peygamberin şahsında bütün bir Müslümanlara bu konuda izlenmesi gereken strateji şu şekilde açıklanır: "Müşriklerin aleyhinde söyledikleri şeylere sabret, (diren, onlarla, tekrar görüşebilme kapısını açık bırakmak suretiyle) en güzel bir şekilde hicret et."⁴⁰ Hicret konusunda bu âyetin bize öğrettiği gerçeklik, dava için söylenenlere sabretmek, muhataplara bütün kapıları kapatmadan, kırıp dökmeden tekrar dönebilmek ümidiyle en güzel bir şekilde onlardan zihinsel bilinç düzeyinde ayrılmaktır. Seyyid Kutub'un dile getirdiği hicret de budur.

D. CÂHİLİYE VE CÂHİLİYE TAPINAKLARI

Kuşkusuz Seyyid Kutub'un câhiliye fesadını boykot etmekle ilgili söz ve düşüncelerini anlamada hiçbir kapalılığa yer yoktur. Onun, bu kapalılığa yol açan sözü yalnızca "câhiliye tapınaklarını boykot etmek" cümlesidir.⁴¹ Bu konuda Seyyid Kutub, bütün zamanlar için geçerli olmamakla birlikte olağanüstü şartlar ortaya çıktığında, gün gelir Müslümanlar câhiliye toplumunda amansız bir takibata uğrarlarsa, Yunus Suresi'nin 87. âyeti⁴² gereğince, evlerini namazgâh haline getirirler ve câhiliye toplumundan ayrılırlar, demektedir. Buna ilave olarak da sözlerine devamlı, böyle olağanüstü bir durumla karşı karşıya gelindiğinde, izlenmesi gereken yegâne strateji, câhiliye taraftarlarının mescitleri terk edilmeli, Müslüman kitle toplantı yeri olarak evlerini namazgâh haline çevirmeli ve içinde yaşadığı câhiliye cemiyetinden tamamıyla ayrıldığını hissetmelidir.⁴³ Seyyid Kutub, bu olağanüstü takibatın dışında bütün zamanlar için mescitlerin terk edilmesini önermemektedir. Eğer o, değerler alanında değil de, salt fiziksel anlamda câhiliye toplumundan kopmayı önermiş olsaydı, savunduğu ideallere aykırı hareket etmiş olurdu.⁴⁴ Çünkü nihayetinde bu din toplumdan koparak ıssız dağ başlarında değil, rasyonel anlamda bir toplum içinde tebliğ edilecek ve yaşanacaktır.

Seyyid Kutub'un bir kısım mescit ve camileri, "câhiliye tapınakları" diye nitelendirmesi, dönemsel anlamda, mescit ve camilerin konjonktürel yapısıyla alakalıdır. Olağanüstü şartlar değişince mescit ve camilere bakış tarzı da değişir. O, olağanüstü zamanlarla kayıtlandırılan ve buna bağlı olarak değişkenlik taşıyan şartlar arasında; mü'minler üzerinde sıkı bir takibin bulunmasını, toplumun kokuşmuş olmasını, çevrenin bozulmasını ve Firavun zamanında olduğu gibi tağutun azgınlaşmış olmasını sayar.⁴⁵ İşte Kutub'a göre, bu şartlar, cami ve mescitleri gerçek

³⁹ İbn Hibban, *Sahih*, (tahk. Ş. El-Arnabud), Beyrut, 1993, I, 462.

⁴⁰ Müzzemmil 73/10.

⁴¹ Sarmış, *Seyyid Kutub*, s. 400.

⁴² Âyetin meali şöyledir: "Musa ve kardeşine: "Mısır'da kardeşinize evler hazırlayın; evlerinizi namazgâh edin, namaz kılın" diye vahyettik. İnananlara müjde et." Yunus 10/87.

⁴³ Kutub, *Fizilâl*, III, 1816.

⁴⁴ Kardeşi Prof. Dr. Muhammed Kutub'tan nakledildiğine göre, ben kardeşimden birçok defa "biz davetçiyiz, kâdı değiliz; bizim görevimiz hüküm çıkarmak değil, kelime-i tevhidin anlamını izah etmektir" dediğini işittim demektedir. Bkz. Sıbğatullah Kaya, "Muhammed Kutub'la Seyyid Kutub" üzerine bir söyleşi, *Girişim Dergisi*, Sayı: 12, İstanbul-1986.

⁴⁵ Bkz. Kutub, *Fizilâl*, III, 1816-17b

anlamda Allah'a ibadet etme mekânları olmaktan çıkarır ve câhiliye tapınaklarına dönüştürür. Çünkü tapınaklarda söz ve egemenlik Allah'ın değildir. Bu şartlar ortadan kalkınca, tekrar bu tapınaklar cami ve mescit fonksiyonu görmeye avdet eder. İslam tarihinde bunun en açık örneği Medine'de münafıkların yaptırmış olduğu "Dırar Mescidi"dir.⁴⁶ Dırar mescidiyle ilgili âyetlerde de açıkça ifade edildiği gibi münafıkların bir üs ve karargâh olarak inşa ettikleri bu tapınakta Yüce Allah, Hz. Peygamberin namaz kılmasını yasaklamıştır. Çünkü orası, can ve din emniyetine zarar verecek bir mekân niyetiyle inşa edilmiştir. Ayrıca, İslam öncesi câhiliye ehlinin en büyük namazgâh olan Kâbe'deki tapınma şekilleri de bilinmektedir. Kur'an'da anlatıldığına göre, putperestlerin kendi hevalarından ürettikleri tapınmaları, *ulûhiyet ve rububiyette tevhid* ilkesinden sapmış bir vaziyette "ıslık çalmak ve el çırpma" şeklinde yapılıyordu.⁴⁷ Müslümanların tarihinde yaşanmış olan bu her iki örnekten anladığımız kadarıyla, gerek can güvenliği ve gerekse dini doğru öğrenme noktasında her türlü emniyetten uzak olduğu zamanlarda mescitlerde namaz kılmamak meşru bir mazeret olarak görülmüştür.⁴⁸ Elbette bu bir tedbir olup, bütün zamanlar için geçerli değildir. Olağanüstü durum ortadan kalktıktan sonra mescitler ve camiler asıl fonksiyonlarına döndürüldüğünde cemaat namazları mutlaka bu mekânlarda eda edilmelidir.

SONUÇ

Seyyid Kutub, toplumları İslam ve câhiliye şeklinde vasıflandırmayı tercih etmiştir. Ona göre câhiliye, hayatın tüm alanlarında Allah'la irtibatı kesmenin adıdır. O, içinde yaşadığı dönemin değerler alanındaki gidişatına bir projektör tutmuştur. Eserlerinde "câhiliye" kavramının mukâbili olarak salt "küfür" kavramını kullanmamıştır. Çünkü câhiliye, yerine göre bilgisizlikten kaynaklanan mâsiyetler de olabilmektedir. Zaten, hiçbir zaman o, masiyet câhiliyesinden dolayı kişileri tekfir etmediği gibi, toplumları da tekfir etmemiştir. Kaldı ki, Seyyid Kutub'a göre câhiliye, insanlık tarihinde yaşanmış olan muayyen bir dönemden ibaret değildir. Câhiliye, kendine mahsus belirli bir zihniyet ve hayat anlayışına sahip bir yaşayış biçimidir. Bu açıdan, câhiliye vasıfları İslam'ın olmadığı bütün zaman ve dönemlerde tekrar nüksedebilir. Eğer câhiliye vasıfları bir toplumda yürürlükteyse, orada câhiliyenin varlığına hükmedilir. Yapılması gereken, câhiliye toplumundan kaçmak değil, Hz. Peygamberin Mekke döneminde yaptığı gibi sözel ve örnek oluşturmaya dayalı bir davet yöntemini sürdürmektir.

Seyyid Kutub'un eserlerinde kullandığı üslûp biçimi, tartışılabilir. O, eserlerinde akademik ve fıkıhçı bir dil kullanmak yerine, edebi bir dil kullanmıştır. Bu dilin belagat açısından değil de fikri düzey bakımından dozajının ağır olduğu söy-

⁴⁶ Bkz. Tevbe 9/107-108: "Bir de zararlı faaliyetlerde bulunmak, küfre yardım etmek, mü'minler arasına ayrılık sokmak için ve öteden beri Allah ve Resulüne karşı savaşanlara üs olsun diye bir mescit yapanlar vardır. Bunlar, "Bizim iyilikten başka hiçbir kasdımız yok" diye de mutlaka yemin ederler. Ama Allah şahitlik eder ki bunlar mutlaka yalancıdır. Onun içinde asla namaz kılma. İlk günden temeli takva (Allah'a karşı gelmekten sakınmak) üzerine kurulan mescit (Kuba mescidi), içinde namaz kılman elbette daha layıktır. Orada temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah da tertemiz onları sever."

⁴⁷ Enfal 8/35: "Onların, Kâbe'nin yanında duaları ıslık çalıp el çırpmaaktan ibarettir. Öyle ise (ey müşrikler) inkâr etmekte olduğunuzdan dolayı tadın azabı."

⁴⁸ Sarmış, Seyyid Kutub, s. 401-402.

lenebilir. Sanırım bunda, aşınan değerler açısından yaşadığı yüzyılın teolojik durumu ve kendisinin yaşadığı hissiyata dayalı özel durum büyük rol oynamıştır. Aynı zamanda reel-politik açıdan söylemek gerekirse, Seyyid Kutub'un, câhiliye lafzını kullanmada genellemelere giderek sınırları zorlaması, tevhidi bir bilincin uyandırılmasını sağlamak olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki o, câhiliye lafzını mutlak anlamda tekfir konsepti içinde değerlendirmemiştir. Dolayısıyla, Seyyid Kutub'un vefatından sonra, kendilerini ona nispet eden bir takım takipçilerinin *câhiliye*, *hâkimiyet*, *hicret* ve *tekfir* gibi konulardaki aşırılıklarından müellifin sorumlu tutulması hakkaniyet ölçüleriyle bağdaşmaz.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Câhiliyye*, İstanbul, 1988.
 Behnesavi, Sâlim Ali, *el-Hukm ve Kadıyyetu Tekfiri'l-Müslim*, Dâru'l-Ensâr, 1977.
 Bereket, Muhammed, *Seyyid Kutub*, (çev. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul, 1987.
 Dârimî, Ebu Muhammed, *Sünen*, Dâru İhyâi's-Sünne, Kahire, ts.
 Fayda, Mustafa, "Câhiliye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1993, VII, 17.
 Firuzâbâdî, Necmuddîn Muhammed b. Yahya, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Kahire, ts.
 Hitti, Philip K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1995.
 Hedaybi, Hasan, *Du'ât lâ Kudât*, Dâru't-Tıba'a, 1977.
 İbn Hibban, *Sahih*, (tahk. Ş. El-Arnâvud), Beyrut, 1993.
 İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *Sünen*, Kahire, ts.
 İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredat fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul, 1986.
 İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1975.
 Kaya, Sıbğatullah, "Muhammed Kutub'la Seyyid Kutub üzerine bir söyleşi", *Girişim Dergisi*, Sayı: 12, İstanbul-1986.
 Kutub, Seyyid, *Fızlâli'l-Kur'an*, Kahire, 1986.
 Kutub, Seyyid, *Meâlimu fi't-Tarîk*, İstanbul, 1986.
 M. Mehdî Şemseddîn, *Beyne'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Beyrut, 1987.
 Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *el-İslâm ve'l-Câhiliyye*, Mısır, ts.
 Müslim, *Sahih*, İstanbul, 1981.
 Numan Abdurrezzak, Samerrâî, *et-Tekfir, Cuzûruhu, Esbâbuhu, Muberraratuhu*, Bağdat, 1984.
 Said Havva, *İslam*, Beyrut, ts.
 Sarmış, İbrahim, *Bir Düşünür Olarak Seyyid Kutub*, Ankara, 1992.
 Tirmizi, Ebû İsa b. Muhammed, *Sünen*, İstanbul, 1981.

SELEFİLİK VE TE'VİL ÜZERİNE

Mustafa ÖZTÜRK*

ÖZET

Bu makale erken dönem Selefi düşünce ile İbn Teymiyye'nin sistematik selefliğindeki te'vil anlayışını tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Selef kelimesi İslâmî terminolojide genellikle sahabe ve tâbiûndan oluşan ilk iki nesil ifade etmek için kullanılır. Geniş çapta kabul gördüğü üzere, bu iki nesil İslâm'ın nasıl yaşanması gerektiği hususunda örnek addedilir. Nitekim İmam Gazâlî (ö. 505/1111) *İlcâmu'l-Avâm* adlı eserinde şunu kaydetmiştir: "Selefi yolu sahabe ve tâbiûnun yoludur. Bu yolun yedi temel prensibi vardır". Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Evzâî, Mâlik b. Enes gibi erken dönem selefler Ehl-i hadis diye de anılır. Diğer bir deyişle, Ehl-i hadis ve Selefiyye kavramları sıklıkla birbirinin yerine kullanılır. Geç dönemlerde İbn Teymiyye ile talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye tarihsel süreçte mütekaddimûn ve müteahhirûn seleflik şeklinde ikiye ayrılan selefliği geliştirip güçlendirme yolunda çaba sarf etmişlerdir. İlk selefler Allah'ın sıfatları konusunda ayrıntıya girmeden geç dönem selefler bu konu üzerinde etraflıca durmuşlardır. Erken dönem seleflikte ne Allah'a antropomorfik bir sıfat atfetmek ne de Allah'ın Kur'an'da kendine atfettiği sıfatları nefyetmek şeklinde bir tutum benimsenmiştir. Seleflere göre Allah'ın bir sıfatını ispat/kabul etmek, O'nunla mahkukatı arasında benzerliği gerektirmez. Sözelimi, "Allah'ın eli vardır" demek, bunun keyfiyetini ispat anlamına gelmez. Yine Seleflere göre ilâhî bir sıfatın keyfiyeti hakkında nasıl sorusu sorulmamalı ve söz konusu sıfat, Allah'ın şanına yaraşır nitelikteki asıl manasından soyutlanarak çarpıtılmamalıdır.

Anahtar kelimeler: Seleflik, Selefiyye, Ehl-i Hadis, İlahi Sıfatlar, Müteşabih, Te'vil.

ON THE SALAFISM AND TA'WIL (INTERPRETATION OF THE QUR'AN)

This paper aims to analyze the concept of *ta'wil* (interpretation of the Qur'an) in early Salafi thought and Ibn Taymiyyah's systematic salafism. The word Salaf, in Islamic terminology, is generally used to refer to the first two generations of Muslims: the *Sahabah* (The Companions) and the *Tâbiûn* (The Followers). As it is widely accepted that these two generations are looked upon as examples of how Islam should be practiced. Actually, Al-Imam al-Ghazali (d. 505/1111) wrote in his book *Iljâm al-Awâm*; "The madhhab of the Salaf means the way held by the Sahaba and the Tabiûn. The principles of this madhhab are seven." The early Salafis, such as Ahmad İbn Hanbal, Sufyan al-Thawri, al-Awzai, Malik ibn Anas, are called as well *Ahl al-Hadith* (The People of hadith). In other words, the term *Ahl al-Hadith* is often used interchangeably with the term Salafiyya. In the late periods, Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and his disciple Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) tried to enrich the Salafiyya madhhab, which later broke into two parts; the early Salafis did not go into details about the attributes of Allah. The later Salafis were interested in detailing about them. The early and the later Salafis altogether are called *Ahl as-Sunnat al-khassa*. The early Salafi position is to neither attribute anything anthropomorphic, nor deny that which God attributed to himself in the Qur'an. The Salafis would argue

* Doç. Dr., Çukurova Ü., İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: mozturk65@yahoo.com

that confirming an attribute of God does not entail similarity with his creation. Confirming the attribute, such as the "hand" does not confirm its nature. They would argue that the nature of the attribute should not be questioned, distorted, divested of its intended meaning that befits God's dignity, nor resembled to his creation.

Key Words: Salafism, Salafiyya, The People of hadith, Ambiguous, Divine Attributes, Interpretation of the Qur'an.

GİRİŞ

Selefiyye ve Selefilikten söz edildiğinde akla gelen ilk kavramlardan biri pejoratif anlamda "te'vil"dir; çünkü Selefilik genelde itikatla özelde ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili nasların lafzına ve lafzî manasına bağlı kalmayı, dolayısıyla te'vilden kaçınmayı temel prensip kabul eden bir ekol olarak tanınır. Bu ekolün temel tezi sahih dinî düşünce ve pratiğin geçmişe ait sünen ve âsâr temelinde oluşturulması gerektiği fikrine dayanır. Nitekim tarihsel tecrübede bu fikrin temsilcileri "Ehlü'l-hadis", "Ashâbu'l-hadîs", "Ehlü'l-eser", "Ehlü's-sünne" gibi adlarla anılmıştır.¹ Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111) tarafından "sahabe ve tâbiûn mezhebi (metodu)" şeklinde tanımlanan,² muhalif çevreler tarafından ise Haşviyye ve Müşebbihe gibi olumsuz sıfatlarla anılan Selefiyye ve Selefiliğin³ erken dönemdeki meşhur temsilcileri arasında genellikle Evzaî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), İmam eş-Şâfiî (ö. 204/820), İshak b. Râheveyh (ö. 238/853) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi isimler zikredilir.⁴ Bu isimler arasında Ahmed b. Hanbel ayrı bir yere sahiptir; çünkü o gerek Mu'tezile kelamcılarıyla sıkı mücadelesi gerekse Mihne hadisesindeki salabetli duruşu sebebiyle Selefiyye'nin sembol ismi olarak tarihe geçmiştir. Hicrî 3 ve 4. asırlardan itibaren Ehl-i hadis çizgisinde Hanbelî âlimlerce temsil edilen ve daha sonraki dönemlerde de bu hat üzerinde varlığını sürdüren Selefilik İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun meşhur öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) tarafından sistemli bir düşünce ve ekole dönüştürülmüştür.

Bildik anlamda bir mezhep olmaktan ziyade İslam'ın erken dönemlerinde akaid alanında benimsenen metodolojik yaklaşıma paralel bir anlayış tarzı olarak görülen Selefiliğin te'ville ilgili bakış açısını kritik etmeyi amaçlayan bu makalede öncelikle Şehristânî (ö. 548/1153) ve Gazâlî'nin Selefiyye'ye atfettikleri temel görüşlere yer verilecektir; çünkü bilhassa Gazâlî'nin *İlcâmu'l-'Avâm* adlı eserindeki bazı pasajlar öteden beri Selefiliğin mahiyetine dair temel kaynak olarak kullanılır. Hatta denilebilir ki bugün Selefiyye ve Selefilik hakkında bilinen ve belki de yediden yetmiş genel kabul gören fikirler bizzat bu ekolün temsilcilerine ait kaynaklardan ziyade Gazâlî'nin anılan eserindeki muhtevaya dayanır. Bu yüzden, makalede Selefiyye'nin/Selefiliğin te'vil anlayışı öncelikle Şehristânî ve Gazâlî'nin aktardıkları bilgilerle örtüşen genel kabuller çerçevesinde ele alınacak; ardından Selefiliğe sistematik bir yapı kazandıran İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşleri tartışıla-

¹ M. Zeki İşcan, *Selefilik: İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009, s. 115.

² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İlcâmu'l-'Avâm 'an İlmi'l-Kelâm*, nşr. Muhammed Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1985, s. 53.

³ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 399.

⁴ Mesela bkz. Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1983, II, 220.

cak, daha sonra ise genel anlamda Selefilikteki te'vil antipatisinin sebepleri üzerinde durulacaktır. Makalenin değerlendirme ve sonuç kısmında ise Selefilik ile Arap asabiyeti arasında bir ünsiyet bağının bulunup bulunmadığı meselesi tartışılacaktır.

GENEL KABUL ÇERÇEVESİNDE SELEFİYYE'NİN TE'VİL ANLAYIŞI

Bilindiği üzere Selefî âlimlerin te'vilden uzak durdukları, özellikle ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili ayetleri yorumlamaktan kaçındıkları noktasında genel bir kabul vardır. Nitekim Şehristânî "Sifâtiyye" başlığı altında özetle şunları kaydetmiştir: Selefiyye mensubu âlimlerin çoğunluğu Allah'ın ilim, kudret, hayat, irade, sem', kelim gibi sıfatlarını ezeli kabul eder ve ilâhî sıfatları zâtî-fiilî gibi bir ayırımı tabi tutmazlar. Selefî âlimler "yed" (el), "vech" (yüz) gibi haberî sıfatları da naslarda geçtiği şekliyle kabul eder ve dolayısıyla te'vil yoluna gitmezler.⁵

Şehristânî bu genellemeci ifadelerinin ardından Selefiyye'nin sıfatlar konusunda iki gruba ayrıldığını söyler. Bir grup, ilâhî sıfatlarla ilgili ayetleri lafzın taşıdığı manaya uygun biçimde yorumlamıştır. Diğer grup ise bu konuda te'vilden kaçınmıştır. Bu ikinci gruba göre insan aklı Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini bilir. Hiçbir mahlûk hiçbir şekilde Allah'a benzemez. Böyle iken bazı ayetlerde Allah'ın arşa istivâ ettiğinden, Allah'ın geldiğinden, insanı iki eliyle yarattığından söz edilir. Bu tür ayetlerin tefsir ve te'vilini bilmek zorunda değiliz. Bize düşen, Allah'ın hiçbir eş ve ortağının bulunmadığına, O'nun hiçbir şeye benzemediğine inanmaktır. Te'vilden uzak duran ama aynı zamanda teşbih fikrini de olumsuzlayan Selef uleması arasında Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Süfyan es-Sevrî, Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve onun takipçileri zikredilebilir. Mâlik b. Enes'in, "Allah'ın istivâsı malumdur; keyfiyeti meçhuldür. İstivâya iman vacip, bu konuyu kurcalamak ise bidattir" sözü Selefiyye'nin sıfatlar ve te'vil konusundaki temel görüşünü özetleyen bir motto (ilke söz) gibidir.⁶

Şehristânî'ye göre Ahmed b. Hanbel, Dâvûd ez-Zâhirî ve diğer bazı Selefî âlimler, Mâlik b. Enes gibi mütekaddimûn selef ulemasının izini takip etmişler ve böylece selamet yoluna erişmişlerdir. Bu âlimler ilâhî sıfatlar ve te'vil konusunda, "Biz Kitap ve Sünnet'teki beyanlara iman ederiz ve Allah'ın yaratılmış varlıklardan hiçbirine benzemediğini kesin olarak biliriz. Bununla birlikte te'vil yoluna da gitmeyiz." şeklinde bir anlayışı savunmuşlar; ama aynı zamanda teşbihten de alabildiğine sakınmışlardır. O kadar ki bu âlimler, "Ey İblis! İki elimle yarattığım insana niçin secde etmedin?" (38.Sâd 75) mealindeki ayeti okuyan bir kişi o esnada elini kimildatsa veya "Mü'minin kalbi Rahman'ın iki parmağının arasındadır" hadisini rivayet ederken kendi parmaklarına işaret etse, o kişinin elinin ve parmaklarının kesilmesi gerekir, demişlerdir. Selefî âlimlere göre söz konusu ayetleri te'vilden kaçınmanın iki sebebi vardır. İlki, 3.Âl-i İmrân 7. ayette Allah'ın te'vili yasaklamış olmasıdır. İkinci sebep ise te'vilin zanna dayalı olduğunda ittifak bulunmasıdır. Allah'ın sıfatları hakkında zannî görüş belirtmek caiz değildir. Kaldı ki söz konusu ayetlerin murâd-ı ilâhiye aykırı şekilde te'vil edilmesi ve böylece 3.Âl-i İmrân 7.

⁵ Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996, I, 104.

⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, 105.

ayette sözü edilen “dalalet eğilimi” (zeyğ) sıfatının kesbedilmesi de pekâlâ mümkündür.

Bu yüzden, ilimde derinlik/rüşuh sahibi olanların da ifade ettikleri gibi, müteşabih sıfatlar konusunda, hepsinin Allah katından geldiğini ve O’nun tarafından formüle edildiğini söylemek, bu sıfatlarla ilgili ayetlerin zahirine inanmak; bâtını da onamak (tasdik) gerekir. Böylelikle demek istenilen şey şudur: İlgili ayetlerdeki gerçek mana ve maksadın tayini, ancak Allah’ın bilgisi dâhilinde olan bir husustur. Kaldı ki insanlar müteşabih/haberî sıfatlarla ilgili ayetlerdeki mana ve maksadın künhüne vâkıf olmakla mükellef değildir. Ayrıca konunun bu veçhesi imanın şartlarından, olmazsa olmazlarından da değildir. Kimi selef âlimleri haberî sıfatlar konusunda o denli ihtiyatlı davranmıştır ki yed, vech, istivâ gibi kelimelerin Farsça karşılıklarını okumaktan bile kaçınmışlardır. Teşbihe düşme hususunda hiçbir risk taşımadığı için, Şehristânî’ye göre ilâhî isim ve sıfatlar konusunda takip edilecek en güzel yol ve yöntem budur.⁷

Te’vil konusunda Selef ekolüne atfedilen bu görüşlerle örtüşen bir genel kabulün oluşmasında en büyük pay hiç kuşkusuz Gazâlî’ye aittir. Başta da belirtildiği gibi Gazâlî’nin kullanımında Selef kavramı, sahabe ve tabiûn mezhebini/metodunu ifade eder. Ancak bu kullanımda “Selef mezhebi” tabirinin delaleti genel değil özel ya da muayyen bir konuyla ilgilidir. Daha açıkçası bu tabir İlcâmu’l-‘Avâm adlı eserin konusunu oluşturan müteşabihât meselesi ile naslarda geçen ve ilk bakışta tecsim-teşbih fikrini çağrıştıran haberî sıfatlarla sınırlı bir anlam örgüsüne sahiptir.⁸ Nitekim Gazâlî de eserinin giriş kısmında bu hususa işaret etmiştir. Şöyle ki *İlcâmu’l-‘Avâm*’ın üç bölümden oluştuğunu söyleyen Gazâlî, birinci bölümün müteşabih/haberî sıfatlar konusunda Selef metodunun gerçek mahiyetiyle, ikinci bölümün Selef metodunun [avam açısından] en isabetli metod olduğu, buna karşı çıkanların bidatçi sıfatıyla muttasıf buldukları hususunun delillendirilmesiyle, son bölümün ise haberî sıfatlar konusunda değinilmesi gereken diğer bazı meselelerle ilgili olduğunu belirtmiştir.⁹

İlk bakışta Ehl-i hadis mantalitesiyle birebir örtüşür gibi gözüken bu eserde Gazâlî¹⁰ Selef mezhebinin/metodunun temel prensiplerini anlatır. Tamamı ha-

⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I, 119-120.

⁸ Gazâlî, *İlcâmu’l-‘Avâm*, s. 44, (Naşirin notu).

⁹ Gazâlî, *İlcâmu’l-‘Avâm*, s. 52.

¹⁰ Gazâlî’nin hadis bilgisinin mütevatir ile mevzu hadisi birbirinden ayırt edemeyecek kadar sığ olduğunu ve bu alandaki behresi sıradan halk seviyesinde bulunduğunu söyleyen İbn Teymiyye’ye göre Gazâlî ömrünün sonlarına doğru Ehl-i hadis çizgisine gelmiş ve bu çizgide *İlcâmu’l-‘Avâm* adlı eserini yazmıştır (Bkz. Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Nakzü’l-Manûk*, Kahire 1951, s. 60). Ne var ki biz İbn Teymiyye’nin bu değerlendirmesine katılmıyoruz. Evet, Gazâlî ömrünün sonlarına doğru Ehl-i hadis çizgisine gelmiş olabilir, hatta yukarıda da belirttiğimiz gibi *İlcâmu’l-‘Avâm*’ın ilk bakışta Ehl-i hadis zihniyetiyle örtüştüğü söylenebilir; fakat bu eserde Gazâlî’nin kendini konumlandığı yer, Ehl-i hadis’in de dâhil olduğu avamın yanı sıra değil “havâs”ın (arifler) yanındadır; çünkü Gazâlî, eserin nâşirinin de kaydettiği gibi (Bkz. *İlcâmu’l-‘Avâm*, s. 45-48), “avam” kelimesini “halk” ya da “sıradan insanlar” anlamında değil, ehl-i marifet ve hakikat olan “havâs”ın (arifler) karşılığı olarak, tasavvufî damardan beslenmeyen dil, fıkıh, hadis, tefsir ve bilhassa kelim âlimlerini ya da kısaca sırf şer’î ilimlerle meşgul olan tüm âlimleri -tasavvufî gelenekteki ifadesiyle “rüsûm uleması”nı- kapsar nitelikte kullanmaktadır. Şu halde, Gazâlî’nin *İlcâmu’l-‘Avâm*’da temel prensiplerini tatad ettiği Selef mezhebi “havâs”ın değil, tasavvufî terminolojideki anlamıyla “avam”ın mezhebidir.

berî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili olan ve esas itibarıyla İmam Mâlik'in, "İstivâ malumdur; keyfiyeti meçhuldür..." ilke sözüne dayanan bu prensipler takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff ve marifet ehline teslim olmak üzere yedi başlıktan oluşur. Takdis, Allah'ı antropomorfik niteliklerden tenzih etmektir. Buna göre bazı naslarda (ayetler ve hadisler) Allah'ın elinden, parmağından, ayağından söz edilmesinden hareketle O'nun et, kemik ve sinirden müteşekkil uzuvlara sahip olduğu söylenemez. Mü'min olan bütün herkes bilmelidir ki Hz. Peygamber Allah'ın elinden, ayağından söz ederken bildik anlamda organları kastetmemiştir; zira bu organlar birer cisimdir. Allah ise cisim olmaktan münezzehtir. Allah'ın cisimsel organlara sahip olduğunu düşünmek bir bakıma putperestliktir; çünkü her cisim mahlûktur; mahlûka ibadet küfürdür. Dolayısıyla puta ibadet de küfürdür; zira put da bir mahlûktur. Sonuç olarak, avam -[ki aşağıda/dipnotta da belirtildiği gibi Gazâlî'nin kullanımına göre "avam" tabiri marifet ehlinen (arif-sufi) olmayan herkesi, dolayısıyla sırf şer'î ilimlerle meşgul olan hadis, tefsir, fıkıh, kelim ulemasını kapsar]- bu tür kelimelerin (haberî sıfatların) gerçekte ne manaya geldiklerini bilmekle mükellef değildir. Bu yüzden, avamın temel görevlerinden biri bu konuda konuşmamaktır.

Diğer taraftan, avam haberî sıfatlarla ilgili nasların Allah Teâlâ'nın şanına ve azametine layık manalar taşıdığına inanmalı, Hz. Peygamber'in Allah'ı dosdoğru şekilde tavsif ettiği hususunda kesin bir imanla "İnandım ve onadım" demelidir (tasdik). Avam, Allah'ın ve elçisinin kastettiği manayı anlamaya gücü yetmediğini itiraf etmekle de yükümlüdür (aczi itiraf). Bu sebeple, müteşabih nasların manasını sorup araştırmamak (sükût), söz konusu naslarla meşgul olmanın bir bidat olduğunu ve inanca zarar vereceğini bilmek de avamın vazifeleri arasında yer alır. Avam müteşabih sıfatlarla ilgili nasları yorumlamaktan ve akli tasarruflarda bulunmaktan kaçınmanın yanında ilgili nasların ne manaya geldiği hususunda dilini tutması gerektiği gibi fikrini de bu konudan uzak tutmak zorundadır (imsak ve keff). Avamın bir diğer vazifesi de marifet ehlinin (arifler) rehberliğini kabullenmektir (marifet ehline teslim); zira müteşabih sıfatların gerçek manaları her ne kadar acziyetlerinden ötürü avama gizli kalsa da başta Hz. Peygamber olmak üzere diğer peygamberler, sıddıklar ve veliler tarafından bilinir. Bu sebeple avam, kendilerine aşikâr olmayan manaların bu seçkin kullara da gizli kaldığı zehabına kapılmamalıdır.¹¹

Gazâlî'nin bu ifadelerinden öyle anlaşılıyor ki takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût gibi prensiplerden oluşan Selef mezhebi aslında "avam" mezhebidir. Diğer bir deyişle, Selef mezhebi Gazâlî'nin anlatımına göre hem "Selef" in hem "avam" ın mezhebidir; çünkü Gazâlî avama Selef mezhebinin prensiplerine uymayı tembihlemektedir. O halde denebilir ki Gazâlî'nin tarifinde Selef, "sahabe ve tâbiûn mezhebi" olduğuna göre, sahabe ve tâbiûn da -tasavvufî anlamda- avam zümresindedir. Keza sıfatlar konusunda te'vilden kaçındıkları söylenen Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel gibi diğer Selefî âlimler de avamdandır, denebilir.

¹¹ Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, s. 54-86.

Haberî sıfatlar konusunda Selef'e atfettiği te'vilden uzak durma prensibinin gerçekte ne kadar örtüştüğü meselesi -ki bu mesele ileride tartışılacaktır- bir yana, anlayabildiğimiz kadarıyla Gazâlî *İlcâmu'l-'Avâm*'da tasavvufî gelenekteki meşhur avam-havas ayırımından hareketle seçkin bir tavır sergilemekte ve bu tavır uyarınca kendisini "marifet ehli"ne tekabül eden havas zümresine dâhil etmektedir; çünkü o anılan eserinde Selef mezhebinin temel prensiplerinden söz ederken aynı zamanda avamın haberî sıfatlarla ilgili nasları te'vilden kaçınması gerektiğini tembihlemekte, ama kendisi İhyâu 'Ulûmiddîn, Me'âricü'l-Kuds, *el-Maznûn bih 'alâ Ğayri Ehlih*, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, *Mişkâtü'l-Envâr* gibi eserlerinde kimi zaman Bâtınîliğe özgü te'viller yapmaktadır. Nitekim bu yüzden İbn Teymiyye ve Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi bazı âlimler Gazâlî'nin Bâtıniyye ve mütefelsife gibi gruplardan etkilendiğini söylemiş;¹² Ebû Abdillâh el-Mâzerî (ö. 536/1141), Ebû Bekr et-Turtuşî (ö. 520/1126[?]), Ebû Amr İbn Salâh (ö. 643/1245), Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Ebû'l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119) gibi birçok Selefî âlim de ona reddiyeler yazmıştır.¹³ Bu durum ilk bakışta yadsınabilir ve Gazâlî'nin te'vil konusunda çifte standartlara yaslandığı düşünülebilir. Kanaatimizce bu düşünce pek de yanlış değildir; çünkü Gazâlî -yukarıda da belirtildiği gibi- kendisini seçkinler (havas) zümresine mensup bir şahsiyet olarak görmekte,¹⁴ dolayısıyla te'vil konusunda da seçkin bir anlayışı benimsemektedir.¹⁵ Nitekim *İlcâmu'l-'Avâm*'daki bazı örnekler de bunu teyit etmektedir. Gazâlî'nin "marifet ehline teslim" başlığı altında verdiği bir örneğe göre insanlar denizle ilişkileri hususunda farklı gruplara ayrılır. Kimi insanlar denize ancak sahilden bakar ve dalgaların görüntüsünden bile korkar. Kimileri ancak ayaklarını denize sokabilir. Kimileri sadece boy hizası kadar bir derinlikte yüzebilir. Kimileri biraz daha derin sulara kulaç atabilir. Kimileri çok derin sulara yüzebilir; fakat derin sulara dalıp dipteki değerli taşları bulup çıkaramaz. Kimileri ise denizin en derin, en tehlikeli yerlerine dalar ve onca derinlikten bütün cevherleri bulup çıkarmayı başarır.¹⁶

Gazâlî'nin bir diğer ilginç örneğine göre varlık âlemindeki her şey aslında Zât-ı İlâhiyye'ye dâhildir. Ancak nasıl ki bir hükümdarın kendi ülkesinde özel bir sarayı vardır ve bu sarayın avlusunda geniş bir meydan, meydanın sonunda da bir tampon bölge yer alır. Ülkedeki insanlar meydanın son kısmında toplanır; ancak oradaki tampon bölgeden ileri geçemez. Derken, ülkenin seçkin insanlarına hükümdara yakınlıklarına ve makamlarına göre eşikten öte geçme, meydana girme ve orada oturma izni verilir. Genellikle hükümdarın özel sarayının kapısını ancak

¹² İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 53-56.

¹³ Süleyman Uludağ, "Gazzâlî" [Tasavvufî Görüşleri], *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 517.

¹⁴ Nitekim Gazâlî çok özel bir dostuna yazdığı *Mişkâtü'l-Envâr* adlı risalesinde müslümanların avam-havâs veya avam-havâs ve havâssü'l-havâs şeklinde gruplara ayrıldığını belirtmiş ve bu çerçevede avamın tevhidini "lâ ilâhe illallah", havâssın tevhidini ise "lâ ilâhe illâ hü" şeklinde ifade etmiştir. Birinci tevhid, Allah'ın varlığı karşısında eşyaya da gerçek varlık atfeden avamın yüzeysel bilgisine, ikinci tevhid ise eşyaya gerçek varlık atfetmeyen, aksine bütün eşyayı nurların nurundan birer tecelli sayan havâssın bilgisine delalet eder. Bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. Ebû'l-A'lâ el-Afîfî, Kahire 1964, s. 60-62.

¹⁵ Bu yönde daha geniş bir değerlendirme için bkz. Mehmet Vural, *Gazâlî Felsefesinde Bilgi ve Yönetim*, Ankara 2004, 125-133.

¹⁶ Gazâlî, *İlcâmu'l-'Avâm*, s. 84.

vezir çalabilir ve hükümdar kendi istek ve iradesi uyarınca saltanatıyla ilgili kimi sırlara veziri muttali kılar. İşte tıpkı bu örnekteki gibi insanlar da hazret-i ilâhiyyeye yakınlık ve uzaklık hususunda farklı konumlara sahiptir. Meydanın sonunda bulunan eşik, bütün avamın temsil ettiği konuma karşılık gelir. Avamın bu eşığı geçme imkânı yoktur. Şayet olur da avamdan biri bu eşığı geçerse onu uyarmak, gerekirse cezalandırmak gerekir. Ariflere gelince, onlar eşığı geçebilir ve meydanda rahatça dolaşabilirler.¹⁷

Esasen bu seçkin tavrı diğer birçok mutasavvıfta da mevcuttur. Mesela, şer'î ilimlerle meşgul olan ulemayı Ehl-i rüsûm, sûfileri Ehl-i marifet ve hakikat olarak nitelendiren Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) göre insanlar Kur'an karşısında iki farklı konuma sahiptir. İlki Kur'an'ın kalbe nazil olmasıdır. Kalbine Kur'an nazil olan bir insanın konumu Hz. Peygamber'in konumuyla ayniyet arz eder. İkincisi ise Kur'an'ı Arapça vahyedilmiş bir kitap olarak telakki eden insanların konumudur. İbnü'l-Arabî Kur'an'ı tam manasıyla anlamak isteyen kimsenin ona miladî 7. yüzyıldaki Arap toplumuna nazil olmuş bir kelâm olarak değil, kalbe inen bir vahiy olarak bakması gerektiğini söyler. Aksi halde Kur'an'ın gerçek anlamlarından mahrumiyet kaçınılmazdır.¹⁸ Buna mukabil kendisini Hz. Peygamber'in konumunda biri olarak gören, yani vahyi kendi kalbine inmiş gibi hissedenden mü'min için Kur'an'dan her türlü anlamı çıkarmak mümkündür. Gerçekte Kur'an, arzu edilen her şeyin bulunabileceği bir kitaptır. Bunun içindir ki Şeyh Ebû Medyen (ö. 594/1198), "Bir mürid Kur'an'da her istediğini bulmadıkça gerçek mürid değildir; bu vasıfta bir kapsayıcılığa sahip olmayan hiçbir söz de Kur'an değildir" demiştir.¹⁹

Kuşkusuz İbnü'l-Arabî, Kur'an'ın nazil olduğu ilk hitap çevresini, bu çevrede yaşayan insanları ve onların konuştuğu dili, kısaca vahyin tarihî ve tabii bağlamını yok saymamaktadır.²⁰ Ancak bu yok saymama, Kur'an'ın kendi tarihsel bağlamında anlaşılması gerektiği anlamına gelmemektedir; zira Kur'an her ne kadar belli bir zamanda, belli bir dille vahyedilmiş olsa da onu bir metin olarak somutlaştıran dilin kalıpları en nihayet birer suret ve kabuktur. Aslına bakılırsa bu kabuğun içindeki özü, yani lafzın ardındaki gizli ve derin manaların önemli bir kısmını ilk müslüman neslin avam tabakası da anlayamamıştır. Dahası, sahabe neslinin avam tabakası gerçek manada ehl-i fehm olmadıkları ve bilgilerini Hızır ve seçkin insanlar (havâs ve havâssü'l-havâs) gibi vasıtasız olarak Allah'tan almadıkları için Kur'an'ın zahirî anlamlarının dahi pek çoğunu kavrayamamışlar ve bu yüzden Hz. Peygamber'in izahına ihtiyaç duymuşlardır. Nitekim onlar Arap olmalarına ve Kur'an da kendi dilleriyle vahyedilmesine rağmen, "İman edip imanlarına zulüm (şirk) buluşturmamayanlar..." (6.En'âm 82) ayetindeki mana ve maksadı dahi anlayamamışlardır.²¹

¹⁷ Gazâlî, *İlcâmu'l-'Avâm*, s. 85.

¹⁸ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut trs., IV, 427.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhât*, III, 94.

²⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhât*, III, 95.

²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhât*, I, 135-136.

Tasavvufî gelenekteki bu seçkin tavrı ve söylem nazarı itibara alındığında Gazâlî'nin sahabe ve tâbiûna atfettiği Selef mezhebini bir bakıma "avam mezhebi" olarak takdim etme gerekçesi de kendiliğinden anlaşılır. Sonuç olarak denebilir ki Gazâlî'ye göre müteşabih nasların te'vili mümkün, hatta gereklidir. Ancak bu avamın değil havas ya da marifet ehlinin işidir. Avama düşen vazife Selef'in yoluna uymaktır. Bu yolun güzergâhını belirleyen Selef'in sıfatlar konusunda te'vilden kaçındığı söylendiğine göre burada bir kez daha "Selef mezhebi aslında avam mezhebidir" dememiz gerekir. Aslında Gazâlî'nin bu düşüncesi pek de yanlış değildir; zira teknik anlamda Selefiyye'nin gerçek öncüleri olan Ehl-i hadis'in nasları anlama-yorumlama konusundaki genel yaklaşımı son derece zâhirî (literalist) ve kimi zaman da oldukça sathîdir. Bunun böyle olduğunu anlamak için Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) gibi Selefî âlimlerin bilhassa Cehmiyye'ye reddiye olarak yazdıkları eserlere göz atmak yeterlidir.

Gazâlî'nin Selef tanımından hareketle sahabe ve tâbiûnun haberî sıfatlarla ilgili nasları yorumlamaktan kaçındıkları iddiasına gelince, muhtemelen ilk defa Gazâlî tarafından İlcâmü'l-'Avâm'da sistematik biçimde formüle edilen ve bugün dahi Selefiyye ve Selefîlik konusuyla ilgili her kitapta sabit ve standart bilgi olarak aktarıldığı için adeta bir ezber haline gelen takdis, tasdik, sükût gibi prensipler,²² Selefiyye'nin ilk iki halkası olarak gösterilen sahabe ve tâbiûnun nasları anlama ve yorumlama anlayışıyla tam örtüşmemektedir. Evet, sahabe ve tâbiûndan özellikle haberî sıfatlarla ilgili nasları te'vilden kaçınan birçok âlim vardır; ama belki bir o kadar da te'vil metodunu benimseyen âlim vardır. Mesela, Abdullah İbn Abbas, Katâde ve Dahhâk gibi müfessirler 5.Mâide 64. ayette Allah'ın elinin bağlı ve açık olmasıyla ilgili ibareyi bilâkeyf "el" olarak değil, cimrilik ve cömertlikten kinaye olarak yorumlamışlardır.²³ Benzer şekilde İbn Abbas ve Rebî b. Enes, 11.Hûd 37. ayette Allah'a atfedilen "gözler"i (a'yün) "himaye, gözetim" ya da "koruyup kollama" manasında açıklamışlardır.²⁴ Yine 20.Tâ-hâ 39. ayette Allah'a izafe edilen "göz"ü (ayn) Katâde "sevgi ve irade" diye yorumlamıştır.²⁵

Bu tür yorum örnekleri çoğaltılabilir; ancak bu birkaç örnek bile sahabe ve tabiûnu referans göstererek, "Selef-i sâlihîn haberî sıfatlar konusunda te'vilden kaçınırdı" gibi bir genelleme yapılamayacağını, aksi halde böyle bir genellenin yanlış olacağını göstermeye kâfidir. Öyle görünüyor ki, "Sahabe ve tâbiûn âlimleri haberî sıfatları te'vil etmezdi" şeklindeki genel kabul böyle bir yanlış genellemeye dayanmaktadır. Aslında bu konudaki genellenin yanlışlığı öncü Selef âlimleri olarak zikredilen isimlerden de anlaşılmalıdır; çünkü söz konusu isimler arasında tâbiûndan ve sonraki nesillerden genellikle Mâlik b. Enes, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, İmâm eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel gibi belli başlı âlimler yer verilmekte, buna mukabil İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Mücâhid, Dahhâk, İkrime gibi tefsir otoriteleri sahabe ve tâbiûn neslinden olmalarına rağmen Selef listesinde zikredilmemektedir.

²² Mesela bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 61-62; Süleyman Uludağ, *Akaid ve Kelâm*, İstanbul 1981, s. 120-124; E. Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İzmir 2004, s. 63; M. Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, İstanbul 2009, s. 83-84.

²³ Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999, IV, 640; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 75.

²⁴ Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, IX, 21.

²⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII, 413; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut 1987, V, 284.

Bunun kuvvetle muhtemel sebebi şudur: İbn Abbas te'vilci, İbn Mes'ûd Irak merkezli rey ekolünün önderi, Mücahid ise hem reyci hem te'vilcidir. Oysa mezkûr listedeki isimlerin tümü nasçı ve esercidir. Böyle olduğundadır ki İmâm eş-Şâfiî Ehl-i hadis ve Selefiyye nezdinde hayırla yâd edilirken, Ebû Hanîfe erken dönem Ehl-i Hadis'in temsilcilerinden Süfyan es-Sevrî, Buhârî, İbn Ebî Şeybe ve İbn Hıbbân gibi birçok âlim tarafından hakaretle anılmıştır.²⁶ Kısaca, Selefilik demek aslında sıkı hadis taraftarlığı ve dolayısıyla Hanbelîlik demektir. Nitekim Selefi düşüncüyü sistematize eden İbn Teymiyye de böyle söylemektedir.²⁷ Sahabe ve tâbiûnun "Ehl-i hadis" anlamında Selefiyye olarak gösterilmesi isabetsizdir. Aynı şekilde Gazâlî'nin "Selef"i sahabe ve tâbiûn mezhebi olarak tanımlaması ve haberî sıfatların te'vili konusunda Ehl-i hadis anlayışını genelleme yoluyla sahabe ve tâbiûna atfetmesi de yanlış veya en azından tartışmaya açık gözükmektedir.

EKOLLEŞMİŞ SELEFİLİKTE TE'VİL ANLAYIŞI: İBN TEYMIYYE ÖRNEĞİ

Hanbelî ilim geleneğine bağlı bir aileye mensup olan ve Ehl-i hadis çizgisini sistemleştirip bir ekol haline getiren İbn Teymiyye'nin Kur'an ve yorum konusuyla ilgili çalışmaları Selefi tefsirin klasik örneklerini oluşturur. İslam düşünce tarihinde bidatlerin Kur'an'ı yanlış anlamadan zuhur ettiğini söyleyen İbn Teymiyye hemen her fırsatta "Allah'ın kitabını te'vil ve tahriften kaçınmak ve Selef'in yolundan gitmek gerekir" düsturunu tekrar etmiş ve bu düstura paralel olarak tefsirdeki en güzel yöntemi "Kur'an'ın Kur'an ile açıklanması" şeklinde belirlemiştir. Buna göre Kur'an öncelikle Kur'an'la tefsir edilmeli, eğer herhangi bir ayeti izah eden başka bir ayet yoksa nebevî sünnete, daha sonra da sırasıyla sahabe ve tâbiûn görüşlerine müracaat edilmelidir. Daha sonraki aşamada da Kur'an diline ve Arapların lisanî örfüne başvurulmalıdır.²⁸ Kur'an'ın salt rey ile tefsir edilmesini yine Selefilik'in bir gereği olarak haram sayan İbn Teymiyye bu görüşünü Hz. Peygamber'e atfedilen,

²⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmâm Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 230-265. Gerçi İbn Teymiyye İmâm Ebû Hanîfe'yi Selef'ten saymış (Bkz. İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 9); ancak İbn Teymiyye'ye gelinceye değin Selefilik köprüsünün altından çok sular akmıştır.

²⁷ İbn Teymiyye *Nakzü'l-Mantık* adlı eserinde, "Akaid konusunda Selef mezhebi/metodu ile müteahhir dönemlerdeki diğer mezhepler hakkındaki görüşünüz nedir? Doğru yoldaki mezhep bunlardan hangisidir? En doğru yol Ehl-i hadis'in yolu mudur? "Fırka-i nâciye"den maksat Ehl-i hadis midir?" gibi sorulara cevap verirken hemen her fırsatta Ehl-i hadis'i göklere çıkarmakta, dolayısıyla Selef'ten maksadın aslında Ehl-i hadis olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Mesela bkz. İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 7-8.

²⁸ İbn Teymiyye, *Mukaddimetü't-Tefsîr*, [Mecmû'u'l-Fetâvâ içinde], Beyrut 2000, XIII, 162-168. İbn Teymiyye'nin Ehl-i hadis zihniyetiyle birebir örtüşen bu tefsir metodu hiyerarşisi sonraki dönemlerde İbn Kesîr (ö. 774/1373), Zerkeşî (ö. 794/1392), Suyûtî (ö. 911/1505) gibi birçok Sünnî alim tarafından da hüsn-i kabul görmüştür. Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 4-6; Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs., II, 175-176; Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II, 1197-1200. Ne var ki İbn Teymiyye'nin haber-eser (rivayet) temelli tefsir metodunun ilk ve en önemli ayağını oluşturan "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" sanıldığı kadar nesnel ya da yorum öznesinin dirayetinden bağımsız bir nitelik arz etmez. Bilakis, hangi ayetin hangi ayeti tefsir ettiği büyük ölçüde dirayete dayanır ve bu keyfiyet tefsirde rey, istidlal, ictehad gibi dirayet unsurlarının asla sıfırlanamayacağı anlamı taşır. Kaldı ki herhangi bir ayetin tefsirinde nakledilen rivayetleri -tıpkı Selefi müfessir İbn Kesîr'in yaptığı gibi- değerlendirmeye tabi tutmak da yine müfessirin dirayetine dayanır. Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bkz. M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, s. 102-107.

“Her kim ilimsiz [hadis ve eserden bağımsız] olarak Kur’an hakkında görüş beyan ederse, cehennemdeki yerini hazırlasın!”; “Her kim kendi reyile Kur’an hakkında görüş beyan ederse, görüşü isabetli olsa bile yanlış yapmıştır” şeklindeki rivayetlerle temellendirilmiş²⁹ ve reyi esas alanları kendi arzularına uyan, bilgi sahibi olmadığı bir konuyu kurcalayan kimseler olarak nitelendirmiştir.³⁰

İbn Teymiyye’ye göre Hz. Peygamber ve Selef’e ait açıklamaları bir tarafa bırakıp ayetlerin zahirine birtakım bâtınî, tasavvufî anlamlar yüklemek ve mezhebî saiklerle belli bir görüşü temellendirmek adına sırf akla dayalı yorumlar üretmek, tahrifle eşdeğer te’vil ve te’vilcilikten başka bir şey değildir. Kuşkusuz bu anlamda te’vil çok olumsuz bir içeriğe sahiptir. Oysa te’vilin Kur’an’daki anlam ve kullanımı bambaşka mahiyettedir. Daha açıkçası, te’vil Kur’an’da “bir sözü dildeki ilk ve aslı anlamından kendisine ilişkin bir delilden dolayı ikincil (mercûh) anlamına hamletmek” manasında değil, kelamın ifade ettiği hakikatin bizatihi kendisi ve bir şeyin neticesi gibi anlamlarda kullanılmıştır. Kelam (söz) inşâ ve ihbârî olmak üzere iki çeşittir. Emir içeren inşâ sözün te’vili, emredilen şeyin yerine getirilmesidir. Hz. Âişe’nin, “Sünnet [Kur’an’daki] emrin te’vilidir” sözünde geçen te’vil bu anlamdadır. Yine Hz. Âişe’nin, “Nebi rûkû ve secdesinde Kur’an’ı teevvül ederdi” sözü de, Hz. Peygamber’in 110.Nasr 3. ayetteki, “Rabbinin şanını övgüyle yücelt” (fe-sebbih bi-hamdi rabbik) emrine binaen, “Sübhâneke Allâhümme...” diye dua etmesi manasındadır. Eğer söz ihbârî ise, bunun te’vilinden maksat da o sözde bildirilen şeyin fiilen vuku bulmasıdır. Mesela, 7.A’râf 53. ayette geçen te’vilden maksat, Allah’ın Kur’an’da bildirdiği kıyamet, hesap, ceza gibi şeylerin gelip çatması; 12.Yûsuf 101. ayetteki “te’vil-i ehâdis”ten maksat da rüyada görülen şeylerin dış dünyada vuku bulmasıdır.³¹

Te’vil kavramının Kur’an’daki anlam ve kullanımına ilişkin bu izahatı gayet isabetli olan İbn Teymiyye’ye göre müfessirlerin istilâhında te’vil genellikle “tefsir” anlamında kullanılmıştır. Mesela, müfessir Taberî (ö. 310/923) bu iki kavramı anlamdaş olarak kullanmıştır. Yine tâbiî müfessir Mücâhid’in 3.Âl-i İmrân 7. ayetle ilgili olarak müteşabihlerin te’vilini kendisinin bilebileceğine dair sözünde de “tefsir” manası kastedilmiştir. İhtimal ki Mücâhid müteşabihâtın tefsir ya da izah edilmesini sadece Allah’ın bilgisi dâhilinde olan te’ville aynı şey zannetmiştir. İşin doğrusu şu ki te’vil kelimesinin anlam ve kullanımında bir müştereklik söz konusudur; zira bu kelime literatürde kimi zaman Kur’an’daki anlamıyla, kimi zaman Selef’in, kimi zaman da müteahhir dönemlerdeki fakihler, usulcüler ve kelamcıların istilâhatına uygun şekilde kullanılır. Te’vil kelimesinin kullanımındaki müşterekli-

²⁹ İlgili rivayetler hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Kadir Gürler, “Kur’an’ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 5 (2004/1), s. 17-46.

³⁰ İbn Teymiyye, *Mukaddimetü’-t-Tefsîr*, XIII, 165-168.

³¹ İbn Teymiyye, *Mücmelü Akâidî’s-Selef*, [Mecmû’u’l-Fetâvâ içinde], Beyrut 2000, III, 30-31; a. mlf., *el-İklil fi’l-Müteşâbih ve’-t-Te’vil*, [aynı eser içinde], XIII, 124; a. mlf., *Nakzü’l-Mantık*, s. 57. Te’vil kavramının Kur’an’daki ve İslâmî literatürdeki farklı anlam ve kullanımları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Yusuf İçsıcık, *Kur’an’ı Anlamada Temel Bir Problem: Te’vil*, Konya 1997, s. 21-64.

ğin temel sebebi ise herkesin bu kelimeye yüklediği mananın Kur'an'da ifade ettiği manayla aynı olduğunu düşünmesidir.³²

Te'vilin "sözü dildeki ilk ve aslî anlamından kendisine ilişkin bir delilden dolayı ikincil anlamına hamletmek" şeklindeki tanımı müteahhir dönemlerde fıkıh, kelam, usûl gibi ilimlerle meşgul olan kimselere aittir. Selef ulemasının örfünde te'vil kesinlikle bu manada kullanılmamıştır. Selef âlimleri te'vili ya tıpkı Taberî gibi tefsirle müteradif olarak ya da Kur'an'daki kullanımına muvafık olarak "sözün ifade ettiği hakikatin bizatihi kendisi" anlamında kullanmışlardır. Daha önce de ifade edildiği gibi bu kullanıma göre söz inşâ olduğu takdirde, te'vil o sözde ifade edilen emrin gereğinin yerine getirilmesi, sözün ihbârî olması halinde ise te'vil, o sözde haber verilen şeyin gerçekleşmesi demektir.³³

İbn Teymiyye'nin tespitine göre müteahhir dönemdeki fakihler ve kelimciler 3.Âl-i İmrân 7. ayetteki te'vil kavramının kendi ıstılahlarındaki manada kullanıldığını sanmışlar ve müteşabihlerin te'vili konusunda iki gruba ayrılmışlardır. Bir grup müteşabihlerin te'vilinin ancak Allah tarafından bilinebileceğini savunurken, diğer grup ilimde yetkin kimselerin de bu kapsama dâhil olduğu fikrini benimsemiş; ancak sonuçta her iki grup da yanlış yapmıştır;³⁴ çünkü 3.Âl-i İmrân 7. ayette geçen te'vil, bir sözü anlayıp yorumlamanın ötesinde müteşabihlerin gerçek mahiyeti manasındadır. Dolayısıyla müteşabih ayetlerin te'viliyle meşguliyet, söz konusu ayetlerde kastedilen manayı kesin biçimde tayin etme ya da bu konuda son sözü söyleme (fasl-ı hitab) iddiasına işaret eder. Yahudilerden Huyey b. Ahtab gibi bazı kişilerin Medine'ye gelip hurûf-ı mukatta'a'yı cümel hesabına göre yorumlamaları ve böylece İslam ümmetine ömür biçmeye kalkmaları ve/veya Necranlı Hıristiyanlardan bir grubun Kur'an'daki innâ, nahnü (Biz) gibi lafızlardan yola çıkarak Allah'ın üç uknumdan biri olduğunu söylemeye çalışmaları, 3.Âl-i İmrân 7. ayette yerilen "müteşabihlerin te'viliyle meşguliyet"e tekabül eder.³⁵

Özetlersek, söz konusu ayette zemmedilen te'vil, müteşabih naslardaki anlamın bilinmeyeceğiyle (tefsir) değil, bu nasslara konu olan hususların gerçek mahiyetini tayin ve tespiti kalkışma tavrıyla ilgilidir. Bu itibarla ayetteki *ve-mâ ya'lemu te'vilehû illallah* ibaresinden sonra vakf yapmak (durmak) gerekir. Nitekim sahabe ve cumhur-ı tâbiine ait görüşler de burada vakf gerektiği yönündedir. Buna göre müteşabih ayetlerin te'vilini bilmek sadece Allah'a mahsustur. Ancak bu durum ilgili ayetlerin insanlar tarafından tefsir ve izah edilemeyeceği anlamına gelmez; çünkü Allah, "İnsanlar müteşabihlerin tefsirini bilemez" gibi bir beyanda bulunmamış, bilakis 38. Sâd 29. ayette, "[Ey Peygamber!] Biz sana bu feyiz kaynağı Kur'an'ı gönderdik ki insanlar onun mesajları üzerinde düşünsünler; akliselim sahipleri ondan ders alsınlar" buyurmuştur. Benzer şekilde 47. Muhammed 24. ayette de, "Onlar Kur'an üzerinde tedebbür etmezler mi?" buyrulmuştur.

Bu ayetlerde tavsiye edilen tedebbür, muhkem ve müteşabihiyle tüm ayetlere yöneliktir. Kaldı ki mana ve mesajı akledilemeyen bir kelam üzerinde tedebbür

³² İbn Teymiyye, *el-İklil*, XIII, 127-128.

³³ İbn Teymiyye, *el-İklil*, XIII, 128-129.

³⁴ İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 57-58.

³⁵ İbn Teymiyye, *el-İklil*, XIII, 123.

ve tefekkürden söz edilemez. Gerçekte Allah 3.Âl-i İmrân 7.ayette, sırf fitne üretmek için müteşabihlerin te'viliyle meşgul olanları yermiştir; fakat Kur'an'ın muhkem ve müteşabih ayetleri üzerinde Allah'ın emrettiği şekilde düşünüp manasını anlamaya çalışan kimseler asla yerilmemiş, tam tersine Allah böyle kimseleri övmüştür.³⁶ Ayrıca sahabe ve tâbiünden hiç kimse Allah'ın kitabındaki herhangi bir ayeti tefsirden men etmemiş; yine onlardan hiç kimse, "Bu, manası bilinmeyen müteşabih bir ayettir" dememiş; benzer şekilde büyük Selef âlimlerinden hiçbiri, "Kur'an'da manası bilinmeyen ayetler vardır. Bu tür ayetleri ne Rasûlüllah ne de ilim-iman ehlinde herhangi bir kimse anlayabilmiştir" gibi bir söz söylememiştir.³⁷

Kur'an'da manası bilinmeyen ayetler olduğu meselesi müteahhir dönemdeki bazı gruplar tarafından ihdas edilmiştir. Bu gruplar ilâhî isim ve sıfatlar, kader ve benzeri konularla ilgili ayetler üzerinde ileri geri konuşmuşlar ve sonunda "Kur'an'ın manası bilinmeyen ayetler içermesi mümkün müdür?" gibi tuhaf bir soruyu/sorunu gündeme taşımışlardır. Ayetlerin zahirine sınımsız sarılan bir grup (Haşviyye), Allah'ın kullarını dilediği gibi sınavabileceği düşüncesine binaen Kur'an'da anlamı bilinmeyen ayetler bulunmasını mümkün görmüş, diğer bazı gruplar ise tahrifle eşdeğer te'villerle kendi görüşlerini temellendirmek için aksi görüşü benimsemiştir. İbn Teymiyye'ye göre "ilim sahibi kimseler müteşabihlerin te'vilini bilir" iddiasında olanlar kesinlikle yanlış bir iddianın peşindedirler. Aslında bu iddiayı seslendiren Batıniyye-Karâmita, Cehmiyye-Mu'tezile, Mütefelsife gibi sapkın zümrelerin te'vil dedikleri şey, kendilerininin tahrifle eşdeğer Kur'an yorumlarından başka bir şey değildir.³⁸

Öyle görünüyor ki İbn Teymiyye'nin te'vil antipatisi bilhassa Allah'ın sıfatları ve ahiret ahvaliyle ilgili ayetlerin başta Bâtıniyye-İsmâiliyye olmak üzere İhvân-ı Safâ ve diğer İslam filozofları ile Mu'tezilî-Cehmî ve bir ölçüde de Eş'arî kelâmcılar tarafından yorumlanmış tarzıyla ilgilidir. İbn Teymiyye'nin sıfat anlayışına göre Allah'ın zatına bağlı bütün sıfatları kadimdir. Bu sıfatların yokluğu imkânsızdır. Ayrıca sıfatlar Allah'ın zatından ayrı ve bağımsız gerçeklere işaret eden kavramlar değildir. Esasen varlığı zorunlu olan yalnız zat veya yalnız sıfatlar değil, kemal sıfatlarıyla muttasif zattır. Dolayısıyla sıfatlar zattan ayrı düşünülemez. Vasıfları bulunmayan bir varlığın dış dünyada mevcudiyetini düşünmek mümkün olmadığından sıfatların reddedilmesi mantıksal olarak zatın varlığını inkâr riski taşır.³⁹ Bununla birlikte sıfatların te'vili, Allah hakkında nasların verdiği bilgilerden başka anlayışlara götürdüğü için, bir çeşit tahrif niteliğindedir. Kaldı ki naslarda geçen sıfatlarda te'vili gerektirecek bir teşbih veya tecsim de söz konusu değildir; çünkü her ne kadar Allah'ın bazı sıfatlarıyla insanların nitelikleri için aynı kelimeler kullanılırsa da bu ayniyet tamamen lafzî düzeyde olup ilâhî sıfatlar için kullanılan kelimelerin içerikleri/tevilleri insanla ilgili olandan tamamen ayrıdır. Bu genel tesbit, antropomorfizmi en fazla çağrıştırdığı ileri sürülen istivâ ve nüzul gibi nite-

³⁶ İbn Teymiyye, *el-İklil*, XIII, 123.

³⁷ İbn Teymiyye, *el-İklil*, XIII, 136-138.

³⁸ İbn Teymiyye, *el-İklil*, XIII, 128.

³⁹ İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1979, III, 292 vd.

lemeler için de geçerlidir.⁴⁰ Bunun içindir ki Selef uleması Allah'ın isim ve sıfatlarına naslarda geçtiği şekliyle inanmak gerektiğini söylemiştir. Bu anlayışa göre Allah kendisini nasıl nitelendirmiş ve isimlendirmişse, hiçbir ekleme ve eksiltme yapmaksızın, ayrıca ilâhî isim ve sıfatları zahirî anlamlarına aykırı şekilde yorumlamaksızın, öylece kabul etmek gerekir. Bunun yanı sıra Allah'ın isim ve sıfatları ile mahlûkata ait sıfatlar arasında benzerlik kurmamak da (teşbih) gerekir. Özetle, Selef uleması sıfatlarla ilgili ayetleri kesinlikle te'vil etmemiş, bununla birlikte teşbih fikrini de benimsememiştir. Eğer bunun aksi varit olsaydı mutlaka rivayetler yoluyla sonraki nesillere ulaşırdı.⁴¹

Ayetlerde Allah'a izafe edilen "kelam" ve "basar" sıfatları hakkında kelamcılar tarafından herhangi bir teşbih riskinden söz edilmediğine göre "istivâ" ve "nüzul"ün de İslam itikadının genel sıfat telakkisinden ayrı tutulmaması gerekir; zira sıfatların bazılarını kabul edip bazılarını mevhum bir teşbih düşüncesinden dolayı başka manalara hamletmek tutarsızlık olur. Öte yandan, Allah'ın sıfatları ve ahiret gibi gaybî hususlar ancak naslarda bildirilen şekilde ifade edilebilir; bunların gerçek mahiyetlerini yalnız Allah bilir. İnsan açısından bakıldığında gayb âlemiyle ilgili haberler ve tasvirler ancak nesnel dünyasında kullanılan isim ve sıfatlar çerçevesinde anlaşılabilir. Kuşkusuz, nesnel dünyasındaki dil kalıplarıyla gaybî âlem hakkında böyle bir sınırlı anlama imkânının bulunması iki âlemin aynı olduğu manasına gelmez.⁴²

Sıfatlar konusunda temel prensip İmam Mâlik'in, "İstivâ malumdur; keyfiyeti meçhuldür" ya da diğer bir varyantıyla, "İstivâ meçhul değildir. Ama keyfiyeti de aklın alanına dâhil değildir." ilke sözünde ifadesini bulur. Bu söz nüzul, mecî', yed, vech gibi diğer bütün haberî sıfatlar hakkındaki muhtemel sorulara da kafî-şâfi bir cevap teşkil eder.⁴³ Sonuç olarak, Allah'ın kendine özgü kıldığı te'vil, İmam Mâlik'in "Keyfiyet meçhuldür" sözünde de işaret edildiği gibi, O'nun zat ve sıfatlarının gerçek mahiyetidir. Şu halde, "Allah'ın sıfatlarının gerçek mahiyeti nedir?"

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mücmelü İ'tikâdi's-Selef*, III, 5 vd.

⁴¹ İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 2-3.

⁴² İbn Teymiyye, *Mücmelü İ'tikâdi's-Selef*, III, 30-31.

⁴³ İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 3. Ebû Zeyd'e göre Mâlik b. Enes'in bu sözü birden fazla düzeyde çelişki içermektedir. "Birinci düzeydeki çelişki şudur: Maruf olan bir şey ya duyular ya akıl veya muhayyile yoluyla kavranmış demektir ve dolayısıyla her hâlükarda keyfiyeti meçhul olmaz. Keyfiyeti meçhul kalan bir şey ise -keyfiyet bir şeyi belirleyen arazlardan biri olduğu için- maruf olamaz. Çelişkinin ikinci düzeyi şudur: İstivâ, anlamı ancak bağlamdan hareketle açıklık kazanacak bir dilsel veridir; bu bağlam en azından cümle, sonra cümlenin siyak ve sibakı, en son da metnin bütünü içerisindeki bağlamdır. Buna göre "istivâ maruftur" ifadesi, kelimenin delalet ettiği zihindeki anlamı içermektedir ve bunun Kur'an'daki ifade ile bir ilişkisi yoktur. Üçüncü çelişki düzeyi ise Kur'an ilâhî bir fiil olarak istivâdan söz ederken, bunun bir bidat olduğu gerekçesiyle istivâ hakkında konuşmanın olumsuz görülmesidir (...) Kuşkusuz bu sözün, literal anlamı "açık" gösteren (istivâ maruftur), Mu'tezilî te'vili "yalan" sayan (keyfiyeti meçhuldür) ve işi bütünüyle bidat çukuruna atan üçlü ritmi (her bidat dalalettir ve her dalalet cehennemliktir), vaazlarda halka okunduğunda, "maruf"tan "meçhul"e ve oradan "bidat" yükselen ritmiyle büyüleyici bir tesir icra etmektedir. Böylece Müslüman halkın ve biraz tahsilli kesimin tefsir lehine te'vile karşı doldurulmaları gerçekleşmiş olmaktadır. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vili' Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-4 (1996), s. 28.

tarzında bir soruya verilecek en güzel cevap şudur: “Bu, ancak Allah’ın bilgisine mahsus bir gerçekliktir (te’vil).”⁴⁴

İbn Teymiyye bir yandan teşbih ve teccimin İslam akaidinde bulunmadığını kabul etmekle birlikte Ehl-i Sünnet kelimcilerinin bu tehlikeye düşmemek, dolayısıyla tenzihe hâle getirmemek gibi niyetlerle arş, istivâ, yed gibi haberî sıfatları te’vil etmeye çalıştıklarını hatırlatarak bu tür çabalara sert bir şekilde karşı çıkmakta, ama diğer yandan da naslarda zikredilen ahiret nimetleri hakkındaki açıklamaları müteşabih kabul edip bunların başka anlama gelebileceğine işaret etmektedir. Bu tutumuyla İbn Teymiyye birinci görüşünde aşırı tepkisel davranmış gözükmektedir.⁴⁵

Diğer taraftan İbn Teymiyye genelde Selef’in özelde kendisinin izah ve yorumlarını “Kur’an üzerinde tedebbür ve tefekkürle” eşdeğer bir tefsir faaliyetinin ürünü olarak görürken Mu’tezile, Mürcie yahut daha genel anlamda Cehmiyye gibi fırkalara ait yorumları 3.Âl-i İmrân 7. ayetteki anlamda te’vil olarak değerlendirmekte, dolayısıyla bu fırkaları sadece Allah’ın bilgisi dâhilinde olan müteşabihâtın te’vilini kurcalamakla itham etmektedir. Oysa ilâhî sıfatları Arap dilinin imkân ve sınırları içinde Allah’ın şanına uygun şekilde yorumlamak gerektiği fikrini benimsemek ve bu sıfatlarla ilgili kelimelerin sahih anlamlarının bulunduğu söylemek -ki İbn Teymiyye de Selef’in böyle söylediğini belirtmektedir-,⁴⁶ sıfatların gerçek mana ve mahiyetini tayin iddiasında bulunmak anlamına gelmez. Ne var ki İbn Teymiyye Ehl-i hadis ve Selefî-Hanbelî âlimlerin sıfatlarla ilgili izahlarını mutlak “sahih tefsir” olarak görmekte, buna mukabil özellikle Cehmiyye-Mu’tezile’nin yorumlarını son sözü söyleme (fasl-ı hitâb) manasında “te’vil” olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirmenin tepkisel olduğu, bu tepkiselliğin de Cehmiyye-Mu’tezile antipatisinden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye de Ahmed İbn Hanbel ve diğer selef ulemasının Kur’an’da hiçbir ayetin mana yönünden anlaşılabilir nitelikte olmadığını ifade ettiklerini, gerçekte bu âlimlerin aslında Cehmiyye’ye ait te’villeri yasak sayıp reddettiklerini söylemekle⁴⁷ bu konuda ideolojik bir tavır takındığını bir bakıma itiraf etmiştir. Yine o, “Ehl-i hadis taklitçidir; nazar ve istidlal ehli değildir; çünkü bu zümre akıl hüccetini reddeder” şeklindeki görüşe, “Hayır bu doğru değil! Çünkü Ehl-i hadis Allah’ın birçok ayette nazar, itibar ve tedebbür emretmiş olması hasebiyle itibar ve istidlale başvurmuştur. Seleften ve Sünnet imamlarından hiçbiri de bunu reddetmemiştir. Ne var ki nazar, itibar ve istidlal müşterek lafızlardır. Ehl-i hadis, kelimcilerin kullandığı anlamda bâtil nazar ve istidlalleri reddetmiştir”⁴⁸ şeklinde mukabelede bulunurken de Ehl-i hadis ya da Selefîlik-Hanbelîlik lehindeki ideolojik tavrını daha açık bir şekilde dile getirmiştir.⁴⁹ Özellikle fetvalarında rey ve içtihadı kullanmakta beis görmediği hal-

⁴⁴ İbn Teymiyye, *el-İklil*, XIII, 139.

⁴⁵ M. Sait Özervarlı, “İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, 406.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *el-İklil*, XIII, 131.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *el-İklil*, XIII, 131.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Manûk*, s. 47.

⁴⁹ İbn Teymiyye’nin tefsir, te’vil ve mecaz konusundaki ideolojik tutumu hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. M. Emin Maşalı, “İbn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, *Bilimname*, sayı: XV (2008/2), s. 123-146.

de Ümmet'e haber/eser merkezli bir tefsir usûlü öneren ve bu bağlamda rey ile teknik anlamda te'vili mahkûm eden İbn Teymiyye'nin Kitâbü'l-Îmân adlı eserindeki şu ifadeleri ideolojik tutumdan ne kastettiğimizi yeterince açıklar niteliktedir:

(...) Rey ve dile dayalı yorum yöntemi ehl-i bidata özgüdür. Bu yüzden İbn Hanbel, 'İnsanlar en fazla te'vil ve kıyas konusunda hata yaptı' demiştir. Nitekim bizzat görüldüğü üzere Mu'tezile, Mürcie, Râfıza ve diğer bidatçi fırkalar Kur'an'ı subjektif kanaatleri ve dil temelinde ürettikleri te'viller çerçevesinde izah ediyor, tabiatıyla Nebi'nin, sahabenin, tabiûnun ve büyük İslam ulemasının ne dediklerine hiç bakmıyorlar. Ayrıca bu fırkalar Sünnet'i, Selef'in icmanı ve onlardan nakledilen görüşleri de dayanak kabul etmiyorlar. Bu fırkalar sadece aklın ve dilin verilerini esas alıyorlar. Yine onlar, rivayet tefsirlerini, hadisi ve Selef'in sözlerini bir kenara itip Arap dili ve edebiyatı ile kendi fikir önderlerinin telif ettikleri kelimelere itibar ediyorlar. Bu, mülhidlerce de benimsenen bir yorum yöntemidir; çünkü mülhidler de felsefe, dil ve edebiyatla ilgili kitapları esas alıp tefsir, hadis ve rivayetleri bütünüyle göz ardı ediyorlar. Onlar, peygamberlerin naslarından sarf-ı nazar ederler; zira bu sözlerin onlar nezdinde ilim değeri yoktur. Özetle, onlar Kur'an'ı sırf kendi kabullerine göre yorumlarlar. Bu yorum faaliyetinde Hz. Peygamber'in ve ashabın sözlerini rafa kaldırırır.⁵⁰

Bütün bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Teymiyye ne reye, ne nazar ve istidlale, ne te'vile ve ne de mecaza mutlak anlamda karşı çıkmamakta; bilakis lüzum arz ettiğinde bunların tümünü pekâlâ kullanmaktadır. Gerçekte onun karşı çıktığı rey, istidlal, te'vil ve mecaz "öteki" ya da ötekilere ait rey, istidlal, te'vil ve mecazdır. Dolayısıyla Ehl-i hadis'in ve/veya Selefî-Hanbelî âlimlerin tefsir, te'vil ve istidlalleri doğru, ötekilerin, yani Cehmiyye, Mu'tezile, Mürcie gibi fırkaların tefsir ve te'villeri ise çoğunlukla batıl ya da en azından malûl ve merduttur. Buradaki hak-bâtıl ya da makbullük ve merdutluk (mezmumluk) ayırımının bir ifadesi olarak Ehl-i hadis'in yorumları "tefsir", ötekilerin yorumları ise tahrif anlamında "te'vil" olarak adlandırılmalıdır ki İbn Teymiyye de bir bakıma böyle adlandırmaktadır.

Diğer taraftan İbn Teymiyye özellikle haberî sıfatlarla ilgili ayetlerin te'vil edilmemesi gerektiği fikrini temellendirirken Hz. Peygamber'in Hz. Âiş'e müteşâbihlerin te'viliyle meşgul olan kimselerden sakınmasını tembihlediği, Hz. Ömer'in de müteşâbihlerle ilgili soru soran bir kişiyi cezalandırdığı yönündeki rivayetlerle istidlalde bulunmuştur.⁵¹ Ne var ki onun bu tür rivayetlerle istidlalde bulunması tartışmaya açıktır; zira bu rivayetlere bakılırsa sahâbiler Kur'an'da hangi ayetlerin müteşâbih olduğunu gayet iyi bilmektedir. Oysa "müteşâbih"ın anlamına dair sahabe ve tâbiûndan gelen görüşlere bakıldığında gerçek durumun böyle olmadığı hissedilmektedir; çünkü söz konusu görüşler arasında ciddi farklılıkların bulunduğu görülmektedir.⁵² Ayrıca hangi ayetlerin veya hangi hususların müteşâbih olduğuna dair ne Kur'an'da ne de Hz. Peygamber'in herhangi bir hadisinde sarıh bir beyan yer almamaktadır.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-Îmân*, Beyrut 1983, s. 107.

⁵¹ İbn Teymiyye, *el-İklîl*, XIII, 138; a. mlf., *Nakzü'l-Mantık*, s. 2-3.

⁵² Bkz. Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, I, 278-279.

TE'VİL KARŞITLIĞININ TEMEL GEREKÇESİ: CEHMIYYE

Selefi düşüncedeki te'vil karşıtlığı, genellikle sanıldığı gibi mutlak manada bir karşıtlık değildir. Daha açıkçası, Selefi âlimlerin te'vil konusundaki menfi tutumları temelde Cehmiyye'ye muhalefetten kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi Cehmiyye, Ebû Muhriz Cehm b. Safvân'a (ö. 128/745) nisbet edilen fırkanın adıdır. İslam düşünce tarihinde müteşabihlerin te'viliyle meşguliyetin öncüsü olarak kabul edilen bu fırkanın mensuplarına göre akıl nakille çelişebilir ve böyle bir durumda naklin akla uygun şekilde te'vil edilmesi gerekir. Bu çerçevede, sözelimi naslarda Allah'a izafe edilen ve zahiri anlam itibarıyla antropomorfik bir tanrı tasavvuruna imkân veren istivâ, nüzul, yed, vech gibi haberî sıfatlar mutlaka te'vil edilmelidir. Ayrıca Allah'ın herhangi bir yerde mekân tutmasından söz edilemeyeceği gibi herhangi bir yere inmesinden de (nüzul) bahsedilemez. O halde istivâdan maksat Allah'ın arşa hâkim olması, yeryüzüne inmesinden maksat da rahmet veya emrinin inmesidir. Diğer taraftan Allah, zihinde canlanan bütün formlardan münezzehe olduğu için O'na "şey" de denemez. Allah'a kelam sıfatı da nisbet edilemez. O ezelde konuşmadığı gibi gelecekte de konuşmaz; çünkü konuşma bir organa ihtiyaç gösterir. Allah'ın Hz. Musa ile konuşması herhangi bir varlıkta ses yaratması ve bu sesi Hz. Musa'nın kulağına ulaştırması şeklinde vuku bulmuş olmalıdır. Diğer taraftan Allah'ın dünyada ve ahirette görülmesi mümkün değildir. O ancak fiilleriyle görülebilir. "Gözler O'nu idrak edemez" (En'âm 6/103) mealindeki ayet Allah'ın görülemeyeceğinin en açık delilidir.⁵³

Cehmiyye'nin Allah'ı tenzih maksadıyla özellikle haberî sıfatlarla ilgili nassları akıl ve dil temelinde yorumlaması, dolayısıyla Hz. Peygamber devrinden itibaren akaid sahasında devam eden muhafazakâr yapıyı bozması Selefi âlimler arasında şiddetli tepkilere yol açmıştır.⁵⁴ Başta Ahmed b. Hanbel'in *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*'si olmak üzere Ebû Saîd ed-Dârimî'nin *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*'si ve *er-Red 'ale'l-Merîsi*'si (*Nakzü'l-İmâm Ebî Saîd Osmân b. Saîd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-Anîd fîma'fterâ 'alellâhi mine't-Tevhîd*), İbn Ebî Hâtim er-Râzi'nin (ö. 327/938) *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*'si, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *İctimâu'l-Cuyûşi'l-İslâmiyye 'alâ Gazvi'l-Muattıla ve'l-Cehmiyye*'si gibi eserler işte bu şiddetli tepkinin ürünüdürler. Öte yandan Abdullah b. Mübârek, Selâm b. Ebî Mutî, Abdülvehhâb el-Varrâk, Yezîd b. Hârûn, Hârîce b. Mus'ab gibi isimlerin Cehmîler hakkında "Kâfirler", "Zındıklar", "Ehl-i bidat'ın en şerlileri" gibi çok ağır ifadeler kullanması, İbrahim b. Ebî Nuaym'ın, "Eğer yetkim olsaydı Cehmîler müslüman mezarlığına defnedilmezdi" gibi bir söz söylemiş olması,⁵⁵ Ehl-i hadis ya da Selefiyye'ye mensup âlimlerdeki te'vil karşıtlığının aslında Cehmiyye'ye muhalefetten kaynaklandığını göstermektedir. İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) "Ashâbü'l-

⁵³ Cehm b. Safvân ve Cehmiyye hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Hüseyn el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehlî'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 1993, s. 97-99; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Kahire trs., s. 221-222; Şehristânî, *el-Milel*, I. 97-99; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981, s. 179-183; Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1997, VII, 233-234; a. mlf., "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 236-237.

⁵⁴ Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, VII, 236.

⁵⁵ Bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, nşr. Sabri Selâme Şahîn, Riyad 1426/2003, s. 11-12, [Nâşirin mukaddimesi].

hadis"i -ki bu tabir teknik olarak Selefiyye'nin fikhî alandaki ismine karşılık gelirdin işini istihsan, kıyas veya aklî muhakemeye yahut mütekaddimûn filozofların kitaplarına ve/veya müteahhirûn kalamcılarının yazıp çizdiklerine havale etmeyenler"⁵⁶ diye tanımlaması da Selefiyye'deki te'vil antipatisinin aslında genel anlamda Cehmiyye karşıtlığından kaynaklandığına işaret etmektedir.

Tam bu noktada şunu belirtmek gerekir ki İbn Hanbel, Ebû Saîd ed-Dârimî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye gibi Selefî âlimlerin büyük bir nefretle andıkları Cehmiyye belli bir fırkayı, yani Cehm b. Safvân'ın takipçilerini ifade eden bir tabir olmaktan çok Mu'tezile, Mürcie, hatta Hanefilik gibi bir dizi mezhebi ya da kısaca dinî metinleri anlama-yorumlamada haber ve eserden ziyade aklî istidlale önem atfeden Ehl-i rey'in tamamını kapsayan bir isimlendirmedir. Nitekim Buhârî'nin (ö. 256/870) Yezîd b. Hârûn'dan naklettiğine göre İmam Ebû Hanîfe'nin gözde öğrencisi Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî bir Cehmî'dir.⁵⁷ Ebû Saîd ed-Dârimî gibi muhaliflerinin eserlerinden öğrendiğimiz kadarıyla Cehm b. Safvân'ın fikirlerine paralel görüş ve düşünceleri savunan Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) de hem Cehmî hem de Mürcî ve Hanefî'dir.⁵⁸

Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi Cehmî ve/veya Cehmiyye, Selefî âlimler tarafından genelde Ehl-i rey'i zemmetmek için kullanılan ve büyük ihtimalle "din düşmanı", "vatan haini" –bu tabir M. Watt'a aittir- gibi anlamlar içeren bir tabirdir.⁵⁹ Nitekim Cehmiyye'nin Cehm b. Safvân ve onunla hemen hemen aynı düşünce yapısına sahip olduğu söylenen Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'den başka bir önemli simasının bulunmaması ve hâl böyle iken genel anlamda Mu'tezile'yi, iman konusundaki görüşleriyle Mürcie'yi, irade konusundaki görüşleriyle Cebriyye'yi ve belli ölçüde Eş'ariyye'yi etkilediğinden söz edilmesi, Cehmiyye tabirinin belli bir fırkanın özel ismine karşılık gelmekten ziyade Ehl-i hadis (Selefiyye) dışındaki gruplara işaret ettiğini göstermektedir. Yine gerek Buhârî'nin hocası Ebû Bekr el-Humeydî'nin (ö. 219/834), "Biz 'Rahman arşa istivâ etti' deriz. İstivâ hakkında bundan başka bir şey söyleyen kimse Cehmî'dir" şeklindeki ifadesi,⁶⁰ gerekse İbn Teymiyye'nin "Halife Me'mûn dönemindeki Mihne olayı bir Cehmiyye fitnesiydi"⁶¹ demesi, Cehmiyye'nin aslında Ehl-i hadis karşıtları anlamına geldiğini teyit etmektedir.

Bütün bunlardan sonra bir kez daha belirtmek gerekir ki Selefiyye'nin özellikle ilâhî isim ve sıfatlarla ilgili nasların te'vilini reddetmesi mutlak anlamda bir reddediş değildir. Gerçi Gazâlî gibi bazı âlimler özellikle İbn Hanbel'in nasları zahîrî manalarına hamlettiğini ve müteşabihâtın asla te'vil edilmemesi gerektiği fikrini savunduğundan söz etmişlerdir.⁶² Ancak bu doğru değildir; zira Beyhakî (ö.

⁵⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis*, Beyrut 1993, s. 83.

⁵⁷ Bkz. Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Hadis-i Şerifler Işığında İlahî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âlî'l-İbâd)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992, s. 24.

⁵⁸ Bişr el-Merîsî ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed Sâim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 220-221.

⁵⁹ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 182-183.

⁶⁰ İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 5-6.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 20.

⁶² Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982, I, 103-104.

458/1066) ve İbn Teymiyye gibi âlimler İbn Hanbel'in sadece Cehmiyye ve Mu'tezile'ye ait te'villeri reddettiğini belirtmişlerdir ki⁶³ konuyla ilgili doğru tespit de budur. Nitekim *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserini Hz. Peygamber'in izahlarını göz ardı eden, ayetler arasındaki bağlantıları dikkate almadan Kur'an'ı gelişigüzel biçimde yorumlayan fırkaları reddetmek için yazmış olması İbn Hanbel'in te'vil anlayışına/karşıtlığına açıklık getirmektedir.⁶⁴ Kaldı ki İbn Hanbel Kur'an'daki bazı ayetlerin mecazi manaya geldiği yönünde izahlarda bulunmuş, ayrıca Zenâdika'nın 4.Nisâ 56. ayette çelişki bulunduğu iddiasına⁶⁵ yönelik cevabında Kur'an'da âmm, hâs ve çok anlamlı kelimeler bulunduğunu ve bu tür kelimelerdeki manalara ancak gerçek ilim erbabının vâkıf olduğunu söylemiştir.⁶⁶ Bütün bunların yanında bazı ayetlerdeki haberî sıfatları da te'vil etmiştir. Mesela, Allah'ın özelde peygamberlerle genelde müminlerle birlikte olduğunu bildiren ayetlerdeki "maiyyet" (birliktelik) kavramını mecazi manada anlayıp yorumlamış ve bu çerçevede söz konusu kavrama kimi zaman Allah'ın yardım etmesi, kimi zaman Allah'ın bilmesi ve görüp gözetmesi gibi anlamlar yüklemiştir.⁶⁷ Diğer taraftan Selefi müfessir İbn Kesîr (ö. 774/1373) 57.Hadîd 4. ayette geçen maiyyet kavramının tefsirinde İbn Hanbel'in şu iki beyti okuduğunu nakletmiştir:

Bütün bir ömrü tek başına geçersen de bir gün bile demeyesin,

"Ben tek başınaydım";

Diyesin ki, "Hep var benim bir gören gözetenim."

Allah'ın bir an bile [senden] gafil olduğunu sanmayasın.

Gizlediğin bir şeyin de gizli saklı olduğunu sanmayasın.⁶⁸

İbn Hanbel gerçekte gayb alanıyla ilgili olan ve bu yüzden ne manaya geldiği hususunda kesin bir sonuca varılması mümkün bulunmayan bazı ayetleri ise adeta ikinci bir mana ihtimalini yok sayan bir tarzda yorumlamıştır. Mesela, zındıkların 22.Hac 47, 32.Secde 5 ve 70.Meâric 4. ayetlerde bin ve elli bin yıl gibi farklı zaman dilimlerinden söz edilmesinin bir çelişki olduğu yönündeki itirazlarına karşı şunları söylemiştir:

22.Hac 47. ayette sözü edilen bin yıldan maksat, Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günlerdir ki bu günlerin her biri bin yıl gibidir. 32.Secde 5. ayette sözü edilen bin yıldan maksat da şudur: Cebrail, Nebi'ye (s.a.v) bin yıllık bir sürede iner ve tekrar semaya yükselir. Semadan yeryüzüne iniş beş yüzyıllık bir süreye, yeryüzünden semaya yükseliş de beş yüzyıllık bir süreye tekabül eder. Böylece toplam bin yıl eder. 70.Meâric 4. ayette sözü edilen elli bin yıla gelince; Allah bu ayette

⁶³ Bkz. Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sifât*, Beyrut 1984, s. 304; İbn Teymiyye, *el-İktilâf*, XIII, 131.

⁶⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989, II, 83.

⁶⁵ İbn Hanbel'in aktardığına göre Zenâdika'nın, "Ayetlerimizi inkâr edenleri yarın bir gün cehenneme tıkaacağız. Onların derileri ateşte kavrulup acı duymaz hâle geldikçe, azabın dayanılmaz acısını sürekli tatmalarını için derilerini tazeleyeceğiz." mealindeki 4.Nisâ 56. ayetle ilgili tutarsızlık iddiaları şöyledir: "Müşriklerin günahkâr derileri yakıldıktan sonra nasıl oluyor da Allah bu derileri başka derilerle değiştiriyor? Biz bu ayetten ancak şunu anlıyoruz: Allah *beddelnâhüm culûden ğayrahâ* derken, aslında hiç günah işlememiş derilere azap edecektir". İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, s. 60.

⁶⁶ İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, s. 60.

⁶⁷ İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, s. 92-93, 158-159.

⁶⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV. 304.

şunu söylemektedir: Eğer kulların hesabını görme işini Allah'tan başkası deruhte edecek olsaydı bu işi ancak elli bin yılda bitirirdi. Oysa Allah bu işi dünyadaki bir günün yarısı kadar bir sürede bitirecektir.⁶⁹

Görüldüğü gibi İbn Hanbel burada düpedüz te'vil yapmakta, üstelik bunu yaparken bir bakıma gayba taş atmaktadır. Şu halde, İbn Hanbel'in te'vil karşıtlığı mutlak anlamda te'vilden ziyade, eserinin adından ve muhtevsından da anlaşılacağı üzere "Zenâdika" ile eşdeğer gördüğü Cehmiyye'nin te'villeriyle sınırlı bir anlam taşımaktadır. Öte yandan İbn Hanbel'in naslara sınırsız bağlı olduğu ve bu sebeple de kelâm metoduna karşı çıktığı yönünde genel bir kanaat bulunmasına rağmen, onun Mu'tezile mensuplarıyla tartıştığı ve bu tartışmalarda kelâmî sayılabilecek deliller kullandığı bilinmektedir. Ayrıca *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde kelâm ilminde sıkça başvurulan "ihtimalleri araştırma" usulünü kullandığı görülmektedir. Bütün bunların yanında İbn Hanbel her ne kadar Hz. Peygamber ve ashabının açıklamaya girişmediği meseleleri tartışmayı bidat kabul etmiş olsa da bizzat kendisinin yaşadığı bazı olayların etkisiyle bu prensibinden vazgeçmiş gözükmektedir. Onun dönemindeki en önemli tartışma konularından birini teşkil eden Halku'l-Kur'an meselesinde Kur'an ve Sünnet'te açık bir şekilde yer almayan "Kur'an'ın mahlûk olmadığı" fikrini benimsemesi buna bir örnektir.⁷⁰

İbn Hanbel'in aslında Cehmiyye'nin te'villerine karşı çıktığı yönündeki tespit Selefiyye'nin erken dönem temsilcilerinden Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) için de geçerlidir. Nitekim İbn Teymiyye hem Ahmed b. Hanbel'e hem de Selefiyye'nin diğer öncü isimlerine -ki bu isimler arasında Dârimî'nin de yer aldığı- hiç şüphe yoktur- ait metinlerde Cehmiyye'nin te'villerine karşı çıkıldığını belirtmiştir.⁷¹ Dârimî gerek *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* gerekse *er-Red 'ale'l-Merîsî* adlı eserinde haberî sıfatların te'vile başvurulmaksızın Allah'a izafe edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu anlayışa göre teşbihe düşmemenin yolu te'vile başvurmak değildir. Kaldı ki Dârimî'ye göre Kur'an ve Sünnet'in delaletiyle kâfir olduklarında hiç şüphe bulunmayan, bu yüzden tövbeye davet edilmeleri, tövbe etmedikleri takdirde öldürülmeleri gereken Cehmiyye'nin⁷² ilgili naslara yönelik te'villeri düpedüz bir sapkınlıktır. Mesela, Kur'an'da Allah'a izafe edilen "yed" (el) kelimesini "nimet", "vech" kelimesini "lütuf, ihsan, fazilet", Allah'ın yeryüzüne nüzulünü "ilâhî emir ve rahmetin inmesi" şeklinde anlayıp yorumlamak bu kabilindedir. Çünkü der, Dârimî, "yed" kelimesine "nimet" manası verildiği takdirde, 38.Sâd 75. ayetle ilgili olarak, "Peki, Allah Âdem'i iki nimetiyle mi yarattı?" diye sormak gerekir. Yine Dârimî'ye göre, "*Allah'ın iki eli de açıktır*" mealindeki ayet bağlamında, "Peki Allah'ın onca nimeti içinde sadece iki nimeti mi açıklar/genişler?" diye de sormak gerekir.⁷³ Yed kelimesine nimet, rızık gibi anlamlar yüklediğinde, kıyamet günü yeryüzünün bütünüyle Allah'ın avucunda olacağını bildiren ayete (39.Zümer 67), "O gün yeryüzü bütünüyle Allah'ın rızık olacak;

⁶⁹ İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika*, s. 70-71.

⁷⁰ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, Ankara 2002, s. 46.

⁷¹ İbn Teymiyye, *el-İklil*, XIII, 131.

⁷² Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, Küveyt 1985, s. 171-182.

⁷³ Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed-Dârimî, *Nakzü Osmân b. Saîd 'ale'l-Merîsî (er-Red 'ale'l-Merîsî)*, nşr. Mansûr b. Abdülazîz es-Simârî, Riyad 1999, s. 122.

gökler de O'nun rızkında dürülmüş halde bulunacaktır" gibi tuhaf bir anlam vermek gerekir.⁷⁴

Özetle, bütün bunlar Dârimî'ye göre hiçbir mesnedi bulunmayan ve düpedüz bir sapkınlık eseri olan yorumlardır. Gerçekte Allah'ın eli vardır; yüzü vardır; gözü vardır; ayakları ve parmakları vardır. Dahası Allah Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi duyularla idrak edilemeyen sonsuz ve sınırsız bir varlık değil, aksine duyularla idrak edilebilen sınırlı bir varlıktır; zira Kur'an'da Allah'ın Musa ile vasıtasız olarak konuştuğu beyan edildiği gibi ahirette de onun mü'minlerle konuşacağı ve mü'minler tarafından görüleceği bildirilmiştir (4.Nisâ 164; 3.Âl-i İmrân 77; 77.Kıyâmet 22). Keyfiyeti ne olursa olsun, görmek ve konuşmak bir varlığı duyularla idrak etmenin en belirgin şeklidir. Duyularla idrak edilemeyen varlık hariçte mevcut bir "şey" değil, sadece zihinde mevcut bir "lâ şey"dir ki bunun fiilen mevcut bir varlığı ifade etmediği açıktır. Oysa Allah kendisini asla yok olmayan şey diye (28.Kasas 88) vasıflandırmıştır. Bu husus O'nun zihin dışında fiilen mevcut olduğunu gösterir. Hariçte mevcut olan her şeyin bir sınırının ve bazı sıfatlarının bulunması aklen zorunludur. Rahman'ın arşa istivâ ettiğini, gökte olanın (Allah) insanları yerin dibine geçireceğini veya başlarına taş yağdırabileceğini, güzel sözlerin Allah'a yükseldiğini bildiren ayetlerle (20.Tâ-hâ 5, 67.Mülk 16-17; 35.Fatır 35/10) Allah'ın gökte olduğunu açıkça bildiren hadisler Zât-ı ilâhiyenin sınırlı bir varlık olduğunun delilidir.⁷⁵

Bu görüşleri "Had ve Arş", "Eyniyye ve'l-Mekân" gibi başlıklar altında zikreden Dârimî Allah'ın gökte bulunduğu hususunda şu ilginç ifadelere de yer vermiştir:

Sapkın Merîsî ve yandaşları hariç, müslümanlar ve kâfirler Allah'ın gökyüzünde olduğu noktasında ittifak etmişler ve O'na böyle bir sınır belirlemişlerdir. Hatta yükümlülük çağında olmayan çocuklar bile Allah'ı bu şekilde bilmişlerdir. Nitekim bir çocuk darda kalınca elini rabbine doğru kaldırır ve O'na -başka yerde değil- gökyüzünde bulunan bir varlık olarak yakarır. [Hâsılı] bütün herkes Allah'ı ve O'nun mekânını Cehmiyye'den çok daha iyi bilir.⁷⁶

Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Şeybe, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm gibi âlimlerin etkisinde kaldığı bilinen Dârimî son dönemde Muhammed Zâhid el-Kevserî gibi bazı âlimler tarafından Allah'a had ve cihet nisbet ederek O'nun sınırlı bir varlık olduğu fikrini savunduğu gerekçesiyle şiddetle tenkit edilmiş, hatta bundan dolayı onun Allah'ı bir cisim kabul ettiği ileri sürülmüştür.⁷⁷ Dârimî, Allah'a had ve cihet nisbet ederken her ne kadar O'nun yaratıklara benzemekten münezzehe olduğunu ısrarla belirterek Selef'in "bilâkeyf" ilkesini tekrarlamışsa da bu görüşün, naslarda lâfzen mevcut olmayan bir sıfatın Allah'a nisbet edilemeyeceği yönündeki fikriyle çeliştiğini söylemek gerekir⁷⁸ Bu arada Dârimî'nin kendi görüşünü haklı çıkarmak adına kimi zaman zorlama te'villere başvurduğunu da belirtmek gerekir. Mesela,

⁷⁴ Dârimî, *Nakzü Osmân b. Saïd 'ale'l-Merîsî*, s. 73, 90.

⁷⁵ Dârimî, *Nakzü Usmân b. Saïd 'ale'l-Merîsî*, s. 57-59, 274-280.

⁷⁶ Dârimî, *Nakzü Osmân b. Saïd 'ale'l-Merîsî*, s. 62.

⁷⁷ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlât*, Humus 1388, s. 354-371.

⁷⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Dârimî, Osman b. Saïd", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 497.

Bişr el-Merîsî, 52.Tûr 48. ayetteki *fe-inneke bi-a'yüninâ* ibaresini İbn Abbas'a atfen, "Sen bizim korumamız, gözetimimiz altındasın" diye yorumlamıştır. Buna mukabil Dârimî, "Arap dilinde bir kimsenin koruma ve gözetme ile tavsif edilmesi ancak göz organına sahip olanlar için mümkündür" şeklindeki bir gerekçeye istinaden İbn Abbas'a ait yorumun Merîsî'yi değil kendisini haklı çıkardığını ileri sürmüştür.⁷⁹

Selefilikteki te'vil karşıtlığının Cehmiyye adı altında özellikle Mürcie ve Mu'tezile karşıtlığı anlamına geldiği savı, İbn Teymiyye'nin özellikle mecaz konusundaki tavrıyla daha muhkem ve müdellel bir zemine oturur; zira Arap dilinde hakikat-mecaz ayırımının hicrî 3. asırdan sonra bilhassa Mu'tezile gibi bazı fırkalar tarafından ihdas edildiği, başlangıçta böyle bir ayırımın mevcut olmadığı, Selef ulemasının hakikat-mecaz ayırımından hiç söz etmediği gibi argümanlardan hareketle "mecaz" a şiddetle karşı çıkan İbn Teymiyye⁸⁰ yeri geldiğinde mecazı bir yorum enstrümanı olarak kullanmıştır. Nitekim onun mecaz konusundaki görüşleri üzerine müstakil bir eser yazan Abdülazîm İbrahim el-Mutiî de benzer bir tespitte bulunmuştur. Mutiî'ye göre İbn Teymiyye kimi zaman bazı âlimlerin mecazı esas alan yorumlarını nakletmiş ve bu yorumları makbul addetmiş; kimi zaman bizzat kendisi mecâzî te'viller üretmiş; kimi zaman da kendi te'villerine yönelik tenkitleri mecazla çürütmeye çalışmıştır. Sonuç olarak İbn Teymiyye teorik düzeyde Kur'an'da mecazı nefyetmiş; ancak pratikte birçok ayeti mecazi anlam çerçevesinde izah etmiştir.⁸¹ Buna göre denebilir ki İbn Teymiyye, Mu'tezile ve Mürcie gibi muhaliflerini eleştirirken mecazı reddetmekte, dolayısıyla bu fırkaların mecaz eksensiz yorumlarının mesnetsiz olduğunu ispata çalışmakta; ancak kendi görüşleri söz konusu olduğunda bu defa mecazı bir yorum aracı olarak kullanmaktadır.⁸² Bu durum, özelde İbn Teymiyye'nin genelde Selefi zihniyetin mecaz karşıtlığının ideolojik saiklerden beslendiğini yeterince ispatlamaktadır.

Bu konu kapsamında son olarak şunu da söylemek mümkündür: İbn Hanbel, Ebû Saîd ed-Dârimî, İbn Ebî Şeybe gibi erken dönem Selefi âlimlerin ilâhî sıfatlar bağlamında sık sık Halku'l-Kur'an fikrine çok sert tenkitler yöneltmeleri bu fikri savunulardan rövanş alma arzusuna işaret eder gibidir. Nitekim Dârimî'nin reddiye yazdığı Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin daha önce Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742[?]) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745) gibi kişiler tarafından ortaya atıldığı ileri sürülen Halku'l-Kur'an fikrini hararetle savunduğu ve yaymaya çalıştığı bilinmektedir. Yine onun Abbasi halifesi Me'mûn (ö. 218/833) döneminde itibarlı bir mevkiye yükseldiği, halifenin nüfuzundan faydalanarak Halku'l-Kur'an fikrine resmiyet kazandırmaya çalıştığı, bu arada Mihne hadisesinin zuhurunda önemli bir rol oynadığı da bilinmektedir.⁸³ Öte yandan, Me'mûn döneminde Ehl-i hadis'e mensup âlimlerin çok sıkı takibata uğratılıp tenkil edildikleri de tarihî bir gerçektir. Bu noktada Ehl-i hadis'in Halku'l-Kur'an fikrine karşı "Kadim Kur'an" tezini savunması,

⁷⁹ Dârimî, *Nakzü Osmân b. Saîd 'ale'l-Merîsî*, s. 537.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân*, s. 79-80.

⁸¹ Abdülazîm İbrahim Muhammed el-Mutiî, *el-Mecâz 'inde'l-İmâm İbn Teymiyye ve Telâimizihî beyne'l-İnkâr ve'l-İkrâr*, Kahire 1995, s. 9-10, 22. Nakleden: Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", s. 137.

⁸² Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", s. 137.

⁸³ Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, VI, 220.

siyasî ve mezhebî saiklardan beslenen bir muhalefetin tezahürü olarak da görülebilir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Genelde dini, özelde dinî metinleri anlama-yorumlama konusundaki temel fikir ve iddiaları bakımından Ehl-i hadis ve Hanbelî gelenekle birebir örtüşen Selefîlik ekolünde mutlak manada bir te'vil karşıtlığından söz etmek oldukça zor gözükmektedir. Bu ekolün te'vil antipatisi Cehmiyye, Mu'tezile ya da daha genelde rey ve kelam metodunu kullanan çevrelere yönelik tepkinin bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Selefî âlimlerin söz konusu çevrelere yönelik tepkilerini genellikle kâfirler, zındıklar, sapkınlar, bidatçiler gibi çok ağır nitelemelerle dile getirmeleri de bunu göstermektedir.

Muhalifleri tahkir ve tezyif edici bu üslup Ehl-i hadis ve/veya Selefiyye'nin kendilerini hak ve hakikatin yegâne temsilcileri konumunda görmeleriyle ilintili olsa gerektir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) Şerefü Ashâbi'l-Hadîs adlı eserinde Ehl-i hadis'i "Allah'ın yeryüzündeki emanetçileri", "şeriatın temel direkleri", "dinin bekçileri" gibi onlarca sıfatla tavsif etmiş,⁸⁴ benzer şekilde İbn Teymiyye de "ümmetin en akıllıları; görüş, düşünce, feraset ve istidlal yönünden en sağlam, en sahîh ve en mükemmel âlimleri" olarak nitelediği Ehl-i hadis hakkında, "Müslümanların diğer ümmetler karşısındaki konumu neyse Ehl-i hadis'in diğer müslüman fırkalar karşısındaki konumu da odur" şeklinde bir ifade kullanmıştır.⁸⁵

Bu ilginç ifadelerden de anlaşılacağı üzere Ehl-i hadis ve Selefiyye mensupları diğer İslam fırkaları ve âlimleri karşısında kendilerinin çok özel bir misyona sahip olduğu inancındadırlar. Onlara göre Allah kendilerini şeriatın koruyucuları ve bidatlerin yıkıcıları olarak seçmiştir. Bu inancın bir uzantısı olarak Ehl-i hadis, diğer bütün İslam fırkalarının aksine Hz. Peygamber'in halifeliği rolünü üstlenmesinin yanında kurtuluşa erecek tek fırka (fırka-i nâciye) olarak görülmüştür. Ehl-i hadis ve Selefiyye'nin kendisini merkeze koyması, buna mukabil hep "iç ötekiler" olarak gördüğü diğer fırkaları dalaletle düşmekle suçlaması ve bu fırkalara ait görüşlerin doğruluğunu kendi görüşlerine uygunluk ölçütüne göre değerlendirmesine bakılırsa Hâricîlerdeki karizmatik cemaat anlayışına benzer bir anlayışın bu grupta da mevcut olduğu söylenebilir. Selefî âlimlerin eleştiri oklarını diğer din mensuplarından ziyade müslüman fırkalara yöneltmelerinin ve genellikle Cehmiyye-Mu'tezile gibi fırkalara reddiye türü eserler yazmalarının ardında yatan temel sebep de bu anlayış olsa gerektir.⁸⁶

Daha önce de kısaca değinildiği gibi, özellikle erken dönem Selefî âlimlerin Ehl-i hadis dışındaki grup ve fırkaları çok ağır bir dille eleştirmelerinde rövanş alma duygusunun da etkili olduğu söylenebilir; zira bilindiği gibi Halife Me'mûn'un hâkimiyet yıllarında hadis taraftarları saf dışı edilmiş, buna mukabil Mu'tezilî âlimler siyasi otorite nezdinde itibar görmüşlerdir. Yine bu dönemde Halku'l-Kur'ân meselesi vesile kılınarak Ehl-i hadis'e eziyet edilmiş ve bu süreçte İbn Han-

⁸⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, nşr. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991, s. 8-9.

⁸⁵ İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 7-8.

⁸⁶ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, s. 58-59.

bel gibi bazı âlimlere reva görülen ağır muamele “Mihne” diye tarihe geçmiştir. Ehl-i hadis'in makûs talihi Me'mûndan sonra hilafet makamına geçen Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde de pek değişmemiştir.

Ne zaman ki Mütevekkil-Alellah (ö. 247/861) halife olmuş, o zaman bütün işler Ehl-i hadis'in lehine dönmüştür; çünkü Mütevekkil, seleflerinin döneminde çok rağbet gören kelimeler ve felsefe tartışmalarını yasaklamış, bunun yerine dinde teslimiyet ve sünnete bağlılık ilkesine uyulmasını emretmiştir. Hadis taraftarlarını caize ve ihsanlarla taltif eden Mütevekkil, daha önce Me'mûn'un başlattığı ve Mu'tasım ile Vâsık'ın devam ettirdiği dinî ve fikrî politikaların izlerini silmek için başvurduğu Ehl-i hadis ulemasına Cehmiyye ve Mu'tezile'nin görüşlerini çürütür nitelikteki hadislerin halka anlatılması yönünde talimat vermiştir. Bunun üzerine İbn Ebî Şeybe Bağdat'taki Rusâfe mescidinde 30 bini aşkın bir kitleye hadis dersi vermiş⁸⁷ ve böylece İbn Teymiyye'nin de açıkça ifade ettiği gibi, Mütevekkil döneminde Cehmiyye-Mu'tezile zapturapt altına alınırken Ehl-i hadis mutlak zafere ermiştir.⁸⁸

Bu büyük zafere önyak olan Mütevekkil'in devlet ve siyasette sırtını Arap unsuruna yaslaması manidardır. Bu noktada Ehl-i hadis ve dolayısıyla Selefi zihniyetin teşekkülünde önemli rol oynayan İmam Mâlik, İmâm eş-Şâfiî ve İbn Hanbel'in Arap olması da gözden kaçırılmamalıdır. Esasen Ehl-i hadis'in din anlayışında Arap asabiyeti önemli bir rol oynamış, Arapları sevmek -muhtemelen Emevîler marifetiyle- imanın şubelerinden birisi sayılmıştır. Ayrıca sosyal değişimin daha az yaşandığı, istikrar ve muhafazakârlığın hâkim olduğu, Hz. Peygamber'in tatbikatının yeterli görüldüğü Mekke ve Medine Sünnet'in yurdu kabul edilmiş; buna karşın büyük değişimin yaşandığı, Arap olmayan unsurların (Mevâlî) yoğunlukta olduğu ve rey'in daha fazla kullanıldığı Irak ise Ehl-i rey'in merkezi olarak görülmüştür. Bu iki farklı anlayış bazen Ehl-i Hicaz ve Ehl-i Irak şeklinde de ifade edilmiştir. Öyle görünüyor ki bu iki tabir hem bölgesel hem de etnik yapıyla ilgili içermelere sahiptir. “Aklî istidlalde bulunma ve reye başvurmak esir statüsündeki gayri Arap unsurların işidir” şeklindeki anlayışın hadis kalıbındaki sözlerle ifade edilmiş olması da bunu teyit etmektedir.⁸⁹

⁸⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut trs., X, 67.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 19-20. Gerek Halife Me'mûn dönemindeki Mihne hadisesinin yarattığı travma ve rövanş alma duygusuyla gerekse Mütevekkil döneminde elde edilen zaferin belki de biraz şımartıcı etkisiyle Selefi-Hanbelî alimler en sahih inancı kendilerinin temsil ettiği düşüncesinden hareketle diğer fırkalara karşı kimi zaman sarahaten kimi zaman zımnen üstünlük iddiasında bulunmuşlardır. Ayrıca onlar diledikleri işi yapmak veya yaptırmak yahut beğenmedikleri görüş sahiplerini susturmak gibi fiilî müdahalelerde de bulunmuşlardır. Mesela, Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/923) Ahmed b. Hanbelî fakih değil de muhaddis olarak gördüğü için onun görüşlerine *İhtilâfu'l-Fukahâ (Fakihlerin Görüş Ayrılıkları)* adlı eserinde yer vermemiş, bunun üzerine Bağdat Hanbelîleri Taberî'nin evini kuşatma altına alıp öğrencilerinin onun evine girmesine engel olmuşlardır. Taberî vefat ettiğinde ise Hanbelîlerin muhtemel taşkınlıklarından endişe duyulduğu için cenaze bir gece vakti evin içine defnedilmiştir. Öte yandan Selefi-Hanbelî çevrelerin muhalif mezhepleri baskı altında tutma ve susturma girişimleri sadece Mu'tezile ile sınırlı kalmamış, bizzat Mu'tezile'ye bir tepki olarak doğan Sünnî-Eş'arî mezhebi mensuplarını da susturmaya çalışmışlardır. Hatta kendi mezheplerindeki bazı âlimler bile onların hasmane tutum ve davranışlarından nasiplerini almışlardır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, s. 200-210.

⁸⁹ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 62-63.

Bütün bunlardan sonra denebilir ki Ehl-i hadis ve Selefilikteki te'vil karşıtlığı bir yönüyle hadis-rey, diğer bir yönüyle de Arap-Mevâlî çatışmasının bir yansımasıdır. Aslına bakılırsa Halku'l-Kur'an meselesi etrafında kopan büyük fırtınanın ardında da böyle bir çatışmanın izlerini sürmek mümkündür. Bu noktada Halku'l-Kur'an fikrinin dile getirilmesinde sık sık mevâlî kökenli Cehm b. Safvân'dan söz edilmesi oldukça manidardır; çünkü Cehm b. Safvân, Emevîlere yönelik muhalefetin önemli isimlerinden birisidir. Daha açıkçası Cehm, Emevîlerin İslamiyet'i kabul eden yerli halktan cizye almaya devam etmesine ve Arap olmayan müslüman unsura ikinci sınıf insan muamelesi yapmasına karşı çıkararak mevâlînin haklarını korumak için Horasan bölgesinde ayaklanan ve Mürcie mezhebinin bu bölgedeki en güçlü liderlerinden biri olarak tanınan Hâris b. Süreyc'in (ö. 128/746) veziridir.⁹⁰ Buna mukabil "Kadîm Kur'an" tezini savunan Ahmed b. Hanbel Muaviye'nin fazileti ekseninde odaklaşan eserci yaklaşımın en güçlü temsilcilerinden biridir. Ayrıca İbn Hanbel'in Emevî ilgisi salt romantik düzeyde bir ilgi değildir; çünkü onun Süfyânî isyanıyla yakından ilgilendiği ve gidişat hakkında bilgi almaya çalıştığı yönünde birtakım rivayetler mevcuttur.⁹¹ Diğer taraftan, Mu'tezile'ye arka çıkarak Halku'l-Kur'an fikrini halka dayatmakla birlikte hilafet makamına entelektüel bir anlam katan ve bilginlerin tartışma meclislerine başkanlık yapan Me'mûn, devlet idaresinde daha çok Türk unsurunu istihdam etmiş; buna mukabil, sarayında eğlence ve içki meclisleri tertip etmesine, Hz. Ali ve evladına karşı nefret hisleriyle dolu kişileri önemli görevlere getirmesine ve Hz. Ali ile sürekli alay etmesine rağmen sırf Ehl-i hadis'e sahip çıktığı için bu gruba mensup bazı âlimlerce Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'le aynı seviyede görülen Mütevekkil, siyasi alanda sırtını Arap unsuruna dayamış ve Türk kumandanların nüfuzunu kırmak için başşehri Arap unsurunun yoğun olduğu Dımaşk'a (Şam) taşınmayı kararlaştırmıştır.⁹² Mu'tezile ile Ehl-i hadis arasındaki "Halku'l-Kur'an" tartışmasına Me'mûn ile Mütevekkil'in farklı siyasetleri zaviyesinden bakıldığında söz konusu tartışmanın temelde siyasî ve hatta etnik zıtlamalardan kaynaklandığı hükmüne varılabilir.

Sonuç olarak, bütün bu veriler Ehl-i hadis'le muhalifleri arasındaki te'vil, rey ve Halku'l-Kur'an gibi belli başlı ihtilaf konularının siyasî, mezhebî ve aynı zamanda etnik temelli olduğuna işaret etmektedir. Böyle iken, İbn Teymiyye erken dönem Ehl-i hadis ve Selefî düşüncedeki siyasî-mezhebî içerikli te'vil karşıtlığını daha kapsamlı hâle getirmiş ve aynı zamanda daha zengin argümanlarla sistematize etmiştir. Ancak o da -tıpkı selefleri gibi- hakikati temsil hususunda tekçi ve müdahaleci bir üslubu benimsemiştir. Vallâhu a'lem.

KAYNAKÇA

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Kahire trs. Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995. Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sıfât*, Beyrut 1984.

⁹⁰ M. Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, s. 625.

⁹¹ İşcan, *Selefilik*, s. 155-156.

⁹² Mütevekkil dönemi hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Hasen el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, nşr. Charles Pellat, Beyrut 1974, V. 5-45; Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer (el-Ya'kûbî), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut 1995, II, 484-492.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Hadîs-i Şerîfler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası (Halku Ef'âli'l-İbâd)*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1992.
- Câbirî, M. Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.
- Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, Küveyt 1985.
-, *Nakzû Osmân b. Saîd 'ale'l-Merîsî (er-Red 'ale'l-Merîsî)*, nşr. Mansûr b. Abdülazîz es-Simârî, Riyad 1999.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmîd, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Te'vili' Sorunsalı", çev. Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar*, cilt: 9, sayı: 1-4 (1996).
- Fığlalı, E. Ruhi, *Çağrımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İzmir 2004.
- Gazâlî, Ebû Hâmîd Muhammed, *İlcâmu'l-'Avâm 'an İlmi'l-Kelâm*, nşr. Muhammed Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî, Beyrut 1985.
-, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut 1982.
-, *Mişkâtü'l-Envâr*, nşr. Ebû'l-A'lâ el-Afîfî, Kahire 1964.
- Gölcük, Şerafettin, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1997.
-, Şerafettin, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993.
- Gürler, Kadir, "Kur'an'ın Rey ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 5 (2004/1).
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, nşr. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1991.
-, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut trs.
- Işıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vil*, Konya 1997.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, nşr. Sabri Selâme Şahîn, Riyad 1426/2003.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1983.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1993.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Nakzû'l-Mantuk*, Kahire 1951.
-, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Riyad 1979.
-, *el-İklîl fi'l-Müteşâbih ve't-Te'vil*, [*Mecmû'u'l-Fetâvâ* içinde], Beyrut 2000.
-, *Kitâbü'l-Îmân*, Beyrut 1983.
-, *Mukaddimetü't-Tefsîr*, [*Mecmû'u'l-Fetâvâ* içinde], Beyrut 2000.
-, *Mücmelü Akâidi's-Selef*, [*Mecmû'u'l-Fetâvâ* içinde], Beyrut 2000.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *el-Futûhâtu'l Mekkîyye*, Beyrut trs.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut 1987.
- İsmail Hakkı, İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981.
- İşcan, M. Zeki, *Selefilik: İslami Köktencilik'in Tarihi Temelleri*, İstanbul 2009.
- Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlât*, Humus 1388.
- Kılavuz, Ahmed Sâim, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, İstanbul 1992.
- Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, Ankara 2002.
- Koç, M. Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000.
- Malatî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 1993.

- Maşalı, M. Emin, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname*, sayı: XV (2008/2).
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Mürücü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, nşr. Charles Pellat, Beyrut 1974.
- Mutîî, Abdülazîm İbrahim Muhammed, *el-Mecâz 'inde'l-İmâm İbn Teymiyye ve Telâmizihî beyne'l-İnkâr ve'l-İkrâr*, Kahire 1995.
- Özervarlı, M. Sait, "Selefiyye", *DİA*, İstanbul 2009.
-, "İbn Teymiyye (İtikadî Görüşleri)", *DİA*, İstanbul 1999.
- Sarıkaya, M. Saffet, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, İstanbul 2009.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1996.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut 1999.
- Uludağ, Süleyman, *Akaid ve Kelam*, İstanbul 1981.
-, "Gazzâlî" [Tasavvufî Görüşleri], *DİA*, İstanbul 1996.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.
- Vural, Mehmet, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara 2004.
- Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989.
-, "Dârimî, Osman b. Saîd", *DİA*, İstanbul 1993.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs.

HABERÎ SIFATLAR BAĞLAMINDA GAZZÂLÎ'NİN (505/1111) “SELEF” TANIMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Burhan BALTACI*

ÖZET

Bu çalışmada Gazzâlî'nin “selef” tanımı bazı Kur'ân ayetlerinde yer alan haberî sıfatlar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Gazzâlî'nin anlayışına göre selef sahabe ve tabiûndan oluşan ilk iki nesil Müslümanlardır. Bazı Kur'ân ayetlerinde birtakım sıfatlar ve fiiller Allah'a atfedilmektedir ve bunlar -zahiri anlamda- ilahî niteliklerle bağdaşmaz. Haberî sıfatlar, İslam literatüründe günümüze kadar pek çok tartışmaya ve farklı yorumlamalara konu olmuştur. Biz bu çalışmamızda Gazzâlî'nin selef tanımını, haberî sıfatlar çerçevesinde değerlendirmeye tabi tuttuk. Bu çerçevede çalışmamızda “vech, yed, ityân, istivâ, ayn, nûr” gibi haberî sıfatlardan bahseden Kur'ân ayetlerinin ilk iki Müslüman nesil olan sahabe ve tabiûn tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koymayı hedefledik.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, Kur'ân, haberî sıfatlar, selef, ilk iki Müslüman nesil (sahabe, tabiûn).

GAZZÂLÎ'S (505/1111) "SALAF (THE EARLY GENERATIONS)" DEFINITION IN THE CONTEXT OF HABARI QUALITIES

This study deals with the definition “salaf (the early generations)” of Gazzâlî in the context habari qualities in some verses of Qur'ân. Salaf is the period of the first and second Muslim generations in Gazzâlî's theory. In some verses of Qur'ân, some qualities, acts are attributed to God and these qualities, acts -in the level of external meaning- appear incompatible with divine transcendence. Habari qualities in Islamic literature have been a matter that has been discussed and interpreted different ways until today. We determined, “Gazzâlî's 'Salaf (the early generations)' definition in the context of habari qualities” as the subject of our study. In this study, it is aimed that how the verses of Qur'ân that mention habari qualities in this perspective as, wach (countenance), yad (hand), ityân (come), istiwa (establish), ayn (eye), nur (divine light) etc. are understood by the period of the first (sahaba) and second (tabiun) Muslim generations.

Key Words: Gazzâlî, Qur'an, habari qualities, salaf, the first and second Muslim generations.

GİRİŞ

“Selef” kelime anlamı itibarıyla “önce gelmek, öne geçmek” gibi manalara gelir. Arap dilinde “bir kimsenin selefi” denildiğinde o kimsenin “önceki ataları” anla-

* Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: baltaciburhan@hotmail.com

şılmaktadır.¹ Terim olarak ise selef, “ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri sayılan ashap ve tabiûn” anlamında kullanılan bir kelimedir.²

Selef hakkında ilk dönemlerden itibaren “ehlü'l-hadîs, ehlü's-sünne, ehlü'l-eser, ashâbu'l-hadîs” gibi adlandırmalar yapılmaktadır. Ehlü's-sünne kavramının kullanım alanı itibariyle “sünnet taraftarlığının, sahabe, tabiûn ve tabiûnu takip eden büyük imamların yolunu izleme olduğu anlaşılmaktadır.” Ehlü'l-eser ise “geçmişin izine tabi olma ve yeni şeylerden kaçınma, esere dayanarak hüküm vermedir.” Eser taraftarlığı “sahabe ve tabiûndan gelen rivayetlere uymak, rey, görüş ve akıl yürütmeyi terk etmek” olarak anlaşıldığındandır ki “ehlü'r-rivaye” olarak da adlandırılmıştır. Ehlü'l-hadis kavramı ise “Peygamberin mezhebine dayanan, sahabe ve tabiûnun eserlerini koruyan, akıl, görüş ve reye müracaat etmeyen, böylelikle dinin asıllarını muhafaza etmeye çalışan” kimseler için kullanılmıştır. Ashabu'l-hadis ise ehlü'l-hadis anlamında kaynaklarda yer almıştır.³

Selefin yolu/metodu olarak adlandırılan yöneliş biçimi bizzat selefte ait dinî anlama biçimi değil de “sonradan gelenlerin onlara nispetle oluşturdukları bir tavır, esere, rivayete dayalı bir din anlayışı olduğu için,” İşcan'a göre bu yöneliş en iyi ifade eden kavram, selefte nispeti anlam olarak içinde barındıran “selefiye” kavramıdır.⁴

Biz bu çalışmamızı modern dönem sefilik kavramı ve bu anlayış ile değil; selef kavramının tarihçesi içerisinde önemli bir yere sahip olan Gazzâlî'nin (505/1111) selef tanımı ile sınırlandırıyoruz. Bu çalışmanın ileriki aşamalarında daha geniş olarak ele alınacağı üzere Gazzâlî'nin selef tanımı ile sınırlandırılan alan içerisinde yer alan sahabe ve tabiûn neslinin haberî sıfatlar hakkındaki tutumlarını incelemeye çalışacağız. Gazzâlî'nin selef olarak nitelendirdiği sahabe ve tabiûnun haberî sıfatlarla ilgili olarak takındığı tavrın, onlardan nakledilen görüşlerden ulaşılabildiklerimiz çerçevesinde, Gazzâlî'nin öngördüğü/takdim ettiği şekliyle yorumdan sakınma şeklinde olup olmadığını ortaya koyma gayreti içinde olacağız. Anılan sebeplerden dolayı araştırmamız Gazzâlî'nin net bir selef tanımı ortaya koyduğu *İlcâmu'l-Avâm 'an 'İlmi'l-Kelâm* adlı eserindeki⁵ tanımı ve bu tanım çerçevesinde ortaya koyduğu görüşleri ile sınırlı olacaktır.

¹ İbn Manzûr (711 h.), *Lisânu'l-Arab*, (I-LV), Dâru'l-Me'ârif, Kahire ts., XXIII, 2068 vd., “slf” md.

² Özervarlı, M. Sait, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVI, 399-402, İstanbul 2009, XXXVI, 399.

³ Selef hakkında kullanılan kavramların tarihçesi, kullanıldığı kaynaklar ve geçirdikleri aşamalar bu çalışmanın alanına dahil olmadığından konu ile ilgili müstakil bir çalışma ve ayrıntılı bilgi için bkz. İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2006, s. 17 vd; Krş. Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 399; Baktır, Mehmet, “Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı”, *Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VIII / 2, ss. 25-48, Sivas 2004, s. 25-28.

⁴ Selefiye kavramı, içeriği, modern dönemde anlaşılabilir biçimi ve temsilcileri hakkında geniş analiz için bkz. İşcan, *Selefilik*, s. 28 vd.; Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 401-402. Krş. Mustafa Hilmî, *es-Selefiyye Beyne 'Akâidetü'l-İslâmiyye ve'l-Felsefeti'l-Ğarbiyye*, Dâru'd-Da've, İskenderiye 1411/1991; Abdulumun'im el-Hafenî, *Mevsû'atu'l-Fırak ve'l-Cemâ'ât ve'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'r-Reşâd, Kâhire 1413/1993, s. 245-247; Amr Abdulumun'im Selîm, *el-Menhecû's-Selefiyyu 'inde's-Şeyh Nâsiri'd-Dîn el-Elbânî*, yy. ty., s. 9-34.

⁵ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), “İlcâmu'l-Avâm 'an 'İlmi'l-Kelâm,” *Mecmû'atu Resâilü'l-İmâm el-Gazzâlî*, thk. İbrâhîm Emîn Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts. yy., ss. 319-355. (Araştırmamıza konu olan bu eserin Gazzâlî'nin *er-Resâil*'i içerisindeki baskısını kul-

Sahabe ve tabiûn neslinin haberî sıfatlarla ilgili görüşlerinin tespitinde ise Gazzâlî'nin ifadelerindeki verilerle sınırlı kalınmayıp araştırmamıza konu olan haberî sıfatların yer aldığı ayetlerin tefsirlerine dair sahabe ve tabiûn görüşleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Haberî sıfatların yorumları ile ilgili olarak yer verilen görüşlerde ise, hadislerden ziyade ayetlerde yer alan haberî sıfatlar ve bunların yorumları konu edilecektir.

I. GAZZÂLÎ'NİN SELEF TANIMI

Selefi ifade etmek üzere tarihte kullanılan kavramlara giriş kısmında kısaca temas etmiştik. Gazzâlî, haberî sıfatlar dediğimiz, ayetler ve rivayetler vasıtasıyla bize ulaşan Allah'a ait bir takım sıfatlar ile ilgili halkın takınması gerektiğini düşündüğü tavrın selefin tavrı olduğunu belirttiği ve bunu geniş bir şekilde izah ettiği eseri *İlcâmu'l-'Avâm*'da "selef mezhebini (yolu/yöntemi)" "sahabe ve tabiûnun mezhebi" olarak nitelendirmektedir. Bu ifadeden anlaşılacağı üzere Gazzâlî'ye göre "selef" demek "sahabe ve tabiûn" demektir ve bu nesillerin haberî sıfatlarla ilgili tutumu da "takdis, tasdik, aczi itiraf (kabullenmek), soru sormamak, imsak (yorum yapmamak), keff (bu tür meseleleri düşünmemek), marifet ehline teslim (güvenmek)" olmak üzere yedi maddeden müteşekkildir.⁶

Gazzâlî'nin selef anlayışını daha iyi kavrayabilmek için yukarıda sayılan maddelerin kısaca açıklanması gerekmektedir.

a. Takdis: Gazzâlî'ye göre takdis kısaca, cisim ve benzeri herhangi bir şekilde algılanmasından Allah Teâlâ'yı tenzih etmek/uzak tutmaktır. Allah Teâlâ hakkında "yed,"⁷ "nüzü'l,"⁸ "fevg"⁹ ve benzeri kavramların kullanılmasını örnek veren Gazzâlî; bu kavramların mahiyeti hakkında yorum yapıldığında ortaya çıkan durumları işaret ederek ilgili yorumlama faaliyetinin gereksiz ve hatta itikadî açıdan problemlili olduğu kanaatindedir. Bu tür kavramların anlamını ve yorumlarını bilmek kişinin üzerine terettüp eden bir yükümlülük olmadığı gibi ona göre asıl yükümlülük bu gibi konulara dalmamaktır.¹⁰

b. Tasdik: Allah'tan ve Hz. Peygamberden gelen her bir şeyi söylendiği şekliyle tasdik etmek/kabul etmek. Gazzâlî'ye göre Allah kendisini nasıl vasıflandırmış ise, Hz. Peygamber Allah hakkında her ne ifade kullanmış ise bunlara kullanıldığı şekilleri üzere iman etmek ve aynen kabul etmektir. "İstiva"¹¹ kelimesini örnek veren Gazzâlî, bu kavramın ne anlama geldiğini kavramadan önce tasdikini gerekli olduğuna vurgu yapmaktadır. Ona göre kavramın mahiyetini anlamak istediği-

→

lanmış olmakla beraber ayrı basımları mevcut olması ve eser müstakil olarak tanınması hasebiyle dipnotlarda italik olarak belirtilecektir.) Eserin müstakil baskısı için bkz. Aynı müellif, *İlcâmu'l-'Avâm 'an 'İlmi'l-Kelâm* (2), thk. Muhammed el-Mu'tesim Billâh el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1406/1985.

⁶ Gazzâlî, *İlcâmu'l-'Avâm*, s. 319-320. İzmirli İsmail Hakkı da selefi tanımlarken birebir Gazzâlî ile aynı maddeleri saymaktadır. Bkz. *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yay., Ankara 1981, s. 61 vd.

⁷ Fetih 48/10; Hadîd 57/29.

⁸ Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (261 h.), *Sahîhu Muslim*, I-V, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1412/1991, Salâtu'l-Musâfirîn, 168-172.

⁹ En'âm 6/18; Nahl 16/50.

¹⁰ Gazzâlî, *İlcâmu'l-'Avâm*, s. 320-321.

¹¹ Taha 20/5; Ra'd 13/2; Bakara 2/29.

mizde ise “*ilimde rüsum sahibi (belli bir aşama kaydetmiş) olanlara*”¹² sormak gerekmektedir. Bazı konular hakkında sorgulamamak ise ona göre daha iyidir,¹³ eğer sorulacaksa da ehlinden¹⁴ bu bilgileri almak gerekmektedir. Bu noktada Gazzâlî, İmam Malik’in (179/795) görüşüne müracaat eder ve onun istiva hakkındaki meşhur “*İstivâ malumdur (bellidir), keyfiyeti bilinmemektedir, (bu şekilde) inanmak gerekmektedir.*” sözüne yer verir.¹⁵

c.Aczi itiraf/kabullenmek: İlgili hususlarda kastedilenlerin gerçekliğini anlamamanın insanın güç ve takatinin/kapasitesinin üzerinde olduğu bilinci ile kişinin aczini kabullenmesi. Gazzâlî’ye göre haberî sıfatlar konusunda kim ne şekilde anlam verirse versin, ilgili kavramların içeriği hakkında kesin bir mahiyet analizi olmayacağından dolayı kişinin aczini itiraf ederek sorgulamadan vazgeçmesi, bu konudaki aczini kabul etmesi gerekmektedir.¹⁶

d.Soru sormamak: İlgili hususlarda soru sormamak, bu konulara dalmamak, soru sormanın bidat olduğunu bilmek ve bu konulara daldığında farkına varmadan küfre düşebileceği endişesini duymak. Gazzâlî bu noktada, Hz. Peygamber’in “*önceki milletlerin çok soru sormaları sebebiyle helak oldukları*”¹⁷ yönündeki hadislerini delil olarak öne sürerek bu konu hakkında da fazla soru sormanın ilgili kavramların mahiyeti hakkında bilgi elde etmemizi sağlamayacağından dolayı, zihnin bulanması dışında herhangi bir faydasının olmayacağını belirtir.¹⁸

e.İmsak: Yorum yapmamak. Gazzâlî’nin “tefsir” terimi ile ifadelendirdiği üzere ilgili lafızları diğer dillere aktarmamak, yorum (te’vil) yapmamak, lafızlarda artırma (diğer türevlerini de Allah için kullanma), eksiltme, ayrıştırma veya (başka kavramlarla) birleştirme gibi herhangi bir tasarrufta bulunmamak. Gazzâlî haberî sıfatları ifade eden kavramların yorumlarına başvurulmaması yanında başka dillere tercümesini de hoş karşılamamaktadır. Ona göre bir kavramın vazedildiği dilde birden fazla anlamı vardır. Tercüme esnasında bu anlamlardan sadece bir tanesi diğer bir dile aktarılabilmektedir. Bu da kavramın diğer dile bir bütün olarak aktarılamadığı anlamına gelmektedir. Bilgi sahibi olmadığımız¹⁹ bir varlık alanı hakkında yapılan yorumların sıhhatini de tartışan Gazzâlî, bu yorumların da tam anlamıyla gerçekliğinin olamayacağını savunmaktadır.²⁰

f.Keff: Kişinin bu lafızlarla ilgili düşüncelerden iç dünyasını arındırması. Bu konuları dil ile gündeme getirmeme yanında kişinin iç dünyasını da bu gibi sorulardan arındırması gerektiği kanaatinde olan Gazzâlî bunu gerçekleştirebilmenin metodu olarak da başka şeylerle meşgul olunmasını göstermektedir. İbadetle meşguliyet, Kur’ân okumak, salavât getirmek gibi dinî faaliyetler yanında; dünyevî

¹² Al-i İmrân 3/7.

¹³ Maide 5/101.

¹⁴ Nahl 16/43.

¹⁵ Gazzâlî, *İlcâmu'l-'Avâm*, s. 322-323.

¹⁶ Gazzâlî, *İlcâmu'l-'Avâm*, s. 323-324.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdillâh eş-Şeybânî (164-241 h.), *el-Musned*, I-VI, Muessesetu Kurtuba, Mısır ts., II, 482, nu. 10260.

¹⁸ Gazzâlî, *İlcâmu'l-'Avâm*, s. 324.

¹⁹ İsrâ 17/36.

²⁰ Gazzâlî, *İlcâmu'l-'Avâm*, s. 324-333.

meslekler, sanatsal faaliyetler ile çeşitli zanaatlarla da meşguliyeti önermektedir. Hatta ona göre, eğer kişi zihnini bu tür sorulardan arındıramıyor ise oyun ve eğlence türü faaliyetler ile dahi ilgilenebilir. Çünkü ona göre bu gibi faaliyetler, haberî sıfatlar hakkında yapılacak sorgulamada kişinin kendisini, imanî olarak en kötü nokta olan şirke kadar götürebilecek olan zihnî faaliyetten, dinen daha fazla zararlı değildir. Kaldı ki Allah şirk dışındaki her türlü günahı bağışlayabilir.²¹ Gazzâlî, Allah hakkında kullanılan kavramların mahiyeti hakkında akıl yürütmek yerine, O'nun varlığı ve birliğine işaret eden deliller hakkında akıl yürütmenin²² gereğine işaret etmektedir.²³

g.Marifet ehline teslim: Konunun uzmanı kimselerin bu hususlar ile ilgili görüşlerine itimat etmek. Bu noktada Gazzâlî; Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekr (13/634) olmak üzere sahabenin önde gelenleri ile evliya ve vukufu sabit âlimlerin bu sıfatlarla ilgili sahip oldukları bilgilerin, diğer şahısların kapasitelerinin yetersizliği sebebiyle onlara aktarılmadığı kanaatindedir.²⁴

Konu ile ilgili araştırmalara göre, "selefin düşünceyi yasaklamasının temeli iki şeye dayanır. Birincisi aşkın varlıkların insani bilgi yollarıyla bilinemeyeceği, diğeri ise düşüncenin yapısının insan kaynaklı olması ve bu kaynaktan kopamamasıdır."²⁵

Kaynaklarda "sahabe ve tabiûn mezhebi" olarak tanımlanan bir selef metodundan söz etmek oldukça zordur. Selef mezhebi olarak adlandırılan bu anlamdaki sistematik bir ekolden; ortak bir görüş, anlayış ve zihniyetten de söz edilemeyeceğine göre Gazzâlî'nin bu şekilde bir tanımlamaya gitmesi tartışmaya açıktır. *İlcâmu'l-'Avâm*'ı tahkik eden Muhammed el-Bağdâdî de bu hususu tartışmış, halef ve selefî sınırlamada kıstasın ne olduğu, sınırların nerede başlayıp nerede bitmesi gerektiği hususunun yoruma açık olduğunu vurgulamıştır.²⁶ Ona göre selefin şerî delillerden birisi olmadığı açıktır.²⁷ Ayrıca anılan muhakkik tarafından şu sorular da gündeme getirilmektedir. Gazzâlî tarafından sayılan, selefin avam-ı nâs için benimsenmesini gerekli gördüğü hususları selef benimsemiş midir? Ayrıca yukarıda sayılan maddeler, umum-husus sahabenin hepsine şamil midir? Bu konu irdelendiğinde Gazzâlî'nin selef anlayışı ile onların anlayışı arasındaki fark da ortaya çıkmaktadır.²⁸ Bütün bunlara ilaveten sahabenin sükûtunun anlamı "nas yoktur" anlamında mıdır, yoksa "yorum yoktur" mu denilmek istenmektedir? Sahabenin her biri aynı tutumu sergilemekte midir, yoksa onlar içerisinde konu/yorum ile ilgilenenler olduğu gibi ilgilenmeyenler de var da tanımda onlar mı kastedilmektedir.²⁹ Bu gibi hususların araştırmamız sonunda ulaşılabilecek neticeler olarak ortaya

²¹ Nisa 4/116.

²² Yunus 10/31; Kaf 50/6-10; Abese 80/24-31; Nebe' 78/6-16 ayetler gibi.

²³ Gazzâlî, *İlcâmu'l-'Avâm*, s. 333-336.

²⁴ Gazzâlî, *İlcâmu'l-'Avâm*, s. 336-337.

²⁵ Baktır, "Müttekaddimun Selefîyye ve Metod Anlayışı," s. 36.

²⁶ Gazzâlî, *İlcâmu'l-'Avâm* (2), s. 41.

²⁷ Gazzâlî, *İlcâmu'l-'Avâm* (2), s. 42.

²⁸ Gazzâlî, *İlcâmu'l-'Avâm* (2), s. 44.

²⁹ Gazzâlî, *İlcâmu'l-'Avâm* (2), s. 53 dpn. 1.

çıkacağına ümit etmekteyiz. Burada selevin haberî sıfatlar konusunda sergilediği tutumu bizzat kendi yorumlarından görmek ve değerlendirmekte fayda vardır.

II. SELEFİN HABERİ SIFATLARI YORUMU

Haberî sıfatlar, nasslarda zikredilen ve sahih haberlerde de sabit olan Allah Teâlâ'nın zat ve fiillerine ait sıfatlardır. Bunlardan yalnız Kur'ân'da yer alanlar olduğu gibi, hem Kur'ân hem de sahih rivayetlerde yer alanlar ile sadece rivayetlerde zikredilenler de bulunmaktadır.³⁰ Bu sıfatlar, "varlıkları ancak nassların haber vermesiyle bilinebilen sıfatlardır. Bunlar, zahirî (dış) anlamları Cenâb-ı Hak hakkında kullanıldığında benzerlik (mümâselet ve müşâbehet) çağrıştıran sıfatlardır."³¹ Kalam kaynaklarının tasnifine göre "ayn,³² vech,³³ yed³⁴" gibi sıfatlara sıfât-ı zât; "nüzûl,³⁵ istivâ,³⁶ mecî'³⁷" gibi sıfatlara da sıfât-ı ef'âl denilmektedir.³⁸ Allah Teâlâ'yı insanlara anlatırken kullanılan bu gibi sıfatların ne anlama geldiği hususunda ayet ve hadislerde herhangi bir veriye sahip değiliz. Böyle olmakla beraber bazı âlimler, aklî muhakemeye önem verip bu lafızları te'vil etmeye çalışmışlardır.³⁹ Bir kısım âlimler de bu sıfatlar hakkında bize ulaşan ilahî kaynaklı herhangi bir bilgi olmaması sebebiyle te'vil etmenin gereksiz olduğunu ifade etmişlerdir. Bu görüşte olanlara genel anlamda selefiye denilmiştir.⁴⁰ Seleviyenin tanımına ilişkin görüşlere yukarıda yer vermiştik. Burada yapmak istediğimiz, ayetlerde yer alan haberî sıfatlar hakkında Gazzâlî'nin selev tanımında ifadesini bulan "sahabe ve tabiûnun" görüşlerine yer vermektir.⁴¹ Bu görüşlerin selevin metodu olarak sunulan ve yukarıda ayrıntısıyla temas edilen hususlar ile ne derece örtüştüğü, ayetlerde yer alan haberî sıfatlardan bazılarının yorumları çerçevesinde incelenecektir.

³⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 298; Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 159. Haberî Sıfatlara "müteşâbih sıfatlar" da denilmektedir. Konu ile ilgili müstakil bir çalışma olarak bkz. Erkit, Turan, *Sahabe ve Tabiîn Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ç. Ü. Sos. Bil. Enst., Adana 2009, s. 34 vd.

³¹ Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları," *İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, ss. 133- 158, İstanbul 1999, s. 133.

³² Tâhâ 20/39 gibi.

³³ Bakara 2/111 gibi.

³⁴ Fetih 48/10 gibi.

³⁵ Muslim, *Salâtü'l-Musâfirîn*, 168-172 gibi.

³⁶ Tâhâ 20/5 gibi.

³⁷ Fecr 89/22 gibi.

³⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 298 ve devamı. Ayrıca bkz. Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, İz Yay., İstanbul 2005, s. 55 ve devamı.

³⁹ Demirci, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, s. 159. Kalam tarihi içerisinde sıfat probleminin ortaya çıkışı ve gelişmesinde haberî sıfatların etkisi ile ilgili olarak bkz. Nail Karagöz, *Kelâm Ekollerinin Allah Tasavvurunda İnsan Unsuru*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ç. Ü. Sos. Bil. Enst., Adana 2004, s. 75 ve devamı.

⁴⁰ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 61 vd.

⁴¹ Bazı mezheplerin görüşlerinin haberî sıfatlar eksensiz olduğu ve kendilerine has yorumlarının da bulunduğu bilinmektedir. (Örnek olarak bkz. Ramazan Altıntaş, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri," *Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3, sy. 1, ss. 57-100, Sivas 1999, s. 30 ve devamı.) Biz bu çalışmada, Gazzâlî'nin tanımını temel almamız sebebiyle bu tanımda ifadesini bulan "sahabe ve tabiûn" neslinin yorumlarını ele alacağız.

İstivâ (استَوَى): İstivâ⁴² kelimesi "ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ" ayetinde⁴³ olduğu gibi Kur'ân'da diğer bazı ayetlerde de yer almaktadır.⁴⁴ Mâlik b. Enes'in (179/795) "*istivâ*" hakkında soru soran bir şahsı bunun mahiyetinin bilinemeyeceğinden dolayı azarladığı kaynaklarda nakledilmektedir.⁴⁵ Bununla beraber yukarıda metni verilen Bakara 2/29. ayette yer alan "*istivâ*" hakkında "semaya yükseldi" yorumunda bulunanlar hiç de azımsanacak sayıda değildir. Rabî' b. Enes (140/757) başta olmak üzere⁴⁶ Ebû'l-Âliye ve Hasan-ı Basrî'den (110/728) bizzat istivanın "irtifâ'" olduğuna dair yorum içeren rivayetler mevcuttur.⁴⁷ Ayetle ilgili diğer yorumlar İbn Abbâs (68/687),⁴⁸ İbn Mes'ûd (32/652), Mucâhid (103/721),⁴⁹ Mukâtil (150/767)⁵⁰ Katâde (118/644),⁵¹ İkrime (105/723)⁵² ve Suddî'den (127/745)⁵³ nakledilmektedir.

İtyân (اتيان): Bu kavram "أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ" ayetinde⁵⁴ olduğu gibi Kur'ân'da fiil kalibinde yer almaktadır.⁵⁵ İtyân; Bakara 2/210 ayette, Mesrûk-İbn Mes'ûd tariki ile Hz. Peygamber'e izafe edilen bir rivayette "Allah Teâlâ'nın kıyamet günü bulutlar arasından Arş'tan Kürsî'ye inmesi (nüzü'l)" olarak tefsir edilmiştir.⁵⁶ Abdullah b. Amr "Allah'ın inmesi/hubût" olarak tefsir ederken;⁵⁷ Ebû'l-Âliye "Allah dilediği

⁴² Tartışmalar bu kavramların te'vil edilmesi üzerinde cereyan ettiği ve Gazzâlî'nin görüşleri arasında bu kavramların başka bir dilde tercümelemlerinin dahi yapılmamasının gereğine yer vermesi hasebiyle biz, bu çalışma boyunca haberî sıfatları ihtiva eden kavramların bizzat kendilerini kullanacağız.

⁴³ Bakara 2/29; Fussilet 41/11.

⁴⁴ Bkz. A'raf 7/54; Yunus 10/3; Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; Furkan 25/59; Secde 32/4; Hadid 57/4.

⁴⁵ Örnek olarak bkz. İbn Atıyye, Kâdî Ebû Muhammed Abdulhakk b. Çâlib b. Atıyye el-Endelûsî (546 h.), *el-Muharraru'l-Veçiz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-VI, thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/2001, IV, 37.

⁴⁶ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)*, I-XXVI, thk. 'Abdullâh b. 'Abdu'l-Muhsin et-Turkî, Dâru Hicr, 1422/2001, I, 456.

⁴⁷ İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (327 h.), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Musnedden 'an Rasûlillâhi ve's-Sahâbeti ve't-Tâbiîn*, (I-X), thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Riyâd 1417/1997, I, 75; (Yunus 10/3. ayet hk.) İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI, 1925.

⁴⁸ *Tefsîru İbn 'Abbâs el-Musemmâ Sahîfetu 'Ali b. Ebî Talha*, Darû'l-Fikr, Beyrut 1411/1991, s. 81; Taberî, *Câmi'*, I, 464.

⁴⁹ Taberî, *Câmi'*, I, 463; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I,74; İbn Kesîr, 'İmâduddîn Ebû'l-Fidâ' İsmâil ed-Dimeşki (774 h.), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-XV, thk. Heyet, Muessesetu Kurtuba, Kahire 1421/2000, I, 334.

⁵⁰ *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, I-V, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1423/2002, I, 96; II, 226 gibi. Mukâtil b. Suleymân'ın haberî sıfatlarla ilgili görüşleri hakkında müstakil bir araştırma yapan İbrahim Çelik çalışmasını, Mukâtil'in bu husustaki konumunu özetleyen şu cümlelerle sonlandırır: "...inkâra ve teşbihe sâpmadan ilâhî sıfatları te'vil fikrini ilk defa ortaya atan birisidir, fakat zaman çok erken olduğu için, yeteri kadar netlik sağlanamamıştır." Çelik, İbrahim, "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri-I," *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, c. 2, yıl 2, ss. 151-159, Bursa 1987, s. 159. Bu yorum, Gazzâlî'nin selef tanımına dâhil olan tabiûn nesli arasında yer alan Mukâtil'in "te'vil fikrini ilk ortaya atan" olarak nitelendirilmesi açısından önemli ve araştırmamız sonunda ulaşmayı düşündüğümüz tezi destekler niteliktedir.

⁵¹ (Yunus 10/3) İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VI, 1925.

⁵² (A'raf 7/54) İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, V, 1497.

⁵³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 333. Suddî'nin görüşü olarak nakledilen rivayet için bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 74.

⁵⁴ Bakara 2/210.

⁵⁵ İtyân için bkz. Nahl 16/1, 26; Enbiyâ 21/44; En'am 6/158; Ra'd 13/41; En'am 6/158; Aynı anlama gelen mec' (câe kökenli fiiller) içeren ayetler için bkz. Fecr 89/22; Hûd 11/76; Mü'min 40/78; Hadid 57/14.

⁵⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 275.

⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, II, 372.

şekilde gelir.” demiştir.⁵⁸ Ubeyy b. Ka‘b’dan (32/652) nakledilen bir kıraat da “Bulutların arasından melekler gelir, Allah da dilediği şekilde gelir.” şeklinde anlamaya uygundur.⁵⁹ Rabi‘ “dilediği şekilde gelir” ifadesini kullanırken;⁶⁰ Katâde’den gelen bir görüşe göre -ki Taberî’ye göre sahabe ve tabiûnden de bu görüşte olanlar vardır- ayette geleceği bildirilen “ölüm meleğidir.”⁶¹ Aynı ayet hakkında İbn Abbâs’tan, “Allah’ın bulutlar arasında geleceğine” dair yorumlar⁶² ile Mukâtil’in ayeti yorumlaması,⁶³ Nahl 16/26 ayetteki “*ityan*”ı Katâde’nin “Allah’ın emrinin gelmesi” olarak yorumu⁶⁴ da bulunmaktadır.

İstihyâ (يَسْتَحْيِي): Allah hakkında “hayâ etmek” anlamında kullanılan bu kelime “*إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي*”⁶⁵ ve “*وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي*”⁶⁶ ayetlerinde yer almaktadır. Bakara 2/26. ayet ile ilgili olarak Katâde ve Suddî’den gelen İbn Mes’ûd ve İbn Abbas’a dayanan nakillere göre müşriklere cevap olarak “*Allah sıvrisineği örnek vermektен hayâ etmez.*” ayeti nazil olmuştur.⁶⁷ Suddî’ye göre ayette yer alan “*lâ yestahyî*” ifadesi “korkmaz, çekinmez” demektir.⁶⁸ Katâde ise yorum olarak “hakkı söylemekten çekinmez,”⁶⁹ demektedir.

İstihzâ (يَسْتَهْزِئُ): Bu kelime Allah hakkında ayette “*اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ*”⁷⁰ şeklinde yer almaktadır. Ayette yer alan “*istihzâ*” Dahhâk (105/723) vasıtasıyla İbn Abbâs’tan gelen bir rivayette “kınamak”⁷¹ olarak tefsir edilmiştir.

Ayn (عَيْن): Bu kavram “*وَلْتَصْنَعْ عَلَى عَيْنِي*”⁷² ayetinde olduğu gibi Allah’a nispet edilerek kullanılmaktadır.⁷³ İbn Abbâs’tan ve Katâde’den gelen rivayetlere göre Hud 11/37. ayetteki “*a’yun*” “Allah’ın aynı”dır, yani tenzihçi bir yaklaşımla ve tevil edilmeyerek yorumsuz geçilmiştir.⁷⁴ Sufyân (161/778) Kamer 54/14 ayetindeki “*tecrî bi a’yuninâ*” ifadesini “bi emrinâ” şeklinde tefsir etmiştir.⁷⁵

Vech (وَجْه): Vech kavramı Allah’a nispet edilerek “*فَنَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ*”⁷⁶ ayetinde olduğu gibi Kur’ân’da pek çok defa yer verilmiştir.⁷⁷ Bakara 2/115. ayetin tefsiri ile ilgili olarak İkrime vasıtasıyla İbn Abbâs’tan gelen bir rivayette “*Allah’ın vechi,*”

⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, II, 373; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 276.

⁵⁹ Taberî, *Câmi’*, III, 605.

⁶⁰ Taberî, *Câmi’*, III, 609.

⁶¹ Taberî, *Câmi’*, III, 610. Yine Katâde’den “bu hadisenin kıyamet günü olacağı” yönünde rivayet de mevcuttur. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, II, 372.

⁶² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, II, 372; Ayrıca bkz. Taberî, *Câmi’*, III, 610.

⁶³ *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 180.

⁶⁴ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VII, 2282.

⁶⁵ Bakara 2/26.

⁶⁶ Ahzab 33/53.

⁶⁷ Taberî, *Câmi’*, I, 423, 425; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 68-69; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 324.

⁶⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 325.

⁶⁹ Taberî, *Câmi’*, I, 424.

⁷⁰ Bakara 2/15.

⁷¹ Taberî, *Câmi’*, I, 317; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 48; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 293.

⁷² Tâhâ 20/39.

⁷³ Hud 11/37; Mü’min 23/27; Tur 52/48; Kamer 54/14 ayetlerde çoğul hali “a’yun” kullanılmıştır.

⁷⁴ Taberî, *Câmi’*, XII, 392.

⁷⁵ Taberî, *Câmi’*, XXII, 126.

⁷⁶ Bakara 2/115.

⁷⁷ Bu ayetlerde “vech” kelimesi bizzat Allah ismine, Rab ismine veya zamire izafe edilerek kullanılmıştır. Bakara 2/272; Rum 30/38; En’am 6/52; Kehf 18/28; Ra’d 13/22; Kasas 28/88; Rahman 55/27; Leyl 92/20.

"Allah'ın kıblesi" olarak tefsir edilmiştir.⁷⁸ Mücahit'ten (103/721) de aynı yönde rivayetler vardır.⁷⁹ Hasan-ı Basrî'den "vech" kelimesini yorumlamaksızın Bakara 2/272. ayeti tefsir ettiğine dair rivayetlere rastlıyoruz.⁸⁰

Yed (يَد): Yed kavramı da Kur'ân'da "قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ"⁸¹ ayetinde olduğu gibi müfret, tensiye ve cemî olarak yer almaktadır.⁸² Maide 5/64 ayetteki "yedullâhi mağlûle" ibaresinde asli anlamda yed/el kastedilmediğini belirten İbn Abbâs bu ifadeyi "cimri" manasında tefsir etmiştir. İkrime ve Dahhâk'tan da benzer rivayetler vardır.⁸³

Nur (نُور): "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" ayetinde "nûr" kelimesi Allah için kullanılmıştır.⁸⁴ İbn Abbâs, ayette yer alan "nur" kavramının Allah'a nispet edilmesi hususunda tenzihçi bir yaklaşım sergilerken; Allah'ın "nur" olarak nitelendirilmekten münezzehe olduğunu kasıtlı ayetteki ibareyi "hâdî/yol gösteren" olarak yorumlamakta ve ayeti "Gökteki ve yerdekilere hidayet eden/yol gösterendir." şeklinde anlamaktadır.⁸⁵ Yine Mücâhid vasıtasıyla İbn Abbâs'tan gelen bir rivayette nur, "Yıldızlar, güneş, ay gibi göklerde ve yerdeki her türlü işi idare etmesi" olarak tefsir edilmektedir.⁸⁶ İbn Mes'ûd'dan gelen bir rivayet de şu şekildedir: "Rabbinizin katında gece ve gündüz yoktur. O'nun Vechi'nden kaynaklanan Arşı'nın nuru vardır."⁸⁷ Enes b. Malik'e (93/711) göre ise "Allah'ın nuru" hidayetidir.⁸⁸

Suddî, Allah'ı "nur" olarak anlamak yerine "O'nun nuru gökleri ve yeri aydınlatmaktadır." izahı ile O'na ait bir vasıf olarak anlamaktadır.⁸⁹ Ayrıca Dahhâk ve Suddî'ye göre "göklere ve yer Allah'ın nuruyla aydınlanmaktadır."⁹⁰ İbn Abbâs'tan gelen başka bir rivayette "O'nun nuru Allah'a inanmış bir kimsenin nuru gibidir." yorumu yapılmaktadır.⁹¹ Ubeyy b. Ka'b'dan nakledilen rivayette nur, "Kalbinde iman ve Kur'ân olan mümindir/mümindeki nurdur ki, Allah katında da bir benzeri mevcuttur"⁹² yorumu yapılmıştır.⁹³

Ayette yer alan "meselu nûrihi" ifadesinin anlamına dair çeşitli yorumlar yapılmıştır. Sa'îd b. Cubeyr (95/714) ve Ka'bu'l-Ahbâr (35/655) "Hz. Peygamber" şeklinde tefsir ederken; İbn 'Abbâs, İkrime, Sa'îd b. Cubeyr ve Dahhâk "müminler"

⁷⁸ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, I, 212; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 29.

⁷⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 29.

⁸⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, II, 539.

⁸¹ Al-i İmran 3/73.

⁸² Maide 5/64; Fetih 48/10; Hadid 57/29; Sâd 38/75; Yâsîn 36/71; Hadislerde de benzer kullanımlar için bkz. Muslim, İmân, 322, 327 gibi.

⁸³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, IV, 1167.

⁸⁴ Nur 24/35. Hadislerdeki kullanımına örnek olmak üzere bkz. Ahmed, *Musned*, I, 298, 308, 358.

⁸⁵ *Tefsîru İbn Abbâs*, s. 375; Taberî, *Câmi'*, VII, 296; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VIII, 2593; İbn Kesîr, *Tefsîr*, X, 234.

⁸⁶ Taberî, *Câmi'*, VII, 296; İbn Kesîr, *Tefsîr*, X, 234-235.

⁸⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, X, 235-236.

⁸⁸ Taberî, *Câmi'*, VII, 296; İbn Kesîr, *Tefsîr*, X, 235.

⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VIII, 2593.

⁹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, X, 235.

⁹¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VIII, 2594.

⁹² Taberî, *Câmi'*, VII, 298; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VIII, 2593. İbn Kesîr, *Tefsîr*, X, 235.

⁹³ Nûr 24/35. ayetle ilgili Gazzâlî'nin oldukça geniş izahları bulunmaktadır. (Gazzâlî, "Mişkâtü'l-Envâr," *Mecmû'atu Resâilî'l-İmâm el-Gazzâlî*, ss. 286-312.) Burada incelenen sahabe ve tabiûn yorumları olduğu için bu görüşlere değinilmemiştir.

olarak yorumlamışlardır. Zeyd b. Eslem (136/753) ve Hasan-ı Basrî de ifadeden anlaşılmanın “*Kur’ân*” olduğu kanaatindedirler.⁹⁴

Bunlarla beraber Allah Teâlâ’ya nispet edilmeleri hasebiyle haberî sıfatlara dâhil edilen pek çok kavram bulunmaktadır. *Nefs* kavramı da “وَيُحَذِرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ” ayetinde olduğu gibi Allah için kullanılan kavramlardan birisidir.⁹⁵ *Maiyet* kavramı da “وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ” ayetinde olduğu gibi Allah Teâlâ hakkında kullanılması hasebiyle haberî sıfatlar arasında zikredilmektedir.⁹⁶ *Mekr* tabiri de Kur’ân’da “وَمَكْرُوا وَمَكْرٌ” ayetinde olduğu gibi Allah hakkında kullanılmıştır.⁹⁷ Allah Teâlâ için “*fevle*” ibaresi de “وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ” ayetinde olduğu gibi Kur’ân’da kullanılan kavramlardandır.⁹⁸ Bunlar yanında Allah Teâlâ hakkında kullanılan “*kavl*,”⁹⁹ *teklîm*,¹⁰⁰ *sem’i basar*¹⁰¹ gibi ifadelerde yer alan lafızlar da haberî sıfatlar arasında sayılmıştır. Her birisinin incelenmesi ve haklarında serdedilen görüşlere yer verilmesi bu araştırmanın boyutlarını aşacağından dolayı biz burada birkaç örnek sıfat ve bu sıfatları barındıran ayetlerden bir veya birkaçına ait yorumlara yer vermekle yetindik.¹⁰²

DEĞERLENDİRME

Bu araştırma, Gazzâlî’nin *İlcâmu’l-’Avâm ‘an ‘İlmi’l-Kelâm* adlı eserindeki selef tanımında ifadesini bulan selef yolundan kastın “sahabe ve tabiûnun yolu/yöntemi” olduğuna dair yargının pratik verilerden/yorumlardan hareketle değerlendirilmesinden ibarettir. Gazzâlî’nin selef tanımındaki “sahabe ve tabiûn neslinin” haberî sıfatlar hakkındaki tutumları ile tanımın açılımında Gazzâlî’nin ortaya koyduğu esaslara -ki bu esaslar yorumdan sakınmaya dayanmaktadır- ilk iki neslin de riayet edip etmedikleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Gazzâlî’nin “takdis, tasdik, aczi itiraf/kabullenmek, soru sormamak, imsak (yorum yapmamak), keff (bu tür meseleleri düşünmemek), marifet ehline teslim (güvenmek)” şeklinde ortaya koyduğu bu esaslar kitabının isminden de anlaşılacağı üzere; halkın inancını tehlikelerden korumayı ve onları seviyelerini aşacak tartışmalardan uzak tutarak zihinlerinin karışmasını önlemeyi amaçlamaktadır. Halkın gereksiz polemiklere girmesini önleyici bu tedbirler düşünen zihinler için yorumlanmadığı zamanlarda teşbih ve teccimi çağrıştırabilecek unsurları barındırmaktadır.¹⁰³

⁹⁴ Geniş bilgi için bkz. Taberî, *Câmi’*, VII, 298-300; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, VIII, 2593-2595.

⁹⁵ Al-i İmran 3/28, 30; En’am 6/12, 54; Tâhâ 20/41.

⁹⁶ Enfal 8/66; Tevbe 9/36, 123; Nahl 16/128; Ankebut 29/69; Tevbe 9/40; Hadîd 57/4.

⁹⁷ Al-i İmran 3/54; A’raf 7/99; Enfal 8/30; Yunus 10/21; Ra’d 13/42; İbrahim 14/46.

⁹⁸ En’am 6/18, 61; Nahl 16/50.

⁹⁹ Bakara 2/30 vb.

¹⁰⁰ A’raf 7/143.

¹⁰¹ Hac 22/75.

¹⁰² Haberî sıfatların yorumlarından hareketle oluşturulan bu bölümde metodik tartışmalara girilmemiştir. Geniş bilgi için bkz. Metin Yurdagür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod,” *Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Kayseri, 1983, ss. 249-264.

¹⁰³ Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 401. “Gazzâlî’nin endişesinin inanan insanlara gelecek zarar” olduğu fikrini paylaşan görüşlere örnek olmak üzere ayrıca bkz. Aydın, Mehmet, “Gazzâlî’nin “Kurb” Nazariyesinde ‘Allah’ın Sıfatlarının’ Anlam ve Önemi,” *Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 22, ss. 308-314, Ankara 1978, s. 313.

Gazzâlî'nin tanımında ifadesini bulan sahabe ve tabiûn nesline müracaat ettiğimizde -tanıma uygun hareket etmiş kimselerin varlığını kabul etmekle beraber-tamamıyla onun ifade ettiği gibi bir sükût/yorumsuz bırakma eylemi içerisinde olmadıklarını müşahede etmekteyiz. Özellikle tabiûn nesli, yeni Müslüman olanlarla karşılaşmaları neticesinde ya da dönemin şartlarının ve dinin muhataplarının zihin yapısındaki değişikliklerin tabii bir sonucu olarak ilgili kavramları bir şekilde yorumlama yolunu tercih etmişlerdir. Sahabeden gelen yorumların varlığı, yorumların da özellikle tabiûn nesli ile yakın temasta olan İbn 'Abbâs ve İbn Mes'ûd gibi sahabîlerden gelmesi bu görüşü destekler mahiyettedir.

Konu hakkında değerlendirmelerde bulunan İşcan'a göre Gazzâlî, ilk nesillere bir tür kutsallık atfedilmek suretiyle görüşlerini onların faaliyetleri ile temellendirilmeye çalışmıştır. O'nun selef mezhebini sahabe ve tabiûn yolu olarak göstermesinde "iki taraflı bir seçme, ekleme ve çıkarma yoluyla bilgileri değiştirme" söz konusudur. Gazzâlî bir taraftan ehlü'l-hadis zihniyetini, sahabe ve tabiûn yolu anlamında "selef mezhebi" olarak betimlemek suretiyle meşrulaştırmakta ama diğer taraftan, esaslarını anlatırken de aynı mezhebi, "uç taraflarını törpülemek suretiyle ıslah etmektedir." İşcan da Gazzâlî'nin selef mezhebi olarak ifadelendirdiği nesillerin bu yönelişi ifade etmediği kanaatindedir.¹⁰⁴

Gazzâlî'nin selef mezhebi olarak sahabe ve tabiûn neslini göstermesi tartışmaya açık bir husustur. Selefiye, kendilerini selef uymak ve selefın görüşleri doğrultusunda hareket etmekle bağlı sayanların takındıkları tavır, gittikleri yoldur. Bu anlamda sonraki nesillere nispet edilebilecek bir tavrın¹⁰⁵ ilk dönem nesillere nispeti oldukça sıkıntılıdır. Haddizatında yukarıda da ifade edildiği gibi selefiye kavramı ile ifade edilenlerin daha sonraki nesilleri de içine alan bir tarzda olması daha uygun görünmektedir. Araştırmalarda selef ait olmak üzere sayılan kaynak eserlerin ilk iki asırdan sonraki dönemleri de içine alacak şekilde yer bulması da bunun bir göstergesidir.¹⁰⁶

Haberî sıfatlar ekseninde değerlendirecek olursak, ilk dönemlerde Kur'ân'ı tefsir edenler arasında sonraki devirlerde olduğu gibi bir -te'vil teriminin ifade ettiği anlam alanını dolduracak tarzda- yorumlama faaliyetinden söz edemeyiz. Bununla beraber sahabe ve tabiûn neslinin de bu kavramları yorumlamaktan imtina ettikleri, Gazzâlî'nin saymış olduğu hususlar çerçevesinde kalarak bir tavır ve tutum belirledikleri gibi bir anlayış da ayetlerin tefsiri ile ilgili olarak ulaştığımız verilerle örtüşmemektedir.¹⁰⁷ Buna bir de hadis külliyatı içerisindeki veriler ve bilgiler eklenecek olursa azımsanamayacak şekilde bir yorum müktesebatı ile karşılaşacağımız pek tabidir.

Sahabe ve tabiûn neslinden elimize ulaşan yorumlardan oluşan veriler ve konu hakkında yapılan yorumları birlikte değerlendirdiğimizde; Gazzâlî'nin selef

¹⁰⁴ İşcan, *Selefilik*, s. 26-28.

¹⁰⁵ Bu anlamda kavramın içini doldurması hasebiyle İbn Teymiye (728 h.) ve onu takip edenlere selefiye denilebilir. Bkz. İşcan, *Selefilik*, s. 29.

¹⁰⁶ Örnek olarak bkz. Baktır, "Mütekaddimün Selefiyye ve Metod Anlayışı," s. 39-40.

¹⁰⁷ Haberî sıfatların ilk nesiller olan sahabe ve tabiûn tarafından yorumlanması ile ilgili araştırmamız ile paralel sonuçlara ulaşılmış bir çalışma olarak bkz. Erkit, *Sahabe ve Tabiîn Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi*, s. 91-92.

tanımının “önce gelen nesiller” olmalarından dolayı sahabe ve tabiûn nesli için de kullanılmış olduğu düşünülebilir. Fakat tanımın içerdiği hususlar ve esaslar dikkate alındığında sahabe ve tabiûn için anılan esaslara bağlı olma anlamında selef metodu tanımının yapılabilmesi ya da bu esaslara bağlı olduklarının düşünülmesi problemlili görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yay., İstanbul 1990.
- Ahmed, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî (241/855), *el-Musned*, I-VI, Muessesetu Kurtuba, Mısır ts.
- Altıntaş, Ramazan, “Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri,” *Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3, sy. 1, ss. 57-100, Sivas 1999.
- Aydın, Mehmet, “Gazâlî'nin “Kurb” Nazariyesinde 'Allah'ın Sifatlarının' Anlam ve Önemi,” *Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 22, ss. 308-314, Ankara 1978.
- Aydın, Ömer, “Haberî Sifatları Anlama Yolları,” *İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, ss. 133- 158, İstanbul 1999.
- Baktır, Mehmet, “Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı,” *Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VIII / 2, ss. 25-48, Sivas 2004.
- Çelik, İbrahim, “Kur'an'da Haberî Sifatlar ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri-I,” *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, c. 2, yıl 2, ss. 151-159, Bursa 1987.
- Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Erkit, Turan, *Sahabe ve Tabiîn Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ç. Ü. Sos. Bil. Enst., Adana 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), “İlcâmu'l-'Avâm 'an 'İlmi'l-Kelâm,” *Mecmû'atu Resâilil-İmâm el-Gazzâlî*, thk. İbrâhîm Emîn Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts. yy., ss. 319-355.
- _____, *İlcâmu'l-'Avâm 'an 'İlmi'l-Kelâm (2)*, thk. Muhammed el-Mu'tesim Billâh el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1406/1985.
- _____, “Mişkâtul-Envâr,” *Mecmû'atu Resâilil-İmâm el-Gazzâlî*, thk. İbrâhîm Emîn Muhammed, el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ts. yy., ss. 286-312.
- Hafenî, Abdu'l-Mun'im, *Mevsû'atu'l-Firak ve'l-Cemâ'ât ve'l-Mezâhibil-İslâmiyye*, Dâru'r-Reşâd, Kâhire 1413/1993.
- Hilmî, Mustafa, *es-Selefiyye Beyne 'Akâdetil-İslâmiyye ve'l-Felsefeti'l-Ğarbiyye*, Dâru'd-Da've, İskenderiye 1411/1991.
- İbn Abbâs, Abdullâh (68/687), *Tefsîru İbn 'Abbâs el-Musemmâ Sahîfetu 'Ali b. Ebî Talha*, Darû'l-Fikr, Beyrut 1411/1991.
- İbn Atıyye, Kâdî Ebû Muhammed Abdulhakk b. Ğâlib b. Atıyye el-Endelûsî (546 h.), *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, I-VI, thk. Abdusselâm Abdüşşâfî Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1422/2001.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurranmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (327 h.), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm Musnedden 'an Rasûlillâhi ve's-Sahâbeti ve't-Tâbiîn*, (I-X), thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Riyâd 1417/1997.
- İbn Kesîr, 'İmâdüd-Dîn Ebû'l-Fidâ' İsmâîl ed-Dimeşkî (774 h.), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, I-XV, thk. Heyet, Muessesetu Kurtuba, Kahire 1421/2000.
- İbn Manzûr (711 h.), *Lisânu'l-'Arab*, (I-LV), Dâru'l-Me'ârif, Kahire ts.

- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri*, Kitap Yay., İstanbul 2006.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yay., Ankara 1981.
- Karagöz, Nail, *Kelâm Ekollerinin Allah Tasavvurunda İnsan Unsuru*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ç. Ü. Sos. Bil. Enst., Adana 2004.
- Mukâtil b. Suleymân (150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, I-V, thk. Abdullâh Mahmût Şehhâte, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1423/2002.
- Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (261 h.), *Sahîhu Muslim*, I-V, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1412/1991.
- Özervarlı, M. Sait, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVI, 399-402, İstanbul 2009.
- Selîm, Amr Abdulmun'im, *el-Menhecû's-Selefiyyu 'inde's-Şeyh Nâsırî'd-Dîn el-Elbânî*, yy. ty.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/922), *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân (Tefsîru't-Taberî)*, I-XXVI, thk. 'Abdullâh b. 'Abdu'l-Muhsin et-Turkî, Dâru Hicr, 1422/2001.
- Yurdagür, Metin, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod," *Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, ss. 249-264, Kayseri, 1983.
- Yüksel, Emrullah, *Sistemantik Kelâm*, İz Yay., İstanbul 2005.

İBN TEYMIYYE'NİN SELEFİ TEFSİR ANLAYIŞINDA RİVAYET-DİRAYET İLİŞKİSİ ÜZERİNE

Muammer ERBAŞ*

ÖZET

Selefi anlayışın en önde gelen temsilcilerinden biri olan İbn Teymiyye, bu anlayışını tefsir çalışmalarına da yansıtmıştır. Bunun en belirgin göstergesi, onun tefsirinde dirayet-rivayet ilişkisine yaklaşımda ortaya çıkmaktadır. Nitekim o, tefsirinde önceliği daima seleften gelen nakillere vermekle birlikte, onun tefsirinde akla dayalı hususlar da geniş bir şekilde yer almıştır. İbn Teymiyye, akıl yürütmenin caiz olduğunu ifade ettiği konularda kaynağını Kur'an ve sünnetten alan, dolayısıyla onlarla çelişmeyen akli verilere itibar etmiş, bilhassa hasımlarına aklen cevap verdiği noktalarda söz konusu akli unsurlar oldukça ön plana çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Teymiyye, selef, Kur'an, tefsir, akıl, nakil.

THE RELATION BETWEEN RIVAYA AND DIRAYA IN THE UNDERSTANDING OF IBN TAYMIYYA'S SALAFI QURANIC COMMENTARY

Ibn Taymiyya who is one of the pioneers of salafiyya thought has reflected this approach to the Quranic commentary. This clearly appears in his approach to the relation between the aql and naql, intellect and report. He has preferred the reports, which come from salaf, first generation of Islam. Beside this, he has given place to data based on intellect in his commentary. He has considered the rational matters, which do not contrast with Quran and Sunnah in the topics that take its source from The Holy Quran and Sunnah. Especially he has given place these in detail while answering his opponents.

Key Words: Ibn Taymiyya, Salaf, Quran, Tafsir, Aql, Naql.

GİRİŞ

İbn Teymiyye (661-728/1262-1328), tarihte Moğol devri olarak bilinen çalkantı ve bunalım dolu bir dönemde yaşamıştır. Temel dini eğitimini ailesinden almış ve bunu geliştirmek suretiyle dini ilimlerde son derece yüksek bir konuma yükselmiştir. Dini ve ilmi sahada benimsediği selef merkezli Hanbelî yaklaşımıyla döneminde iktidarda olan Eş'arilik anlayışı karşısında muhalefeti temsil etmiştir. Bu durumun neticesi olarak benimsediği sert eleştiri üslubu nedeniyle başı devrinin kadıları ve yöneticileriyle çok sık derde girmiştir. Buna rağmen hiçbir olumsuzluk karşısında yılgınlık göstermeyerek hemen her alanda hasımlarına karşı büyük mü-

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Ü İlahiyat Fak. Tefsir ABD Öğr. Üyesi, e-mail: muammererbas@yahoo.com

cadele vermiştir. Tüm bunların neticesi olarak o, günümüze kadar ortaya çıkan pek çok İslami harekete hem dini, hem ilmi, hem de siyasi yönden büyük ölçüde ilham kaynağı olan İslam tarihinin yetiştirdiği ender şahsiyetlerden biridir.¹

İbn Teymiyye, daha çok fıkıh ve hadis alanlarında şöhret bulmuş olsa da kalam ve akaid alanında da pek çok eser kaleme almıştır. Aynı şekilde o, tefsir sahasında da önemli bir konuma sahiptir. Kendisine ait müstakil bir tefsirin bulunmadığı bilgisi, onun tefsir alanında yeterince ön plana çıkmasına neden olmuştur. Hâlbuki İbn Teymiyye'nin külliyatının XIII-XVII. cüzleri tefsire ait olup,² daha sonra bu kısım Abdurrahman Umeyra tarafından tahkik edilmek suretiyle yedi cilt olarak "*et-Tefsiru'l-Kebir*" adıyla basılmış bulunmaktadır.³ Bunun yanı sıra aynı eserin "*Dekâiku't-Tefsiri'l-Câmi' li Tefsiri'l-İmâm İbn Teymiyye*" isminde altı cilt olarak tahkik edilmiş bir baskısı daha mevcuttur.⁴

İbn Teymiyye'nin bu tefsiri, Kur'an'ın bütün sure ve ayetlerini kapsamaz. Bu durum, bir eksiklik veya ihmalden değil, bilakis bizzat kendisine ait selefi anlayışa dayanan belli bir yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, onun ifadeleriyle Kur'an'ın bazı ayetleri diğer bazı ayetlerini açıklamış, diğer bazı ayetleri de sahabe-den itibaren kendisine kadar gelip geçen müfessirler tarafından tefsir edilip açıklanmıştır. Dolayısıyla bunların tekrar tefsir edilmesine gerek yoktur. Fakat bazı ayetlerin tefsiri hakkında, ne seleften gelen sahih bir nakil, ne de sonraki müfessirlerden gelen doyurucu bir bilgi veya izah mevcuttur. İşte bu ayetler, belli bir yönle tefsir edilmelidir. Böylece her bir ayetin doğru anlam ve izahı ortaya çıktığında, ona benzer diğer ayetler de anlaşılmış olacaktır.⁵

İbn Teymiyye, benimsediği bu kendine özgü yaklaşım tarzıyla Kur'an'ın sure ve ayetlerinden sadece belli bir kısmını üç farklı tarzda tefsir etmiştir. Bunlardan ilki belli ayetlerin klasik tarzda tefsir edilmesi, diğeri belli konuların ilgili Kur'an ayetleri ışığında açıklanması, bir diğeri de belli surelerin konulu tefsir tarzında bir bütün olarak izah edilmesidir.⁶

Kendi ifadeleriyle İbn Teymiyye, daha ziyade ömrünün hapiste geçen son dönemlerinde kaleme aldığı bu tefsir çalışmalarında yüzü aşkın tefsiri inceleyip doğru bir izah ve tefsirine rastlayamadığını belirttiği ayetleri tefsir etmiş, onlar

¹ İbn Teymiyye'nin hayatı ve ilmi kişiliği hakkındaki bazı müstakil eserler için bkz. İbn Abdilhâdi (ö.744/1343), *el-Ukâdû'd-Dürriyye min Menâkıb-ı Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Riyad ts.; el-Bezzâr, Ebû Hafs Ömer b. Ali (ö.749/1348), *el-A'lâmu'l-Âliyye fî Menâkıbı Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Beyrut 1976; el-Keramî, Mer'î b. Yûsuf (ö.1033/1623), *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Menâkıbı'l-Müctehid İbn Teymiyye*, Beyrut 1986; el-Keramî, eş-Şehâdetü'z-Zekiyye fî Senâi'l-Eimme alâ İbn Teymiyye, Beyrut 1983; Kürd Ali, Muhammed, *Hayâtü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, trz. yrz.; el-Baytar, Muhammed Behçet, *Hayâtü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Dimaşk 1960; eş-Şeybânî, Muhammed b. İbrahim, *Evrâku Mecmûatin min Hayâti Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Kuveyt 1989; Ferrûğ, Ömer, *İbn Teymiyye el-Müctehid beyne Hukkâmi'l-Fukahâ ve Hâcâti'l-Mücrema'*, Beyrut 1991.

² İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî en-Necdî el-Hanbelî) Riyad trz.

³ İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebir* (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut trz., I-VII.

⁴ el-Cüleynid, Muhammed es-Seyyid, *Dekâiku't-Tefsiri'l-Câmi' li Tefsiri'l-İmâm İbn Teymiyye*, Beyrut 1984, I-VI.

⁵ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, III, 12, 34; IV, 126; VI, 16, 92.

⁶ İbn Teymiyye ve konulu tefsir hakkında geniş bilgi için bkz. Dumlu, Ömer, *İbn Teymiyye ve Konulu Tefsir*, s. 60-72; Umeyre, Abdurrahman, *et-Tefsiru'l-Mevdû'î li Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, yrz. 1994.

hakkında doğru ve selefe uygun bir izah ortaya koymaya çalışmış ve böylece insanları Kur'ani anlayışa uygun düşecek tarzda irşad etmeyi amaçlamıştır.⁷

İbn Teymiyye, bunu yaparken tefsirlerini kendi mezhep anlayışlarını savunmanın aracı haline getiren, dolayısıyla maksatları Allah'ın muradını öğrenmenin ötesinde ayetleri hasımlarının onları kendilerine karşı delil olarak kullanamayacakları manalara te'vil etmek olan kesimlere cevap vermeyi de hedeflemiştir. Bu nedenle o, tefsirinde zaman zaman bid'at ehli olarak nitelediği kesimlerle kıyasıya bir mücadeleye girişmiş, onların Kur'an ayetlerini selef anlayışının dışında te'vil etmelerini bir tür tahrif olarak görmüş, bu nedenle de tefsirinin dili yer yer çok sert bir tartışma ve eleştiri üslubu kazanmıştır.⁸

A. İBN TEYMIYYE'NİN SELEFİ TEFSİR ANLAYIŞINDA RİVAYET VE DİRAYETİN YERİ

Hadis ilmi alanında büyük bir birikim ve yetkinliğe sahip olan İbn Teymiyye, benimsediği selef merkezli yaklaşıma uygun olarak tefsirinde önceliği nakle vermiştir. Nitekim o, ayetleri tefsirinde büyük ölçüde bu alandan derlediği geniş rivayet malzemesinden istifade etmiştir. Bu konuda talebeleri, İbn Teymiyye'nin tefsir alanındaki çalışmalarının büyük ölçüde eserlerinde rivayetlere senetleriyle birlikte yer veren selef alimlerinin görüşleri ile onların tefsir ilmine dair derledikleri nakle dayalı bilgilerden oluştuğunu ifade etmişlerdir.⁹

Bu husus büyük ölçüde doğru olmakla birlikte, İbn Teymiyye'nin tefsirini içerisinde sadece nakle yer verilen bir rivayet tefsiri olarak düşünmek hiç de doğru değildir. Zira onun tefsiri, rivayet malzemesinin yanı sıra içinde dirayet verilerinin de çok yoğun ve etkin bir şekilde yer aldığı iyi bir dirayet tefsiridir. Bu noktada onun Kur'an tefsirinde rivayet ve dirayet tefsiri yönünden dayandığı temel dayanaklara ve bunlar arasında gözettiği öncelik sırasına temas etmek yerinde olacaktır.

İbn Teymiyye'nin Kur'an tefsirinde kaynak itibarıyla verdiği öncelik, benimsediği selefî anlayışa uygun olarak rivayet tefsiri yönündedir. Onun rivayet yönünden dayandığı temel dayanakları Kur'an, sünnet ve selef görüşleri olmak üzere üç kısımda değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilk sırada yer alan Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri onun ifadesiyle Kur'an'ın en güzel tefsir yöntemidir. Zira Kur'an'da bir yerde mücmel geçen husus başka bir yerde açıklanmış, yine bir yerde muhtasar geçen bir husus başka bir yerde etraflıca anlatılmıştır. Ona göre kim Kur'an üzerinde düşünür, inceleme yaparsa, onun kendi kendisini tefsir ettiğini görür.¹⁰ İbn Teymiyye, bu görüşlerine uygun olarak bir ayeti tefsir etmeye başladığında önce hiçbir görüş ve yorum belirtmeden o ayeti açıklayan diğer ayetleri sıralamaya, dolayısıyla böylece meseleleri ele almada Kur'anî bütünlüğü yakalamaya gayret etmiştir.¹¹

İbn Teymiyye'nin rivayet tefsirinde dayandığı ikinci kaynak sünnettir. Zira Hz. Peygamber, "Dikekat edin! Bana, Kur'an ve onunla birlikte onun bir misli verildi,"

⁷ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, IV, 245.

⁸ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, V, 36.

⁹ İbn Abdilhâdî, *el-Ukûdû'd-Dürrîyye min Menâkıb-ı Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Riyad ts., s. 26, 27-28.

¹⁰ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, I, 3; II, 231; VII, 40-41.

¹¹ Örnek olarak bkz. İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, III, 258-261; V, 149-152.

buyurmuştur.¹² Buna göre sünnet, aynı Kur'an'da olduğu gibi vahye dayalı olarak inmiştir. Aradaki tek fark, biri tilavet edilirken diğersinin edilmemesidir. Dolayısıyla Kur'an ayetlerinin tefsiri öncelikle yine Kur'an'da aranmalı, onda bulunamadığı takdirde sünnete müracaat edilmelidir. Çünkü Hz. Peygamber, “*Sana da o zikir/Kur'an'ı indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın, ta ki düşünüp öğüt alsınlar.*” ayetinin¹³ gereği olarak ashabına Kur'an'ın lafızlarını açıkladığı gibi onun manalarını da açıklamıştır.¹⁴

İbn Teymiyye'ye göre bir ayeti başka bir Kur'an ayeti veya sünnetten bir delil tefsir etmişse, artık onunla ilgili olarak ayrıca dil alimlerinin görüşlerine veya diğer delillere başvurmaya gerek yoktur. Nitekim selef alimlerinin görüşü bu yönde olup, onlara göre zaten sünnet, Kur'an'daki kapalı hususların tamamını açıklamıştır.¹⁵ Bu görüşüne uygun olarak İbn Teymiyye, bazı ayetleri tefsir ederken onlarla ilgili tüm hadisleri ardı ardına zikretmeye ve mümkünse bunların üzerine başka bir söz söylememeye gayret etmiştir.¹⁶

İbn Teymiyye için rivayet tefsirinde son önemli kaynak, selef yani öncekilerin görüşleridir. Genel olarak selef tabiri sahabe ve tabiün nesli için kullanılmakla birlikte İbn Teymiyye, buna -kendi ifadeleriyle- Ebu Hanife, İmam Şafii ve Ahmed b. Hanbel dahil olmak üzere onların dönemine kadar ümmetin güvenini kazanmış ve meşhur olmuş bütün alimleri dahil etmiştir.¹⁷ Dinde selefin hüccet oluşunu Kur'an¹⁸ ve sünnete¹⁹ dayandıran İbn Teymiyye, onların icmainsi hatadan berî görmenin ötesinde ihtilafa düştükleri hususlarda da doğrunun o görüşlerden birinde olduğunu, zira Kur'an ve sünnetten kesin bir delil olmadıkça onlara hata isnad edilemeyeceğini söyler.²⁰

İbn Teymiyye, yaklaşım olarak Kur'an ayetlerini şayet haklarında seleften geldiği sabit olan görüşler varsa, bunların dışında te'vil etmeye asla cevaz vermemiştir. Öyle ki ona göre, bir ayet hakkında sahih nakille seleften gelen iki farklı görüş varsa, bu durumda sonrakilerin buna bir üçüncü görüş ilave etmesi caiz değildir. Çünkü bir ayetin manası hakkında seleften, “*ya şudur veya budur*” şeklinde iki görüş gelmişse, bu iki görüş üzerinde bir tür icma olduğu anlaşılır. Dolayısıyla ayetteki muradın, bu iki görüşün dışında olduğunu söylemek, bu icmaya ters düşmek demektir. Bu ise, ümmetin tamamının o ayeti anlamada yanlışlığa düştüğü ve

¹² Ebu Davud, *es-Sünen*, Diyat, IV, 200.

¹³ Nahl 16/44.

¹⁴ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, II, 193, 232.

¹⁵ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, I, 119; VII, 499.

¹⁶ Örnek olarak bkz. İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, IV, 3-4; V, 117-135.

¹⁷ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, VII, 190.

¹⁸ “*İyilik yarışında önceliği kazanan Muhacirler ve Ensar ile, onlara güzelce uyanlardan Allah hoşnut olmuştur, onlar da Allah'tan hoşnuturlar...*” (Tevbe 9/100), “*Sonra inanıp hicret eden ve sizinle birlikte savaşanlar, işte onlar sizdendir.*” (Enfal 8/75)

¹⁹ “*Nesillerin en hayırlısı benim aralarına gönderildiğim nesil, sonra onları takip edenler, sonra da onları takip edenlerdir.*” (el-Buhari, *es-Sahih*, Şehadet 9, II, 938; et-Tirmizi, *es-Sahih*, Fiten, IV, 500; İbn Mace, *es-Sünen*, Ahkam 27, II, 791; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 378, 417; II, 228, 410)

²⁰ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, I, 113-115.

sonrakilerin gelerek bu hatayı düzelttiği anlamına gelir ki, ona göre böyle bir şeyi düşünmek doğru değildir.²¹

İbn Teymiyye, Kur'an tefsirinde rivayetten sonra dirayete yer vermiştir. O, bu konuda öncelikle Hz. Peygamber'in; "*Kur'an'ı sırf kendi anlayışına göre tefsir eden kimse, cehennemdeki yerine hazırlansın*"²² vb. hadislerini ele alır. Buna göre Kur'an'ı, sağlam bir naklî temele dayanmaksızın salt akıl doğrultusunda tefsir etmek neticede isabet de kaydedilse şiddetle sakınılması gereken bir haramdır.²³ Bu konuda o, kendisine selefin yaklaşımını hüccet almıştır. Nitekim Hz. Ebu Bekir, kendisine "*وَفَاكِهَةٌ وَالْآبَاءُ*"²⁴ ayetinin manasını soran kimseye; "*Şayet ben, Allah'ın kitabı hakkında bilmediğim halde konuşursam, hangi arz beni üzerinde taşır ve hangi gök beni gölgesinde barındırır*" şeklinde cevap vermiştir.²⁵

Buna karşın İbn Teymiyye, gerek dil, gerekse şer'î ilimler yönünden iyi bir vukufiyete sahip olan kimselerin belli bir naklî temele dayandıktan sonra dirayete dayalı tefsir yapmasında bir beis olmadığını ifade etmiş ve bu konuda da yine selefin yaklaşımını delil göstermiştir. Zira selef alimleri, Kur'an ayetleri hakkında bilmedikleri hususlarda susarken, naklî bir esasa dayalı olarak bilgi sahibi oldukları hususlarda çekinmeden görüş beyan etmişlerdir. Çünkü İbn Teymiyye'ye göre bu husus, "*O (Kur'an)'ı insanlara açıklayın ve hiçbir şey gizlemeyin*" ayeti²⁶ ve "*Kime ilme dair bir şey sorulur, o da bunu gizlerse, kıyamet günü ateşten bir gem ile gemlenir*" hadisi²⁷ gereği her Müslümanın üzerine düşen bir görev ve sorumluluktur.²⁸

Netice itibarıyla İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'ı tefsir etmek isteyen kimse, akla ve nakle dayalı temel şer'î ilimler konusunda donanımlı olduktan, izah ve yorumlarında dinde muteber olan delil ve gerekçelere dayandıktan sonra onun dirayet tefsirine girişmesinde bir beis bulunmamaktadır. Fakat bu konudaki öncelik her zaman için naklî ilimler yönündedir.²⁹

B. İBN TEYMIYYE'NİN RİVAYET-DİRAYET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA MUHKEM VE MÜTEŞABİHE BAKIŞI

İbn Teymiyye'nin Kur'an tefsirinde akıl-nakil ilişkisine yaklaşımını tam olarak anlamak ve bunu belli bir zemine oturtmak gerekir. Bunun için onun tefsir ve te'vil kavramları ile bunlara bağlı olarak muhkem-müteşabih meselesine bakışını ele almak faydalı olacaktır.

İbn Teymiyye, tefsir kavramını, *bir sözün zahirine uygun düşün düşmesin, anlamının açıklanması* şeklinde tanımlar.³⁰ Ona göre tefsir, sahabe döneminden itiba-

²¹ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, V, 36-37.

²² et-Tirmizi, *es-Sünen*, Tefsiru'l-Kur'an, V, 199.

²³ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, II, 239-240.

²⁴ Abese 80/31.

²⁵ Taberi, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Beyrut 1405, I, 78; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut 1401/1980, IV, 473; İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, II, 240-242.

²⁶ Al-i İmran 3/187.

²⁷ Ebu Davud, *es-Sünen*, V, 251, 253.

²⁸ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, II, 242-244. (İbn Teymiyye'nin Kur'an'ın akli yönden tefsirine yaklaşımı için bkz. Sabri el-Mütülî, *Menhecü İbn Teymiyye fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire 1981, s. 56-62, 139-141)

²⁹ Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Ankara 2002, s. 250-251.

³⁰ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, II, 108.

ren bir bütün olarak Kur'an'ın anlaşılması yönünde yapılan ilmi faaliyetin adı olup, bu husus sadece lafız düzeyinde kalmamış, bilakis Kur'an'ın mana boyutunu da kapsamıştır.³¹

İbn Teymiyye, te'vil lafzının ise selef tarafından iki farklı manada kullanıldığını belirtir. Buna göre te'vil; a) Zahirine uygun düşün düşmesin, sözün tefsiri, yani onun anlamının açıklanmasıdır. b) Sözle kastedilenin bizzat kendisidir.³² Bu bağlamda “ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ”³³ ayetine ait iki farklı okuyuşu da kabul eden İbn Teymiyye, bunlardan “*ilimde derinlik sahibi olanlar*” ifadesinden sonra durarak okumayı ilk anlama, “*Allah*” lafzında durarak okumayı ise, ikinci anlama hamletmiştir. Buna göre ilimde derinlik sahibi olanların bildiği te'vil, Kur'an'ın Hz. Peygamber ve onun ashabı tarafından ortaya konmuş olan tefsiridir.³⁴

İbn Teymiyye'ye göre Allah Teala, Kur'an'ı ikinci manada te'vili, yani gerçek mahiyeti bilinemeyeceği itibarıyla incelenmesi, tefsirinin öğrenilmesi, üzerinde düşünülmesi ve anlaşılması için indirmiştir.³⁵

İbn Teymiyye'ye göre söz konusu ayetteki te'vil lafzı *açıklamak*, yani *tefsir etmek* anlamına alındığı takdirde Kur'an'ın muhkem olsun, müteşabih olsun bütün ayetleri Hz. Peygamber ve onun ashabı tarafından tefsir edilmiş, yani açıklanmış ve anlaşılmıştır. Dolayısıyla “ *الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ نَمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ* / *Elif, lam, ra. (Bu), bir Kitap'tır ki, hikmet sâhibi, her şeyden haberi olan (Allah) tarafından ayetleri sağlanmış ve güzelce açıklanmıştır*”³⁶ ayetinde belirtildiği üzere, bu anlamda Kur'an'ın tamamı muhkemdir. Bu durumda müteşabihat, kapalılığı izafi olup bazılarınca bilinemeyen hususları ifade eder ki, bunlar belli bir araştırmayla anlaşıldıktan sonra müteşabih olmaktan çıkar.³⁷

İbn Teymiyye'ye göre anlamın bilinemeyeceği türdeki müteşabihlik, ancak te'vil kavramı '*gaybî hususların meydana geliş keyfiyetini bilmek*' manasında alındığında söz konusu olur. Nitekim Kur'an'da bahsedilen Allah'a ait haberi sıfatlar, kıyametin saati ve ortaya çıkış şartları, cennetlikler için hazırlanan et, süt, bal, su, ipek, altın, vb. hususların gerçek mahiyeti bu tür müteşabihat kapsamındadır. Bunların geçtiği ayetler genel anlamda anlaşılmıştır. Zira onlar hakkında bizlere Hz. Peygamber'den ve seleften gelen çok sayıda rivayet mevcuttur. Dolayısıyla bu manada Kur'an'ın tamamı tefsir edilip açıklanmış, yani anlaşılmıştır. Fakat bu ayetleri genel manada anlamakla onlarda geçen söz konusu hususların gerçekleşme keyfiyetini bilmek farklı şeyler olup, bunları gerçek anlamda anlayıp idrak etmek mümkün değildir.³⁸

³¹ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, II, 193-195.

³² İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, II, 108-109.

³³ Al-i İmran 3/7.

³⁴ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, VI, 395-396.

³⁵ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, II, 103. (İbn Teymiyye'nin te'vil anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. el-Kürdî, Mahmud es-Sa'îd, *Eseru'l-Kur'an alâ Menhaci't-Tefkiri'n-Nakdi inde İbn Teymiyye*, Bingâzî 1986, s. 79-97)

³⁶ Hud 11/1.

³⁷ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, I, 252; VII, 460.

³⁸ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, I, 253; II, 129-131; VI, 397-400; VII, 448.

İbn Teymiyye, bu tür müteşabihat karşısında Müslümanların manasını Allah'a havale etmek suretiyle onlara iman etmeleri gerektiğini, zira bildirilen her hususu anlamının imanın şartı olmadığını söyler. Pek çok sahabe başta olmak üzere selef ve halefin ortak tavrı olduğunu ifade ettiği bu hususu o, "*Kur'an'ın muhkemiyle amel, müteşabihine ise iman edilir*" şeklinde formüle etmiştir.³⁹

İbn Teymiyye'ye göre Karamita, Felasife, Cehmiyye, Mu'tezile, Eş'ariyye, vb. kesimler, te'vilin ilk üç asırda olmayıp daha sonra gelişen "*lafzı, meşru bir delil sebebiyle racih olduğu anlamdan daha uzak bir anlama hamletmek*" şeklindeki yeni istilah anlamının arkasına sığınmak suretiyle bu manada te'vile, yani ayetlerdeki Allah'ın bilgisini sadece kendisine has kıldığı müteşabih hususların te'viline dalmışlar ve bunlarla ilgili olarak Kur'an'ın tahrifinden ibaret olan akla dayalı bir takım görüş ve yaklaşımlar ileri sürmüşlerdir. Ona göre selef, bu gibi konularda susmakla isabet kaydetmiş, sonrakiler ise, bilgi sahibi olmadıkları hususlarda ileri geri görüş beyan etmek suretiyle Allah'a iftira etmiş ve dinden sapma noktasına gelmişlerdir.⁴⁰

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, Kur'an ayetlerini önce te'vil kavramının *tefsir etmek* anlamına göre muhkem ve müteşabih olarak ikiye ayırmakta, fakat buradaki müteşabih oluşu izafi, yani ortadan kaldırılabilir kabul etmek suretiyle bu konuda doğru olmak ve nakli öncelemek kaydıyla hem nakle, hem de akla dayalı olarak konuşup görüş beyan etmeyi caiz görmektedir. Buna karşın o, Kur'an ayetlerinde te'vil kavramının *bir sözle kastedilenin bizzat kendisi* anlamı itibarıyla bir ikinci tür müteşabihlik daha kabul etmiştir ki, mutlak anlamda olduğunu ifade ettiği bu tür müteşabihat konusunda sadece naklin esas alınmasını, zira bu konuda akla hiç yer olmadığını ifade etmiştir. Kaldı ki mevcut nakiller de, bu gibi hususlarda büyük ölçüde susmayı öngörmektedir.⁴¹

Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin karşıt olduğu kesimlere karşı yönelttiği eleştirilerden büyük bölümü bunlardan ilk kısma, yani onun naklin yanı sıra akıl yürütmeyi de caiz gördüğü alana girmektedir. Onun bu noktadaki eleştirisi, bu kesimlerin söz konusu alanda akla yer vermeleri değil, bilakis akıl yürütmeyi yanlış yapmalarına yöneliktir. Ona göre hasımlarının bu gibi hususlarda akli yönden yanlışlarının en önemli sebebi, onların Kur'an'ı kendi mezhep anlayışlarına çekme arzusudur. Zira onlar, bu gayeyle te'vili lafzı muhtemel anlamlardan birine hamletmekten ibaret saymışlar, bu nedenle te'vile giderken lafızların anlam ve delaletlerine yeterince dikkat etmemişler, dolayısıyla kendi görüşlerine ters düşen ayetleri nasıl mümkünse o şekilde te'vil etmişlerdir. Halbuki te'vil için meşru bir gerekçe bulunması gereği bir yana, nihayetinde o da tıpkı tefsir gibi Allah'ın ayetten muradını ortaya koymayı ifade etmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel; "*İnsanları en çok yanlışlığa düşüren hususlar, te'vil ve kıyastır,*" sözüyle bu duruma işaret etmek istemiştir.⁴²

³⁹ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, II, 101.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, II, 107-108; VII, 473.

⁴¹ İbn Teymiyye'nin muhkem müteşabih konusundaki görüşleri için bkz. Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s. 141-152.

⁴² İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, VII, 432.

İbn Teymiyye, tefsirinin büyük bölümünde karşıt olduğu kesimlerin nakle ters düştüğünü düşündüğü görüş ve yaklaşımları hususunda bunların sadece nakle değil, aynı zamanda akla da ters düştüğünü gösterme gayreti içine girmiştir. Bu nedenle o, esasen anlaşılma noktasında mevcut nakillerin yeterli olduğunu düşündüğü pek çok ayetin tefsirinde sırf hasımlarının o konularda naklin yanı sıra aklen de yanıldıklarını ortaya koyabilmek gayesiyle en az onlar kadar yoğun akli tartışmalara girmiş ve ayrıntılı izahlara yer vermiştir.

Bunun yanı sıra o, hasımlarıyla giriştiği mücadelenin verdiği hırs ve öfkenin de etkisiyle zaman zaman ikinci tür müteşabihatla ilgili kendi koyduğu sınırı bizzat kendisi aşmıştır. Şöyle ki o, benimsemiş olduğu selefi anlayışın en çok eleştiri aldığı mutlak müteşabihat alanına giren belli konularda hasımlarının teşbih ve teccim yönündeki ithamlarına cevap vermek adına seleften gelen mevcut rivayetler tarafından belirlenen bu gibi konularda susulması gerektiği şeklindeki ölçüyü aşmak suretiyle, bunlar hakkında zorlama bir takım akli görüş ve yorumlar ileri sürmüştür.

Örneğin, Allah'ın arşa istivası konusunda seleften gelen rivayetler, bu ve benzeri hususlarda herhangi bir yorumda bulunmamayı öngörmektedir. İbn Teymiyye, tefsirinde bu yöndeki rivayetleri nakledip onları benimsediğini ifade etmekle birlikte, ardından bu konuda karşıt kesimlerin görüşlerini eleştirip çürütmek adına kendi dönemine ait bir takım bilimsel izahlara yer vermiştir. Fakat bu noktada o, açık bir şekilde Allah'a mekân itibarıyla yükseklik izafe etmeyi çağrıştıran görüş ve yorumlar ortaya koymuştur.⁴³

C. İBN TEYMIYYE'YE GÖRE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ

İbn Teymiyye'nin rivayet ve dirayet tefsirinin temel kaynaklarına bakışına ve bu konudaki temel yaklaşımlarına temas ettikten sonra bu aşamada, onun Kur'an ayetlerinin tefsiri bağlamında akıl-nakil ilişkisini ele almasını hem teorik hem de pratik açıdan ele alıp incelemeye ve ortaya koymaya çalışacağız.

Nakle verdiği değer açık olan İbn Teymiyye, aklın değerini de ihmal etmez. Zira ona göre insanın üç kuvvetinden biri ve en üstünü olan akıl kuvveti, yeryüzündeki diğer canlılarda bulunmayıp sadece insana hastır ve bu yönden o meleklerle ortaktır.⁴⁴

Aklın dinde meşru bir hüccet olduğunu belirten İbn Teymiyye, bu hususu bizzat Hz. Peygamber'in siretinden delil getirmek suretiyle ortaya koyar. Şöyle ki kendisine ilk vahiy tecrübesi geldiğinde bundan korkan ve şaşırان Hz. Peygamber, derhal evine eşi Hz. Hatice'nin yanına gider ve ona kendi kendisinden korktuğunu

⁴³ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, VII, 436, 449. Kanaatimizce İbn Teymiyye'yi bu ve benzeri konularda söz konusu yanlış görüşleri savunmaya iten hususların başında, onun kendi döneminin bilim anlayışının etkisi altında kalması gelmektedir. Nitekim o, tefsirinde, kendi döneminde bilimsel birer gerçek olarak kabul edildiği üzere dünyanın güneş dahil diğer tüm gezegenlerden büyük, merkezde, hareketsiz ve düz olduğu görüşünü dile getirmekte, buna uygun olarak gökyüzünün her bakımdan yeryüzünden yüksek, feleklerin de gökyüzünü kuşatmış bir halde olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu anlayışa göre, Allah'ın arşı da tüm bunların en üzerinde yer almaktadır. (Bkz. İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, VI, 240-241, 410)

⁴⁴ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, VI, 4. (İbn Teymiyye'nin akıl hakkındaki görüşleri için bkz. ez-Zeyn, Muhammed Hüsnî, *Manıku İbn Teymiyye ve Menhecühü'l-Fikeri*, Beyrut 1979, s. 181-211)

ve endişe ettiğini söyler. Bunun üzerine Hz. Hatice, ona; “Hayır! Allah seni asla rezil rüsvay etmez. Zira sen, akrabamı ziyaret eder, doğru konuşur, sıkıntılara tahammül eder, zayıf için yardıma koşar ve olmayana verirsin” demek suretiyle keskin zekasını kullanarak akıl yürütmüş ve onun peygamberliğini ilk tasdik eden kimse olmuştur. İbn Teymiyye’ye göre Hz. Hatice, bu hükme, üstün akli sayesinde ulaşmıştır. Zira onu böyle bir sonuca ulaştıracak herhangi bir vahyin mevcudiyeti söz konusu değildir.⁴⁵

Bu bağlamda İbn Teymiyye, bir yandan akli dışlamak suretiyle her şeyin nakille bilineceğini söyleyen kesimleri eleştirmiş, diğer yandan da akli sınırsız bir otorite olarak görmeyip, onun bilhassa naklin sınırlarına dahil olan hususlarda ikinci planda kalacağını ifade etmiştir. Ona göre şer’/din, kendi deliliyle bilinir. Dolayısıyla burada aklın naklin önüne geçme yetkisi yoktur. Nitekim mücerred akılla bilinmeyen hususlar, Allah’ın hikmetine uygun olarak gönderdiği din sayesinde bilinebilir.⁴⁶

Bu konuda İbn Teymiyye’nin üzerinde ısrarla durduğu husus, akli ve nakli delillerin hem çıkış, hem de işleyiş olarak aynı iki kaynağa dayandığıdır. Ona göre sahih nakil gibi sarih aklın kaynağı da Kur’an ve sünnettir. Zira Hz. Peygamber, insanlığa sadece nakli delilleri değil, bunun yanı sıra akli delilleri de getirmiştir. Şöyle ki Hz. Peygamber’e indirilen ilk husus, Yaratıcının varlığı ve birliğine, Onun doğruluğuna ve ahirete delalet eden akli delilleri içeren dini esaslardır. O, insanlığı kurtuluşa erdirecek ve onlara dünya ve ahiret saadetini temin edecek akli ve nakli delilleri birlikte açıklamıştır. Bu noktada insanlara düşen şey, peygamberlerin kendilerine bildirdikleri akli ve nakli hususları doğru bir şekilde anlamaya çalışmaktır. Dolayısıyla dini hususlarda doğruya ulaşabilmek için hem sahih nakle, hem de Kitap ve sünnete uygun düşen sarih akla birlikte müracaat etmek gerekir.⁴⁷

Hem sahih naklin, hem de sarih aklın kaynağını Kur’an ve sünnette gören İbn Teymiyye, bunun doğal sonucu olarak akli ve nakli delillerin gerek birbirlerine, gerekse bu iki kaynağa ters düşmesinin söz konusu olamayacağını ifade eder.⁴⁸ Ona göre akıl, nakle ters düşmek bir yana, bilakis onu destekler. Nakle ters düşen, ancak fasit, yani bizatihi yanlış olan akıldır. Dolayısıyla sahih nakle zıt olarak ileri sürülen akli hususlar, sadece sahih nakle değil, bilakis sarih akli gerçeklere de ters düşer. Nitekim bazı kesimlerin, Yaratıcının sıfatlarını ispat için ortaya koydukları Kur’an ve sünnetle çelişen hususlar, delil getirildikleri hususları ispat etmek bir yana, bilakis buna mani teşkil eder. Çünkü onlar, bizatihi aklen de yanlıştır.⁴⁹ Fakat pek çok kimse, bunların dine sokulmuş birer bid’at olduğunu bilmekle birlikte, onların aynı zamanda akli yönden de yanlış olduğunu bilmez.⁵⁰

⁴⁵ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, IV, 225-226.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, VII, 292. (İbn Teymiyye’nin akıl-nakil ilişkisi hususundaki görüşleri için bkz. İbn Teymiyye, *Der’ü Teârudi’l-Akl ve’n-Nakl (ev) Muvâfakatu Sahîhi’l-Menkûl li Sarîhi’l-Ma’kûl* (thk. Muhammed Raşâd Sâlim), Riyad 1979, I-XI)

⁴⁷ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, V, 50; VI, 260, 446.

⁴⁸ el-Abd, Abdullatif Muhammed, *Dirâsât fî Fikri İbn Teymiyye*, Kahire 1981, s. 105-106.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, VI, 424, 439-440.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, VI, 273.

Esasen İbn Teymiyye'nin akılcılığı, işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. Nitekim o, bir yandan nakle sıkı sıkıya bağlı kalmaya çalışırken, diğer yandan da hasımlarının nakle ters düşen görüşlerinin aynı zamanda akılla da çeliştiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bunun neticesi olarak da önce karşıtlarının aklî delillerine vakıf olmak, ardından nakil merkezli kendi delillerinin aklî gerekçelerini bilmek, sonra da karşıt aklî delillerin hem naklen hem de aklen yanlış olduğunu göstermek durumunda kalmıştır. İşte bu durum, onun tefsirinin rivayet tefsiri sınırlarını aşmasına, dolayısıyla tefsirinde en az karşıt kesimler kadar aklî hususlara yer vermesine neden olmuştur. Öyle ki, ilk bakışta selefi tefsir anlayışıyla çeliştiği izlenimini doğuran bu husus, bizzat İbn Teymiyye'nin talebeleri ve onun gibi selefi anlayışı benimseyen diğer alimler tarafından yadırganmış ve onun söz konusu noktalarda selefi anlayışı terk ederek hasımlarının metodunu benimsediği ifade edilmiştir.⁵¹

D. İBN TEYMIYYE'NİN AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA KELAMCILARA VE FİLOZOFLARA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Bu bağlamda İbn Teymiyye, diğer eserlerinde olduğu gibi tefsirinde de en büyük mücadeleyi pek çoğunu bid'at ehli olarak nitelediği kelimeler ve filozoflara karşı vermiştir. Fakat onun bu kesimlerle mücadelesi, onların dini meselelerde aklî delilleri benimsemelerine karşı değil, bilakis bunları Kur'an ve sünnete uygun bir şekilde doğru kullanmamalarına yöneliktir. Nitekim o, filozofların ve kelimcilerin Hz. Peygamber'in getirdiklerine ters düşen bir takım prensipler icat ederek bunları dinin esasları olarak gördüklerini, halbuki bunların Hz. Peygamber'in getirdiği naklî ve aklî delillerle çeliştiğini, bunu gören diğer bir kesimin buna karşılık sünnete sarıldığını, fakat bunların da sünneti tam olarak anlayamayıp, bizzat sünnet tarafından belirlenen aklî ve naklî delillere uygun hareket etmediklerini söyler.⁵²

Buna göre İbn Teymiyye, aklı benimseyen kesimleri Kur'an'daki aklî esaslara yaklaşım bakımından şu üç kategoride değerlendirmiştir: a) Kur'an'ın aklî delaletlerinden yüz çevirenler, b) Bunları kabul eden, fakat anlamada yanılıya düşenler, c) Bunları doğru bir şekilde anlayanlar.⁵³ O, felasife ile Cehm b. Safvan ve onun yolunda olduklarını ifade ettiği Eş'arilik anlayışını ilk kısımda, Mu'tezile ve diğer bazılarını ikinci kısımda, selef çizgisini benimseyen Ahmed b. Hanbel'i ve onun yolunda olan kendisini de üçüncü kısımda mütalaa etmiştir.

İbn Teymiyye'ye göre Cehmîyye, pek çok yönden Sabiun, Yahudiler ve Hıristiyanlara benzemesi itibarıyla meşhur yetmiş küsur şubenin de dışındadır.⁵⁴ Nitekim onlar, Allah'ın bilgisine ancak kendilerine has bir bilgi ile ulaşılacağı düşüncesiyle yanılıya düşmüşler, buna dayalı olarak Kur'an'da mevcut olan anlamları reddetmiş ve bazı ifadeleri de tahrif etmişlerdir.⁵⁵ Yine onlar, Allah'ın emir ve nehiyelerinde bir hikmet gözetmemiş, dolayısıyla Onun sadece iyi ve faydalı şeyleri değil, kötü ve zararlı şeyleri de emrettiğini söylemişler, böylece de Onu tapılmaya

⁵¹ ez-Zehebî, *Zeylû Beyan-ı Zağlî'l-İlm ve't-Taleb* (en-Nasihâtü'z-Zehebîyye), Dımaşk 1928-29, s. 31-34.

⁵² İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, VI, 260, 431, 446-447.

⁵³ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, VI, 447.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, VII, 513.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, VI, 225, 327-328.

layık olmaktan uzaklaştırmışlardır.⁵⁶ Maalesef Kur'an'ın hem naklî, hem de aklî delaletlerine ters düşen hususlarda başta Eş'ariler olmak üzere pek çok Şafii, Maliki ve Hanbeli fakih de onların bu görüşlerini benimsemiştir.⁵⁷

Mu'tezile ise, bu ve benzeri hususlarda Kur'an'da yer alan aklî esasları kabul etmekle birlikte çoğu zaman bunları Kur'an dışı aklî esaslarla karıştırmış, benimsemediği bid'at türü aklî bazı yaklaşımlarla Kur'an, sünnet ve selefe ters düşmüş ve böylece akıl-nakil dengesini akıl lehine bozmuştur.⁵⁸ Nitekim onlar, dinin temel kaynakları dışından devşirdikleri prensipleri zorla bu kaynaklara onaylatmaya çalışmış, bu bağlamda kendi görüşlerine ters düşen ayetleri te'vil etme yoluna gitmiştir.⁵⁹ İbn Teymiyye, Mu'tezile'yi Cebriyye ve Mürchie gibi Ehl-i Sünnet dışı kesimlerin en müspeti olarak görmüştür. Onlar, Allah'ın fiillerindeki hikmeti kabul etmekle isabet etmişler, fakat bunu Allah'ın zatı ile kaim olmayan Ondan ayrı bir husus kabul ederek yanılığa düşmüşlerdir.⁶⁰

Netice itibarıyla İbn Teymiyye'ye göre Mu'tezile, öncelikle benimsediği bazı aklî esaslar hususunda Kur'an ayetlerine ters düşmüştür. Örneğin onların, büyük günah işleyenin affedilmeyeceği görüşü "*De ki; Ey nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir*"⁶¹ ayetiyle açık şekilde çelişmektedir.⁶² Bunun yanı sıra onlar, bu esaslara delil getirdikleri ayetleri anlamada da yanılığa düşmüşlerdir. Örneğin onların, Allah'ın görülemeyeceğine dair delil getirdikleri "*Gözler Onu göremez, hâlbuki O, gözleri görür*"⁶³ ayeti bu hususa bir delil teşkil etmez.⁶⁴ Dolayısıyla Mu'tezile, bir yandan akıl-nakil ilişkisinde dengeyi yanlış bir şekilde akıl lehine bozmuş, diğer yandan da bizzat benimsediği aklî esaslarda yanılığa düşerek Kur'an'ı bu yanlış esaslara uydurma gayreti içine girmiştir.

İbn Teymiyye, İslam filozoflarını da akla itibar ettikleri için değil, bilakis söz konusu aklî esaslar hususunda Kur'an ve sünnette yer alan aklî delilleri hafifsedikleri, hatta reddettikleri için eleştirmiştir. Ona göre filozoflar, önce kökeni Hind, Yunan ve Farisilere dayanan bir takım dini esas ve usuller benimsemişler, ardından bunların Kur'an ve sünnetin bildirdikleriyle çeliştiğini görmüşler, bunun üzerine ikincileri ilkinde tabi kılmak suretiyle onların ardına itmişlerdir. Nitekim bunu yaparken de; "*Hiz. Peygamber tehayyüli metotla bildirdi*", "*te'vil yoluyla bildirdi*" veya "*cahil kesimlere uygun bir tarzda bildirdi*", gibi ifadeler kullanmışlardır. Onlar, filozofu peygamberden üstün görmüşler, çünkü peygamberliği bir takım rüyalardan

⁵⁶ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, III, 254, 376, 380; VI, 335; VII, 268.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, III, 112.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, III, 154; VII, 274.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, VII, 483-484. (Bu konuda geniş bilgi için bkz. el-Cüleynid, Muhammed es-Seyyid, *el-İmam İbn Teymiyye ve Mevkıfuhû min Kadıyyeti't-Te'vil*, Kahire 1973; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I, 17-26)

⁶⁰ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, III, 154; VI, 251.

⁶¹ Zümer 39/53.

⁶² İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, VI, 40-41.

⁶³ En'am 6/103.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, VI, 106-17.

ibaret saymışlardır. Dolayısıyla onlar, bu halleriyle esası müşrikliğe dayanan düşünceleri benimsedikleri için Ehl-i Kitap'tan daha kötü bir konuma düşmüşlerdir.⁶⁵

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, akıl-nakil konusunda benimsediği genel yaklaşıma uygun olarak filozofları, Kur'an ve sünnet dışı kaynaklardan edindikleri aklî esasları naklin önüne geçirdikleri, buna bağlı olarak ortaya çıkan akıl-nakil çatışmasında tercihlerini akıldan yana koydukları ve neticede hem sahîh nakle, hem de sarîh akla ters düştükleri gerekçesiyle eleştirmiştir. Nitekim o, filozoflara ait Allah'ın faal akıldan sudur ettiği yönündeki teorilerini en büyük küfür ve sapkınlık olarak nitelemiş, böyle yapmakla onların kendi zanlarıncı *Vacibu'l-Vücut*'un zorunluluğunu ispat ettiklerini sandıklarını, fakat esasen onlara ait bu görüşün *mümtenu'l-vücut*'u gerekli kıldığı söylemiştir.⁶⁶

Aynı şekilde o, filozofların Allah'ın isim ve sıfatları, melekler, ahiret, vb. hususlardaki görüşlerini de önce bunların prensip olarak sahîh nakle ters düştüğü, dolayısıyla da sarîh akılla çeliştiği gerekçesiyle reddetmiş, fakat meseleyi bu noktada bırakmayarak onların niye ve nerede yanlış olduklarını hem nakil, hem de akıl itibarıyla ayrıntılı bir şekilde izah etmeye çalışmıştır.⁶⁷

Netice itibarıyla İbn Teymiyye'nin gerek filozofları, gerekse kelam ehlini eleştirisi onların sadece nakle aykırı düştükleri noktası üzerinde değil, bilakis aynı zamanda akli da yanlış kullandıkları iddiası üzerinde yoğunlaşmış, bu nedenle onun tefsirinde naklin yanı sıra bol miktarda akli izah ve tartışmalar da yer almıştır. Onun meseleleri ele alırken sıkça kullandığı; "*Aklın ve naklin delaletine göre ...*" şeklindeki ifadeleri, kendisinin Kur'an tefsirinde nakil kadar akla da değer verdiğinin en önemli göstergesidir.⁶⁸

E. İBN TEYMIYYE'NİN TEFSİR ANLAYIŞINDA VARILAN RİVAYET-DİRAYET UZLAŞISI

Daha önce de belirttiğimiz üzere İbn Teymiyye, benimsediği selefi yaklaşım tarzına uygun olarak Kur'an ayetlerini önce rivayetlerin ışığında tefsir etmiş, fakat bunu yaparken onları sadece nakletmekle yetinmeyip hem sıhhat hem de akıl yönünden eleştiriye tabi tutmuştur. Nitekim o, "*Gerçek şu ki, biz insanı en güzel şekilde yarattık ve sonra onu, aşağıların en aşağısına indirdik*"⁶⁹ ayetinde geçen "*aşağıların en aşağısı*" ifadesi hakkında önce bunun yaşlılık olduğuna dair, ardından da ölümden sonraki azap olduğuna dair iki ayrı rivayet zikretmiş, fakat bunlardan ilkini akli yönden eleştirerek ikinci rivayete dayalı görüşü tercih etmiştir. Şöyle ki, mümin olmayanlar ille de yaşlanmamakta, bilakis pek çok kafir yaşlanmadan ölmekte, müminlerin çoğu da yaşlanmaktadır. Hâlbuki ayetteki ifadede bu durumun, daha ziyade kafirlere yönelik bir ceza mahiyetinde olması gerektiği anlaşılmaktadır.⁷⁰

Bunun yanı sıra İbn Teymiyye, Kur'an ayetlerinin tefsiri bağlamında akıl yürütmenin caiz olduğunu ifade ettiği hususlarda geniş akli izahlara yer vermiştir.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, V, 94; VI, 422-423; VII, 432-433, 437.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, VI, 425.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, III, 129, 382; IV, 218; VII, 513.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, VI, 304, 308-309; VII, 207, 242, 266, 267, 402, 438, 515.

⁶⁹ Tin 95/4-5.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *et-Tefsir*, VI, 284.

Zira o, "De ki: O Allah'tır; tektir. Herkes Ona muhtaç ise de, O kimseye muhtaç değildir. Ne kimse Ondan doğmuştur. Ne de O herhangi bir şeyden/kimseden doğmuştur. Dengi/benzeri yoktur Onun!"⁷¹ ayetinin tefsirinde, özetle şu izahlara yer vermiştir:

"Allah Teâlâ, çocuk sahibi olan bir varlıktan doğmuş değil ise; bu özelliğe sahip olmayan herhangi bir maddeden var edilmiş olmaması çok daha uygun bir durumdur. Çünkü kabul etmek gerekir ki, bir çocuğun, kendisi ile aynı maddeden oluşan bir varlıktan doğmuş olması tabiatına en uygun olan durumdur. Örneğin, Adem'in çamurdan, zürriyetininse Adem'e ait (Adem'le aynı) maddeden vücuda gelmesi/getirilmesi böyledir. Zürriyetinin vücuda gelme biçimi, onun vücuda gelme biçimine kıyasla daha kabule şayan bir durumdur. Zaten işbu sebeple Adem'in vücuda gelişi şaşkınlık uyandıran bir durumdur.

Allah Teala'nın, kendisinden daha yüce bir maddeden var edildiğine dair ihtimalde tenzih edilmesi söz konusu olunca, kendisinden süflî maddelerden var edilmesine dair tenzih çok daha fazla söz konusu olur. Aynı şekilde O, bir kimsenin kendisine denk olmasından münezzeh olunca, bir kimsenin ondan daha üstün olması çok daha uzaktır. Zikrettiğimiz bu hususlar, sûrenin gerek ispat, gerekse nefy yönüyle her türlü tenzih ve övgüyü içerdiğini ortaya koymaktadır. İşte bu sebeple bu sûre, Kur'an'ın üçte birine denktir.⁷² Zira O'nun samed oluşu, her türlü kusuru nefyetmede kemâl mertebesini, tek oluşu da tek başına olmasını ispat etmektedir."⁷³

İbn Teymiyye'nin tefsirinin dirayete dayanan en önemli unsurlarından biri de, onun ayetlerden çıkardığı ve aklî incelikler olarak ifade ettiği hususlardır. Nitekim o, "Rabb'inize alçak gönüllüce ve yüreğinizin tâ derinlerinden seslenin"⁷⁴ ve "Hani o, tâ içinden Rabb'ine seslenerek"⁷⁵ ayetlerinin tefsirinde, duaların gizli yapılmasındaki aklî incelikleri şöyle zikretmiştir:

"1- Bu, îman açısından daha üstündür. Çünkü onu yapan, Allah'ın gizli yapılan duayı da işittiğini bilmektedir, 2- Bu, edep ve tazîm yönüyle daha üstündür. Çünkü meliklerin huzurunda ses yükseltilmez, 3- Bu, alçak gönüllülük ve huşû yönünden daha etkilidir ki, duanın ruhu, özü ve maksadı budur, 4- Bu, ihlas yönünden daha etkilidir, 5- Bu, duada kalbi zilletle buluşturma yönüyle daha etkilidir, 6- Bu, gerçekten eşsiz inceliklerdendir ki, dostun dosta yakınlığına delâlet eder, 7- Bu, talep ve isteğin sürekliliğini ortaya koyar. Zira sesin yükseltilmesi durumunun tersine, bunda dil ve diğer uzuvlar bıkıp, yorulmaz, 8- Duanın gizlenmesi, her türlü kesinti ve karışıklıktan uzak olmasını sağlar, 9- En büyük nimet, yöneliş ve kulluktur. Az olsun, çok olsun her nimetin bir hasetçisi vardır. Nimetini gizlemekten daha güvenilir

⁷¹ İhlâs 112/1-3.

⁷² et-Tirmizî, *es-Sünen*, Fadâilü'l-Kur'an', V, 167; İbn Hıbbân, *es-Sahih*, III, 71.

⁷³ İbn Teymiyye, *Tefsîr*, VII, 517-518.

⁷⁴ A'raf 7/55.

⁷⁵ Meryem 19/3.

bir yol da yoktur, 10- Dua, dua edileni/Allah'ı anmadır. Talebi ve tüm sıfat ve isimleriyle birlikte O'nu senâyı içerir ki, bu bir zikir ve fazlalıktır.⁷⁶

SONUÇ

Sonuç olarak selefi anlayışı benimseyen İbn Teymiyye, tefsirinde nakil kadar akla da gerektiği düzeyde itibar etmiş, bu bağlamda önce aklın değerini ortaya koymaya çalışmış, bu konuda Kur'an, sünnet ve diğer kaynaklardan deliller getirmiştir. Bunun yanı sıra o, ne akli tamamen dışlayan ne de onu yegane otorite sayan kesimlere itibar ederek aklın belli bir güç ve sınırı olduğunu vurgulamıştır.

İbn Teymiyye'ye göre, sahih nakil gibi sarıh aklın kaynağı da Kur'an ve sünnettir. Bu nedenle ikisinin çatışması mümkün olmayıp, aksine aralarında zorunlu bir ilişki vardır. Nitekim naklin anlaşılabilmesi için akılla desteklenmesi şart olup, bu noktada önemli olan aklın doğru kullanılmasıdır.

İbn Teymiyye'nin vurguladığı bir diğer önemli husus da, sabit nakle ters düşen hususların, sarıh akla da ters düşeceğidir. Bu nedenle o, tefsirinde hemen bütün gayretini bazı kesimlerce benimsenerek, sabit nakilleri te'vile gerekçe kılınan bir takım akli prensiplerin bizatihi akli yönden de yanlış olduklarını ortaya koymaya hasretmiştir. Bundan dolayı onun tefsiri, selefi anlayışla yazılan bir tefsirden beklenenin ötesinde bol miktarda dirayete dayalı görüş ve tartışmalarla doludur.

Bu noktada İbn Teymiyye'nin söylediklerine salt usul açısından söylenebilecek pek fazla bir şey yoktur. Çünkü Kur'an ayetlerinin tefsiri bağlamında rivayet ve dirayetin birbiriyle karşılıklı istifadesine dayanan böyle bir müspet ilişki, hemen hiçbir müslümanın itiraz edemeyeceği tarzda ideal, cazip, hatta biraz da kışkırtıcı bir yöntem vaad etmektedir. Fakat bunun pratikte ne ölçüde başarıldığı ve günümüze nasıl taşınacağı tartışma konusudur.

Burada yapılması gereken şey, öncelikle İbn Teymiyye'nin tefsirinde ve diğer eserlerinde sahih nakillere dayalı olarak ortaya çıkardığını iddia ettiği sarıh akli verilerin ne ölçüde isabetli olduğunu tayin etmektir ki, bu husus onun eserlerinin kelami ve felsefi açıdan ayrıntılı olarak derinlemesine incelenmesini gerekli kılmaktadır.

İşte ancak bundan sonra doğruluğu test edilen söz konusu sahih nakil ve sarıh akıl malzemesi ışığında İbn Teymiyye'nin benimsediği cesur ictihad metoduyla günümüz meseleleri üzerine gidilmesi ve bu sayede İslam ümmetince planlanacak ve yürütülecek yeni ihya hareketlerine uygun ıslah projeleri üretilmesi mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

- el-Abd, Abdullatif Muhammed, *Dirâsât fî Fikri İbn Teymiyye*, Kahire 1981.
 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Mısır trz.
 Arpa, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Ankara 2002.
 el-Baytar, Muhammed Behçet, *Hayâtü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Dımaşk 1960.
 el-Bezzâr, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-A'lâmu'l-Âliyye fî Menâkibi Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Beyrut 1976.

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Tefsîr*, IV, 300-304.

- el-Buhari, *el-Camiu's-Sahih*, Beyrut 1987.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988.
- el-Cüleynid, Muhammed es-Seyyid, *Dekâiku't-Tefsîri'l-Câmi' li Tefsîri'l-İmâm İbn Teymiyye*, Beyrut 1984.
- el-Cüleynid, Muhammed es-Seyyid, *el-İmam İbn Teymiyye ve Mevkîfuhû min Kadıyyeti't-Te'vil*, Kahire 1973.
- Dumlu, Ömer, *İbn Teymiyye ve Konulu Tefsir*, İzmir 1999.
- Ebu Davud, *es-Sünen*, Mısır trz.
- Ferrûğ, Ömer, *İbn Teymiyye el-Müctehid beyne Hukkâmi'l-Fukahâ ve Hâcâti'l-Müctema'*, Beyrut 1991.
- İbn Abdilhâdî, *el-Ukûdü'd-Dürriyye min Menâkib-ı Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Riyad ts.
- İbn Hibbân, *es-Sahîh*, Beyrut 1993.
- İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut 1401/1980.
- İbn Mace, *es-Sünen*, Beyrut trz.
- İbn Teymiyye, *Der'ü Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl (ev) Muvâfakatu Sahîhi'l-Menkûl li Sarîhi'l-Ma'kûl* (thk. Muhammed Raşâd Sâlim), Riyad 1979.
- İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (thk. Abdurrahman Umeyre), Beyrut trz.
- İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, (thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî en-Necdî el-Hanbelî) Riyad trz.
- el-Keramî, eş-Şehâdetü'z-Zekıyye fî Senâi'l-Eimme alâ İbn Teymiyye, Beyrut 1983.
- el-Keramî, Mer'î b. Yûsuf, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Menâkibi'l-Müctehid İbn Teymiyye*, Beyrut 1986.
- Kürd Ali, Muhammed, *Hayâtü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, trz. yz.
- Mahmud es-Sa'id, *Eseru'l-Kur'ân alâ Menheci't-Tefkîri'n-Nakdî inde İbn Teymiyye*, Bingâzî 1986.
- Sabri el-Mütûlî, *Menhecü İbn Teymiyye fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire 1981.
- eş-Şeybânî, Muhammed b. İbrahim, *Evrâku Mecmûatin min Hayâti Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, Kuveyt 1989.
- et-Taberî, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Beyrut 1405.
- et-Tirmizi, *es-Sünen*, Beyrut trz.
- Umeyra, Abdurrahman, *et-Tefsîru'l-Mevdû'î li Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, yer yok, 1994.
- ez-Zehebî, *Zeylû Beyan-ı Zağlî'l-İlm ve't-Taleb (en-Nasihâtü'z-Zehebıyye)*, Dimaşk 1928-29.
- ez-Zeyn, Muhammed Hüsnî, *Manûku İbn Teymiyye ve Menhecühü'l-Fikrî*, Beyrut 1979.

MU'TEZİLE'NİN MÜŞEBBİHE ALGISINI OLUŞTURAN AMİLLER: Sıfat Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil

Harun ÖÇMÜŞ*

ÖZET

Kelâmî mezhepler içerisinde antropomorfizme karşı en şiddetli tepkiyi gösteren Mu'tezile'dir. Onların tepkisi aşağıdaki grupları kapsar: a. Antropomorfizme düşmüş olan Gulât adındaki marjinal kesimler; b. Kur'an'da Allah hakkında kullanılan yed, vech, ayn, istivâ vb de dahil olmak üzere Allah'ın bütün sıfatlarına inanan, fakat bu ifadelerin insanların organlarını göstermediğini belirten Selefiyye. Onlar bu nitelere inandıklarını fakat nasıl olduğunu bilmediklerini söylerler. c. Yed ve istivâ gibi sıfatları diğerlerinden ayıran birinci tür sıfatların mecaz olduğunu belirten Sünnî gruplar.

Bu makalede, Mu'tezile'nin bu konudaki tutumunun sebepleri araştırılıyor ve bu sebeplerin önemlisinin, ortaya çıktıkları ilk zamanlarda gayr-ı Müslimlerle, özellikle de Hıristiyan mezheplerle girdikleri polemikler olduğu tespit ediliyor.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Selefiyye, kelâmcılar, antropomorfizm, sıfatlar

THE FACTORS CONSTITUTING MU'TAZILE'S PERCEPTION RELATED TO MUSEBBIHE -A Analysis in Context of the Âyats of the Divine Attributes-

Mu'tazile is the most reactive group to anthropomorphism in the theological madhabs. Their reaction contains the following groups: a. The sects named "Gulât" in the extreme anthropomorphism. b. The Salefiyye who believe the attributes of Allah including yed (hand), vech (face), ayn (eye), istivâ (sitting) etc. are used in Koran related to Him, but they tell that expressions do not point to the organs of the people, they say: they believe in these and do not know how they are. c. The other Sunnî groups who separate yed, istivâ etc. from the other attributes and they say the first sort of them are metaphor.

In this article, it is searched the factors of Mu'tazile's attitude in this topic and it is fixed that the biggest factor in it is their polemics with non-Muslim groups, especially the Christians madhabs in the early times of their coming on the scene.

Key Words: Mu'tazile, Salafiyye, theologians, anthropomorphism, attributes

GİRİŞ

Kur'an tefsirinde derin münakaşalara sebep olan konulardan biri de yed, vech, ayn, meci' ve istivâ gibi haberî sıfatları muhtevî müteşâbih ayetlerdir. Mu'tezile diğer sıfatlarla birlikte bunları da mecaza hamlederek tevil ederken, Mu'tezile'ye karşı sıfatların savunuculuğunu üstlenen Ehl-i sünnet kelâmcıları da

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı, e-mail: ogmusharun@yahoo.com

Allah'ın insana benzetileceği kaygısıyla bu konuda aynı tavrı benimsemiş, Ehl-i sünnet-i hâssa da denilen Selefiler ise tevilden kaçınıp nasslarda Allah hakkında varit olan bütün nitelemeleri O'nun şanına lâıyk bir şekilde kabul, fakat hakikatini Allah'a havale etme yoluna gitmişlerdir. Öte yandan mezhepler tarihiyle alâkalı kitaplarda Allah'ı boyu ve organlarıyla tanıtan kimseler olduğu kaydedilmektedir. Acaba Mu'tezile ve bu konuda onlarla aynı tavrı benimseyen müteahhir dönem Ehl-i sünnet kelâmcılarının müşebbihe olmakla itham ettiği kimseler bunlar mıdır? Şayet bunlarsa, kendilerine bu derece tepki gösterilecek kadar İslâm düşüncesinde ağırlık sahibi midirler? Yok eğer bunlar değil ve daha geniş bir kitle ise haklarında dile getirilen ithamlar ne kadar yerindedir? Mu'tezile ve kelâmcıların bu yaklaşımı sergilemesinin sebepleri nelerdir? Kur'ân'ın antropomorfizme bakışı nasıldır? Makalemizde bu soruların cevaplarını, kelâm metodunu geliştirip ilk dönemlerde bu metodun hemen hemen yegane temsilcisi olan ve antropomorfizme en şiddetli tepkiyi gösteren Mu'tezile'yi temel alarak araştıracağız. Ayrıca Kur'an'da antropomorfizm gibi algılanabilecek ifadeler hakkında sergilenen farklı yaklaşımları değerlendirmeye çalışacağız.

I. MEZHEPLER TARİHİYLE İLGİLİ KAYNAKLARDA MÜŞEBBİHE

Mücessime, Allah'ın cisim olduğunu belirtenler; müşebbihe ise Allah'ı zat ve sıfatlarında insanlara benzetenler hakkında kullanılan iki kavramdır.¹ "Allah'ın cisim olduğunu belirtme" veya "O'nu insana benzetme" anlamında ise sırasıyla bu kavramların masdarı olan tecsîm ve teşbîh ifadeleri kullanılır. Her iki kavram da "Allah'ı insan gibi tasavvur etme" sapkınlığını ifade etse de tecsîm daha çok zâtta, teşbîh ise sıfatlarda kullanılmaktadır.²

Mezhepler tarihiyle ilgili kitaplarda Gâliyye adıyla anılan Şîa'nın aşırıların teşkil ettiği fırkaların Allah'ı insan şeklinde düşündüğü zikredilir. Bunların isimlerini tek tek zikretmeye hem imkân hem de gerek yoktur. Ancak -bu konuda bilgi veren firak kitaplarının yeterince objektif olmayabileceğinin de bilincinde olarak³- adı geçen fırkaların inançları hakkında fikir sahibi olabilmek için biraz malumat vermeyi gerekli görüyoruz:

Mesela bunlar içerisinde Muğîre b. Saîd el-İclî, Allah'ı başında taç bulunan nurdan bir insan şeklinde tasavvur etmiş, organlarını da harflere benzetmiştir.⁴ Hişam el-Cevâlîkî, Allah'ın insan sûretinde olduğunu, beş duyu organının bulunduğunu fakat et ve kandan oluşmayıp nurdan oluştuğunu ileri sürmüştür.⁵ Hişam b. Hakem de Allah'ı uzunluk ve eni ile tarif etmiştir.⁶ Mukâtil b. Süleyman ve

¹ Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, nşr: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1993, s. 216, 225.

² Bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 228.

³ Meselâ bu sahada en önemli kaynaklardan biri olan *el-Fark beyne'l-Firak*'ın müellifi Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037), eserini ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı ve yalnızca birinin kurtuluşa ereceği rivayetinden (İbn Mâce, el-Fiten, 17.) hareketle İslâm'da tek hak mezhebin Ehl-i Sünnet olduğu tezini temellendirmek maksadıyla kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 3-4.

⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I-II, nşr: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, 1. Baskı, Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1950, s. 7; ayrıca bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 239.

⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 34; ayrıca bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 65-68, 227.

⁶ Eş'arî, *Makâlât*, s. 31; ayrıca bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 68-69, 227; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr: Ahmed Fehmî Muhammed, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992 s. 188.

Dâvûd el-Cevâribî ise, Allah'ın insan şeklinde et, kan, kemik, saçları olan, el ayak, dil baş ve gözleri bulunan bir cüsseye sahip olduğunu, ancak hiçbir şeyin O'na benzemediğini, O'nun da hiçbir şeye benzemediğini ileri sürmüştür.⁷

Kaynaklarda "mücessime ve müşebbihe" adı altında kaydedilen kimselerin çoğu hulûl, ittihat ve tenâsüh gibi inançlara sahiptir. Mesela Keysâniyye⁸ ve Beyâniyye'nin⁹ bir kısmı, Rizâmiyye¹⁰, Ma'meriyye¹¹ ve Mukannaiyye tenâsühe¹², Şürey'î'nin takipçileri ise hulûle inanırlar.¹³

Bu aşırılıkları sergileyenlerden bazıları, hulûl ve tenâsüh gibi inanışları kendi ulûhiyetlerini ilan etmek için bir vasıta olarak kullanmışlardır. Mesela Şürey'î Allah'ın kendisine hulûl ettiğini¹⁴, Abdullah b. Muâviye Allah'ın rûhunun Hz. Âdem'de bulunup sonra tenâsüh yoluyla kendisine geçtiğini, kendisinin Rab ve nebî olduğunu iddia etmiştir.¹⁵ Keza Abdullah b. Harb el-Kindî de tenâsüh yoluyla Allah'ın rûhunun kendisine hulûl ettiğini ileri sürmüştür.¹⁶ İbn Ebi'l-Uzâfir de benzer iddialarda bulunmuştur.¹⁷ Mukanna' ise, kendisinin tanrı olduğunu ilan etmiştir.¹⁸

Bu tür toplulukların temel özelliği kendi otoritelerini sağlamlaştırmak için insanları, özellikle de Ehl-i beyti yüceltip tanrılaştırmaktır. Bunların en meşhurları Abdullah b. Sebe¹⁹, Hişam b. Hakem²⁰ ve Beyân b. Sem'ân, Hz. Ali'nin ilâh olduğunu ileri sürmüşlerdir.²¹ el-Albâiyye denilen taifenin bazıları Hz. Ali'yi, bazıları da onun yanı sıra Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i ilâh kabul etmiştir.²² Mu-faddal es-Sayrafi ise Câfer-i Sâdik'in rubûbiyetini iddia etmiştir.²³

Başlangıçta yüceltme duygusu Hz. Ali ve yakınlarına yönelik iken sonraları açıkça başlarındaki liderlere de yöneltilmeye başlanmış ve onlar da ilâhlaştırılmıştır. Mesela Hattâbiyye denilen grubun içinde liderleri Ebü'l-Hattâb ve halefi Ma'mer'in ilâh olduğuna inananlar vardır.²⁴

Görüldüğü üzere bu başlık altında saydığımız bütün isim ve fırkalar Allah'ı insana benzetmekten çok insanı tanrılaştırma temayülü göstermişlerdir. Gerçi Muğire b. Saîd, Hişam b. Hakem, Hişam el-Cevâlikî, Dâvûd el-Cevâribî ve Mukâtil b. Süleyman gibi ilk paragrafta zikrettiğimiz şahısların Allah'ı insana benzettikleri

⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 209.

⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 145.

⁹ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 237.

¹⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 152.

¹¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 11.

¹² Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 258.

¹³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 14.

¹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 15.

¹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 6; ayrıca bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 226, 246.

¹⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 150.

¹⁷ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 264.

¹⁸ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 258.

¹⁹ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 225-235; ayrıca bk. Şehristânî, *a.g.e.*, s. 177.

²⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 188.

²¹ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 151.

²² Şehristânî, *a.g.e.*, s. 185.

²³ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 185.

²⁴ Eş'arî, *Makâlât*, s. 11.

söylenbilir. Ancak onlar içerisinde Mukâtil b. Süleyman hakkındaki ithamların doğruluğu şüphelidir. Günümüze ulaşan tefsirinde antropomorfist unsurlara rastlanmayışı, firak kitaplarında ona nispet edilen sözlerin iftiradan ibaret olabileceği kuşkusunu uyandırmaktadır.²⁵

Yine Allah'ı insana benzettiği görülen Hişam b. Hakem'in Hz. Ali'nin tanrı olduğunu ileri sürdüğü belirtilmektedir.²⁶ Bu, onun hakikatte Allah'ı insana benzetmediğini, aksine insanı tanrılaştırdığını gösterir.

Zaten bu görüşleri ortaya atanların bu yolla kendilerine bir pay çıkarmaya ve kendilerine helâl ve haram belirleme yetkisi tanımaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Nitekim adı geçen kimselerden Muğîre, ism-i a'zamı bildiğini, Allah'ın her şeyi ism-i a'zamı söyleyerek yarattığını belirtmiş²⁷, ölüleri diriltebileceğini öne sürmüş²⁸; Ebû Mansur el-İclî, mîraca çıkıp Allah'a dokunduğunu iddia etmiştir.²⁹ Keyyâliyye adı verilen taifenin lideri Ahmed b. Keyyâl de kendisinin Kâim olduğunu, âlemi kemâle erdirdiğini, insanın kendi adı olan Ahmed şeklinde yaratıldığını, zira endâmının elif, kollarının hâ, karnının mim ve ayaklarının dâl harfi şeklinde olduğunu, peygamberlerin taklitçilere, kâimin ise ehl-i basirete rehberlik ettiğini ileri sürmüştür.³⁰ Ebû Müseylime³¹ ve Keysâniyye'nin³² bir kısmı, Abdullah b. Muâviye³³ ve Abdullah b. Harb el-Kindî'nin³⁴ tabileri, Mansûriyye³⁵, Mukannâiyye³⁶ ve Uzâfire³⁷ adı verilen taifeler ise her şeyi mubah görmüşlerdir.

Bilindiği gibi Kur'an, tevhit ilkesine çok önem vermiş ve onu çok keskin çizgilerle belirlemiş, haram ve helâl belirleme yetkisinin Allah'a ait oluşunu da bu ilkenin gereklerinden sayarak bu yetkiyi ihlâl etmeye yeltenenleri şiddetle kınamış ve reddetmiştir.³⁸ Dolayısıyla kendisine âlemi kemâle erdirmeye rolü biçen veya helâl ve haram belirlemeye kalkışan yahut da birilerini bu konumda gören bir kimse Kur'ân'a göre şirke düşer ve Allah'tan başkasını tanrılaştırmış olur.

Şu halde bu görüş sahipleri hakikatte Allah'ı insana değil insanı Allah'a benzeten, onu tanrılaştıran ve böylece Allah'a şirk koşan kimselerdir. İslâm tarihinde Allah'ı insana benzeten gruplar olsa bile bunlar son derece marjinal kalmış ve ümmetin kahir ekseriyeti tarafından reddedilmiştir.

Hakikat böyleyken ve Müşebbihe'ye nispet edilen görüşler bu kadar sıradan ve sapkın iken Mu'tezile onlar üzerinde uzun uzadıya durmaktadır. O kadar ki, onların, "müşebbihe" ile yalnız bu başlık altında zikredilen görüşleri savunanları

²⁵ Bk. Cerrahoğlu, İsmâil, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1993, s. 282-283.

²⁶ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 188.

²⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 6-7.

²⁸ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 239.

²⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 9; ayrıca bk. Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 244-245.

³⁰ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 185-187.

³¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 22.

³² Şehristânî, *a.g.e.*, s. 145.

³³ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 246.

³⁴ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 150.

³⁵ Eş'arî, *Makâlât*, s. 10.

³⁶ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 259.

³⁷ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 266.

³⁸ Meselâ bk. Mâide 5/103; En'âm 6/138-146; A'râf 7/32-33; Tevbe 9/31.

kastettiklerini düşünmek, bu görüşleri yüceltmek olur. Öyleyse Mu'tezile, teşbîh ve teccîmin dairesini çok geniş tutmuş, Allah'ın sıfatlarını kabûl etmeyi müşebbihe olmak için yeterli görmüş, dolayısıyla bu konuda Ehl-i sünneti de itham etmiştir. Zemahşerî'nin (ö. 538/1143), Allah'ın ahirette görülebileceğine inanan Ehl-i sünnete "semerli eşek" hakaretini reva görmesi bunu ispat için yeterli bir örnektir.³⁹

Peki, Mu'tezile'yi bu sürece sokan amiller nelerdir? Şimdi bunları araştırmaya geçebiliriz:

II. MU'TEZİLE'NİN TEŞBİH ALGISININ OLUŞUMU

Bilindiği üzere Müslümanlar daha Hz. Peygamber'in (sav) vefatından birkaç yıl sonra Filistin, Sûriye, Irak, İran ve Mısır'a hakim oldular. Kur'ân-ı Kerim, bu ülkelerde hakim olan Yahudilik ve Hıristiyanlık hakkında bilgiler ve tenkitler ihtiva ettiği için, bu dinlere mensup olanlar tabîi olarak Müslümanlara karşı inançlarını savunma ihtiyacı hissettiler. Böylece fikrî bir mücadele başladı.

Ortadoğu'daki Yahudilik ve Hıristiyanlık, kadîm kültürler ve özellikle de eski Yunan felsefesiyle mezc olmuş bir halde bulunuyordu.⁴⁰ Bu sebeple Müslümanlar Irak, Şam ve Mısır'a girdiğinde Hicaz'da tanıdıkları Necran Hıristiyanlarından farklı, felsefileşmiş bir Hıristiyanlık buldular. Bunlar kendi aralarında da farklılık arz ediyorlardı. Hepsi, Allah'ın varlık, ilim ve hayat⁴¹ olmak üzere üç uknûmdan oluşan bir cevhere sahip olduğunu, ilim uknûmunun Hz. İsâ'nın (as) bedeniyle birleştiğini kabul etmekle birlikte bu birleşmenin keyfiyetinde ihtilaf içindeydiler.⁴² Bu konudaki başlıca mezheplerden Melkâiler, su ve şarabın karışması gibi lâhût (ülûhiyet) ve nâsûtun (insâniyet) Hz. İsâ'da (as) mezcolduğunu, Ya'kûbîler ülûhiyetin et ve kana dönüşüp Hz. İsâ'da (as) bedenlendiğini, Nastûrîler güneşin şualarının cama aksedişi gibi lâhûtun Hz. İsâ'ya (as) nüfuz ettiğini ileri sürüyorlardı.⁴³

Kur'ân'ın inançlarını tenkit eden ayetler ihtiva ettiğini öğrenen Hıristiyanlar, kendi aralarında da ayrılığa düştükleri inançlarını müdafaa etme ihtiyacı hissettiler. Müslümanlarla tartışmak için Hıristiyanlıkla ilgili ayetlerin bu devirde

39

لَجَمَاعَةٍ سَمُوا هَوَاهُمْ سِنَّةً وَجَمَاعَةً حُمْرٌ - لَعْمَرِي - مُوَكَّفَةٌ
قَدْ شَبَّهُوهُ بِحَلْفِهِ وَتَحَوُّوْا شَيْعَ الْوَرَى وَتَسْتَرُّوْا بِأَبْلَكَمَّةٍ (الكامل)

"Bir topluluk hevasını sünnet diye isimlendirdi. Bir topluluk - yemin olsun ki - semerli eşektir. Halkın kınamasından korkup Allah'ı yaratıklarına benzettiler ve "nasıl görüleceğinin keyfiyetini yalnız Allah bilir" sözünün arkasına sığındılar" Beyit ve İbnü'l-Müneyyir'in buna reddiyesi için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, I-VI, nşr: Âdil Ahmed Abdülvücüd-Ali Muhammed Muavvad, 1. Baskı, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998, II, 506.

⁴⁰ Yahudilik ve Hıristiyanlığın kadîm dinlerden etkilenme süreci ve keyfiyeti hakkında bk. Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî Fi'l-İslâm*, I-III, 7. Baskı, Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1977, I, 74-75; Muhammed Ebû Zehre, *Muhâdarât fi'n-Nasrâniyye*, 3. Baskı, Kâhire: Matbaatu'l-Medenî, 1966, s. 144; Şelebî, Ahmed, *el-Mesîhiyye*, 8. Baskı, Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1983, 131-132, 145; Wells, A *Short History of the World*, London: Penguin Boks, 1977, s. 149-150.

⁴¹ Baba'nın cûd; Oğul'un hayat, hikmet, ilim veya akıl/nutk; Kutsal Rûh'un hayat, hikmet, ilim veya kudret özelliğine sahip olduğu da belirtilir. Bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 97; ayrıca bk. Neşşâr, *a.g.e.*, I, 94.

⁴² Bk. Abdülcebar, *el-Muğni*, I-XX, (nşr: Mahmûd Muhammed Kâsım), V, 80 vd.

⁴³ Harpûti, Abdüllatif, *Tenkihu'l-Kelâm min Akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330, s. 188; ayrıca bk. Neşşâr, *a.g.e.*, I, 95-96; Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, 2. Baskı, DİB, III, 1772-1778.

yapılan birçok Süryânîce tercümesine rastlanılmıştır. Habeşlilerle Hz. İsa'nın (as) tabiatına dair birçok tartışma metni de bulunmaktadır.⁴⁴

Hıristiyanlığın müdafaasını üstlenenler içinde yer alan Yuhannâ ed-Dımeşkî (ö. 132/749), İslâm'ın, Hıristiyanlığın heretik bir şekli olduğunu, Hz. Muhammed'in (sav) Kitâb-ı Mukaddes'e vâkıf olduğunu, sonra teslisi reddeden tevhitçi Aryus'un bağlularından bir Hıristiyanla irtibat kurarak İslâm'ı o mezhebin görüşleri doğrultusunda kurduğunu iddia etti.⁴⁵

Emevîlerin doktoru olan Yuhannâ, böylelikle Allah'ın birliği ve kelimenin tabiatı hakkındaki tartışmaların da usûlünü ortaya koydu. Mısırlı Hannâ en-Nikyûsî, Habeşistan'dan Mısır Kıptîlerine yazdığı mektuplarla İslâm akidesine karşı mücadele başlattı. Abbâsîler devrinde de bu münakaşalar devam etti.⁴⁶

Bilindiği üzere Mu'tezile bu tartışmaları yürütenlerin başında yer almış ve fikren İslâm'ı savunmaya çalışmıştır. Tartışma yapılırken muhatabı ikna etmek amacıyla zaman zaman onun savunduğu fikirlere göre ve hatta onun usûllerine uygun olarak cevap hazırlamak gerektiği aşikârdır. Muarızlarının felsefeyi kullanması ve felsefî usûllere başvurması Mu'tezile'yi de kaçınılmaz olarak onların silahlarıyla silahlanma mecburiyetine itmiş olmalıdır.

Gerçi İslâm dünyasındaki terceme faaliyetlerinin ancak Hârûn er-Reşîd (170/786-193/809) ve oğlu Me'mûn (198/813-218/833) zamanında yoğunlaştığı, dolayısıyla terceme edilen eserlerin okunup özümsemesinin zaman alacağı, hâlbuki o zamana kadar Mu'tezile'nin gelişimini tamamladığı akla gelebilir ve bu haklı bir itiraz gibi de görünür. Ancak Müslümanların Yunan felsefesiyle tanışmasının tek yolunun terceme faaliyetleri olduğunu düşünmemek gerekir.⁴⁷ Çünkü fetihler esnasında ve sonrasında faaliyette olan İskenderiye, Antakya, Harran, Nusaybin, Medâin, Cündişapur gibi şehirlerde bulunan Süryânî okulları vasıtasıyla bu konuda bilgi edinmiş olmalıydılar. Nitekim Emevîler zamanındaki ilk mütekellimlerin Yunan mantığının bazı kaidelerini düşüncelerine temel yaptıkları belirtilmektedir.⁴⁸ Bu, Müslümanların hicrî II. asrın ilk yarısında Yunan felsefesine vâkıf olduklarını gösterir. Ali Sâmî en-Neşşâr'ın ifadesiyle Mu'tezile ve daha sonra Eş'arîler, felsefeye hücum etmeleri neticesinde mantığı öğrenip benimsemişlerdir.⁴⁹ Nitekim meşhur Mu'tezile kelâmcısı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (135/752-235/849) cevher ve araz gibi terimleri bu felsefeden aldığı belirtilmektedir.⁵⁰ Hatta Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936), onun, Allah'ın ilminin zâtıyla aynı olduğu hakkındaki görüşünü⁵¹ antik çağ Yunan filozofu Aristo'dan (M. Ö. 400) aldığını ileri sürer.⁵²

⁴⁴ Neşşâr, *a.g.e.*, I, 92.

⁴⁵ Sahas, Daniel, "The Arab Character of the Christian Disputation with Islam – The Case of John of Damascus", *Religionsgesprache im Mittelalter*, Wiesbadert, Harrassowitz, 1992, s. 198; Muhammed Abdülfettah, *Edvâ ale'l-Müsteşrikîn*, 1. Baskı, Küveyt: Dâru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1980, s. 20-21.

⁴⁶ Neşşâr, *a.g.e.*, I, 93.

⁴⁷ Bu konuda bk. Wolfson, *a.g.e.*, s. 173 vd.

⁴⁸ Neşşâr, *a.g.e.*, I, 108.

⁴⁹ Neşşâr, *a.g.e.*, I, 107.

⁵⁰ Neşşâr, *a.g.e.*, I, 445.

⁵¹ Ebü'l-Hüzeyl'in görüşü için bk. Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr: Abdülkerîm Osmân, 2. Baskı, Mektebetü Vehbe, 1988, s. 183.

⁵² Eş'arî, *Makâlât*, s. 484-485.

Şehristânî de (ö. 548/1153), onun bu konudaki görüşünü filozoflardan aldığını belirtir.⁵³

Demek ki başta Mu'tezile olmak üzere kelâmcılar, diğer din mensuplarıyla yaptıkları tartışmalar esnasında -bizâtihi amaç edinmiş olmasalar da- muarızlarına cevap vermek isterken Yunan felsefesine vâkif olmuşlar ve bir bakıma onun etkisine girmişlerdir. Ancak hemen belirtelim ki "etkisine girdikleri" ifadesiyle gayrı Müslimlerin inançlarını makul bulup kabule şâyan gördüklerini söylemek istemiyoruz. Kastettiğimiz, bu tartışmalar esnasında muarızlarına verdikleri tepkiler ve bu tepkilerin, prensiplerinin oluşumuna yansımadır. Girmiş oldukları fikir mücadelesinde neticesinde ortaya çıkan bu yansıma da muarızlarının bir tesiri olarak görülmesi gerekir.

Maksadımızın daha anlaşılır olması için müşahhas bir örnek verelim: Daha önce kendisinden bahsettiğimiz Yuhannâ ed-Dîmeşkî, Müslümanlarla yapacakları tartışmalarda dindaşlarına kılavuz olmak üzere yazdığı kitapta Hz. İsmâ'nın (as) Kur'an'da "Allah'ın kelimesi ve rûhu"⁵⁴ olarak nitelenmesinden hareketle kelime ve rûhun yaratılmamış olduğunu İslâmî referanslarla da ispatlamaya çalışıyordu.⁵⁵ Ona göre Hıristiyan inancındaki "Baba'da yaratılmamış logosun/kelime"nin mukabili İslâm'da ezeli kelâm, İsmâ'nın (as) dünyevî tezahürünün mukabili ise okunan Kur'an'dı.⁵⁶ Acaba Hıristiyanlarla devamlı tartışan ve onların bu iddialarıyla yüz yüze gelen Mu'tezile, sıfatları bu sebeple reddetmiş ve özellikle Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini bunun için savunmuş olamaz mı? Çünkü Hıristiyanlara karşı Kelime'nin / Hz. İsmâ'nın mahlûk olduğunu savunurken kelâmdan oluşan Kur'an'ın mahlûk olmadığını ileri sürmeleri halinde güç durumda kalacakları ortadadır.⁵⁷ Nitekim ulemayı ve bütün halk tabakasını Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrinde birleştirmek için zorlayarak Mihne sürecini başlatan Halife Me'mûn (ö. 218/833), Bağdat valisi İshâk b. İbrâhim b. Mus'ab'a yazdığı mektupta Kur'an'ın mahlûk olmadığı yönündeki Sünnî görüşle Allah'ın kelimesi olduğu gerekçesiyle Hz. İsmâ'nın (as) yaratılmadığını söyleyen Hıristiyanların sözlerini özdeşleştirmektedir.⁵⁸ Yaşadığı çağda Mu'tezile'ye öncülük eden ve onların mîrasını günümüze taşıyan Kadı Abdülcebbar da (ö. 415/1024), Kur'an'ın mahlûk olmadığına yönelik görüşü zaman zaman Hıristiyanların Hz. İsmâ (as) hakkındaki görüşleriyle paralel göstermiştir.⁵⁹ Hatta bunun da ötesinde, Mu'tezile, bu konuya kaynaklık eden sıfatlar konusunda da aynı tavrı sergilemiş, İlâhî sıfatları teslisin uknumlarıyla eşdeğer görmüştür.⁶⁰

⁵³ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 44.

⁵⁴ Nisâ 4/171.

⁵⁵ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, I, 262-263.

⁵⁶ Wolfson, *a.g.e.*, s. 47.

⁵⁷ Bk. Güneş, Kamil, *Akıl ve Nass*, 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 153, 164-167, 311, 583; Öge, Sinan, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008, s. 23-24; Ammâra, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, trc. Vahdettin İnce, İst: Ekin, 1998, s. 89.

⁵⁸ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, I-X, nşr: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, Beyrut: Dâru Süveydân VIII, 635.

⁵⁹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, VII, 92, 121.

⁶⁰ Onların sıfat inancıyla teslis arasında kurdukları bu bağ hk bk. İcî, Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts. s. 280.

Bütün bunlar, Mu'tezile'de sıfat karşıtı bir tutumun oluşmasında -tevhit anlayışlarının yanı sıra- Hıristiyanlarla girdikleri fikir mücadelesi sırasında teslis inancına gösterdikleri tepkinin de büyük bir öneme sahip olduğunu akla getirmektedir. Bu hususa Austryn Wolfson da işaret eder. Ne var ki o, Mu'tezile'nin, bu konuda, Hıristiyanlık'taki uknûmlar arasında bulunan farklılığı isim farklılığına indirgeyen Sabellius ile "Kelime"nin yaratılmış olduğuna inanan Aryus gibi heretik kabûl edilen Hıristiyanlardan etkilendiklerini ileri sürer.⁶¹ Ancak biz, Wolfson'un ileri sürdüğü gibi, Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki görüşlerini heretik kabul edilen Hıristiyanlardan etkilenecek değil, teslisteki üç uknûmu kabul eden ve bu sebeple Ortodoks kabul edilen Hıristiyanlarla yaptıkları tartışmalarda onlara bir tepki olarak geliştirdiklerini, sonra da kendi dindaşlarının inandığı sıfatlarla Hıristiyanlık'taki uknûmlar arasında paralellik kurarak Hıristiyanlara gösterdikleri tepkinin aynısını kendi dindaşlarına da göstermeye başladıklarını düşünüyoruz. Yukarıda kaydettiğimiz üzere Kadı Abdülcebâr'ın sıfatlarla uknûmları eşdeğer görmesi ve Halife Me'mun'un Kur'ân'ın mahlûk olmadığına ilişkin Sünnî inançla Hz. İsa'nın (as) yaratılmadığı hakkındaki Hıristiyan inancını aynı göstermesi, bize bu konuda yeterli ipucu vermektedir.

Mu'tezile'nin sıfatlar hakkındaki görüşünün oluşmasında etkili olan ikinci bir sebep de, sıfatların antropomorfizme kapı aralayabileceği kaygısıdır. Gerçi sıfatlar, antropomorfizme ancak dolaylı olarak delâlet eder. Çünkü söz gelimi görme, işitme ve kelâm niteliklerinin organ gerektirdiği dikkate alındığı takdirde sıfatların antropomorfizme yol açtığı söylenebilir. Mu'tezile'nin, yukarıda Zemahşerî'den (ö. 538/1143) yaptığımız alıntıda açıkça gördüğümüz üzere, antropomorfizme delâleti dolaylı olan sıfatlar hususunda bile çok açık bir tavır sergilediği dikkate alındığında, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a nispet edilen yed⁶² ve ayn⁶³ gibi organları, mecî' (câe)⁶⁴ ve istivâ⁶⁵ gibi fiilleri antropomorfist bir tarzda yorumlamayacağı, mümkünse mecaza hamledeceği, değilse tevil edeceği açıktır. Nitekim mesela Zemahşerî, "Allah'ın eli onların elinin üstündedir"⁶⁶ mealindeki ayette kastedilenin, Rıdvan biatı esnasında peygambere biat edenlerin elinin üstünde olan peygamberin elinin Allah'ın eli mesabesinde olduğunu, yoksa Allah'ın organdan ve cismiyyetten münezzehe olduğunu, bu ifade ile peygamberle sözleşmenin Allah'la sözleşmek gibi olduğuna vurgu yapılmak istendiğini belirtir ve bu ayeti "Kim peygambere itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur"⁶⁷ ayeti gibi değerlendirir.⁶⁸ Keza "Mûsa tayin ettiğimiz vakitte gelince Rabbi onunla konuştu. (Sonra Mûsa,) Ey Rabbim!, Bana kendini göster ki seni göreyim, dedi"⁶⁹ mealindeki ayete ilişkin olarak Zemahşerî, Allah hakkında neyin câiz neyin câiz olmadığını en iyi bilenlerden biri olan Hz. Mûsa'nın (as), Allah'ın

⁶¹ Bk. Wolfson, *a.g.e.*, s. 100-103.

⁶² Meselâ bk. Sâd 38/75; Fetih 48/10.

⁶³ Meselâ bk. Tâhâ 20/39.

⁶⁴ Meselâ bk. Fecri 89/22.

⁶⁵ Meselâ bk. Tâhâ 20/5.

⁶⁶ Fetih 48/10.

⁶⁷ Nisâ 4/80.

⁶⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, V, 537-538.

⁶⁹ A'râf 7/143.

bir yönde bulunmasını ve cisim olmasını gerektirmesi sebebiyle görülemeyeceğinin şuûrunda olduğunu, ayette zikri geçen, Allah'ı görme isteğini ise O'nu görmedikçe inanmayacaklarını söyleyen⁷⁰ beyinsiz takımını susturmaya matuf olarak dile getirdiğini ileri sürerek tevîl eder.⁷¹ Onun bu tevîli A'râf sûresinin 143 ve 155. ayetlerinde zikredilen mikatın aynı olduğu üzerine bina ettiği açıktır. Ancak konuyla ilgili ayetler bütüncül olarak değerlendirilip bağlam dikkate alındığında bu ayetlerde zikredilen mikatın aynı olmadığı daha isabetli görünmektedir.⁷² Çünkü Hz. Mûsa'nın (as) bayılması, Tûr'a yalnız olarak otuz günlüğüne çıkıp sonradan bu otuz günün Allah tarafından kırka tamamlandığı ve kavmine levhalarla beraber döndüğü zaman olmuştur.⁷³ Kavminin içinden seçip beraberine aldığı ve beyinsizlikle suçladığı insanların⁷⁴ Allah'ı görmedikçe inanmayacaklarını söylemeleri ise kırk gün kendilerinden uzak kalışını fırsat bilerek buzağıyı tanrı edinen kavmi⁷⁵ için bağışlanma dilemek üzere ikinci defa Tûr'a çıkışında meydana gelmiştir.⁷⁶ Buna rağmen Zemahşerî, büyük ihtimalle kendi mezhebinin esaslarına göre teccîm ve teşbîh oluşmaması için Hz. Mûsa'nın Allah'ı görme isteğini tevîl etmiş ve bu sebeple iki ayette zikredilen mikatın aynı olduğunu kabul etmiştir.⁷⁷

Mu'tezile'nin bu tür ifadeleri mecaza hamledip tevîl etmesinin temelinde Allah'ı kullarına benzetme kaygısı olmakla birlikte bu kaygının nasıl olduğu ve zemininde nelerin yer aldığı sorgulanmaya değer bir husustur. Antropomorfizm kaygısının arka planının ne olduğunu araştırmak için Mu'tezile'nin kuruluş safhasına tekrar gitmemiz ve muarızları olan Hıristiyanların Yunan felsefesini özümsemiş olduklarını bir daha hatırlamamız, ayrıca Yunan felsefesi tarihini göz önüne getirmemiz gerekir.

Bilindiği üzere Yunan felsefesi M. Ö. VI. asırda Thales ve Anaksimandros gibi tabiat filozoflarıyla başladı. Bunun öncesinde ise Yunan toplumu mitolojiyle karışık bir dinî hayat yaşıyordu. Koyu antropomorfist bir şekilde algılayıp tasavvur ettikleri tanrıların, insanların mutlu olmasını kıskanıp engellediklerine vb. inanıyorlardı. Antropomorfizme ilk itiraz edenlerin, Thales, Ksenophanes ve Phytagoras gibi filozoflar olduğu⁷⁸ dikkate alınırsa, felsefenin -bir bakıma- mitoloji ve antropomorfizme bir tepki olduğu dahi söylenebilir.

⁷⁰ Bk. Bakara 2/55; Nisâ 4/153.

⁷¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 502-503.

⁷² Bk. Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dimeşk: Dârü'l-Fikr, ts., XV, 19-20; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I-VIII, nşr: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, IV, 397-398; Âlûsî, *Râhu'l-Maânî fi'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, I-XXX, Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., IX, 72-74; Taberî de, Hz. Mûsâ'nın âyette zikri geçen yetmiş kişiyi kavminin buzağıya tapmasından dolayı tevbe etmek amacıyla seçtiğini ilk görüş olarak vermektedir. Bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXV, nşr: Abdülmuhsin et-Türkî, Dârü Hicr, X, 468.

⁷³ A'râf 7/143-145.

⁷⁴ Bk. A'râf 7/155.

⁷⁵ Bk. A'râf 7/148-150; Tâhâ 20/83-98.

⁷⁶ Taberî, *Câmi'*, X, 468.

⁷⁷ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 516-517.

⁷⁸ Bk. Weber, Alfred, *Felsefe Târîhi*, trc: H. Vehbi Eralp, 5. Basım, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1993 s. 11-12.

Şimdi, Yunan felsefesini özümsemiş Hıristiyanlarla tartışan ilk dönem Mu'tezile'sini -Yunan felsefesinin neye tepki olarak doğduğunu göz ardı etmeden düşünelim: Acaba Yunan felsefesi öncesindeki mitoloji ve dolayısıyla antropomorfist din anlayışı onların Hıristiyanlarla yaptıkları tartışmalara yansımış olamaz mı? Özellikle antropomorfizme karşı en büyük mücadeleyi veren ve "Aslan ve öküzler resim yapabiliyeydi tanrılarını arslan ve öküz şeklinde çizerlerdi" diyen Ksenophanes'in "Bir Tanrı vardır, O, bütün gözdür, bütün kulaktır, bütün zihindir" dediğini⁷⁹, onun bu sözünün Mu'tezile'nin öncülerinden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (135/752-235/849) "Allah'ın ilminin zâtıyla aynı olduğu" yönündeki görüşüyle⁸⁰ şaşılacak bir şekilde uyuştüğünü dikkate aldığımızda ve Eş'arî'nin (ö. 324/936), Allâf'ın bu görüşünü filozoflardan aldığına yönelik ifadesini⁸¹ hatırladığımızda sorduğumuz sorunun cevabının müspet olması kanaatimizce ihtimal dışı kalmaz. Şüphesiz Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki görüşlerinin tamamıyla yabancı kültürlere verdikleri tepkilerin sonucu olduğunu, referans aldıkları delillerin ve usûl-i hamseden biri olan tevhit ilkesinin kendi içinde tutarlı oluşunun vb. bu konuda hiç önemli olmadığını iddia etmiyoruz. Ancak Mu'tezile'de antropomorfizm antipatisinin oluşmasında, mitoloji ve antropomorfizme tepki olan Yunan düşüncesinin de göz ardı edilmemesi gereken amillerden biri olabileceğini söylüyoruz. Hıristiyanlarla yaptıkları tartışmalarda bu konunun gündeme gelişine ise, Hıristiyanlık'taki tanrının insana dönüşmesi anlamına gelen Kelime/Oğul'un Hz. İsa'da (as) bedenleşmesi inancının çok müsait bir zemin oluşturabileceğini düşünüyoruz.

Antropomorfizm olgusunun kaynağını bu şekilde eski Yunan'da aramamızın sebebi cahiliye devri müşrik Araplarında böyle bir anlayışın çok belirgin olmasıdır. Gerçekten de Arap müşrikleri, -sahte tanrılara tapınsalar da- gökleri, yeri ve kendilerini yaratanın, güneşi ve ayı buyruk altına alıp yağmuru yağdıranın, yani hakikî mânada yaratıp düzenleme gücüne sahip olanın yalnızca Allah olduğuna⁸², diğerlerinin ise -hâşâ- O'nun ortağı, yardımcısı ve aracısı olduğuna inanıyorlar, "Biz onlara sadece bizi Allah'a daha fazla yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz"⁸³ diyorlardı. Gerçi tanrılarının heykellerini yapmış olmaları ve melekleri -hâşâ- Allah'ın kızları olarak tahayyül etmeleri de⁸⁴ bir tür antropomorfizmdir. Ancak yine de onların inanışlarında, tanrılarını birbirleriyle savaşır ve birbirlerini kıskanır şekilde tamamıyla beşerî özelliklerle tasavvur eden kadim Yunanlılarda olduğu gibi çok belirgin antropomorfist unsurlar yoktu. Kur'ân-ı Kerim de Arap müşriklerinin bu haline şahitlik etmektedir. Çünkü daima onların yaygın sapkınlıkları olan şirki, yani yaratılmışları Allah'a benzetip tanrılaştırmayı sürekli gündeme getirip düzeltmeye çalışmakta, Allah'ı insana benzettiklerini ise aynı ölçüde dile getirmektedir.⁸⁵ Gerçi birinci hususun çok dile getirilip diğerine daha az yer verilmiş

⁷⁹ Weber, *a.g.e.*, s. 15.

⁸⁰ Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 183.

⁸¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 484-485.

⁸² Bk. Ankebût 29/61, 63; Zuhruf 43/9, 87.

⁸³ Zümer 39/3.

⁸⁴ Zuhruf 43/19.

⁸⁵ "Onun benzeri hiçbir şey yoktur" (Şûrâ 42/11) ve "Ona hiç kimse eş ve denk olamaz" (İhlâs 112/4) âyetleri ilk akla gelen tenzih âyetleridir.

olması, ikincinin daha az tehlikeli olduğunu göstermez. Ancak muhatapların birinci yanlışa daha çok düştükleri konusunda bize bir fikir verir.

Kıscası antropomorfizm antik Yunan'la özdeşleşen bir anlayıştır. Cahiliye Araplarının şirki, -onu çağrıştırdığı sanılan yönleriyle bile- Yunan antropomorfizmiyle benzeşmez. Eski Yunan'da olana benzer bir antropomorfizm, İslâm'dan sonra da var olmamıştır. Kaynaklarda müşebbihe adıyla anılan gruplar -yukarıda izah ettiğimiz üzere- Allah'ı insana benzetmekten ziyade insanı Allah'a benzeten, dolayısıyla yine an'anevî Arap şirkinin uzantısı olan tasavvurlardır.⁸⁶ Şu halde doğduğu iklim ve o iklimin sakinlerine yabancı olan antropomorfizm anlayışına karşı Mu'tezile'de oluşan hassasiyete bir sâik aranacaksa, yine o anlayışın kaynağı olan Yunan düşüncesinde aranmalıdır. Yunan düşüncesi, Mu'tezile'de bu hassasiyetin oluşmasını iki şekilde sağlamış olabilir: Biri felsefe öncesi mitolojik devredeki antropomorfizm anlayışına tepki, diğeri de ona tepki gösteren Ksenophanes gibi filozofların tavrıyla örtüşme. Mu'tezile'nin bu konuda ilk bilgilerini elde ettiği ise, muhtemelen -yukarıda izah ettiğimiz gibi- Yunan felsefesini özümseyen gayr-ı Müslimlerle, özellikle de Hıristiyanlarla girdikleri tartışmalar vasıtasıyla olmuştur.

Ancak burada altını çizerek bir daha belirtelim ki, yabancı kültürlerle tartışmalara girdikleri için Mu'tezile'nin ortaya koyduğu esas ve düşüncelerin İslâmî ve özgün olmadığını iddia etmiyoruz. Elbette onlar ilkelerini belirlerken Kur'an ve sünnetten referans aldılar. Bizim söylemeye çalıştığımız, girdikleri tartışmaların onlarda bazı refleksler oluşturmuş olabileceği ve bu reflekslerin Kur'an ve sünneti okurken belirleyici olmuş olabileceğinden ibarettir.

Mu'tezile'nin sıfatlar hakkındaki görüşünün oluşmasında etkili olan amiller içerisinde unutulmaması gereken bir husus da -yukarıda belirttiğimiz üzere İslâm düşüncesi içinde çok ağırlığı olmasa da- bir müşebbihe olgusunun bulunmasıdır. Özellikle ikinci asırdan itibaren "dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip naslar arasında bağlantı kuramayarak teşbih ve tecsîme düşen kimseler"⁸⁷ anlamında kullanılan Haşviyye hareketinin ortaya çıkışı ve yayılması, akla çok önem veren Mu'tezile'nin tabii olarak tepkisini çekmiştir.

Sistemli bir fırka olmayıp Kerrâmiyye⁸⁸ gibi kelâm ekollerinden hadis ve tasavvuf erbabına kadar değişik çevrelerde müntesipleri bulunan ve haberî sıfatları literal mânâsıyla yorumlayarak Allah'a mekân ve organ nispet eden Haşviyye⁸⁹, ilk defa değişik mezheplerin yaygın olduğu Basra'da ortaya çıkmış, İsrâiliyyat ve gnos-

⁸⁶ Bu husûsu İbn Kayyim el-Cevziyye de vurgular. Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarı's-Savâiki'l-Mürsele*, ihtisar: Muhammed İbnü'l-Mevsilî, nşr: Zekeriyâ Ali Yûsuf, Kâhire, ts., s. 368-369.

⁸⁷ Yurdagür, "Haşviyye" *DİA*, XVI, 426. Haşv, lügatte "yastık ve benzeri eşyayı pamuk ve saire ile doldurmak" anlamındaki "haşv" kökünden ism-i mensuptur. Bk. Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, I-VI, nşr: Abdülgafûr el-Attâr, 3. Baskı, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984; VI, 2313; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I-II, nşr: Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, I, 191-192.

⁸⁸ Kurucusu Muhammed b. Kerrâm'a (ö. 255/861) nisbetle anılan Kerrâmiyye, Allah'ın zâtının havâdise mahal olmasını câiz görür. Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 228; Dâvûd b. Ali (ö. 270/884) öncülüğünde Ortadoğu'da doğup İbn Hazm vasıtasıyla Endülüs'e de taşınan Zâhirîlik ise ismi itibarıyla haşvi çağrışırsa da Haşviyye içinde değerlendirilmemektedir. Bk. Altıntaş, Ramazan, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *Cumhuriyet Ü İlâhiyat Fak. Dergisi*, (1999) Sivas, Sayı: 3, s. 73-75.

⁸⁹ Geniş bilgi için bk. Altıntaş, *a.g.m.* s. 61-93.

tisizmle irtibatlı bir cereyandır.⁹⁰ Bu cereyana kapılan Ebû Muhammed ed-Dabbî el-Kûfî (ö. 140'tan sonra) ve Kehmes b. el-Hasen Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 149/770) gibi kimseler Allah'ın dünyada görülebileceğini ve ihlâslı kimselerin dünya ve ahirette O'nunla musafaha edebileceklerini ileri sürmüşler,⁹¹ müteşâbih ayetlere yükledikleri isabetsiz anlamları isrâiliyyat ve uydurma haberlerle desteklemişlerdir.⁹² Bununla birlikte "Haşviyye" kelimesinin, Kur'an'da Allah'a nispet edilen yed, vech, mecî', istivâ vb. de dâhil olmak üzere sıfatların hiçbirini ret ve tevil etmemekle birlikte her hangi bir teşbih ve temsile de gitmeden hakikatini Allah'a havale ederek inanan Selefiyye'yi karalayıp küçük düşürmek ve onları teşbih ve tecsimle itham etmek için kullanıldığını da belirtmek gerekir.⁹³

Müşebbihe ve Mücessime ile Haşviyye'nin ayrıldığı temel nokta, birincilerin, -görüşlerinden verdiğimiz örneklerden de anlaşıldığı üzere- teşbih ve tecsimde bilinçli olarak aşırı gitmeleri, Haşviyye'nin ise cehaletleri yüzünden nasslar üzerinde gereği kadar durmayarak gelişi güzel mânalar vermeleri ve bu yüzden teşbîhi çağrıştıran durumlara düşmeleridir. Nassların bu şekilde üstünkörü yorumlanması önce Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742), ve Cehm b. Safvân (ö. 128/746) gibi kimseleri, sonra da Mu'tezile'yi sıfatları inkâr etmeye itmiş⁹⁴ veya Ca'd, Cehm ve Mu'tezile'nin sıfatları reddetmesi sıfat inancında teşbîhe kadar varan bir aşırılığın doğmasına sebep olmuştur. Neticede birbirine tepki olarak doğup gelişen bu iki yorumlama metodu arasındaki makas gittikçe açılmış, her iki taraf da muarız olarak gördüğü kimselerin çemberini genişletmiştir. Sonunda Mu'tezile, zamanla akli nakle öncelikle konusunda kendileriyle paralel hale gelen Eş'arîler de⁹⁵ dâhil olmak üzere bütün Ehl-i sünneti yukarıda Zemahşerî'den yaptığımız alıntıda görüldüğü gibi teşbih ve tecsimle suçlar hale gelmiştir. Hâlbuki Allah'a yed, vech, ayn, mecî', istivâ vb. nispet eden Selefiyye de dâhil olmak üzere bütün Ehl-i sünnet, Allah'ın başka varlıklara benzemediğini kat'î olarak vurgular. Selefiyye, Allah'a yed, vech vb. sıfatları nispet ederken, adı geçen organ ve fiillerin mahlûkatta bulunduğu şekliyle Allah'ta olduğuna inanmaz; aksine bunların Allah'ta kullardakin-den farklı ve O'nun şânına lâyık bir şekilde bulunduğu altını çizer.⁹⁶ Zaten Allah ve kulları arasında bir noktadaki benzerlik teşbîhi gerektirmez. Mesela Allah da kullar da bilgi ve kudret gibi sıfatlarla nitelenirler. Ancak bu sıfatlar Allah ve kullarda birbiriyle kıyaslanamayacak kadar büyük farklılık arz eder.⁹⁷ Selefiyye'ye göre Kur'an'da Allah'a nispet edilen yed, vech vb. sıfatlar da böyledir. Onların nok-

⁹⁰ Neşşâr, *a.g.e.*, I, 287.

⁹¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 214.

⁹² Neşşâr, *a.g.e.*, I, 288.

⁹³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, I-IV, nşr: Ali b. Muhammed ed-Dahîlûllâh, Riyad: Dâru'l-Âsım, I, 263.

⁹⁴ Bu kimselerin görüşlerinin tepkiselliği hakkında bk. Neşşâr, *a.g.e.*, I, 331-334.

⁹⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Tevili Sorunsalı", trc: Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, IX (1996), Sayı: 1, s. 30; Ögmüş, Harun, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yönelttiği Tenkitler", *Ekev Akademi Dergisi*, (2009) Erzurum, sayı: 38, s. 162.

⁹⁶ Bk. İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-Vâsiyye* (Muhammed Halîl el-Herrâs'ın şerhi içinde), 3. Baskı, nşr: Ebû Muhammed Alevî b. Abdülkâdir es-Sekkâf, s. 65.

⁹⁷ Bk. Taftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr: Muhammed Adnân Dervîş, ts., s. 97.

ta-i nazarından asıl teşbîh, bu sıfatların teşbih gerektireceğinden hareketle ibtal edilmesindedir. Her iptalin altında bir teşbih vardır. Çünkü iptalin gerekçesi Allah'ın mahlûkâta benzetileceği kaygısıdır. Teşbîh olacağı kaygısıyla herhangi bir sıfatı inkâr eden, o sıfatı kullardaki bir sığata teşbîh etmeden inkârda bulunmaz.⁹⁸ Mu'tezile'nin başvurduğu en önemli yöntemlerden birinin kıyâsu'l-gâib ale's-şâhit (metafizik âlemi fizik âleme kıyas etmek) oluşu da bunu göstermektedir.⁹⁹ Müteşâbih ayetlerde geçen yed, vech gibi kelimelerin insan için geçerli olan manalarının Allah için de geçerli olacağını düşünen Mu'tezile çözümü bu tür ifadeleri mümkünse mecaza hamletmekte, yoksa tevil etmekte görmüştür. Bu, bir yorum olarak elbette saygıyla karşılanmalıdır. Ancak öte yandan sıfatları tevil etmeden kabul eden Selefiyye'nin inanış biçimi de teşbihe düşmedikçe bir yorum olarak saygıyla karşılanmalıdır.

SONUÇ

Farklı algılanmaya müsait nassların da etkisi olmakla birlikte daha çok Hz. Osman'ın (ra) şehadetinden sonra gelişen hâdiselerin akışı içerisinde oluşup ayrışan kelâmî mezhepler, epistemolojik delillerin konumunu ve sıralamasını da zaman içerisinde kendilerine göre belirlemişlerdir. Mesela Mu'tezile daha çok akla öncelik vererek akılla çelişen nakli mümkünse ret, değilse tevil ederken; ehl-i hadis nakli ve hadisi öncelemiştir. Ehl-i sünnet kelâmcıları ise nakli akılla destekleyerek daha orta bir yol bulmaya çalışmışlardır. Öte yandan akla hiç yer vermeyerek üstünkörü yorumlar yapan Haşviyye gibi gruplar da ortaya çıkmıştır. Usûlde oluşan bu farklılık tabiatıyla nassların yorumuna da yansımıştır.

Nassların yorumlanmasında ihtilaf edilen bir husus da Kur'ân-ı Kerim'de Allah hakkında kullanılan vech, yed, ayn, istivâ, mec' gibi haberî sıfatlardır. Bu tasvirleri insanlarda olduğu gibi anlayıp koyu bir antropomorfizme düşen ve ekseriyeti gulât-ı Şîa'dan oluşan Müşebbihe'yi bir kenara bırakırsak bu konuda üç ana ekol olduğunu söyleyebiliriz: Mu'tezile, müteahhir Ehl-i sünnet kelâmcıları ve Selefiyye. Bu ekollerin kullandığı yorum metotları bu konuda da kendini göstermiş, Selefiyye bütün sıfatları kabul ederken Mu'tezile hepsini tevil etmiş, Sünnî kelâmcılar ise sadece haberî sıfatları tevil ederek orta bir yol tutmaya çalışmıştır.

Her ekolün izlediği metodun neticesi olan bu durum gayet tabiidir. Yorumlarında ayrışmanın başladığı çağda birbirlerini suçlamaları da tabii karşılanabilir. Tabii olmayan ise Selefiyye'nin Mu'tezile'yi ve hatta Eş'arîleri ta'til ile, Mu'tezile'nin Selefiyye'yi ve hatta Eş'arîleri tecsîm ve teşbihle itham etmekte aşırı gitmeleri ve bunu tekfire kadar vardırmalarıdır.

Hâlbuki sıfatları ve Allah'ın ahirette görüleceğini kabul eden Ehl-i sünnet, Allah'ın müteâl bir varlık olduğunu güçlü bir şekilde vurgulamaktadır. Selefiyye de vech, yed vb. haberî sıfatları tevil etmeden kabul ederken bunların keyfiyetini belirlemekte ve Allah'ın mahlûkatına benzemediğinin altını çizmektedir.

⁹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâik*, I, 244.

⁹⁹ Bk. Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar*, İstanbul: Rağbet, 2002, s. 245; Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 206-207, 299, 302, 372.

Öte yandan her türlü peşin hükümden uzak olarak dikkatli bir şekilde Mu'tezile'nin görüşü değerlendirildiğinde onların da Muattıla olarak nitelenemeyeceği anlaşılır. Çünkü onlar, -hâşâ- Allah'ın bilgi, kudret vb. sahibi olmadığını söylemiyor, ancak bu sıfatları Allah'ın zâtı ile birleştiriyorlar. Çünkü onlara göre zâttan ayrı sıfatlar düşünmek, taaddüd-i kudemâ, yani birden fazla ezeli varlık olmasını gerektirir.

O halde Mu'tezile'nin Muattıla olduğunu ileri sürmek haksızlık olduğu gibi genelde Ehl-i sünnet ve daha özelde Selefiyye'nin teşbihe düştüğünü ileri sürmek de haksızlık olur. Ortada teşbih ve ta'til yok, yorumlama farklılıkları vardır.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, Kâdî Ebü'l-Hasen el-Esedâbâdî, *el-Muğnî*, I-XX, nşr: Mahmûd Muhammed Kâsım.
- , *Şerhu Usûli'l-Hamse*, nşr: Abdülkerîm Osmân, 2. Baskı, Mektebetü Vehbe, 1988.
- Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikeri'l-Felsefi Fi'l-İslâm*, I-III, 7. Baskı, Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1977.
- Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Âlûsî, *Rûhu'l-Maânî fi'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, I-XXX, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Altıntaş, Ramazan, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, (1999), Sivas, sayı: 3.
- Ammâra, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, trc. Vahdettin İnce, İst: Ekin, 1998.
- Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, nşr: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs.
- Cerrahoğlu, İsmâil, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüga ve Sihâhu'l-Arabîyye*, I-VI, nşr: Abdülgafûr el-Attâr, 3. Baskı, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul: Rağbet, 2002.
- Ebü Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I-VIII, nşr: Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, nşr: Hellmut Ritter, 2. Baskı, Wiesbaden: Franz Steiner, 1963.
- Güneş, Kamil, *Akıl ve Nass*, 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Harpûtî, Abdüllatif, *Tenkîhu'l-Kelâm min Akâidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1330.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, I-IV, nşr: Ali b. Muhammed ed-Dahîlûllah, Riyad: Dâru'l-Âsım.
- , *Muhtasaru's-Savâiki'l-Mürsele*, ihtisar: Muhammed İbnü'l-Mevsilî, nşr: Zekerîyyâ Ali Yûsuf, Kâhire, ts.
- İbn Mâce, *Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-Vâsıtiyye* (Muhammed Halîl el-Herrâs'ın şerhi içinde), 3. Baskı, nşr: Ebü Muhammed Alevî b. Abdülkâdir es-Sekkâf.
- Îcî, Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkif fi'l-İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

- Muhammed Abdülfettah Uleyyân, *Edvâ ale'l-Müsteşrikîn*, 1. Baskı, Küveyt: Dâru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1980.
- Muhammed Ebû Zehre, *Muhâdarât fi'n-Nasrâniyye*, 3. Baskı, Kâhire: Matbaatu'l-Medenî, 1966.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Tarihte ve Günümüzde Kur'an Tevili Sorunsalı", trc: Ömer Özsoy, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, IX (1996), Sayı: 1.
- Öge, Sinan, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, 1. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Öğmüş, Harun, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yönelttiği Tenkitler", *Ekev Akademi Dergisi*, (2009) Erzurum, sayı: 38.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I-XXXII, Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Sahas, Daniel, "The Arab Character of the Christian Disputation with Islam. The Case of John of Damascus", *Religionsgesprache im Mittelalter*, Wiesbadert, Harrassowitz, 1992.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr: Ahmed Fehmî Muhammed, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Şelebî, Ahmed, *el-Mesîhiyye*, 8. Baskı, Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, I-XXV, nşr: Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr.
- , *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, I-X, nşr: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim, Beyrut: Dâru Süveydân.
- Taftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr: Muhammed Adnân Dervîş, ts.
- Weber, Alfred, *Felsefe Târîhi*, trc: H. Vehbi Eralp, 5. Basım, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1993.
- Wells, H. G, *A Short History of the World*, London: Penguin Boks, 1977.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, trc: Kâsım Turhan, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dîni Kur'an Dili*, I-IX, 2. Baskı, DİB.
- Yurdagür, Metin, "Haşviyye", *DİA*, XVI, 426.
- Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I-II, nşr: Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- , *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmıdıt-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, I-VI, nşr: Âdil Ahmed Abdülvücûd-Ali Muhammed Muavvad, 1. Baskı, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

MODERNLEŞME ÖNCESİ DÖNEMDE TECDİD MESELELERİ: SUYÛTÎ'NİN ET-TENBİE'Sİ ÇERÇEVESİNDE BİR İNCELEME

Özgür KAVAK*

Yenilikçi sanır ki biz insanlar yeni olanı sırf yeni olması yüzünden tercih ederiz. Yine yenilikçi sanır ki biz insanlar eskiyi eskitmiş için terk ederiz. Hâlbuki öyle değildir. Doğru olan tam da bunun zıddıdır. Eski artık "eskisi gibi" olmadığı için terk edilir. Eski'nin uğradığı yeni durum belli bir zamandan itibaren işimize gelmediği için Yeni'den bize eski duruma uyan bir etki ulaşmasını beklemez. Eskimek eskisi gibi olmamaktır ve yeninin hayatımızda tuttuğu yer eski bir yerdir. Görünüşte ve yüzeyde yeniye rağbet edilir.

İsmet Özel**

ÖZET

Din ile yaşanan hayat arasındaki irtibatı kurma çabalarının bir uzantısı olarak İslâm tefekkür geleneğinde bir yer edinen tecdid kavramının modern öncesi dönemde nasıl anlaşıldığı ve ne gibi tartışma alanlarına sahip olduğu konusunun incelendiği bu makalede Suyûti'nin *et-Tenbie bi-men yeb'asühüllahü ala re'si külli mie* adlı eseri esas alınarak bazı tespitlerde bulunulmuştur. Tecdid hadisinin sıhhati ve farklı lafızlarla rivayet edilmesinin sonuçları, müceddid olma kriterleri ve tecdid olgusunun mahiyeti, müceddidlerin isimleri ve tecdid hadisindeki yüzölçümünün nasıl anlaşılması gerektiği gibi konular makalenin iskeletini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tecdid, müceddid, ichtihad, reform, Suyûti, Reşid Rıza.

THE ISSUES OF TAJDID IN THE PRE-MODERNIZATION PERIOD: A STUDY WITHIN THE FRAMEWORK OF SUYÛTÎ'S AL-TANBIA

The concept of *tajdid* has an important place in the Islamic thought because of its crucial role for the endeavors that try to establish a strong relationship between religion and the actual life. This article focuses on the *tajdid* and its different interpretations before the modern age based on Suyûti's *al-Tanbia bi-man yab'asuhu Allâh alâ ra's kull mie*. The article consists of the authenticity of *tajdid* tradition, results that arise because of its different narrations, criteria of being a *mujaddid*, nature of the *tajdid*, names of *mujaddids*, and how the expression of century in the *tajdid* tradition can be understood.

Key Words: Tajdid, mujaddid, ijhtihad, reform, Suyuti, Rashid Rida.

* Dr., Öğretmen, e-mail: karamurselim@yahoo.com

** "Bilen bilir ne var yenilikçilikte", *Milli Gazete*, 13 Ağustos 2001.

GİRİŞ

Din ile yaşanan hayat arasındaki irtibatın mahiyeti yüzyıllara uzanan bir geçmişe sahip kadîm bir problem alanını teşkil etmektedir. Vahyedilen din ile insanların yaşamlarına tatbik ettikleri din arasındaki örtüşme seviyesi farklı İslâm ilimleri içerisinde ele alınmaya elverişli, geniş açılımları olan bir konu olarak güncelliğini sürdürmektedir. İslâm dünyasının modernleşme sürecine girişine kadarki dönemde bir kısım ulema bu problemi “Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinini tecdîd edecek kimse[ler] gönderir”¹ hadisini şerh ederken “tecdîd” kavramını merkeze alarak tartışmıştır. Bu tartışmalarda bu kavram daha ziyade özellikle, bidatlerin ortaya çıkması nedeniyle ana çerçevesini Sünnetin belirlediği sahih dinî yaşamdaki bozulmaların giderilmesi faaliyetlerini ifade etmektedir. İslâm dünyasının modernleşme sürecine girmeden önceki dönemde müstakil olarak tecdîd olgusunu konu edinen eser sayısının son derece az olduğu anlaşılmaktadır. Celâleddin Suyûtî'nin (v. 911/1505) *et-Tenbie bi-men yeb'asühüllâhü ala re'si külli mie* başlıklı risâlesi² bu husustaki en önemli kaynaklardan biridir. İbn Hacer el-Askalanî'ye (v. 852/1449) ait *el-Fevâidü'l-cemme fî men yüceddidü'd-dîne li hâzihî'l-ümme* adlı eser ise muhtemelen günümüze ulaşmamıştır.³

Modernleşme süreciyle birlikte ise tecdîd kavramını konu edinen çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu dönemde mezkûr kavram dinin/şeriatın bizzat kendisiyle irtibatlı olarak kullanıldığı gibi,⁴ İslâm ilimleri,⁵ İslâm düşüncesi,⁶ siyaset,⁷ edebiyat,⁸ dil,⁹ kültür¹⁰ ve eğitimle¹¹ ilişkilendirilerek de kullanılmaya başlanarak metin-

¹ Ebu Davud, “Melâhım”, 1.

² Bu risâleyi Abdülhamid Şânûha (Mekke 1990) ve Abdurrahim el-Kürdî (*Türâsiyyât*, Ocak 2004, s. 89-120) tahkik ederek yayınlamışlardır. Bu çalışmada Kürdî'nin neşri kullanılacaktır.

el-Circâvî'nin Suyûtî'ye ait bu eserin sonundaki bir manzumesini şerhettiği *Buğyetü'l-muktedîn*'ini esas alan Emin el-Hûlî (v. 1966) *el-Müceddidîn fi'l-İslâm* (Kahire 1965) adlı bir eser kaleme almıştır. Ancak bu eserde, bahsi geçen iki müellifin ifadeleri ile Huli'nin değerlendirmeleri birbirine geçmektedir. Huli, ayrıca eserinde modern içerikle meşbu bazı kavram ve düşüncelere (sosyal adalet, köleliğin yanlışlığı vb.) yer vererek metni yönlendirmektedir.

³ Nitekim Suyûtî de çok istemesine rağmen bu esere ulaşamadığından yakınmaktadır. Bk. *et-Tenbie*, s. 110.

⁴ Muhammed Takî el-Usmânî, “et-Tecdîd fi ş-şerîati'l-İslâmiyye: Eb'âduhu ve hududuhu”, *el-Ba'sü'l-İslâmî*, XXIX/4 (1404/1984), s. 65-74; Muhammed Osman Salih, “Nazra fî mefhûmi tecdîdi'd-din”, *el-Faysal*, V/49 (1981), s. 23-25.

⁵ Abdullah Cuburî, *el-Fikhü'l-İslâmî beyne'l-asale ve't-tecdîd*, Dârü'n-Nefâis, Amman 2005/1425, 183 s.; Taha Abdurrahman, *Fî usulî'l-hıvar ve tecdîdu ilmi'l-kelem*, el-Merkezü's-Sekafiyyi'l-Arabî, Dârü'l-Beyza 2000, 173 s.; İbrâhim Muhammed, *İtticahatü't-tecdîd fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim fî Mısır*, Dârü't-Türâs, Kahire 1982, 767 s.; Hasan Turabî, *Tecdîdü usulî'l-fikhi'l-İslâmî*, Dârü'l-Fikr, Hartûm 1400/1980.

⁶ Muhammed Hafacî, *el-Fikrî'l-İslâmî beyne'l-asale ve't-tecdîd*, Dârü'l-Cil, Beyrut 1991, 242 s.; Abdülhamid Muhsin, *Tecdîdü'l-fikri'l-İslâmî*, Dârü's-Sahve li'n-neşr, Kahire 1985, 173 s.

⁷ Aliyyüddin Hilâl, *et-Tecdîd fi'l-fikri's-siyasiyyi'l-Mısriyyi'l-hadîs*, Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye, [y.y.] 1975, 202 s.

⁸ Muhammed Hafacî, *el-Edebü'l-Endelüsî: et-Tatavvur ve't-tecdîd*, Dârü'l-Cil, Beyrut 1992, 798 s.

⁹ Şevki Dayf, *Tecdîdü'n-nahv*, Dârü'l-Maârif, Kahire 1986, 283 s.

¹⁰ Hasan Hanefî, *et-Türâs ve't-tecdîd: Mevkifünâ mine't-türâsi'l-kadîm*, Dârü't-Tenvîr, Beyrut 1981, 160 s.

¹¹ Muhammed Cemâlî, “Nahve tecdîdi'l-fikri't-terbevî fi'l-âlemi'l-İslâmî”, *Mecelletü'l-Müslimi'l-Muâsir*, XI/42 (1405), s. 27-36.

lerin dikkate değer bir kısmında Batı kökenli “reform” kelimesini de ifade edecek şekilde esaslı bir anlam genişlemesine uğramıştır. Bu kavramdan ayrıca İslâm çoğrafiyasının bazı bölgelerindeki bir takım düzenlemeleri¹² ve kimi müelliflerin faaliyetlerini¹³ ifade etmek için de faydalanılmıştır.

Bu çalışmada, modernleşme süreci öncesinde İslâm ilim geleneği içerisinde tecdîd olgusunun hangi cihetleriyle incelendiğini tespit etmek amacıyla Suyûtî'nin mezkûr risâlesini esas alarak bir takım değerlendirmelerde bulunulacaktır. Bu eser, daha ziyade Şafiî mezhebine mensup ulemanın faaliyetlerini esas alsa da, klasik literatürde tecdîd olgusu etrafındaki temel tartışma alanlarını ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu makale büyük çoğunluğu bahsi geçen risâlede yer verilen klasik kaynaklarda yer alan bilgilere de başvurarak bu hususları tespit etmekle sınırlı olacaktır.¹⁴ Bu alanları kaba bir tasnifle “a) tecdîd hadisinin sıhhati meselesi ve hadisin farklı lafızlarla rivayeti, b) müceddid olma kriterleri ve dolayısıyla tecdîdin mahiyeti, c) müceddidlerin isimleri ve d) müceddid olmak için niçin yüzyılın geçmesi gerektiği ve yüzyıllık sürenin neye göre belirleneceği” olarak belirlemek mümkündür.

1. TECDÎD HADİSİ

Allah'ın her yüzyılın başında bir müceddid göndereceğini bildiren hadisle ilgili birbiriyle bağlantılı iki husus bulunmaktadır. Bunlardan ilki “tecdîd hadisi” olarak meşhur olan Ebu Davud (v. 275/889) rivayetinin sıhhati meselesidir. Bu mesele modern dönemde kaleme alınan bazı çalışmalarda da tartışılmaya devam etmektedir.¹⁵ İkinci mesele ise değişik kaynaklarda hadisin farklı lafızlarla rivayet edilmiş olmasıdır. Bu rivayetlerdeki farklılıklar özellikle müceddid olma kriterlerini etkilemekte; bu durum ise ulema arasında yorum farklılıklarına sebebiyet vermektedir.

Suyûtî, “tecdîd hadisinin” kaynaklarını “Ebu Davud'un *Sünen'i*, Hasen b. Süfyân'ın (v. 303/916) *Müsned'i*, Bezzâr'ın (v. 292/905) *el-Müsned'i*, Taberânî'nin (v. 360/971) *el-Mu'cemü'l-evsar'ı*, İbn Adî'nin (v. 365/976) *el-Kâmil'i* ve Hâkim'in (v. 405/1014) *el-Müstedrek'i*” olarak göstermektedir.¹⁶ O, kendisi gibi hadisin sahih olduğu kanaatinde olan ulema arasında ise Ebu Nuaym (v. 430/1038), Beyhakî (v.

¹² Ahmed Ammârî, “et-Tağyîr fî işkâliyyeti'l-İslâh: et-Tecdîd bi'l-Mağrib hilâle'l-karni't-tâsi”, *el-Hedy*, XIV/4 (1986).

¹³ Ebü'l-Kâsım Sa'dullah, *Râidü't-tecdîd'i'l-İslâmî: Muhammed b. el-Annabî*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1990, 146 s.

¹⁴ Bu sebeple müstakil bir inceleme konusu olduğunu düşündüğümüz modern dönemdeki “tecdîd” talepleri ile klasik taleplerin ilişkisini tespit etmek bu makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır.

¹⁵ Konuyla ilgili bir inceleme için bk. Mustafa Ertürk, “Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdîd Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme”, (*İslam, Gelenek ve Yenileşme*, TDV Yayınları, İstanbul 1996 içinde), s. 57-63.

¹⁶ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 92. Krş. Abdullah b. Adi el-Cürcanî, *el-Kamil fî duafai'r-ricâl*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1985/1405, I, s. 123; Hakim en-Nisaburî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Haydarabad 1915, IV, s. 522; Ebü'l-Kâsım Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsar*, (nşr. Mahmûd Tahhan), Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1985, VII, s. 272. Hadis için ayrıca bk. Ali b. Abdülmelik el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akval ve'l-ef'âl*, (nşr. Bekri Hayyani, Saffet Sakka), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985/1405, XII, s. 193; Ebü Bekr Hatîb el-Bağdadi, *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-selam*, Dârü'l-Fikr, Beyrut [t.y.], II, s. 61-62.

458/1066), Ebu'l-Fazl Irakî (v. 806/1404) ve İbn Hacer (v. 852/1449) ile müteakdimûn âlimlerinin yer aldığını söylemekte; İbn Hacer'in kanaatine dayanarak hadis-in Zührî'nin (v. 124/742) yaşadığı dönemde dahi ulema nezdinde meşhur olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

Risâlede hadis-in Ebu Davud tarafından nakledilen hâli esas alınmakla birlikte¹⁸ değişik âlimlerden yapılan alıntılarda farklı lafızlara da yer verildiği görülmektedir. Bu farklılıklar arasında "din-in tecdîdi" ifadesi yerine "dini asıllarına döndürmek"¹⁹, "emr-i dini beyân etmek"²⁰, "dini talim etmek"²¹ ve "dini kuvvetlendirmek"²² yer almaktadır. Kimi rivayetlerde ise müceddid olacak kimsenin "ehl-i beyten" olacağı kaydı yer almaktadır.²³ Suyûtî'nin tecdîd hadisiyle aynı anlam çerçevesinde değerlendirdiği iki farklı rivayet ise şöyledir: "Her yüzyılın başında bir önemli hadise olacaktır."²⁴ "Allah'ın İslâm'da ortaya çıkacak her bidati ortadan kaldırıp dinini müdafaa edecek velî kulları vardır."²⁵

2. MÜCEDDİD OLMA KRİTERLERİ VE TECDİDİN MAHİYETİ

Suyûtî'nin risâlesinde en geniş haliyle yer alan mesele müceddidlik kriterlerine dairdir. Bu değerlendirmeler risâlenin muhtelif kısımlarında dağınık bir halde bulunmaktadır ve çoğunlukla farklı âlimlerden yapılan nakiller vasıtasıyla dile getirilmektedir. Müellif, tecdîd olgusunun mahiyetine dair doğrudan ve başı sonu belirlenmiş değerlendirmelerde bulunmadığından bu kriterler aynı zamanda tecdîd-in mahiyetine dair bilgileri de havidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu çerçevede tartışma konusu edilen hususlar arasında müceddidin ilmi birikimi, etkisinin umumiliği, nesebi ve nasıl tespit edileceği meseleleri ile vefat tarihinin belirleyiciliği ve yüzyıl içerisinde birden fazla müceddidin gelip gelemeyeceği tartışması yer almaktadır.

1. İlmî Birikim

Müceddid olacak kişinin tespiti için hangi ilimlerdeki birikimler esas alınacaktır? Bu açıdan ilk akla gelen fukaha dışındaki âlimlerden ve hatta siyaset adam-

¹⁷ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 92. Krş. Ebü'l-Fazl İbn Hacer el-Askalanî, *Tevâlî't-te'sîs li-meali Muhammed b. İdris*, (nşr. Abdullah Kadî), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 45-46, 48-49; Ebü Bekr Beyhakî, *Marifetü's-Sünen ve'l-âsâr*, (nşr. Emin Kal'acî), Câmîatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Karaçi&Dârü'l-va'y, Haleb-Kahire 1991, I, s. 208.

Zührî, İmam Şafiî'den (v. 204) önce vefat ettiğinden tecdîd hadis-inin Şafiî ulema tarafından kendi mezheplerini desteklemek amacıyla uydurulduğunu iddia eden Ella Landau-Tasseron'un iddialarının yeniden gözden geçirilmesi zorunlu hale gelmektedir. Tasseron'un iddiaları için bk. "The 'Cliclical Reform': A Study of the Mujaddid Tradition", *Studia Islamica*, LXX (1989), s. 79-117.

¹⁸ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 92, 96, 97, 104, 107, 108.

¹⁹ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 93.

²⁰ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 93, 97.

²¹ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 93, 106.

²² Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 93. Suyûtî, bu ifadeyi Ebu Cafer en-Nehhâs'ın (v. 338/950), *en-Nâsih ve'l-Mensuh* (Mektebetü'l-Felah, Kuveyt 1988, s. 522) adlı kitabından nakletmektedir. Burada Süfyan b. Uyeyne, "Rasulullah'ın vefatından sonra her yüz senede bir, Allah'ın kendisiyle dinini kuvvetlendireceği ulema-dan birini göndereceğini" söylemektedir.

²³ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 98.

²⁴ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 114.

²⁵ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 114.

larından müceddid olur mu soruları risâlede önemli bir tartışma alanını teşkil etmektedir.

Konuyla ilgili ilk değerlendirme tecdîd olgusunun mahiyetinin tespiti açısından da önem arz etmektedir. Buna göre Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) “yüzyıl içinde insanlara Sünnetleri öğretecek, Rasulullah’a (sav) isnad edilen yalanları ortadan kaldıracak âlimlerin gönderildiğini” ifade etmektedir.²⁶ Tecdîdi Sünnetlerin talimi çerçevesinde ele alan bu değerlendirme dışında risâlede müstakil olarak bu hususta bir takım belirlemelerde bulunmak yerine, muhtelif âlimlerin müceddidliğini ispat sadedinde onların sahip oldukları hasletler dile getirilmektedir. Sözelimi İmam Gazzalî’nin (v. 505/1111) müceddidliğini ispat çerçevesinde onun “ilmiyle amel eden, faziletli bir fakîh, kâmil bir usulcü, akıllı bir musannif, çağdaşları arasında temâyüz etmiş meşhur biri olması”²⁷ ile “eşsiz eserler kaleme alması, ilimde derinlik sahibi olması, şeriat ve hakikat ilimlerini, fûrû ile usûlü, makul ile menkulü, tedkik ile tahkiki, ilim ile ameli kendinde cem etmesi”²⁸ zikredilmektedir.

Bu açıdan dikkate değer bir değerlendirme de Taberî (v. 310/923) hakkındadır. Taberî’nin ulemâ tarafından niçin müceddidler arasında sayılmadığına hayret eden Suyûtî, “ilmî birikiminin genişliği, mutlak müstakil müctehidlik makamına ermişliği, müstakil bir mezhep sahibi olması, kendisini taklid eden, onun mezhebi uyarınca fetva ve kaza faaliyetinde bulunan tâbîlerinin bulunması, aralarında Kur’an, tefsir, hadis, fıkıh, usul, sahabe ve tâbiîn kavilleri, Arapça ve tarihin de bulunduğu her ilimde imam olması müceddid olarak addedilmesi için yeterli görülmelidir” demektedir.²⁹

Kısmen tecdîd olgusunun mahiyetine dair bazı belirlemeler içeren bu değerlendirmelerin yanında risâlede ayrıca müceddidin fakih olup olmamasıyla ilgili görüşlere de yer verilmektedir. Bu hususta iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Esas itibarıyla üçüncü yüzyıldaki müceddidin kim olacağı meselesiyle gündeme gelen bu tartışmada bir kelâm âlimi kabul edilen Eş’arî’nin fakih olmaması hasebiyle üçüncü yüzyılın müceddidi olamayacağı, onun yerine Şafiî fakih İbn Süreyc’in (v. 306/918) müceddid olarak kabul edilmesi gerektiği görüşü İbnü’s-Sübki tarafından dile getirilmektedir. Buna göre “Eş’arî, -her ne kadar Şafiî mezhebinden de olsa- bir kelâm âlimidir ve dini müdafaası akaid asıllarıyla sınırlıdır. İbn Süreyc ise fûrû müdafaası hasebiyle bu makama daha layıktır.”³⁰

²⁶ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 93. Krş. el-Bağdadî, *Târîhu Bağdad*, II, s. 62; İbn Hacer, *Tevalî’-te’sis*, s. 47-48.

²⁷ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 95. İbn Asâkir’den nakledilen bu ifadeleri krş. *Tebyînu kezîbi’l-müfteri fî mâ nüsibe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasen el-Eş’arî*, Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1404, s. 53.

²⁸ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 104. Suyûtî bu ifadeleri Yafîi’nin (v. 768/1366) *el-İrşâd* adlı eserinden nakletmektedir. Krş. Afifüddin Yafîi, *el-İrşâd ve’-t-tarîz fî fazli zikrillah ve tilaveti Kitâbihi’l-aziz ve fazli’l-evliya ve’n-nâsikîn ve’l-fukara ve’l-mesakin*, (nşr. Muhammed Edib Câdir), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003/1424, s. 110, 111-113.

²⁹ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 103.

³⁰ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 97. İbnü’s-Sübki “fıkıh dışındaki ilimlerde mütebahhir olmayı ve tasavvufî bir yaşam sürmeyi” de müceddidlik için yeterli görmemektedir.

Müceddidliği fakihlikle sınırlayan bu görüş aralarında İbn Asâkir (v. 571/1176) ve İbnü'l-Esîr'in (v. 606/1210) de bulunduğu bazı âlimler tarafından reddedilmektedir. İbn Asâkir, İmam Eş'arî'nin müceddid olarak kabul edilmesi gerektiğini şu ifadeleriyle ispatlamaya çalışmaktadır: "Eş'arî, dinin tecdîdi için Sünnet'e destek çıkmış, Mutezile başta olmak üzere tüm dalalete sapmış bidatçi fırkaları reddetmiş ve bu iki özelliğiyle meşhur olup bu hususlara ait kitapları yaygınlık bulmuştur."³¹ Dolayısıyla bu ikinci yaklaşıma göre tecdîd amelîyesi fıkıh alanıyla sınırlı kalan faaliyetlerden ibaret olmayıp dinin itikadî boyutunu da kuşatan bir alana tekabül etmektedir.

Bu tartışmanın bir başka boyutu bir yüzyılda birden fazla müceddidin gönderilme olasılığına da aittir. Buna göre bazı âlimler fukahânın yanısıra bir yüzyıl içinde ulü'l-emr, ashab-ı hadis, kârifler, vaizler ve zahidlerden de müceddid olabileceği iddiasını gündeme taşımaktadır.³² Bu gruplardan ulü'l-emrin vazifesi, adaleti hakim kılıp zulme mani olmak ve şer'î kanunlarını ikame etmektir. "Siyaset kanunu" olarak nitelenen bu husus uyarınca davranmak dinin muhafazası için bir asıl teşkil etmektedir. Hadis uleması şeriatın delillerinden olan hadisleri kayıt altına aldıkları; kârifler Kur'an'ı hıfzedip rivayetleri zabt ettikleri, zahidler de vaazlarıyla insanları takvaya teşvik edip, bu dünyada zühdü öğütledikleri için ümmetin menfaati için faaliyet göstermektedirler ve bu sebeple müceddid olmaları mümkündür.³³

Bu tartışmada dikkati çeken hususlardan biri geniş bir ilmî birikimi olmayan birinin dini tecdîd etmesinin mümkün olup olmadığı meselesidir. Bir başka ifade ile siyasîler müceddid olabilirler mi? Suyûtî bu konuyu doğrudan tartışmamakta, kimi müelliflerin bazı halifeleri müceddid olarak gösterdiklerini yukarıdaki ifadede olduğu gibi yorumsuz bir şekilde nakletmekle yetinmektedir. Konuyla doğrudan ilgisi olan bir görüşü Zeynüddin el-İrakî'nin naklettiği "hadisin zahir anlamı müceddidin *vülâtü'l-emr* olan imamları kastetmesidir" şeklindeki bir iddia bağlamında dile getiren Suyûtî bu çerçevede görülebilecek tecdîd örneğinin Ömer b. Abdilazîz'in tecdîdi olacağını söylemekte, onun faaliyetini ise "yok olmasından korkması sebe-

³¹ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 95-96. Benzer bir görüş için bk. *a.g.e.*, s. 98. Krş. İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 53.

³² Mesela İbnü'l-Esîr, insanların mezhep tarafgirliği nedeniyle müceddidleri kendi mezheplerinden olan kişilerle sınırladıklarını tenkit ettikten sonra, hadisin umum anlamıyla ele alınması gerektiğini ve bir yüzyıllık tek bir müceddidle sınırlamanın doğru olmayacağını ifade etmektedir. Bk. *Câmiü'l-usûl min ehâdisi'r-Resûl*, (nşr. Abdülkadir Arnaut), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1970, XI, s. 320-321. Benzer bir değerlendirme için bk. Hammud b. Abdullah et-Tüveycîrî, *İthafü'l-cemaa bima cæ fi'l-fiten ve'l-melâhim ve eşrati's-sâ'a*, Dârü's-Samii, Riyad 1994, I, s. 336.

³³ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 107-108. Suyûtî, İbnü'l-Esîr'den naklen yüzyıllara göre müceddidlik olma vasfı açısından temâyüz etmiş ulü'l-emr, muhaddis, kurrâ ve zahidlerden örnekler zikretmektedir. bk. *a.g.e.*, s. 108-109. Krş., İbnü'l-Esîr, *Câmiü'l-usûl*, XI, s. 322-324. İbnü'l-Esîr'in İmâmîyye mezhebinden de kişilere yer vermesi son dönem hadis bilginlerinden Azîmâbâdî tarafından şiddetli bir şekilde tenkit edilmektedir. Bk. *Avnü'l-ma'bud şerhu Süneni Ebî Davud*, (nşr. Abdurrahman Osman), el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968, XI, s. 392.

İbn Kesîr (v. 774/1373) ise tecdîd hadisine yer verdiği kitabında müceddidliğin din ilimleriyle iştigal eden ulemanın tamamı için geçerli olmasını daha doğru görmektedir. Bk. Ebü'l-Fida İbn Kesîr, *en-Nihaye fi'l-fiten ve'l-melâhim*, (nşr. Muhammed Abdülazîz), Dârü'l-Cil, Beyrut 1988, I, s. 39.

biyle hadislerin cem edilip yazıya geçirilmesini emretmesiyle³⁴ sınırlamaktadır. Dolayısıyla Suyûtî'nin müceddiliği siyasi otoriteye indirgeyen bu görüşe katılmadığını ve siyasî yönü bulunan yegâne örnek olarak zikrettiği Ömer b. Abdülaziz'in faaliyetini de "Sünnetin muhafazasına" bağlayarak ilmî bir faaliyet çerçevesinde gördüğünü söylemek mümkündür.³⁵

Tecdîd ile müctehidlik ilişkisi de müceddidin ilmî birikimi açısından önem arz eden bir diğer meseledir. Suyûtî bu konuda birebir belirlemede bulunmamakla birlikte gerek Taberî'den bahsederken ve gerekse bir müceddid adayı olarak kendi evsafını zikrederken mutlak müctehidlik mertebesine erişmiş olmayı özellikle vurgulamaktadır.³⁶ Bu değerlendirmeleri, müceddidin ilmî birikimine dair ifadeleriyle birlikte ele alındığında onun fakih olacak müceddidin aynı zamanda mutlak müctehid olması gerektiği kanaatinde olduğunu söylemek mümkündür.

Müceddid olacak kişinin ilmî birikim açısından özelliklerine dair risâlede yer alan değerlendirmeler bu kadardır. Bunlara ilaveten eserin değişik yerlerinde müceddid olarak anılan kişilerin özellikleri arasında "din ilimlerinde tasnifinin fazlalığı, yaşadığı çağda parmakla gösterilen biri olması, hadis bilgisinin derinliği, Sünnete arka çıkması, bidatçilerle mücadele etmesi, yeni bir ilim ihdası" gibi hususlar da zikredilmektedir.³⁷

2. Sayı Meselesi

Risâlede ele alınan bir diğer problem alanı her yüzyılda gönderilecek olan müceddidin herhangi bir sayı sınırlamasına tabi olup olmadığıdır. Ulemanın bir kısmı her yüzyılda bir müceddidin gönderileceği kanaatindedir. Ancak bazı âlimler farz-ı kifaye miktarını sağlayacak sayıda müceddidin gönderilebileceği görüşündedirler. Tartışmanın odağında hadiste yer alan "men" [kişi/kişiler] ifadesinin bir sayı sınırlaması getirip getirmediği hususu yer almaktadır. Birden fazla müceddid gönderilebileceği kanaatinde olan âlimler, aynı zamanda müceddidleri fukaha ile sınırlamaya da karşı çıkmaktadırlar. Bu ulemaya göre yukarıda da ifade edildiği üzere bir yüzyıl içinde fukahanın yanında siyasilerden ve diğer ilim ehlerinden kimseler de

³⁴ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 106.

³⁵ Siyasilerin müceddidliğine dair Hanefî literatürünün en dikkate değer değerlendirmelerinden birisi Kanunî dönemi veziriazamlarından Lütü Paşa'ya (v. 970/1563) aittir. Osmanlı hilâfetinin meşruiyetini göstermek üzere kaleme aldığı *Hâlâsü'l-ümme* adlı risâlesinde o şu görüşü dile getirmektedir: "Bil ki, Allah'ın yüzyılın başında göndereceği şahsın âlim olması gerekli değildir. [Bu kişi] kimi zaman âlim olabilir, kimi zaman halife, kimi zaman da kendisine itaat edilen bir öncü (*mukaddem*) yahut bir melik olabilir. Bir zaman dilimi içerisinde halife, melik ve emir de olabilir ve [bu durumda Allah] bir âlimi yahut onun dışında birini [müceddidlik makamına] tayin etmemiş olabilir. [Müceddid olacak kişi] sözü dinlenen (*makbûlü'l-kavl*) insanların mehâbet duyduğu, sözüne itaat ederek yasakladığı şeylerden kaçınıp, emrettiği hususları yerine getirdikleri biri olmalıdır." *Hâlâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-eimme*, (nşr. Mâcide Mahlûf), Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire 2001, s. 65-66. Lütü Paşa *Tevârih-i Âli Osman* (İstanbul, Matbaa-i Âmire 1341) başlıklı eserinde ise Emevî, Abbasî, Selçuklu ve Osmanlılardan dokuz devlet başkanını müceddid olarak nitelemektedir. Osman Gazi, I. Mehmed ve Yavuz Selim sırasıyla yedi, sekiz ve dokuzuncu yüzyılların müceddidleri olarak gösterilmektedir. Bk. *Tevârih-i Âli Osman*, s. 11.

³⁶ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 103, 113.

³⁷ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 110, 113, 118.

müceddid olabilmektedirler.³⁸ Risâlede İbn Hacer'den nakledilen bir görüşe göre ise Ömer b. Abdülazîz ve İmam Şafî'nin müceddidi oldukları ilk iki asırdan sonra tek bir kişinin dini tecdîd etmesi mümkün görülmemekte, sayının birden fazla olması gerektiği vurgulanmaktadır.³⁹

Suyûtî, genelde değişik âlimlerden yaptığı nakillerle ele aldığı bu hususlarda, yukarıda yer verdiğimiz bahislerin geneline şamil olacak şöyle bir değerlendirmeyi aktarmaktadır:

Müceddid olacak kimse zâhir dinî ilimlerin âlimi, Sünnetin destekçisi (*nâsir li-sünne*), bidatlerle mücadele eden (*kâmi'an li'l-bida'*) birisi olmalıdır. Bir yüzyıl içinde Ömer b. Abdülaziz gibi hilafette biricik olduğu için ve İmam Şafî gibi muhakkık âlimlerin zamanının en âlimi olduğu hususunda icmaları bulunduğundan [müceddid] tek bir kişi de olabilir; (...) muayyen biri üzerinde icma vaki olmamışsa iki veya daha fazla kişi de olabilir.⁴⁰

3. Genellik-Yerellik Arasında Müceddid

Müceddid tespitinde bir diğer kriter, çabaları tecdîd olgusu kapsamında kabul edilen kişilerin İslâm coğrafyası dâhilindeki tanınmışlık ve etki seviyeleridir. Bazı âlimler aynı yüzyıl içerisinde yaşayan âlimlerden birisini müceddid olarak belirlemeye çalışırken bu kişinin etkisinin umumî olmasına dikkat etmektedirler. Bu çerçevede daha fazla bilinen, daha meşhur olan, eserleri tanınmış ve yaygınlık kazanmış kimseler, etkisi belirli bir bölgeyle sınırlı olan kişilere tercih edilmektedir.⁴¹

Bu kanaatleri paylaşan Suyûtî, müceddid olacak kişinin kutub olacak zatın hilafına insanlara gizli (*bâtın*) kalamayacağını ifade etmektedir. Zira “müceddidin tecdîd amelîyesi insanlar tarafından bilinir olmalıdır. Ancak bu durumda hadis-i şerifte ifade edilen maksad gerçekleşebilir. Bu sebeple belli bir bölgede dini tecdîd faaliyetinde bulunan kişi müceddid olamaz. Müceddidin ilmi tüm İslâm coğrafyasını (*âfâk*) kuşatmalı, her tarafa ulaşmalıdır. Böylece dini tecdîdi umumî olacak, tüm Müslüman diyârında onun ilminden istifade etmek mümkün olacaktır.”⁴²

4. Neseb Sorunu

Kimi âlimlerin tecdîd hadisine yer verdikleri eserlerinde müceddid olarak gönderilecek kişinin “ehl-i beytten” olması gerektiği kaydını nakletmeleri müced-

³⁸ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 107-108. Krş. İbnü'l-Esîr, *Câmiü'l-usûl*, XI, 320-321; et-Tüveycirî, *İthafü'l-cemaat*, I, 336; İbn Hacer, *Tevalî't-te'sis*, s. 49; Zeynüddin Münâvî, *Feyzü'l-kadir şerhü'l-Câmiî's-sağîr*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1938, I, s. 10-11.

³⁹ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 109. Krş. İbn Hacer, *Tevalî't-te'sis*, s. 49. Benzer bir görüş için bk. Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bud*, XI, s. 392-393.

⁴⁰ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 110-111. Benzer bir görüş için bk. Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bud*, XI, s. 391.

⁴¹ Bakillânî ile Ebu Tayyib Su'lukî'yi bu açıdan mukayese ederek müceddid olarak Bakillânî'yi belirleyen bir tartışma İbn Asâkir'den nakledilmektedir. Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 96. Krş. İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 54. İbnü'l-Esîr de müceddidin “meşhur, maruf ve parmakla gösterilen” biri olması gerektiği kanaatinde-dir. Bk. İbnü'l-Esîr, *Câmiü'l-usûl*, XI, s. 321.

⁴² Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 99, 114-115, 118. Benzer bir görüş İbnü'l-Esîr'den de nakledilmektedir. Bk. *a.g.e.*, s. 109. Suyûtî'nin İbnü'l-Esîr'e nispet ettiği ifadeler elimizdeki matbu nüshada bulunmamaktadır.

did tespiti için yeni bir kriter ortaya koymaktadır. Bu rivayetin sıhhat derecesi nedir? Ehl-i Beyt'in kapsamı Kureyş'i de içine alacak şekilde geniş bir anlama mı sahiptir? Soy tespiti nasıl yapılacaktır? Bu hususta kan bağı dışında başka yollarla nesep sabit olur mu? gibi bir kısmı doğrudan müceddidlik bahsini ilgilendirmeyen bir dizi soru bu sebeple Suyûtî tarafından tartışılmaktadır.

Suyûtî ilk olarak nesebe dair rivayetlerin isnadsız olduğunu söylemekte, herhangi bir kitapta ehl-i beyt kaydının senedli bir nakline rastlamadığını belirtmektedir. Ancak müceddidlik makamının ehemmiyetine binaen bu vazifeyi ifa edecek kimsenin ehl-i beytten olmasının yakışık alacağını ve bu sebeple rivayetin "mana bakımından" değerli olduğunu belirtmektedir.⁴³ O "ehl-i beyt" ifadesinin Haşim ve Abdülmuttaliboğulları olarak değil de, Kureyş olarak alındığında kapsamı genişleyeceği için işlerin kolaylaşacağını ifade etmektedir. Suyûtî, Kureyş'e mensup olmayı babayı esas alan kan bağını aşır velâyı ve anne yoluyla mensubiyeti de kapsayacak şekilde yeniden kurgulayarak müceddid olarak ismi anılan kişileri "ehl-i beytin" kapsamına alacak değerlendirmelerde bulunmaktadır. Özellikle velâ yoluyla nesebin sübutunun kabul edilmesi "ehl-i beyt" kavramına Habeşlileri ve Kıptileri de kapsayacak denli genişlik kazandırmaktadır.⁴⁴ Tüm bu değerlendirmelerine rağmen Suyûtî nesep te kesin bir belirlemede bulunmanın zor olduğunu da söylemektedir.⁴⁵

5. Müceddidin Tespiti

Risâledeki bir diğer mesele yüzyıllık bir süreçte gönderilen müceddidlerin tayininin nasıl olacağı hususudur. Kriterlerin son derece geniş tutulması ve bunlar üzerinde bir ittifak olmayışı ulemanın değişik isimleri gündeme getirmesine sebebiyet vermektedir. Özellikle değişik mezheplere mensup kişilerin müceddidlerin de kendi mezheplerinden olduğunu iddia etmeleri bu açıdan sıklıkla karşılaşılabilen bir husustur. Suyûtî, müceddid tayininin çoğunlukla zann-ı gâlibe göre olduğu kanaatindedir.⁴⁶ Nitekim risâlede ilk iki asır hariç tüm yüzyıllarda farklı isimlerin gündeme taşınması bir yandan müceddidlerin birden fazla olabilmesi meselesindeki tartışmayla alakalıyken; öte yandan bu mesele zannî bir husus olduğundan ulemanın farklı bakış açıları ve değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Suyûtî tayin işinin müceddid olduğu iddia edilen kişiyle muasır olan ulemanın teklif edecekleri kişinin ahvalindeki bazı karineleri ve onun ilminden istifade etme durumlarını değerlendirmeleriyle ve zann-ı gâlibe göre olacağını söyler. Ancak Ömer b. Abdüla-

⁴³ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 98-99.

⁴⁴ Konuyla ilgili bk. Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 98-104. Muhibbî, konuyla ilgili değerlendirmeleri aktarırken Hz. Selmân'ın ehl-i beytten kabul edilmesini örnek göstererek "manevî neseb" kavramını gündeme getirmektedir. Bk. Muhammed Emin Muhibbî, *Hulasatü'l-eser fi a'yanî'l-karnî'l-hâdî aşır*, Matbaatü'l-Vehbiyye, Kahire 1284, III, s. 347.

⁴⁵ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 114. Suyûtî kendisinin müceddid olmaya layık olduğuna dair değerlendirmelerinde ilmî birikiminden tafsilatlı bir şekilde bahsettikten sonra nesebine dair de bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bk. *a.g.e.*, s. 113-114.

⁴⁶ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 110. Benzer bir görüş için bk. Muhibbî, *Hulasatü'l-eser*, III, s. 346; Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bud*, XI, s. 391.

ziz ile İmam Şafii'nin muhakkik ulemanın icmayla müceddid kabul edildiğini naklederek müceddid tayininde icma deliline de yer açar.⁴⁷

Kişilerin kendilerini müceddid olarak görmelerinin mümkün olup olmadığı meselesi de bu çerçevede ele alınmaktadır. Suyûtî, İmam Gazzalî'nin bu yönde imalarda bulunduğunu ifade etmekte ve bizzat kendisi de kendi faaliyetlerinden örnekler vererek yaşadığı yüzyılın müceddidi olmayı temenni etmektedir.⁴⁸

6. Vefat Tarihi Meselesi

Risâledeki değerlendirmelerden anlaşıldığı kadarıyla bir kimse, müceddid olmak için gerekli tüm özelliklere sahip olsa bile iradî olmayan bir kriter bu hususta belirleyici olmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in (sav) dini tecdid edecek kimselerle ilgili "yüzyılın başı" kaydını getirmesi müceddid olacak kimsenin vefat tarihini dikkate almayı zorunlu kılmaktadır. Ulema arasında ihtilaflara sebebiyet veren bu hususta⁴⁹ genellikle yüzyılın içerisinde vefat eden kimselerin müceddid olamayacakları kanaati yerleşik bir hal almıştır.⁵⁰ Bu konuda esas tartışma, vefat tarihinin dikkate alınmasında yüzyılın bitiminden kaç yıl sonrasına kadar bir sürenin belirleyici olacağı hususu üzerindedir. Suyûtî bu konuda doğrudan bir belirlemede bulunmaktan kaçınmakla birlikte kimi değerlendirmelerinden hareketle, onun müceddid olacak kişinin yüzyılın bitiminden hemen sonra vefat etmesi gerektiği yönünde bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹

3. MÜCEDDİDLERİN İSİMLERİ

Risâlede müceddidliği hususlarında neredeyse ittifak bulunan iki isim Ömer b. Abdülaziz (v. 101/720) ile İmam Şafii'dir (v. 204/820). Suyûtî, bir çok müelliften nakille ilk iki yüzyılın müceddidleri olarak bu iki ismi belirlemektedir.⁵²

Üçüncü yüzyılda ise iki isim öne çıkmaktadır. Bir Şafii fıkhî âlimi olan İbn Süreyc (v. 306/918)⁵³ ve İmam Eş'arî (v. 324/936)⁵⁴ müceddidliği tartışılan iki isimdir. Dördüncü yüzyılın müceddidleri olarak ismi geçenler arasında Bâkîllânî (v.

⁴⁷ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 110-111, 118.

⁴⁸ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 104-105, 113. Ayrıca bk. Suyûtî, *er-Red ala men ahlede ile'l-ard ve cehile enne'l-ictihade fi külli asrin farz*, (nşr. Halil Meys), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 116.

⁴⁹ Mesela Münâvî, müceddid olarak gönderilecek kişinin vefatının yeni yüzyılın hemen başında olması gerektiğinin ulema nezdinde yaygın bir kanaat olduğunu ifade etmekte, ancak tecdid hadisinin daha dikkatli bir şekilde tedkik edilmesi durumunda müceddidin "gönderilmesinin" yüzyılın başında olacağını belirttiğini, bu sebeple "gönderilme" kapsamında değerlendirilemeyecek olan ölüm tarihinin yüzyılın başında olması kabulünün hadisle uyuşmadığını iddia etmektedir. Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, I, s. 12.

⁵⁰ Mehdînin niye müceddid olamayacağına dair bir değerlendirmesinde Suyûtî bu hususa işaret etmektedir. Bk. Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 111, 118. Ayrıca bk. İbnü'l-Esir, *Câmiü'l-usûl*, XI, s. 324; Muhibbî, *Hulasatü'l-eser*, III, s. 347. Azîmâbâdî bu konuyu kapsamlı bir şekilde tartışmaktadır. Bk. *Avnü'l-ma'bud*, XI, s. 389-391.

⁵¹ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 96-97. Vefat tarihlerinin gecikmesi hasebiyle Rafî ve Eş'arînin müceddidlik ihtimalinin ortadan kalktığına dair bir tartışma için bk. Suyûtî, *a.g.e.*, s. 97-98.

⁵² Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 92-97, 104-105, 109.

⁵³ Suyûtî *et-Tenbie*, s. 94-96, 110.

⁵⁴ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 95-96, 98, 104, 110.

403/1013),⁵⁵ Ebu Tayyib Sehl b. Muhammed Su'lukî (v. 404/1014)⁵⁶ ve Ebu Hamid İsferyîni (v. 406/1016)⁵⁷ yer almaktadır. Beşinci yüzyılda Halife el-Müsterşid Billah (v. 512/1118)⁵⁸ ve İmam Gazzâlî'nin (v. 505/1111)⁵⁹ ismi geçmektedir. Altıncı yüzyılda Fahreddin Razî (v. 606/1209)⁶⁰ ve Rafiî'nin (v. 623/1226)⁶¹ isimleri verilmektedir. Yedinci yüzyılda yalnızca Takiyyüddin b. Dakikü'l-İd (v. 702/1302)⁶² zikredilmektedir. Sekizinci yüzyılda Sirâcüddin el-Bulkinî (v. 805/1403),⁶³ Şemsüddin b. el-Cezerî (v. 833/1429),⁶⁴ Şehâbüddin b. Hacer (v. 852/1449),⁶⁵ Nâsırüddin eş-Şâzelî (v. 797/1395)⁶⁶ ve Zeynüddin el-İrakî'nin (v. 806/1404)⁶⁷ isimleri anılmaktadır. Suyûtî (v. 911/1505) dokuzuncu yüzyılın müceddidinin ise kendisinin olmasını umut etmektedir.⁶⁸

Suyûtî değişik âlimlerin kanaatlerine yer verirken tüm bu isimleri zikretmekle birlikte⁶⁹ müceddidlerin isimlerini sıraladığı bir kasidesinde yukarıdaki isimlerden bazılarına yer vermemektedir. Onun kendi listesine göre ilk asırda Ömer b. Abdülaziz, ikincisinde İmam Şafiî, üçüncü asırda İbn Süreyc ve Eş'arî, dördüncü asırda Sehl Muhammed es-Su'lukî, Bakıllanî ve Ebu Hamid İsferyîni, beşinci asırda Gazzâlî, altıncısında Fahreddin er-Razî ve Rafiî, yedinci yüzyılda İbn Dakikü'l-İd ve sekizinci asırda Sirâcüddin el-Bulkinî ve Zeynüddin el-İrakî müceddid olma ihtimali olan kişiler olarak sıralanmaktadır.⁷⁰

Risâlede yer alan bilgilerden Müslümanların önemli bir kısmının dokuzuncu yüzyılın bitimini dünyanın sonunun geleceği zaman dilimi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ahir zamanın yaklaşması, bu dönemde kıyamet alametlerinin gerçekleşeceği beklentisini beraberinde getirmektedir. Bu beklenti içerisinde konumuzla alakalı olan husus Mehdî ve Mesih'in zuhuru meselesidir. Zira Mehdî ve Mesih'in yapacağı düşünülen faaliyetler tecdîd olgusu kapsamında değerlendirilebilecek mahiyettedir. Bu sebepten olsa gerek Suyûtî kimi müelliflerin hicri sekizinci yüzyılda geleceğini öngördükleri Mehdi ve Mesih'in müceddidler silsilesinde zikredtiklerini ifade etmektedir.⁷¹ Kendisi ise bu tarihi dokuzuncu yüzyılın sonlarına

⁵⁵ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 95-96, 104, 110.

⁵⁶ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 94, 110.

⁵⁷ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 96, 98, 110.

⁵⁸ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 95.

⁵⁹ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 95-96, 98, 104-106, 110.

⁶⁰ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 97, 98, 106, 110.

⁶¹ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 97.

⁶² Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 97-98, 107, 110.

⁶³ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 107, 110.

⁶⁴ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 107.

⁶⁵ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 107.

⁶⁶ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 110.

⁶⁷ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 118.

⁶⁸ Bu yöndeki ima ve değerlendirmeleri için bk. Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 111, 113, 118.

⁶⁹ Suyûtî ayrıca İbnü'l-Esir'den naklen Şafiî mezhebi dışındaki âlimlerden de müceddidlik vasfına sahip olma bakımından öne çıkan kimselerin isimlerine yer vermektedir. Bk. Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 108-109. Kırş. İbnü'l-Esir, *Câmiü'l-usûl*, XI, s. 322-324.

⁷⁰ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 118.

⁷¹ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 107, 111.

götürmektedir. O, müceddid olacak kimsenin yüzyılın bitiminden sonra ölmesi gerektiğine inandığından Mesih'ten yaklaşık yedi yıl önce gelerek hüküm sürecek Mehdî'nin hilafetinin asrın bitiminden önce sona ermesi hasebiyle müceddid olmayacağını, Müslümanların göreceği son müceddidin Mesih olacağını ileri sürmektedir.⁷² Bu görüşünü müceddidler listesini verdiği kasidesinde de tekrar etmektedir.⁷³

Suyûtî'nin vefatından yüzyıllar sonra onun müceddid listesini esas alan Hindistanlı hadis âlimi Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî (1273-1329/1857-1911) Ebu Davud'un *Sünen*'ine yazdığı *Avnü'l-ma'bûd* adlı şerhinde kendi dönemine kadar müceddid adlarını sıralamaktadır. Buna göre dokuzuncu yüzyılda Suyûtî,⁷⁴ onuncu yüzyılda Şemseddin Şihabeddin er-Remlî (v. 1004/1596),⁷⁵ on birinci yüzyılda İbrahim b. Hasen el-Kürdî el-Kûrânî (v. 1101/1690), on ikinci yüzyılda Sâlih b. Muhammed b. Nuh el-Fulanî ve Murtaza Hüseyinî ez-Zebîdî (v. 1205/1790) müceddid olarak zikredilmektedirler.⁷⁶ On üçüncü yüzyılda ise üç farklı isim yer almaktadır. Bunlar Seyyid Nezir Hüseyin (v. 1320/1902), Hüseyin b. Muhammed el-Ensârî el-Hazrecî ve Siddık Hasen Han'dır (v. 1307/1890).⁷⁷

4. TECDÎD HADİSİNDEKİ YÜZYIL KAYDI

Müceddidlerin yüzyılda bir gönderilmeleri birbiriyle kısmen bağlantılı olan iki farklı problem alanını ortaya çıkartmaktadır. Bunlardan birincisi niçin yüzyıl kaydının düşüldüğü hususudur. İkincisi ise yüzyılık sürenin nasıl belirlenmesi gerektiği meselesidir.

İcman tahakkuku meselesinde de gündeme gelen yüzyıllık süre konusunda Suyûtî'nin nakilde bulunduğu Bedreddin Ehzel, bu kaydın düşülmesine gerekçe olarak "âlimlerin çoğunlukla yüzyıllık süreçte ortadan kalkmalarını (*inhirâm*), Sünnetlerin unutulmaya yüz tutmasını (*indirâs*) ve bidatlerin zuhur etmesini" göstermekte ve bu sebeple "dinin tecdîdine ihtiyaç duyulduğunu" söylemektedir. Ona

⁷² Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 111. Ancak Suyûtî bir asırda müceddidlerin birden fazla olacağı görüşünün kabul edilmesi durumunda Mehdî'nin de müceddid olabileceğini söylemekte, vefat tarihi meselesine ise temas etmemektedir. Bk. *a.g.e.*, s. 111 vd.

⁷³ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 118. Suyûtî bu şiiirinin sonunda Hz. İsa'dan sonra başka bir müceddid gelmeyeceğini ve kıyametin kopacağını ifade etmektedir.

⁷⁴ Suyûtî'nin eserlerinin sayısının müceddid olması için yeterli olmadığı, zira bu eserlerin müstakil telif değil (*tahrîr*), derleme (*cem'*) olarak değerlendirilmesi gerektiği; derlediği hadis kitaplarında sıhhat meselesine özen göstermediği" yönünde bir görüş için bk. Muhibbî, *Hulasatü'l-eser*, s. 346-347. Suyûtî'nin müceddidlik iddiasına çağdaşlarınca yöneltilen tenkitlere dair değerlendirmeler için bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, I, s. 11-12.

⁷⁵ Azîmâbâdî, bu kanaatini Muhibbî'nin *Hulasatü'l-eser* adlı eserinden yaptığı nakille teyit etmektedir. Bk. *Avnü'l-ma'bud*, XI, s. 395. Krş. Muhibbî, *Hulasatü'l-eser*, III, s. 342, 347.

⁷⁶ Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bud*, XI, s. 395.

⁷⁷ Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bud*, XI, s. 395-396.

göre “ümmetimden bir taife hak üzere bulunmaya devam eder”⁷⁸ hadisi şerifi de bu çerçevede ele alınmalıdır.⁷⁹

Bu değerlendirmeye katıldığı anlaşılan Suyûtî yüzyıllık kaydın düşülmesine dair ayrıca “tecdide zemin hazırlayacak büyük felaket ve sıkıntılarının vukuunun” yüzyılda bir gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu sebeple “Allah kullarına rahmet etmekte ve onlardan bu sıkıntılı durumu gidermek, bu durumun sebebiyet verdiği gevşekliği ortadan kaldırmak için dini tecdid ve ihya edecek birisini göndermektedir.”⁸⁰ O kendi dönemine gelene değin geçen süreçte ne gibi olumsuz durumların vuku bulduğunu da sıralamaktadır. Buna göre ilk yüzyılda zulüm ve fesadı tüm yeryüzünü kuşatan Haccâc’dan sonra gelen Ömer b. Abdülaziz, dini tecdid etmiştir. İkinci yüzyılda halife el-Me’mun’un (v. 218/833) öncülük ettiği Kur’an’ın mahlûklığı tartışması vardır. Ayrıca itikadi bidatler etrafı sarmıştır. Şafîî, Kur’an mahlûktur diyenin katline ve tekfirine fetva veren ilk âlimdir. Üçüncü yüzyılda Karmatîlerin sebebiyet verdiği fitne söz konusudur. Dördüncü yüzyılda Haccâc’dan daha büyük zâlim olan Hakim bi Emrillah vardır. Bu zat, adı anıldığında kendisine secde edilmesini emretmiştir. Beşinci yüzyılda Frenklerin Şam bölgesini istilası sözkonusudur. Altıncı yüzyılda Moğol (*Tatar*) saldırıları vardır. Yedinci yüzyılda toplu ölümler vuku bulmuştur, ayrıca Moğol saldırısı devam etmektedir. Sekizinci yüzyılda Timurleng fitnesi zuhur etmiştir.⁸¹ Suyûtî kendi yüzyılında ise üç hususun varlığına dikkat çekmektedir: a) Frenklerin Endülüs’ü istilası, b) Batı Afrika topraklarında zâlim bir hükümdarın zuhur etmiş olması ve c) köklü bir cehaletin yeryüzünü sarmış olması. Bu dönemde ulemanın inkıraz ettiğini söyleyen Suyûtî mevcut durumun bir benzerinin daha önce İslâm dininin başına gelmediğini öne sürmektedir.⁸² Dönemine dair bu değerlendirmeleri bir yandan bir müceddid olarak kendini takdim etmesine zemin hazırlamakta; öte yandan bu dönemde dünyanın sonunun geldiği düşüncesinin iyice yaygınlaştığına delalet etmektedir.

Yüzyıl kaydıyla ilgili bir diğer husus yüzyıllık sürenin tespiti meselesidir. Hicrî takvim Hz. Peygamber’den (sav) sonra ihdas edildiğine göre O’nun müceddidlerin gönderilişiyle ilgili olarak zikrettiği “yüzyılın başı” ifadesi nasıl anlaşılmalıdır? Yüzyılı başlatırken Hz. Peygamber’in doğumu mu, vefatı mı, vahyin geliş tarihi mi, yoksa Hz. Ömer’in Hicrî takvimi ihdası mı esas alınacaktır? Ulemânın

⁷⁸ Buharî, “İ’tisâm”, 10; Müslim, “İmân”, 247, “İmâre”, 170, 173, 174; Ebu Davud, “Fiten”, 1; Tirmizî, “Fiten”, 27, 51; İbn Mâce, “Mukaddime”, 1, “Fiten”, 9, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 34, 269, 278, 279.

⁷⁹ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 111. Benzer değerlendirmeler için bk. Muhibbî, *Hulasatü'l-eser*, III, s. 347.

⁸⁰ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 114. Suyûtî Ebu Davud’un tecdid hadisine “melâhım” başlığı altında yer vermesinin sebebinin bu hususla bağlantılı olduğu kanaatinde dir.

⁸¹ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 114-116.

⁸² Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 116. Suyûtî burada herhangi bir asrın müctehidsiz kalması meselesi ile kendi devrinde mutlak müctehidlik imkanının kalmadığına dair bazı iddiaları da değerlendirerek dolaylı yoldan ictihad ile müceddidlik arasında bağlantı kurmaktadır. Konuyla ilgili olarak bk. *a.g.e.*, s. 116-117.

ihtilaf halinde olduğu bu konuda⁸³ Suyûtî Hicrî takvimin başlangıcını esas almaktadır. Ona göre “Hz. Peygamber, ümmetin kendisinden sonraki dönemde yaşayacağı bazı hâdiseleri vahiy yolu ile bilmekte ve buna göre bazı bilgileri sahabeye aktarmaktadır. O (sav), Hz. Ömer’in takvimi vaz edeceğini bilerek yüzyıl kaydını düşmüştür.”⁸⁴

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Tecdîd bahsine dair Suyûtî ve onun risâlesinde yer verdiği çok sayıdaki müellifin görüşlerinden hareketle ulaşılabilecek ilk sonuç, bu faaliyetin dinin bizzat kendisinde bulunan bazı hükümlerin problemlili hale gelmesi ve bunun zamana ve mekan göre değiştirilmesi talepleriyle herhangi bir alakasının olmadığıdır. Bu kimselerin temsil ettiği klasik tecdîd tasavvuruna göre, zamanın yıpratıcı etkileri insanların dinî inanç ve yaşamlarında bir takım bozulmalara, kavramsal ifadesiyle bidatlerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Derin bir ilmî birikime sahip olup bu ilmiyle âmil olan müceddid, dinî inanç ve yaşamı ilk haline döndürmekte, Sünnetlerin itikadî ve daha ziyade amelî bidatlerle yer değiştirmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla tecdîd bu anlamıyla dinin yenilenmesi ve çağa uydurulması değil, insanların dinî inanç ve yaşayışlarındaki bozulmaların giderilerek dinî yaşantının “ilk sahîh haline döndürülmesi” faaliyetini içermektedir.⁸⁵

Bu faaliyetleri tüm İslâm coğrafyasına şâmil olan kimse, ulemanın ekserisine göre, şayet Hicrî takvime göre yüzyılın bitiminden hemen sonra vefat etmişse müceddidlik vasfını kazanabilmektedir. Bu çerçevedeki değerlendirmelerde müceddid olarak takdim edilen kişilerin neredeyse tamamının mezheb müntesibi olması, tecdîd amelîyesinin fıkıh ilmiyle ve mezhep birikimiyle zıtlık arz eden bir tarafının olmadığını göstermektedir.

Modern dönemde özellikle İslâmcı modernistler tarafından sıklıkla gündeme taşınan tecdîd kavramının bu makale çerçevesinde görüşlerine yer verdiğimiz çok sayıdaki âlim tarafından temsil edilen klasik tecdîd anlayışıyla uyum halinde olduğunu ve dolayısıyla mevcut taleplerin bu anlayışın bir devamı olduğunu söylemek mümkün değildir. Her ne kadar iki söylem, “kaynaklara dönüş” olarak nitelenebilecek bir olgu çerçevesinde benzerlik arz etse de, klasik tecdîd anlayışı İslâm ilim geleneğinin birikimlerinin bir kenara bırakılıp bırakılmayacağı noktasında modern anlayıştan farklılaşmaktadır.⁸⁶ Modern olguda, değişen şartlar muvacehesinde dinî

⁸³ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Muhibbî, *Hulasatü'l-eser*, s. III, 344.

⁸⁴ Suyûtî, *et-Tenbie*, s. 112.

⁸⁵ Münâvî (v. 1031/1622) tecdîd hadisindeki “dini tecdîd edecek” ifadesini “yani neyin Sünnet, neyin bidat olduğunu beyân edecek, ilmi çoğaltacak, ilim ehline destek olup, bidatçilerin belini kırarak ve onları zelil edecektir” şeklinde açıklamaktadır. Bk. Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, II, s. 281-282.

⁸⁶ Sözelimi modern ıslah düşüncesi açısından önemli bir referans kaynağı olan Şah Veliyyullah Dihlevî (v. 1176/1762), otobiyografisinde “Hazreti Peygamber’den menkûl olan dini ona sonradan dâhil olan ve tahrif edilen hususlardan ayırdım; neyin Sünnet olduğunu ve neyin hangi fırkalar tarafından ihdâs edilmiş bid’at olduğunu ortaya koyup bunu ifade ettim” (*el-Cüzü'l-latîf fî tercemeti'l-abdi'z-za'ff*, Şah Veliyyullah key Siyâsî Mektûbât, nşr. Halîk Nizâmî, Lahor 1978 içinde, s. 200) demek suretiyle bir anlamda müceddidlik iddiasında bulunmakla birlikte, fıkıh sahasında söz söylemenin sınırlarını dört Sünnî mezhebe mutabık kalmakla tahdit etmektedir. Bk. *Hüccetullahi'l-baliğa*, (nşr. Muhammed Şerîf

yaşamın bir sorun halini aldığı ve İslâm ilimlerinin yetersiz olduğu yönünde bir söylem baskındır. Bu söylemin sahibi İslâmcı modernistlerin dile getirdiği teklif, ikili bir yaklaşım içermektedir. İlk aşamada dinin bizzat kendisinin nasıl anlaşılması gerekliliğine dair klasik metodolojiler terk edilerek, insanların doğrudan naslarla karşı karşıya kalmaları amaçlanmakta; ikinci aşamada ise modern dünyada şekillenen zihinler tarafından “anlaşılan” bu naslar, içinde bulunulan çağa taşınmaktadır. Ancak çoğunlukla bu ameliyenin geldiği nokta, mevcut kabullerin, içleri boşaltılan ve anlam aralıklarında ciddi farklılıklar ortaya çıkartılan dînî nas ve kavramlara söylenmesine varmaktadır. Böylece “şurâ” demokrasiye, “ulû'l-emr” parlamentere, “icma” parlamento kararına tahvil edilmekte ve din çağdaş yaşama “uydurulmaktadır”.⁸⁷

İki yaklaşım arasındaki tüm bu farklılıklar özellikle İslâmcı modernizmin etkisiyle çağdaş İslâm düşüncesinde önemli bir yer edinen ve çoğu zaman biri birinin yerine kullanılan “tecdîd”, “islah” ve “ihya” kavramlarını daha bir dikkatli bir şekilde ele almayı zorunlu kılmaktadır. Bu söylemin inşasında merkezî bir yeri bulunan Reşid Rıza'nın “tecdîd” anlayışıyla klasik dönem müelliflerinin anlayışları arasında yapılacak mukayese, İslâm ilim geleneğinin bu önemli kavramının değişim ve süreklilik açısından günümüzde aldığı hâli ortaya koyması yönüyle önemlidir. Bunu ortaya koymak, içinde bulunulan çağda din ile yaşanan hayat arasındaki uçurumun giderilmesi için nasıl bir yol takip edilmesi gerektiği hususunda da önemli açılımlara imkân verecektir.

KAYNAKÇA

- el-Bağdadi, Ebû Bekr Hatîb, *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-selam*, Dârü'l-Fikr, Beyrut [t.y.].
- Beyhakî, Ebû Bekr, *Marifetü's-Sünen ve'l-âsâr*, (nşr. Emin Kal'acî), Câmiatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Karaçi&Dârü'l-va'y, Haleb-Kahire 1991.
- el-Cürcanî, Abdullah b. Adi, *el-Kamil fî duafai'r-ricâl*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1985/1405.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-Cüzü'l-latîf fî tercemeti'l-abdi'z-za'îf*, (Şah Veliyyullah key Siyâsî Mektûbât, nşr. Halîk Nizâmî, Lahor 1978 içinde).
- , *Hüccetullahi'l-Baliğa*, (nşr. Muhammed Şerîf Sukker), Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut1992/1413.
- , *Ikdu'l-Cid fî Ahkâmi'l-İctihad ve't-Taklîd*, (nşr. Kusay Muhibbuddîn el-Hatîb), el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1398.
- Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Tebyînu kezîbi'l-müfteri fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1404.
- Ebü't-Tayyib Şemsülhak Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bud şerhu Süneni Ebî Davud*, (nşr. Abdurrahman Osman), el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968.

→

Sukker), Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut1992/1413, I, s. 442 vd.; *Ikdu'l-cid fî ahkâmi'l-ictihad ve't-taklîd*, (nşr. Kusay Muhibbuddîn el-Hatîb), el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1398, s. 20 vd.

⁸⁷ Reşid Rıza'nın tecdîd ve islah anlayışını bu açıdan ele alan bir inceleme için bk. Özgür Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri* (Yayımlanmamış doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009, s. 81-142.

- Ertürk, Mustafa, "Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdîd Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme", (*İslam, Gelenek ve Yenileşme*, TDV Yayınları, İstanbul 1996 içinde), s. 57-63.
- el-Hindî, Ali b. Abdülmelik, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akval ve'l-ef'âl*, (nşr. Bekri Hayyani, Saffet Sakka), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985/1405.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl, *Tevalî't-te'sîs li-meali Muhammed b. İdris*, (nşr. Abdullah Kadî), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida, *en-Nihaye fî'l-fiten ve'l-melahım*, (nşr. Muhammed Abdülazîz), Dârü'l-Cîl, Beyrut 1988.
- Kavak, Özgür, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri* (Yayımlanmamış doktora tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Landau-Tasserou, Ella, "The 'Cliclical Reform': A Study of the Mujaddid Tradition", *Studia Islamica*, LXX (1989), s. 79-117.
- Lütfi Paşa, *Hâlâsü'l-ümme fî ma'rifeti'l-eimme*, (nşr. Mâcide Mahlûf), Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire 2001.
- , *Tevârih-i Âli Osman*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341.
- Mecdüddin Mübarek İbnü'l-Esîr, *Câmiü'l-usûl min ehâdîsi'r-Resûl*, (nşr. Abdülkadir Arnaut), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1970.
- Münâvî, Zeynüddin, *Fezû'l-kadir şerhü'l-Câmiî's-sağîr*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1938.
- Muhammed Emin Muhibbî, *Hulasatü'l-eser fî a'yani'l-karni'l-hâdî aşr*, Matbaatü'l-Vehbiyye, Kahire 1284.
- en-Nehhâs, Ebu Cafer, *en-Nâsîh ve'l-Mensuh*, Mektebetü'l-Felah, Kuveyt 1988.
- en-Nisaburî, Hakim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Haydarabad 1915.
- Suyutî, Celâluddîn, *er-Red ala men ahlede ile'l-ard ve cehile enne'l-ictihade fî külli asrin farz*, (thk. Halil Meys), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- , *et-Tenbie bimen yeb'asühüllahü ala re'si külli mie*, (nşr. Abdurrahim el-Kürdî), Tûrâsiyyât, Ocak 2004.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım, *el-Mu'cemü'l-evsat*, (nşr. Mahmûd Tahhan), Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1985.
- et-Tüveycîrî, Hammud b. Abdullah, *İthafü'l-cemaa bima câe fî'l-fiten ve'l-melâhım ve eşrati's-sâ'a*, Dârü's-Samii, Riyad 1994.
- Yafiû, Afifüddin, *el-İrşad ve't-tatrîz fî fazli zikrillah ve tilaveti Kitâbihi'l-aziz ve fazli'l-evliya ve'n-nâsikîn ve'l-fukara ve'l-mesakîn*, (nşr. Muhammed Edib Câdir), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003/1424.

KLASİK DÖNEM İHYA ÇABALARI BAĞLAMINDA ENDÜLÜSLÜ İBN HAZM VE USÛL ANLAYIŞI

Abdullah ÇOLAK*

ÖZET

Bu makalede Endülüs'te Zâhiriye Mezhebini sistemleştiren ve bu mezhebin görüşlerini günümüze kadar taşıyan eserlerin müellifi olan İbn Hazm ve usul anlayışı tanıtılmaya çalışılmaktadır. Hadis taraftarı bir müctehid olan İbn Hazm, pek çok noktada diğer müctehidlerden farklı görüşlere sahiptir. Metodoloji açısından diğer müctehidler acımasız eleştirmektedir. Usul anlayışının temelini naslar (ayet ve hadis metinleri) ve onların lâfzî yorumları oluşturmaktadır. Bir konuda Allah'tan ve Hz. Peygamber'den bir açıklama gelmedikçe hiç kimsenin onlar adına kendi re'yi ile bir beyanda bulunma yetkisi yoktur. O, bazı görüşleri tenkide açık olmakla birlikte İslâm kültürünün oluşumunda değerli katkıları olan bir düşünürdür. İslâm kültüründe nassa bağlı yeni bir eleştiri döneminin öncülerinden biridir

Anahtar Kelimeler: İbn Hazm, Zâhiriyye mezhebi, Endülüslü hukukçu, lafzi yorum, metodoloji.

ANDALUCIAN IBN HAZM AND HIS METHODOLOGY/USÛL CONCEPTS IN CONJUNCTION WITH THE HEARTENING PROCEDURE IN CLASSICAL ERA

In this study, it is aimed to introduce İbn Hazm and his law procedure concept, which has systematized the religious order Zâhiriye and owns the literature carrying these ideas into today. A *muctahid* (law expounder of Islamic law) for hadiths, İbn Hazm has different views from other *muctahids* on various points. In terms of methodology, he criticizes harshly the other muctehids. *Nusûs* (texts of verses and hadiths) and his literal interpretations constitute the fundamental of his methodology/*usûl* concept. Unless there is an explanation from Allah and His Prophet (pbuh) no one has the right to say anything on his/her own thoughts. Although some of his thoughts are open to discussion, he is a scholar who has valuable contributions during the development of the Islamic culture. He is one of the pioneers during the criticizing period based on *nass* (verse and hadith) in Islamic culture.

Key Words: İbn Hazm, Zâhiriyye religious order, Andalucian lawyer, literal interpretation, methodology.

GİRİŞ

Zâhiriyye mezhebinin Endülüslü meşhur fakihlerinden olan İbn Hazm'ın usûl anlayışını ortaya koymadan önce kısaca hayatı, eserleri ve ilmî konumu hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

* Yrd.Doç.Dr., İnönü Ü İlahiyat Fak. İslâm Hukuku Öğretim Üyesi, e-mail: acolak@inonu.edu.tr

I. HAYATI VE İLMİ KONUMU

İsmi Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm'dır. 384/994 senesinde o çağda Avrupa'nın ilim merkezi olan Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. Künyesi *Ebû Muhammed* olup, kitaplarında genelde bu künyesini kullanır. Tabakât kitaplarında ise, *İbn Hazm el-Endelüsî* veya *Ali b. Hazm* olarak geçmektedir. *İbn Hazm* olarak meşhurdur.¹ Zehebî'ye göre onun dedelerinden Halef b. Ma'dân, Endülüs'e giren ilk müslümanlardandır. İbn Hazm, kendisinin acem asıllı ve soyunun Muaviye'nin kardeşi Yezid b. Ebî Süfyan'ın azatlı bir kölesine dayandığını söylemiştir².

Zengin ve alim bir aileye mensup olan İbn Hazm, hayatının ilk yıllarını lüks bir muhit olan haremde geçirmiştir.³ Dolayısıyla o zamanki harem şartlarına göre çok sıkı bir eğitim görmüş ve aynı yıllarda zühdü ile meşhur olan Ebu'l-Hasen b. el-Fâsî'den dersler almıştır⁴.

İbn Hazm'ın babası Ahmet, devrin önde gelen alimlerinden biridir ve Halife Mansur ve Muzaffer döneminde vezirlik görevini üstlenmiştir.⁵ Emevi taraftarı olmakla suçlanan İbn Hazm defalarca hapis, işkence ve sürgüne maruz kalmıştır. Kısa süreli de olsa iki ayrı halife (el-Mustazhir Billah ve el-Mu'temid Billah) zamanında vezirlik yapmıştır. Son hapis hayatından sonra siyaseti bırakarak kendisini ilmi çalışmalara vermiştir. Siyasi çalkantılar ve hapis hayatı İbn Hazm üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Rakipleri ile yaptığı münazaralarda, onların bazı görüşleri için "*bunları, merkepler bile söylemez*" demesinde de görüldüğü gibi çok hiddetli olmasında bu etkiler sezilmektedir.⁶

İbn Hazm ilme susamış ve ilim talebini hiçbir zaman bırakmamış bir insandır. O, henüz 17 yaşlarına gelmezden önce, Ahmed b. Muhammed b. el-Cesur (ö.401/1010), Yahya b. Mes'ud b. Vechi'l-Cenne gibi bir çok alimden hadis dinlemiştir⁷, şeyhimiz, üstadımız diye övgüyle bahsettiği Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Yezid el-Ezdî el-Mısrî'den hadis, nahiv, lügat, belâgat, cedel ve kelâm okumuştur. Onun hadislerle olan meşguliyeti kendisini, fıkıhın da bu ilimle birlikte yürütülmesi

¹ İbn Hallikan, Ebû'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-Ayân ve Enbât Enbât'z-Zaman*, Beyrut 1994, III,325; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Tezkiyatü'l-Huffâz*, Haydarabat 1955, III,1146; a.mlf. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1996, XVIII,184-185,188; İbn Hacer, el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut 1416/1996, IV,724-725; Brockelmann, C., *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, (Çev. Muhammed Avni Abdürraûf ve diğerleri) Mısır 1993, IV,103; Ebû Zehre, Muhammed, *İbn Hazm*, b.y., ts. s.22.

² İbn Hallikan, III,325; Zehebî, *Tezkiyatü'l-Huffâz*, III,1148; *Siyer*, XVIII,185; İbn Hacer, IV,725-726; Bilmen, Ö.Nasûhî, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, Ankara 1985, I, 406; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1987, IV,489; Demirci Ahmet, *İbn Hazm ve Zahirilik*, Kayseri, 1996, s.9.

³ Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1996, XVIII,186; İbn Hacer, IV,725; Demirci, s.9; Heyet, *İslâm Tarihi*, IV, 489.

⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, Beyrut, ts. I,5 (Bu bilgiler eserin muhakkiki Abdülğaffar Süleyman el-Bendârî'ye aittir); Zehebî, *Tezkiyatü'l-Huffâz*, III,1146; İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri men Zehab*, Dâru'l-Fikr, 1979, III,299; Ebû Zehre, s.32; Demirci, s.9.

⁵ Demirci, s.10. Heyet, *İslâm Tarihi*, IV, 489.

⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I,6; Brockelmann, IV,103; Demirci, s.10; Heyet, *İslâm Tarihi*, IV,489; Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul 1997, s426-427.

⁷ İbn Hacer, IV,726.

gerektiği fikrine götürmüştür. Ebu'l-Hıyar el-Lügavî ve Abdullah b. Dahvan'dan özellikle fıkıh dersleri almıştır⁸.

Gençliğini ve daha sonraki hayatını hadis, nahiv, lügat, belâgat, cedel, kelâm, şiir, tarih, felsefe ve mantık ilmiyle meşgul bir hayat geçiren İbn Hazm muasırları arasında bu ilimlerin önde gelenlerinden olmuştur. Hatta Aristo'nun *İsağoji* ve *Organon*'una şerh mahiyetinde "*et-Takrib li Haddi'l-Mantık ve'l-Medhalu İleyh*" isimli bir de eser kaleme almıştır⁹.

Öğreniminin ilk yıllarında, *el-Muvatta*'yı okuyarak Malikî fikhını inceleme imkanı bulmuştur.¹⁰ Endülüs'te Malikî mezhebinin ileri gelen alimlerinin devlet yöneticileri ile içli dışlı olmaları, onların yanlışlarına göz yummaları, İbn Hazm'ı Malikî mezhebenden uzaklaştırmıştır.¹¹ Daha sonra Şâfiî fikhını tedris ederek o mezhebe meyletmiştir.¹² Şâfiî fikhının hadisçi ve reyci ekolü bünyesinde bulundurması İbn Hazm'a her iki ekol hakkında da bilgi sağlamıştır. Her hangi bir mezhebin sultası altında kalmaya yatkın bir insan olmayan İbn Hazm'ın, ilk zamanlar Şâfiî mezhebine bağlanmasının sebebi, Şâfiî'nin (ö.204/820) nasrlara sıkı bağlılığı, istihsan ve maslahat-ı mürseleyi delil olarak kullananlara karşı sert çıkışının, özellikle istihsan aleyhine "İbtalü'l-istihsan"ı yazmış olmasının ektili olduğunu söyleyebiliriz. Şâfiî mezhebinde de fazla kalmayan İbn Hazm, Zâhiriyye mezhebinin kurucusu olan Davud b. Ali'nin (ö.270/883) mezhebine geçti. Onun tesirinde kalan İbn Hazm da "Berâet-i asliyye yani İstîshab" delilini genel bir prensip olarak kabul edip kıyası reddediyordu.¹³ Zamanla İbn Hazm bu mezhepte yıldızı parlayan mutlak müçtehitlerden birisi oldu. Öyle ki kendisini bu ümmetin yegâne imamı görüyordu.¹⁴ İbn Hazm'ın bu mezhep içindeki konumu; Hanefi mezhebinde Ebû Yusuf (ö.182/798) ve Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin (ö.189/805), Malikî mezhebi için Abdurrahman b. Kasım el-Mısrî'nin (ö.191/807) kendi mezhepleri içindeki konumları gibidir. Zâhiriyye mezhebinin fikirlerini eserleriyle günümüze taşıması bakımından, O'nun zâhiriyye mezhebine yaptığı hizmet, İmam Muhammed'in Hanefî mezhebine yaptığı hizmet gibidir. Endülüs'te Zâhirî mezhebini sistemleştiren ve kolay anlaşılması için eserler yazan İbn Hazm, zamanla bu mezhebi kendisine mal etmiştir.

İlk dönemlerde Endülüs'te, hukuki meseleleri inceleyen sistemli bir hukuk ekolü olmadığından Suriye'de yaygın olan Evzâî ekolü getirildi. Bu hukuk sistemi I. Hişam zamanında (788-796) İspanya'da Mâlikî Mezhebi hükümlerinin uygulanışı-

⁸ Arendonk, C. Van, "İbn Hazm", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB. 1968, V,748; Ebû Zehre, s.26 vd.; Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 41.

⁹ Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffaz*, III,1148; *Siyer*, XVIII,186; Bilmen, I,405; Heyet, *İslâm Tarihi*, IV,489; Arendonk, "İbn Hazm", V,748; Ömer Ferruh, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, IV, 395; Demirci, s.117; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s.435.

¹⁰ İbn Hacer, IV,725; Heyet, *İslâm Tarihi*, IV,489.

¹¹ İbn Hazm, *Muhalla*, I,7.

¹² İbn Hacer, IV,728,730; İbn Hallikan, III, 325; İmadî, III,299; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffaz*, III,1146.

¹³ İbn Hallikan, III,325; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffaz*, III,1146; Zehebî, *Siyer*, XVIII, 186; İbn Hacer, IV,725,730; İbnü'l-İmâd, III,299; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu* (Özellikle İbn Hazm'ın zâhiriliğinin siyasi ve ideolojik boyutu hakkında bkz.) s.425 vd.

¹⁴ Zehebî, *Siyer*, XVIII,189.

na kadar devam etmiştir.¹⁵ İbn Hazm'ın yaşamış olduğu Kurtuba'da devletin resmi mezhebi; fikhî mezheplerden Malikî, kelâmî mezheplerden Eş'âri'lik idi. Halkın genel ve özel dini yaşantıları Malikî mezhebine göre şekillendiriliyor, diğer mezheplerin yayılmasına engel olunuyordu. Zâhiriyye mezhebi ise ilk defa hicrî 272'de vefat eden Abdullah b. Muhammed b. Kasım b. Hilal vasıtasıyla girmiştir. Daha sonra ondan Münzir b. Said el-Belvatî (ö.355/966) ders okumuş olup, bu zatın zâhiriyye mezhebinin Endülüs'te etkin olmasında büyük rolü olmuştur. Sonra İbn Hazm onu takip etti ve bu mezhebe daha bir canlılık getirdi. Öyle ki İbn Hazm ile fikhî ortam tam manasıyla allak bullak oldu. Fikhî münazara ve münakaşalar o noktaya geldi ki, İbn Hazm'ın fikirlerine karşı ona işkence ve eziyet edildi ve sonuçta göçe mecbur edildi.¹⁶ Güçlü bir münakaşa gücüne sahip ve faal bir fikir adamı olan İbn Hazm ile muhalifleri arasında geçen münakaşalar daha çok dinin kaynakları etrafında yoğunlaşmıştır. İbn Hazm fıkıhta aklın alanını daraltıp daha çok nassın hakimiyetini savunurken, Malikîlerin nassların yanı sıra müctehid re'yini kabul etmeleri, onun ile ihtilaflarının temelini oluşturmaktadır¹⁷. Bu bağlamda Kurtuba'da Malikî mezhebinin önde gelenlerinden biri olan ve İmam Malik'in *Muvatta'*ına *el-Müntekâ* adıyla şerh yazan Ebu'l-Velîd el-Bâcî (ö.494/1102) ile İbn Hazm arasındaki fikri tartışmalar meşhurdur.¹⁸

Büyük imamlarla uğraştığı için çağdaşları tarafından yoğun tenkitlere maruz kalmış, hatta sapıklıkla itham edilmiştir. Çeşitli fıkıh mezheplerine mensup –zâhirî bazı müctehitler de dahil- hiçbir alim İbn Hazm'ın tenkidinden kurtulamamıştır. Bu üslubundan ötürü Ebu'l-Abbas, "*İbn Hazm'ın kalemi, Haccac'ın kılıcı kadar keskindir*"¹⁹ demiştir. Bu sebeple İbn Hazm'a karşı, o devrin devlet erkânı ve alimlerinin almış oldukları tavrı İbn Hayyan şöyle anlatır: "*Yaşadığı devrin fakihleri, İbn Hazm'ın fikirlerinde sapık olduğu ve ona karşı hücum edilmesi gerektiğinde icma ettiler ve devlet başkanlarını onun fitnesinden sakındırdılar, avamın onunla iletişime geçip ondan bilgi almalarını yasakladılar, açıktan kitaplarını yaktdılar...*"²⁰. İbn Hazm'a yönelen hücumlar o dereceye varmıştı ki o, kendisine düşmanlık yapan kimseler hakkında, "*Endülüs'ümüzde görev üstlenen bütün idareciler, evvelkileriyle sonrakileriyle Allah ve Resûlü ile savaş içindedirler ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaktadırlar*" diyerek onları uyarmaktadır²¹. Ayrıca o, kendisine karşı hücumla geçenlere aldırma ve "*Cahillerde yüz çevir*"²² ayetini okuyarak, "ben rabbimin bu âyetiyle amel ediyorum" derdi.²³ Kısaca çeşitli ilimlerde söz sahibi olan İbn Hazm, râvîlerin cerh ve ta'dili konusun-

¹⁵ Heyet, *İslâm Tarih*, IX, 486.

¹⁶ İbn Hazm, *Muhalla*, I,7.

¹⁷ Zehebî, *Siyer*, XVIII,189; Demirci, s.16; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s.424.

¹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I,6; İbn Hallikan, III, 327; Brockelmann, IV, 104; Ömer Ferruh, IV,393, 632; Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler*, (çev. Cihat Tunç), Ankara 1982. s.97, 158; Demirci, s.15.

¹⁹ İbn Hallikan, III,328; Zehebî, *Siyer*, XVIII,199; İbn Hacer, IV,730. Apaydın, "İbn Hazm", XX, 42.

²⁰ İbn Hazm, *Muhalla*, I,7; Zehebî, *Siyer*, XVIII,186,198; Heyet, *İslâm Tarihi*, IV,489. Hatta İbn Hazm kitaplarını yakarlara karşı "Siz kağıtları yakıyorsunuz, oysa siz kağıtların içerdiklerini de yakamazsınız ya çünkü o bilgiler benim göğsümdedir" diyerek (bir şiirle) tepkisini ortaya koymuştur. Bkz. İbn Hacer, IV,728-729.

²¹ İbn Hazm, *Muhalla*, I,8.

²² A'raf 7/199.

²³ İbn Hacer, IV,729.

daki başarısı onun şaşırtacak derecede güçlü bir hafızaya sahip olduğunu göstermektedir. Bu sebeple onun hakkında Şafii bir hukukçu olan Gazâlî (ö.505/1111), şunları söylemektedir: “İçinde Allah’ın ismi zikredilen İbn Hazm’a ait birçok eser gördüm ki, o eserler onun güçlü bir hafıza, çabuk kavrayan bir zekâsına delalet etmektedir”²⁴.

Oldukça hareketli bir hayat geçiren İbn Hazm, Kurtuba’da bir belde olan Mente Lişem’de²⁵ içlerinde tarihçi Humeydi’nin de bulunduğu küçük bir öğrenci grubuna ders verirken 72 yaşında 456/1064’de vefat etmiştir²⁶.

II. ESERLERİ

İbn Hazm, akâid, usul, furu’, tefsir, hadis, lisan, edebiyat, nesep, ahlâk, mantık, felsefe, tarih ve tıp gibi bir çok ilme dair eserler yazmıştır. Ebû Said b. Ahmed, İbn Hazm’ın eserlerinin sayısı konusunda şöyle bir rivayet nakleder: “İbn Hazm’ın oğlu Ebû Râfi’ el-Fadl’ın (ö.479/1086) haber verdiğine göre babasının 400 ciltlik, yaklaşık 8000 varak (sayfalık) telifi vardır ki böyle bir başarı Taberî hariç kimseye nasip olmamıştır.”²⁷ Ancak bu eserlerin birçoğu bugün bize kadar ulaşmamıştır. Müellifin eserlerinin bir kısmı o hayattayken İşbiliyye’de yakılmıştır. O bu hareketin anlamsızlığıyla yakanları şiiirlerinde hicvetmiştir.²⁸ Zehebî’nin ifadesine göre, 72 yıllık hayatına 78 ayrı kitap ve risale sığdıran İbn Hazm’ın²⁹, Zâhiriyye mezhebini sistemleştiren ve kolay anlaşılmasını sağlayan eserlerinden bazıları şunlardır:

1. el-İsâl ilâ fehmi kitâbi’l-hisâl: Müellifin hadis fihhına dair bir eseri olup, on beş bin yapraktan oluşan bu eserde İslâm şeriatının vacip, helal, haram, sünnet, icmâ gibi kavramları hakkında bilgi verip, sahabe, tâbiîn ve daha sonra gelen müctehid imamların görüşlerini naklederek her bir görüşün delilini zikreder³⁰.

2. el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm:³¹ Zâhiriyye mezhebinin metodolojisini mu-fassal bir şekilde ortaya koyan 8 ciltlik bir eser olup matbûdur. Eserde öteki mezheplerin usulleriyle karşılaştırma yapan müellif görüşlerinin hepsinde haklı değilse bile, bunları şiddetle savunmuştur³².

3. en-Nübzetü’l-kâfiye fi usûli ahkâmîd-din: İbn Hazm’ın *el-İhkâm*’dan sonra kaleme aldığı muhtasar bir fikh usûlü kitabıdır. Zâhid Kevserî, *en-nübez fi usûli’l-fikhi’z-zâhirî* (Kahire 1940) adıyla neşretmiştir.

4. Kitâbu’l-mücellâ: İbn Hazm’ın muhtasar şekilde fikhî görüşlerini ortaya koyduğu bir ciltlik bir eseridir³³.

5. el-Muhallâ fi şerhi’l-mücellâ bi’l-huceci ve’l-âsâr: Furû’a dair (*el-Muhallâ bi’l-âsâr* adıyla Abdülgaffar Süleyman el-Bendârî’nin tahkiki ile) 12 ciltlik

²⁴ İbn Hacer, IV,731; Zehebî, *Siyer*, XVIII,187.

²⁵ İbn Hallikan, III,330.

²⁶ İbn Hacer, IV,732; Zehebî, *Tezkiratü’l-Huffaz*, II,1154; İbn Hallikan, III,328.

²⁷ İbn Hacer, IV, 726; Zehebî, *Tezkiratü’l-Huffaz*, III,1147; İbn Hallikan, III,326; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu’cemü’l-Müellifîn*, Beyrut, 1957, VII,16; Bilmen, I,405.

²⁸ İbn Hacer, IV,729; Ebû Zehre, s.51; Arendonk, “İbn Hazm”, V,752.

²⁹ İbn Hazm’ın diğer eserleri için bk. Zehebî, *Siyer*, XVIII,194-197; Brockelmann, IV, 105-112.

³⁰ İbn Hallikan, III,325; Zehebî, *Tezkiratü’l-Huffaz*, III, 1147; Kehhâle, VII,16; Zehebî, *Siyer*, XVIII,193.

³¹ İbn Hallikan, III,325-326.

³² Şener, Abdulkadir, *İslâm Hukuku Dersleri*, İzmir, 1987, I, 64-65.

³³ Zehebî, *Siyer*, XVIII,194.

matbu bir eser olup, müellifin aynı konuda kaleme aldığı Kitâbu'l-mücellâ'nın şerhidir³⁴. İslam hukukunu mezhepler arası mukayeseli olarak ele aldığı önemli bir çalışmadır.

6. Kitâbun fi'l-İcmâ': Eser "Merâtibü'l-İcmâ'" adıyla basılmış olup meseleler fikhî bablara göre işlenmiştir³⁵.

7. en-Nâsîh ve'l-mensûh: Celaleyn Tefsiri'nin kenarlarında hâşiye olarak basılmıştır.

8. el-İltibâs fîmâ beyne ashâbi'z-zâhiri ve ashâbi'l-kıyas.

9. Mûlahhas İbtâlî'l-kıyas ve'r-re'y ve'l-istihsân: Müellifin kıyas, rey ve istihsanı iptal konusunda yazdığı eseri olup, Said Afganî tarafından tahkik edilerek 1969 da Beyrut'ta basılmıştır.

III. USÛL ANLAYIŞI

Metodolojisini ve sistemini nasrlara ve onların lâfzî yorumlarına dayandırmaya çalışan İbn Hazm'ın bütün eserlerinde usûl anlayışını açıktan görmek mümkündür. Özellikle *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, *Kitâbü'n fi'l-İcmâ'*, *Mûlahhas ibtâlî'l-kıyas ve'r-re'y ve'l-istihsân* ve *en-Nübzetü'l-kâfiye fî usûli ahkâmîd-din* isimli eserleri onun usul anlayışını ortaya koyduğu eserleridir. Ayrıca *el-Muhallâ*'da "mesâilün mine'l-usûl" bölümünde, on sekiz başlık altında usul anlayışını ortaya koymaktadır.

İbn Hazm, zâhirîlik düşüncesini benimsemekle kalmamış, aynı zamanda bu düşüncenin tanınma, yayılma, gelişme ve sistemleştirilmesinde büyük rol oynamıştır. Özellikle Ebû Hanife ve Mâlik'in başını çektiği geniş anlamıyla re'y ichtihadı Şâfiî tarafından daraltılarak bütün içtihat faaliyetleri kıyasa indirgenirken İbn Hazm biraz daha ileri giderek illet düşüncesine kökünden karşı çıkarak kıyası reddetmek suretiyle re'yin alanını tamamen kapatmıştır.³⁶ Usul anlayışı açısından İmam Şâfiî'ye daha yakındır. Çünkü Şâfiî de şeriâtı yorumlarken ve hüküm çıkarırken nasrların delâlet ve işaret ettiği zâhirî manalara dayanır, onun ötesinde bir şeye iltifat etmez³⁷. İstihsana karşı çıkması da bundandır. Çünkü istihsan ona göre nassa dayanmamaktadır.³⁸

İbn Hazm'ın çeşitli eserlerinde sık sık tekrar ettiği şu ana fikirler onu usulünün teorik çerçevesini, zeminini ve zâhirîlik karakterini göstermesi bakımından önem taşır: Allah'ın dini zâhirdir, onda bâtın yoktur; cehrdir, onda sır yoktur; burhandır, onda gevşeklik yoktur. Hükmü Kur'ân'da veya Hz. Peygamber'in beyanında genel veya özel ismiyle açıkça belirtilmeyen bir olayın meydana gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla din sadece Kur'ân ve Hz. Peygamber'den sahih olarak sabit olan sünnetten alınır ve bağlayıcılık açısından her ikisi de eşittir. Bir konuda Allah'tan ve Hz. Peygamber'den bir açıklama gelmedikçe hiç kimsenin onlar adına bir beyanda bulunma yetkisi yoktur. Allah ne bildirdiyse insanlar sadece onu bilebilir. Kulların maslahatları kendi bakışlarına göre değil Allah'ın emirleri ve nehiyleri

³⁴ Zehebî, *Siyer*, XVIII,194.

³⁵ İbn Hallikan, III,326; Zehebî, *Siyer*, XVIII,195.

³⁶ Apaydın, "İbn Hazm", XX, 42; Özafşar, M.Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s. 276.

³⁷ Hatta İbn Nedîm *Fihristi*'nde (Beyrut,ts., s.264)Şâfiî'ye ait "Kitabu'l-hükmi bi'z-zahir" isimli bir eserden söz etmesi de bu kanaati desteklemektedir.

³⁸ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 274.

doğrultusunda cereyan eder. Bir kimse kendi şahsi görüşünü Allah'a izafe ederse O'na iftira etmiş olur; eğer Allah'a izafe etmiyorsa bu da o görüşün dinden olmadığı anlamına gelir.³⁹ Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklaması vahiy kaynaklı olup bu yetki sadece ona verilmiştir; sonrakilerin vahiy irtibatı olmadığı için onlara düşen açıklamak değil anlamaya çalışmaktır⁴⁰.

İbn Hazm'ın *el-İhkâm*'in yazılış amacını ve konusunu açıkladığı birinci bölümünde diğer eserlerde rastlanmayan bir biçimde görüşlerini oturttuğu bu teorik çerçeveye temas eder. Burada özetle bütün dini ahkâmın Kur'an'la ve Resûlün diliyle açıklandığını ve bu iki kelâm içinde aranması gerektiğini, artık tamamlanmış olan dinin Allah'tan, Resûlünün dilinden ve ülü'l-emrin Hz. Peygamber'den alıp bize tebliğ ettiklerinden alınması gerektiğini, bunun dışında kalanların dinden olmadığını, aksine bir görüşün batıl sayıldığını belirtir⁴¹.

A. İbn Hazm'ın Şer'i Hükümlerin Delili Olarak Kabul Ettiği Kaynaklar

İbn Hazm'a göre şer'i ahkâmın kaynakları dörttür: **1)** Kur'an nassı, **2)** Hz. Peygamber'in kelâmının nassı, **3)** Ulemanın hepsinin icmâi, **4)** Bir manaya (vecih) ihtimali bulunan delil. Dini meseleler hakkındaki hükümler sadece bu dört vecihten biriyle bilinir ve bu vecihlerin hepsi nassa döner.

1-2. Kur'an ve Sünnet. İbn Hazm'a göre iki temel kaynak vardır: Kur'an ve sünnet. Bütün delillerin kaynağı Kur'an'dır. "O hevadan konuşmaz. Onun konuştuğu ancak vahiyden ibarettir."⁴² ve "De ki, ben sizi ancak vahiyle inzar ediyorum"⁴³ gibi ayetlere ve Hz. Peygamber'e itaati emreden âyetlerin⁴⁴ zâhirine göre Sünnet de Kur'an gibi Allah'ın vahyidir ve korunması Allah tarafından güvence altına alınmıştır. Aralarında lafız ve nakil farkı vardır. Her ikisi de Allah tarafından olduğu için hüküm koyma ve bağlayıcılık açısından aralarında fark yoktur.⁴⁵ İbn Hazm'ın bu görüşü İmam Şafî'nin Sünnet hakkındaki "vahy-i ğayri metlûv" anlayışıyla⁴⁶ örtüşmektedir.

Kur'an ve sünnet'in zâhirleri esas alınmalıdır. "Zâhirden kastedilen nedir?" sorusuna İbn Hazm, Şâri'in belirlediği ve çerçevesini çizdiği husus olarak cevap verir. Ona göre bir lafzın, birincisi dili konuşan kavmin veya insanların anladığı; ikincisi ise, dini indiren Allah ve tebliğ etmekle görevli bulunan Hz. Peygamber'in o lafız için belirlediği anlam olmak üzere iki türdür. Dinî nasslar söz konusu olduğunda burada asıl olan lafza, Şâri' tarafından yüklenen anlamdır. Söz gelimi, 'salât' kelimesinin Arap dilinde karşılığı 'dua' ise de, Şâri' buna "belli şekilde yapılan ibadet, yani kıldığımız namaz" karşılığını takdir etmekle artık bu lafzın anlam çerçe-

³⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 32; Apaydın, "İbn Hazm", XX, 42.

⁴⁰ Apaydın, "İbn Hazm", XX, 42.

⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut, ts., I, 11-12; Apaydın, "İbn Hazm", XX, 42.

⁴² Necm 53/3-4.

⁴³ Enbiya 21/45.

⁴⁴ Bk. Nisâ 4/59; Enfâl 8/20-21; Hicr, 15/9.

⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 94-96; a.mlf., *el-Muhallâ*, I, 72; Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s.231-234; Yusuf Musa, Muhammed, *Fıkıh-ı İslâm Tarihi*, (trc. Ahmet Meylânî,) İstanbul.1973, s.439; Özşenel, Mehmet, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet –el-İhkâm Özelinde-" *SÜİFD*, 6/2002, s. 114.

⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 95; Görmez, Mehmet, Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu, Ankara, 1997, s.64.

vesi belirlemiş demektir; çünkü İbn Hazm'a göre hem dili hem dili konuşanları yaratan Allah'tır. Bu durumda dilin lafızlarının anlam çerçevesini belirleme yetkisi de O'na aittir. Bu takdirde bir kişinin, Allah'ın kitabını ve Hz. Peygamber'in sünnetini görmezden gelerek dildeki bir lafza Arap dilinin gerektirdiği mananın dışın-da kendi yorumu doğrultusunda bir çerçeve belirlemesi doğru değildir. İbn Hazm'ın bu anlayışı, lafızların ve anlamlarının tevkîfî olduğu sonucuna götürür.⁴⁷

Sünneti de hüküm koymada, Kur'an'la eşit gören İbn Hazm⁴⁸, Sünnetin Hz. Peygamber'den üç yolla sabit olabileceğini söyler: **a)** Ümmetin bütün alimlerinin ondan rivayeti yoluyla (icmâ), **b)** Bir cemaatin ondan nakliyle (naklu'l-kâffe), **c)** Güvenilir tek kişilerin muttasıl rivayeti yoluyla.⁴⁹ Hz. Peygamber'den sahih ve muttasıl bir senetle sabit olan sünnete uymak farzdır. Çünkü o, Allah'ın Kur'an'daki maksadını tefsir, mücmelini beyan eder⁵⁰.

Geliş yolları açısından hadisleri, *mütevâtir* ve *âhad* olmak üzere iki kısma ayrıran İbn Hazm'a göre, mütevâtir haber, Hz. Peygamber'e varıncaya kadar her nesilde büyük çoğunluğun (kâffenin kâffeden) rivâyet ettikleri haber olup zaruri bilgi ifade ederken, senedi muttasıl olmak kaydı ile haberi vâhid de hem güvenilir bilgi kaynağı hem de itikadî ve hukukî konularda bağlayıcı olup tevâtür gibi kesin bilgi olarak kabul edilir.⁵¹ Çünkü "Her topluluktan bir taife, dinde derinleşmek ve döndüklerinde kavimlerini uyarmak üzere savaşa gitmeyip geride kalsa olmaz mı? Belki böylece sakınırlar"⁵² âyeti haber-i vâhidin delil olduğunu göstermektedir. Burada Allah Teâlâ her topluluğa, dinde derinleşme (tefakkuh) ve uyarmayı (inzar) emrettiği taifenin uyarısını kabul etmeyi farz kılmıştır. "Taife" kelimesi Arapça'da grup manasına geldiği gibi, bir tek şahsı da ifade edebilir.⁵³ Ayrıca Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel'i Yemen'e, Ebû Musa'yı bir başka yere elçi olarak göndermiş ve ora halkı bu kimselerin verdiği haberlerle amel etmişlerdir, der⁵⁴.

Rivâyet ettiği haberin kabul edilebilmesi için râvînin âdil olması yanında fakih olması gerekir. Fakih olmanın bir şartı da ezberleme yeteneğine sahip olmaktır⁵⁵.

Kavlî sünnet kesin hüküm ifade eder, Hz. Peygamber'in emirleri, aksine bir delil olmadıkça farziyet anlamı taşır. Fiili ise bir hükmün uygulanması veya bir emrin açıklanması çerçevesinde olmadığı sürece farziyet değil, sadece örnek almayı (teessî), teşviki ifade eder. Takrîrî sünnet serbestliğe (mubahlığa) delalet eder.⁵⁶ Hz. Peygamber'in fiilleri açıkça bir emir içermiyorsa farz değildir, çünkü emir veya nehye dair başka bir delil bulunmadığı müddetçe Allah ve Resulü'nün, birini veya

⁴⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I,74-75; a.mlf., *el-İhkâm*, III, 307-311; Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 275; Karadaş, Cafer, "İbn Hazm ve Eş'arilik Eleştirisi", *UÜİFD*, cilt: 18, sayı: 1, Bursa 2009, s.92.

⁴⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 95.

⁴⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 72.

⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I,102.

⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I,111; a.mlf., *el-Muhallâ*, I,73-74; Özşenel, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet –el-İhkâm Özelinde-" s.122.

⁵² Tevbe 9/122.

⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I,106.

⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I,102-107; Apaydın, "İbn Hazm", XX, 43.

⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I,133.

⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 149; Özşenel, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet –el-İhkâm Özelinde-" s.119.

bir şeyi övmesi onun müstehap oluşuna, yermesi de mekruh oluşuna delalet eder.⁵⁷ O'nun sustuğu hususlarda bizden sorumluluk kalkmıştır⁵⁸.

İbn Hazm'ın özellikle Hanefî ve Mâlikî mezheplerini eleştirdiği konulardan biri *mürsel hadisler* konusudur. İbn Hazm mürsel hadisi “râvilerinden biri ile Hz. Peygamber arasında bir veya daha fazla sayıda râvisi düşmüş olan hadis” olarak tarif etmektedir. Buradan onun mürseli hadis usulündeki dar manasıyla değil, fıkıh usulündeki geniş manasıyla ele aldığı anlaşılmalıdır. Buna göre mürsel, senedinde inkitâ bulunan her hadistir.⁵⁹ İbn Hazm, bu manada mürsel hadisin delil oluşunu, isnaddan düşen râvilerin rivâyete ehliyetlerinin bilinmemesi (cehalet) sebebiyle kesin olarak reddetmektedir. Böyle râvilerin haberini kabul etmekten kaçınmak farzdır. İbn Hazm âdil bir râvinin “Bana sika bir râvi rivâyet etti” demesini, hatta “Bana ashaptan biri rivâyet etti” demesini bile yeterli görmez. Çünkü o kişinin münafıklardan biri olma ihtimali de vardır. İbn Hazm bu konuda Said b. el-Müseyyeb (ö. 94/713)⁶⁰ ve Hasan el-Basrî'nin mürselleriyle diğerleri arasında da herhangi bir fark gözetmemektedir.⁶¹

İbn Hazm, mürsel hadisleri delil olarak kabul eden Hanefî ve Mâlikîler'i mürsel hadisleri zaman zaman terk etmelerini eleştirmektedir. Onun iddiasına göre onları mürsel hadisi kabul etmeye götüren asıl sebep, bazı mürsel hadislerin mezheplerine uygun düşmesidir. Buna aykırı düştüğü anda onu terk etmekte tereddüt göstermezler, der ve bu konuda örnekler verir.⁶²

Hâsılı İbn Hazm'a göre *mürsel* ve *mevkuf* haberler delil olarak getirilemez. Ezberi ve dini yaşantısı güvenilir olmayanın rivayeti de böyledir. Kur'ân ve sahih sünnet, bir sahâbî veya bir başkasının –bu kimse hadis râvisi olsun veya olmasın– kavli karşılığında terk edilemez. Bu sebeple mevkûf rivâyetle amel batıldır.⁶³ Sahâbînin “Sünnet böyledir, bununla emrolunduk” gibi ifadeleri de ona göre kesin olarak Hz. Peygamber'den menkul bir sünnete delalet etmemektedir. Çünkü sahâbî kendi içtihadıyla vardığı bir sonuca da sünnet diyebilir. İbn Hazm'a göre âyet (ve hadisler) üzerinde sahâbenin değerlendirmelerinin üstün bir yeri yoktur ve bu sebeple sahâbenin rivayetleri alınır, tatbikatları esas alınmaz, yani sahâbeyi taklit gerekmez. Onlar da bizim gibi Kur'ân'ı alıp amel etmekle sorumludurlar⁶⁴. Allah, Peygamberi gönderiş amacını “Peygamber gönderdik ki insanların Peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın”⁶⁵ buyurmaktadır. Ayrıca insanların

⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 150-151; Özşenel, “İbn Hazm Gözüyle Sünnet –el-İhkâm Özelinde-” s.119-120.

⁵⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I,84.

⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I,145. Bu konuda bk. Polat, *Selahattin Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara, 1985, s.51-52; Özşenel, “İbn Hazm Gözüyle Sünnet –el-İhkâm Özelinde-” s.127.

⁶⁰ Tâbiûn devrinde Hicazlıların imamı olarak bilinen bu fakih ve muhaddis'in ismi Ehl-i Hicaz ve hadisçiler arasında Said b. el-Müseyyib olarak bilinmektedir. Bk. Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Sünnet Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 35, 36; Erul, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999, s. 3, 4, 436; Kandemir, Yaşar, “Said b. Müseyyeb”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 563.

⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 145.

⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 147.

⁶³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I,73.

⁶⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I,73-74; a.mlf. *el-İhkâm*, I, 207-211.

⁶⁵ Nisâ, 4/165.

kendi zanlarını Peygambere izafe etmeleri helal değildir. Çünkü “*Zan hakikatten bir şey ifade etmez*”⁶⁶, “*Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme*”⁶⁷ âyetleri bunu anlatmaktadır.

İbn Hazm mürsel hadisi sadece icmâ tarafından desteklenmesi ve kuşaktan kuşağa nakledilmesi durumunda kabul etmektedir. Bu ise tevâtür gibi olup ayrıca senet zikrine gerek yoktur. “*Vârise vasiyet yoktur*” hadisi ile Hz. Peygamber’in mucizelerini bildiren rivâyetler bu kabilden kabul edilmiştir.⁶⁸

İbn Hazm, Mâlikîler’in temel prensiplerinden biri olan Medine ehlinin amelini şiddetle tenkit etmekte ve bunun şer’î bir delil olamayacağını belirtmektedir.⁶⁹

İbn Hazm müteâzır görünen nasslarla mümkün olduğu kadar amel edilmesinden yanadır. Bunun için istisna, teyid ve ilave hüküm getirme gibi çözüm yolları önerir. Telifi mümkün olmayacak kadar açık bir teâruz bulunduğu ve tespit edilebildiği takdirde neshi de ihmal etmez.⁷⁰

Neshi kabul eden İbn Hazm’a göre “Kur’ân, Kur’ân’ı, Sünnet, -mütevâtir âhad ayırımı olmaksızın, çünkü sünnetin tamamı kat’îdir- Sünnet ve Kur’ân’ı nesh edebilir.”⁷¹ Çünkü şu âyetler buna delalet etmektedir: “*Bir âyetin hükmünü kısmen veya tamamen nesheder veya onu unutturursak, ondan daha hayırlısını veya en az onun mislini ve dengini getiririz...*”⁷², “*...Ey Resulüm, sana da Kur’ân’ı indirdik ki kendilerine indirileni insanlara anlatsın...*”⁷³, “*O, hevedan (kendi arzusuna göre) söylemiyor. O ancak vahyolunan bir vahiydir*”⁷⁴ ve Allah Teâlâ, Peygamberine şöyle demesini emrediyor: “*Ben ancak bana indirilen vahye uyuyorum*”⁷⁵. Ayrıca “*Eğer (peygamber söylemediğimiz) bazı sözleri bize karşı kendiliğinden uydurmuş olsaydı, elbette onun sağ elini (kuvvet ve kudretini) alıverirdik sonra da, hiç şüphesiz onun kalp damarını koparırdık. O vakit sizden hiç biriniz buna mani de olamazdınız*”⁷⁶. Bütün bunlar Hz. Peygamber’in söylediği her şeyin Allah katından olduğunu gösteriyor. Neshi, “(Allah’ın) bir kısım beyân ve açıklamalarındandır. Ancak her beyân nesih değildir”⁷⁷, “nesih, bir hükümün tamamının veya bir kısmının ortadan kaldırılmasıdır”⁷⁸ şeklinde tarif eder.

Hiçbir kimsenin Kur’ân’dan bir âyet ve sahih bir hadis hakkında “bu mensuttur” veya nassın zâhirinin iktizası bazı konulara mahsustur demesi yahut lafzın gereği dışında bir te’vile yönelmesi helal değildir ve bu bir yalancılıktır. Böyle bir davranış şeraitin keyfi iptali anlamına gelir. Çünkü neshin varlığını bilmenin dört yolu vardır: a) Yakînî icmâ. b) Her iki nalsa da amel etmenin imkansızlığı

⁶⁶ Necm, 53/28.

⁶⁷ İsrâ, 17/36.

⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 205-206. “*Vârise vasiyyet yoktur*” hadisi için bk. Ahmed, *Müsned*, IV, 186, 187; Ebû Davud, *Vesâyâ*, 6; Tirmizî, *Vesâyâ*, 5.

⁶⁹ Geniş bilgi için bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 229-253.

⁷⁰ Özşenel, “İbn Hazm Gözüyle Sünnet –el-İhkâm Özelinde-” s.130-134..

⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 107.

⁷² Bakara, 2/106.

⁷³ Nahl, 16/44.

⁷⁴ Necm, 53/3-4.

⁷⁵ Ahkâf, 46/9

⁷⁶ Hakka, 69/44 -47

⁷⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 74; a.mlf., *el-İhkâm*, I, 476-479.

⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 79.

durumunda birinin tarihinin sonra olduğunun tespit edilmesi. c) Bir emrin ötekini neshettiğine dair üçüncü bir nassın bulunması. d) Ortada birinin uygulamadan kalktığını, ötekinin ise vacip olduğunu bildiğimiz iki durumun bulunması⁷⁹.

İbn Hazm, istidlal (delil getirme, akıl yürütme) metodunda birçok fakihin takip ettiği usulden farklı olmaya çalışmıştır. Genel olarak onun zâhirîliği, gerçekte faal bir düşünce olmakla beraber, nasslardaki ilâhî irade fikriyle lafızların zâhiri arasına sıkıştırılmış bir usul olduğu söylenebilir. Çünkü ilk bakışta ona göre dini bir hükmün tahsilinde nassların zâhirinden başka şeylerin kullanılması meşru olmaz. Usûl anlayışının merkezini bu anlayış oluşturmakla birlikte o, nassların zâhiri de nazari olarak lafızların zâhiri ile sınırlı gözükse bile zaman zaman farklı şekilde yorumlarda bulunmak zorunda kalmıştır. Çünkü neticede, her lafzın yorumunun bir takım usul ve kurallar işi olduğunu o da kabul etmiştir. Hakkında naklî bir delil olduğu sürece lafızların tevîl ve ta'lîl (illeti beyan) edilebileceğini, hususi kavramlara şamil olabileceğini, müteradif, mecaz veya hilafına göre yorumlanabileceğini, umumunun tahsis veya istisna edilebileceğini İbn Hazm da kabul etmek zorunda kalmıştır. Fakat bu defa da o, bu tür yorumların şartlarını sıkı kurallara bağlamıştır. Ona göre nass veya sahabe icmaı olmadıkça mezkûr işlemlerin hiç biri yapılamaz. Bunlar naklî bir gerekçeye veya sahabenin icmâna dayanmadıkça insanların kişisel yorumlarından tecrid edilmiş de olmaz. İnsanların re'yi ile kıyas, istihsan, mesâlih, icmâ, tahsis veya nesh de sahih olmaz⁸⁰.

İbn Hazm'a göre nassların ahkâm, ahlâk, tarih ve sair kaynaklar olarak sınıflandırılması doğru değildir. Bütün ayet ve hadisler, yerine göre birçok konuda delil olabilir. Bu sebeptendir ki, birçoklarının ahlâkla ilgili olduğunu zannettiği bir nassı, o, hukuki bir konuda da delil olarak gösterebilmektedir⁸¹.

İbn Hazm bazı nassları diğer müctehitlerden çok farklı yorumlayabilmiştir. Örneğin "*İnsan kendisinin başıboş bırakıldığını mı zannediyor*"⁸² ayetinden hareketle, diğer müctehidler, insanların kıyas da dahil olmak üzere genel olarak ictihad etmelerinin vacip olduğu hükmünü çıkarırken, aynı ayetten İbn Hazm, genel olarak re'yin batıl olduğu hükmünü çıkarmıştır⁸³.

Bir kimse iki âyet veya iki sahih hadis yahut âyet ve sahih hadis arasında teâruz görürse yapması gereken, her ikisiyle de amel etmektir. Çünkü her ikisine göre amel eşit olarak emredilmiştir. Birini alıp diğerini terk helâl değildir. Her ikisiyle de amel mümkün olduğu sürece bu böyle olmalıdır. Ancak bu mümkün değilse, fazla hüküm içerenle amel etmek vaciptir. Zira bununla amelin vücubu daha yakînî bilgi içerir ve zan ile yakın terk edilmez⁸⁴.

3. İcmâ. İcmâ' üçüncü kaynaktır ve muteber olan yalnız sahâbe icmâ'idır. Dini konulardan her hangi bir meselenin sünnetten bize geliş şekli üzerinde sahâbeden hiç kimsenin muhâlefet etmemiş olması (ki buna *naklû'l-kâfi* adını verir)

⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I,476-479; a.mlf., *el-Muhallâ*, I, 74; Apaydın "İbn Hazm", XX, 43-44.

⁸⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I,74; Demirci, s.3.

⁸¹ Demirci, s.4.

⁸² Kıyâme, 75/36.

⁸³ Demirci, s.6.

⁸⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I,72.

sahâbe icmâ'ını oluşturur.⁸⁵ İbn Hazm, Hz. Peygamber'den gelen her hangi bir haber üzerinde sahâbenin tamamının ittifak etmesine icma diyor ve sahabenin sünnetle belirlenmeyen bir konuda kendi aralarında bir meseledeki ittifaklarını icmâ olarak kabul etmemektedir. Ayrıca sahâbe devri ile icmâ sona ermiştir.⁸⁶

İbn Hazm, icmâ'ın "hakkında nass bulunmayan bir hüküm üzerinde müs-lüman alimleri re'y ve kıyas yoluyla görüş birliğine varmış olması" şeklinde anlaşılmasına şiddetle karşı çıkmakta, ümmet alimlerinin ancak Kur'ân ve Sünnetten bir nass üzerine icma edebileceklerini savunmaktadır.⁸⁷ O, bu yaklaşımı ile icmaı, nasslara uymada fikir birliği etme konusuyla sınırlandırmıştır.

4. Delil. İbn Hazm zâhirîlerin "kıyas, istihsan, mesâlih-i mürsele, sedd-i zerâ'i"i şiddetle reddedip, onun yerine istishâbı da içeren nass veya icmâ'a raci olan "delil"i kullandıklarını ve bunun kıyasla aynı şey olmadığını iddia eder.⁸⁸ Değişen ve gelişen hayatın ihtiyaçlarını yalnız nassların zâhiriyle karşılamakta güçlüğü düşmeleri sebebiyle zarûri olarak başvurdukları *delil*'i şöyle açıklamıştır: Delil, nass ve icmâ'dan alınmıştır, yani icmâın kapsamı içindedir ve icmâ'dan alınan delil de dört kısma ayrılır: 1) İstishâbu'l hâl, yani Kur'ân ve Sünnetle sabit olan bir hükmün zaman, mekan ve durumun değişmesi ile değişmeyeceği, 2) Söylenenin asgarisini almak (ekallü mâ kîle). 3) Her hangi bir görüşün terki üzerine meydana gelen icmâ. 4) Müslümanların hükümlerinin (kaynak ve değer bakımından) eşit olduğu hakkındaki icma⁸⁹.

Nassdan alınan delil de yedi kısma ayrılır: **1) Nass önermelerinden çıkan deliller.** Örneğin, "Her sarhoşluk veren şey hamrdır ve her hamr haramdır." Burada ilk iki önermenin ikisi de delildir ve sarhoşluk veren her nevi meşrubatın haram olduğunu göstermektedir. Bu iki öncül her sarhoş edicinin haram olduğuna burhânî delildir.⁹⁰ Bu delil, tipik bir kıyas sığasında olduğu halde, İbn Hazm'a göre bu bir kıyas değildir. Çünkü ilk önermelerin her ikisi de nassdan çıkmıştır. Bunun kıyas olarak kabul edilmesi insanların kişisel olarak ictihad edebileceklerini caiz görmeyi gerektirir. Hâlbuki bir görüşe göre savaş teknikleri istisna edilecek olursa, kişisel olarak ictihad edilmesi, Peygamber için de caiz değildir.⁹¹

2) Bir hükmün kendisine ta'lik edildiği şart. Şart gerçekleştiğinde ona talik etmiş hüküm de vacip olur. Örnek: "Eğer vazgeçerlerse, önceki yaptıkları başışlanır"⁹² buyrulmaktadır. Bu hükmün herkes için sabit olduğu açıktır.⁹³

3) Kendisinden herhangi bir dolaylı anlam çıkarılan lafız. Mantıkçılar bunu "mütelâimât" diye adlandırır.⁹⁴ "Filan cömerttir" denilince, cimri olmadığını anlaşılması gibi. Bu görüş mefhum-i muhalifle amele benzemektedir.

⁸⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I,75-76.

⁸⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I,76; a.mlf., *el-İhkâm*, I,538

⁸⁷ Apaydın, "İbn Hazm", XX, 44. İbn Hazm'ın ibadetler ve muamelât konusunda kendince icmâ olduğunu kabul ettiği görüşleri bir araya getirdiği "*Merâtibü'l-icmâ' fi'l-'ibâdât ve'l-muâmelât ve mu'tekidât*" (Beyrut 1982) isimli bir eseri mevcuttur.

⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II,100-102.

⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 3, 100.

⁹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II,100.

⁹¹ Demirci, s.116.

⁹² Enfal, 8/38.

⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II,100.

4) İhtimallerin kısmen veya tamamen ortadan kalkması neticesinde geride kalanların sübûtuna istidlâl, bu durumda o tek olan şey sahih olur. Literatürde “aklî taksim” veya “sebr ve taksim” olarak adlandırılan bu hususu İbn Hazm bazan “zaruretü'l-akl” olarak da isimlendirir. Mesela haram, farz ve mubah şeklinde üçlü ayırım sonrasında “bu şey ne farz ne haramdır” denildiğinde o şeyin mubah olduğu zorunlu olarak anlaşılır⁹⁵.

5) *Sıralamaya bakılarak yapılan istidlâl*. Bu da herhangi bir nass tarafından belirlenmediği halde, sıralamada üsttekinin alttakinden üstün olduğu kendiliğinden anlaşılır. Örneğin, “Ebû Bekir Ömer'den üstündür, Ömer, Osman'dan üstündür” ifadesinden kesin olarak “Ebû Bekir Osman'dan üstündür” neticesi çıkar.⁹⁶ İbn Hazm'a göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in üstünlük dereceleri nass ile sabit olduğu için bu bir nevi kıyas değil, bilakis burhandır.

6) *Mantıkçıların “aksü'l-kazâyâ” dedikleri türden hükümler*. “Her insan canlıdır”, cümlesinden “Canlıların bir nevinin de insan olduğu” neticesi çıkar. Bu işlemlerde tümel olumlu her zaman tikele döndürülür⁹⁷.

7) *Birkaç anlamı dolaylı olarak içinde barındıran lafız*. Mesela “Ahmet yazıyor” denildiği zaman onun diri, yazı için gerekli uzuvlara ve malzemeye sahip olduğu anlaşılır. Bütün bunlar nassın içindedir, ondan başka bir şey değildir⁹⁸.

B. Şer'î Hükümlerin Kaynağı Olarak Kabul Edilmesine Karşı Çıktığı Deliller

1. **Kıyas**. İbn Hazm'a göre, mantikî bir hakikat yoktur. Hakikat ikidir. Biri vahiy, diğeri kelâmın delaletidir. İkisi de Allah'tan gelmiştir. O'na göre hem lafızların nahiv kurallarına göre, hem de nassların insanların kişisel ictihadına göre yorumu makbul değildir. Dînî bir hüküm, ancak kaynağının nass olması veya nasslarla yorumlanması ile birlikte dînî olabilir. Kaynağı ilahî olan bir hükmün, müctehid re'yi ile yorumlanması doğru olmaz.⁹⁹ Onun kıyastan anladığı, dinde Allah ve Resûlünün haber vermediği bir konuda zanla söz söylemeye kalkışmaktır.¹⁰⁰ O, nassla sabit olan bir hükmün illetini akılla tespit ederek hakkında nass olmayan ve benzer illeti taşıyan şeyler içinde geçerli kılmaya kalkışmayı Allah'a ders vermek, Allah'ın koyduğu sınırı çiğnemek ve Allah'ın izin vermediği bir konuda yasa koyuculuğa girişmek olarak kabul etmektedir.¹⁰¹

Dinde kıyas ve re'y ile bir şey söylemek helâl değildir. Çünkü nasslarda¹⁰² her şey açıklanmıştır ve sonradan ortaya çıkacak her hangi bir anlaşmazlıkta meselenin halli için müracaat yeri olarak yine Allah ve Resûlü gösterilmiştir.¹⁰³ İbn Hazm “O, yaptığından sorumlu tutulmaz, onlar (insanlar) ise sorguya çekilirler”¹⁰⁴ âyetini esas

→

⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II,101. Ayrıca bk. Apaydın “İbn Hazm”, XX, 45.

⁹⁵ İbn Hazm. *el-İhkâm*, II, 101; Apaydın “İbn Hazm”, XX, 45.

⁹⁶ İbn Hazm. *el-İhkâm*, II, 101.

⁹⁷ İbn Hazm. *el-İhkâm*, II, 101.

⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II,101; Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara 1971, s.115-117.

⁹⁹ Demirci, s. 117.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 555.

¹⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 515, 521-522.

¹⁰² Bkz. En'âm,6/38; Nahl, 16/89; Mâide, 5/3.

¹⁰³ Bkz. Nisâ, 4/59.

¹⁰⁴ Enbiyâ 21/23.

arak Allah'ın fiillerinde "neden" ve "niçin" in yeri olmadığını belirtmektedir. O hükmün illetini ve "nassların ta'lili"ni kabul etmemektedir.¹⁰⁵ Dolayısıyla kim nassları illetlendirme yoluna gider ve hakkında açık nass olmayan konulara da kıyas yoluyla şamil kılmaya çalışırsa, Allah'ın imanı ilgilendiren emrine muhalefet etmiş, Allah'ın söylemediğini ona izafe etmiş olur. O, muarızlarının kıyas ve re'yin dinen caiz olduğu yönündeki ortaya koydukları delilleri, muhataplarıyla yüz yüze tartışıyor gibi bir üslupla reddeder ve "Sonuçta kıyasın hüccet olduğunu söyleyenlerin görüşlerini ve kıyasla verdikleri hükümlerin yanlışlığını yine kendi metotlarıyla onlara gösterdik. Çünkü kıyasçılardan her kıyası kendi kıyaslarının batıllığı için yeterli delildir" der.¹⁰⁶ İbn Hazm genellikle görüşlerine karşı çıktığı kimseleri susturmak için kıyası kullanmış olduğunu söylemek mümkündür. Ancak İbn Hazm buna kıyas değil, *burhan* adını verir.¹⁰⁷ Muhâliflerin, sahâbenin de kıyasla amel ettikleri ve bu konuda icmâ'ın varlığı iddialarına sert şekilde karşı çıkar ve "yalan söylüyorsunuz. Bunun doğrusu sahâbe kıyası iptal hususunda icmâ etmiştir", der.¹⁰⁸ O, dinin vahye; re'y ve kıyasın ise akla dayandığını, akla dayanan ve üzerinde ittifak mümkün olmayan, ihtilaf kaynağı re'y ve kıyasın dinî bir delil olduğuna dair Kitab ve Sünnet'de delil bulunmadığını ileri sürer. Kısaca İbn Hazm, kıyasın butlanı karşısında lafzın umumuna (lafzın zâhirinin çağrıştırdığı şeyle amele) dayanmayı meşru olan yegâne çare olarak görmüştür.¹⁰⁹ Diğer bir ifade ile cumhurun kıyas yolu ile vardığı hükme İbn Hazm "delil" ile nasslardan anlaşılan bazı akli/mantıkî "delil"lerle ulaşmaktadır. Örneğin, iki mukaddime (öncül) ve bir neticeden oluşan; "Her sarhoşluk veren içki (hamr)dir. Her içki de haramdır. Öyleyse her sarhoşluk veren haramdır" önermesinden sonra şöyle der: "Bu iki "mukaddime", her sarhoşluk veren şeyin haram olduğunu gösteren burhânî bir delildir." Ona göre bütün bunlar bir istidlal değil, nassın açık ifadesi ve lafzın mefhumu olan "delil"dir.¹¹⁰ Hâlbuki bu örnekte sarhoşluk veren şeyin hüküm itibarıyla tespiti konusunda, İbn Hazm'ın "delil" olarak isimlendirdiği akıl yürütme, usul literatürünün "kıyas bölümünde, sarhoşluk illeti-haram olma hükmü münasebeti aynı "mukaddime" ve "netice" ile kıyas olarak isimlendirildiğini görmekteyiz.¹¹¹ Bu da İbn Hazm'ın itirazının içerikten çok şekle ve isimlendirmeye yönelik olduğunu göstermektedir.

İbn Hazm'a göre kıyasla varılan sonuçlar, kendi kendine bir hüküm ihdası olduğu halde, lafzın zâhirinin umuma hamli ile elde edilecek bir hüküm keşiftir. İctihat ise nefsin arayışı ve beşeri melekelerin faaliyeti olup mücerret nasslarda yer alan meselelerin hükmünü araştırmaktır. Bu yolla varılan bir sonuç da istinbat ve

¹⁰⁵ Bu sebeple ki faiz hükmü sadece hadiste [Müslim, Müsâkât 82-84] zikredilen altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuzda gerçekleşir, -illet tespiti ile- başka cins ve nevilere teşmil edilemez. Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 401.

¹⁰⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 78-80; a.mlf, *el-İhkâm*, II, 390, 397, 518-523, 591.

¹⁰⁷ Demirci, s. 117.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 81 vd.; a.mlf, *el-İhkâm*, II, 44-446.

¹⁰⁹ Demirci, s. 120.

¹¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 100-101.

¹¹¹ Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988, s. 68; Şa'bân, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (trc. İ.Kafi Dönmez), Ankara 1990, s. 111; Güler, s. 179.

istikra gibi bir hüküm icadı değil, bilakis mevcut bir hükmün sadece bir nevi keşfidir.¹¹²

2. İstihsan, istinbat ve re'y. İbn Hazm bu üç meseleyi, aynı anlama geldiği düşüncesi ile aynı başlık altında toplamıştır. Ona göre bunların sadece lafızları farklıdır. Her üçü de bir takım şeyler arasında gayesi itibariyle daha uygun olanın tercih edilmesidir. İmam Mâlik'in ilmin onda dokuzu olarak gördüğü istihsanı daha çok Hanefiler kullanmışlardır. Hanefilerden Tahavî ve İmam Şâfiî reddetmektedir.¹¹³ İstihsan ve re'y taraftarlarının delillerini kedisine göre eleştiren İbn Hazm, "Kıyas haktır deyip kıyasla bir hüküm belirleyip sonra da istihsan sebebiyle onu terk ettiklerini ikrar etmeleri istihsanın batıl oluşuna yeterli delildir. Ve nasıl oluyor da bir müctehidin güzel gördüğü bir şey, diğerinin güzel gördüğü şeyden daha evlâ olabiliyor? Eğer dinde böyle bir şey olsaydı herkesin arzusuna göre (yeni) bir din ortaya koyma yetkisi olurdu..."¹¹⁴ Şâfiî ve İbn Hazm, istihsanı Kitap ve sünnete dayanmayan, keyfi düşünce ve şahsi karar olarak değerlendirmektedir.¹¹⁵

Aslında istihsanı kabul edenlerle reddedenler arasındaki ayrılık, varılan hukuki sonuçlar bakımından değil dayanılan delil ve izlenen metot açısındandır. Örneğin, vasıfları tespit edilmiş zimmette olan bir şeyin peşin para ile satılması¹¹⁶ demek olan selem akdi bir bey' akdidir. Fakat bu akitte bey' akdinde aranan "akit anında mebiin mevcut olması" şartı yoktur. Hz. Peygamber, Hakîm b. Hızâm'a (ö.54/674[?]) hitaben "لا تبيع مائيس عندك" : "Yanında (mülkiyetin altında) bulunmayan bir şeyi satma"¹¹⁷ buyurarak mâdumun yani akit anında kişinin mülkiyetinde olmayan şeyin satışını yasaklamıştır. Buna rağmen madumun satışı olan selem akdi "Her kim selem usûlü satış yapmak isterse, belli bir ölçüde, belli tartıda ve belli bir müddet için yapsın"¹¹⁸ şeklindeki bir başka hadisle bu genel kaideden istisna edilmiştir. Hanefilerin kıyasa aykırı olarak istihsan yoluyla cevaz verdikleri¹¹⁹ selem akdine istihšana karşı çıkanlar bir başka delil ile cevaz vermişlerdir.¹²⁰

C. Taklid Konusundaki Görüşleri

Şahısları taklit etme eğilimi hicri ikinci asrın ortalarında başlamıştır.¹²¹ İbn Hazm'a göre, Hz. Peygamber dışında ölü veya diri hiç kimseyi taklit caiz değildir, herkesin kendi gücü kadar ictihad etmesi gerekir. Dini hakkında bir konuyu öğrenmek isteyenini onu, o konuda Hz. Peygamber'den ne geldiğini bilen birisine

¹¹² Demirci, s. 120.

¹¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 195.

¹¹⁴ İbn Hazm, *İbtâlül-Kıyas ve'r-Re'y ve'l-İstihân ve't-Taklid ve't-Ta'lîl*, Dımaşk 1960, s.50; *el-İhkâm*, II, 195 vd.

¹¹⁵ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut 1993, VI, 282-287; İbn Hazm, *el-İhkâm*, II,

¹¹⁶ Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut, 1986, XII, 124.

¹¹⁷ İbn Mâce, *Ticârât* 20; Ebû Davud, *Büyü'* 70; Buhari, *Büyü'* 55; Tirmizî, *Büyü'* 19; Şevkânî, *Neylül-Evîâr*, V, 164; Tirmizî hadisin hasen olduğu ifade eder. Bk. Sünen III, 536.

¹¹⁸ Buhârî, *Selem* 2; İbn Mâce, *Ticârât* 59; Ebu Dâvûd, *Buyu'* 57 (عمر في إيلاصيyle); Nesâî, *Buyu'* (سلفا ilavesiyle) 63.

¹¹⁹ Serahsî, *Usûl*, İstanbul, t.s., II, 203; Kâsânî, Alauddin Ebû Bekir b. Mes'ud, *Bedâiu's-Sanâî' fi Tertibi'Şerâî'*, Mısır, 1910, V, 2.

¹²⁰ Bkz. Şafîî, *Umm*, III, 112-116; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 39-54.

¹²¹ Hassan Ahmed, *İsla-m Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, (çev.A.H. Çavuşoğlu- H.Esen), İstanbul 1999, s.55.

sorması farzdır. Kendisine o konuda önderlik edecek kimse ise 'bu hususta Allah ve Resûlü şöyle buyurmuştur' şeklinde cevap vermelidir. Şayet kendisine soru yöneltilen o konuda kendi görüşünü "bu benim görüşümdür veya bu bir kıyasla ortaya konmuş bir hükümdür, bu falanın kavlidir gibi" âyet veya hadis dışında bir görüşle cevaplandırır, onun sözüyle amel etmek sorana helal değildir, meselesini bir başkasına sormalıdır. İbn Hazm'ın bu hususta görüşünü teyit için getirdiği delil ilginçtir. "Ey iman edenler, Allah'a, Peygamber'e ve sizden olan emirlere itaat edin"¹²² âyetinde Allah, bize asla bazı ülü'l-emre itaati emretmedi. Dolayısıyla kim bir alim veya alimleri taklit ederse, Allah'a, Peygamberine ve ülü'l-emre itaat etmemiş olur. Taklidi caiz görenler Allah'ın, "Bilmiyorsanız işi zikir ehline (bilene) sorunuz"¹²³, "Bununla beraber mü'minlerin, toplanıp hep birden sefere çıkmaları uygun değildir. O halde onlardan bir kısmı da din ilimlerini öğrenmek ve kabileleri savaştan döndüğü zaman onları Allah'ın azabıyla korkutmak için geri kalmalıdır..."¹²⁴ âyetleri hakkında ne dersiniz derlerse, "bu âyetler hiçbir kimsenin kendi re'yiyle fakihleşmesini emretmiyor. Onlar sadece Allah ve Resûlünün dediklerini öğrenip, kendilerine soru yöneltildiği zaman bunları haber vermek için ilim öğreniyorlar, yoksa kendi re'yelerini açıklamak için değil cevabını veririz", der¹²⁵. Üstelik bir belde bir ehl-i hadis ve bir de ehl-i re'y olsa bir kimsenin hadis ehlini bırakıp ehl-i re'ye soru sorması asla câiz değildir dedikten sonra o, Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın "babam, zayıf hadis Ebû Hanife'nin re'yinden daha kuvvetlidir" dediğini nakleder¹²⁶. Ona göre "hata eden müctehid, isabet eden mukallitten daha faziletlidir. Çünkü hadiste 'hâkim icthad eder (fakat sonuçta) hata ederse ona bir ecir verilir...' buyruluyor ve bu hadisle icthad teşvik ediliyor, (isabetli de olsa) taklit yeriliyor" der¹²⁷.

D. Bazı Fıkhî Görüşleri

İbn Hazm, diğer mezhep müctehidlerinden oldukça farklı bir metoda ve bakış açısına sahip olduğu için fıkhın pek çok konusunda farklı görüş ortaya koymuştur. O'nun görüşleri mukayeseli fıkıh kitaplarında yer almış, şaz olarak nitelendirilen görüşleri bazen tasvip bazen de tenkit edilmiştir¹²⁸.

Görüşleri hakkında Abdükadir Şener'in, "Gerçekten de el-Muhallâ'da İbn Hazm'ın bir kısım çok sert çıkışları ve bazı tuhaf iddiaları olmasaydı, *sünnet fıkhı* üzerinde yazılmış olan eserlerin en iyisi olurdu"¹²⁹ dediği, muâsir hukukçulardan olan Yusuf el-Karadâvî'nin, "İbn Hazm'ın bu görüşleri kendi zamanını aştığı için şaz ve aşırı bulunmuş olabilir. Oysa her asırda o asra göre şaheser kabul edilebilecek fetvaları da mevcuttur"¹³⁰ değerlendirmesinde bulunduğu İbn Hazm'ın dikkat çeken görüşlerden bazıları şunlardır:

¹²² Nisâ, 4/59.

¹²³ Enbiyâ, 21/7.

¹²⁴ Tevbe, 9/122.

¹²⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 85-86.

¹²⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 86.

¹²⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 89.

¹²⁸ Apaydın, "İbn Hazm", XX, 79.

¹²⁹ Şener, I, 65.

¹³⁰ İşıcık, Yusuf, "Fıkhî Mirasımızı Yeniden Nasıl Gözden Geçirmeli ve ele almalıyız" (Yusuf el-Karadâvî'den çeviri) SÜİFD. sy. 2, Konya 1986, s.286

1) Müslümanlara bir halife seçmenin farz olduğunu söyleyen İbn Hazm, halifenin seçilememesi halinde bütün müslümanların günahkâr olacağı inancındadır. Çünkü hilâfet nass ile sabittir.

Ona göre halifede aranan şartlar şunlardır:

a- Halife Kureys'ten olmalıdır¹³¹. Çünkü Kureys dışından birinin hilâfeti caiz değildir. Ona göre bu yönde gelen haberlerin tamamı Kureys'ten olmayanların emir olamayacaklarını göstermektedir.

b- Halifenin akıl sahibi ve erkek olmalıdır.

c- Hilâfete seçilecek kişinin zâhiri durumu itibari ile bu işi yapmaya elverişli olmalıdır.

d- Dünyada müslümanların aynı anda birden fazla halifesinin olması caiz değildir. Hilâfet verâsetle mümkün olmaz. Bunun için mevcut halife ölmeden birini tavsiye etmeli, hilâfet şartlarını haiz biri ortaya çıkıp biat istemeli, halife kendisinden sonraki halifeyi seçecek şûrayı meydana getirmelidir.

Bir halifeye biat etmeden bir gece geçiren bir kimse ölecek olsa, cahiliyet üzere ölür. Nitekim Hz. Ömer'in uygulaması bunun önemine işaret etmektedir. "Peki, Hz. Osman seçilinceye kadar sahâbe bir günden fazla biatsiz kalmıştı" denilirse; onlara, "Hz. Osman, Hz. Ömer'in vefatından itibaren Allah katında halife idi ve müslümanların, ismi henüz belirlenmemiş de olsa birine biati devam ediyordu cevabını veririz"¹³²demektedir. Burada o, halifeye biatin önemini anlatmak isterken oldukça zorlanmıştır. Ayrıca halifenin mutlak Kureys'ten olması yönündeki hadisi itikâdî bir durum gibi algılayıp şiddetle savunmuştur.

2) Bir kimsenin *hukuken sorumlu olabilmesi* için baliğ olması gerekir. Normal şartlarda buluğ gerçekleşmemişse 19 yaş, kız ve erkek için hükmen baliğ olma yaşıdır ve bunda kesin icmâ vardır. Ona göre 19 yaşını tamamlayıp 20 yaşına giren bir kimse büyük insan sınıfına dahil olur. Her hangi bir belde veya millet ayrımı yapılmaksızın bu böyledir.

İbn Hazm, hükmen baliğ olma yaşı konusundaki farklı görüşlerden sadece Şafii'nin görüşüne yer verir ki, Şafii'ye göre hükmen buluğ yaşı 15'tir. Çünkü 14 yaşında olan İbn Ömer, Uhud savaşına katılmak için Hz. Peygamber'e müracaat edince Resûlullah (s.a.v) onun bu isteğini kabul etmemiş, Hendek savaşında ise 15 yaşında olduğu için orduya katılmasına müsaade etmiştir. İbn Hazm bu görüşü şöyle tenkit eder: "Bu olay onlar için iki yönden delil olamaz. *Birincisi* Resûlullah, İbn Ömer'e Hendek savaşına katılması için müsaade ederken *ben, 15 yaşına geldiğin için müsaade ediyorum* demiyor. Dolayısıyla hiç kimse kendi kendine Peygambere demediği bir şeyi izafe edemez. Üstelik Hendek'te müsaade ediş nedeni muhtemelen Medine'nin o gün için muhasara edilmiş ve acilen savunulmaya ihtiyaç olduğu ve çocukların düşman tarafına taş vs. atarak orduya destek olmalarıdır. Uhud'da müsaade edilmemiş olması ise bu savaşın Medine dışında uzak bir yerde yapılacak

¹³¹ Bu konuda "*Hilâfetin Kureysliliği*" (A.Ü.İ.F.D., Ankara, XXIII, 123 vd.) adıyla müstakil bir çalışma yapan M. Said Hatiboğlu, söz konusu rivayeti etraflıca incelemiş ve hadisin Hz. Peygamber'e ait olamayacağı sonucuna varmıştır. Ayrıca bkz. Özafşar, M.Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s.331-334.

¹³² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I,65-68; Heyet, *İslâm Tarihi*, IV,493.

olmasından ve savunmadan ziyade fiili çatışma şeklinde olmasından dolayıdır. Bu da ancak güçlü kimselerce yapılabilir. *İkincisi*, Hendek'e katılmalarına müsaade edilen İbn Ömer ve Rafi' b. Hadic'in her ikisinin de aynı tarihlerde 15 yaşını tamamladıklarına dair Şafii'nin iddia ettiği gibi nass veya delil yoktur ve Şafii'nin görüşünü tamamen bu habere dayandırması batıldır" der¹⁵³.

Bu meselenin tahlilinde de görüldüğü gibi, İbn Hazm, Şafii'ye bir delili olduğu halde karşı çıkmakta ve bu olay onun lehine bir delil olmaz derken kendisi de bir nassla hareket etmiyor tamamen tecrübe ve şahsî yorumuyla İmam Şâfiî'yi eleştirmektedir.

3. İbn Hazm, emir veya vaciptir şeklinde gelen nassların illetine (o nassdan asıl kastedilene) bakmaksızın zâhirinden hareketle bütün emirlerin farziyeti anlatıldığını söyler. Onun bu anlayışını yansıtan fetvalarından bazıları şunlardır:

a- Hz. Peygamberin "*Baliğ olan herkesin Cuma günü gusül abdesti alması vaciptir...*"¹⁵⁴ hadisinden hareketle Cuma günü akil baliğ olan herkesin gusül abdesti alması farzdır. Hatta Cuma günü ikindiden sonra olsa farz yerine getirilmiş olur. Çünkü bu farz cuma namazının değil Cuma gününün farzıdır¹⁵⁵.

Cuma günü gusül abdesti almanın vacip olmadığını söyleyenler bu konuda delil olarak şu olayı naklederler: Üstü başı topraklı olan bir şahıs bu haliyle Cuma namazına gelir. Bunu üzerine Hz. Peygamber, "*Keşke bu gün için temizlenmiş olsaydın*"¹⁵⁶ der. Ayrıca Cuma namazına gusül abdesti alarak gelmeyi teşvik eden sahâbe sözlerini naklederler. Buna karşılık İbn Hazm "bunların hepsi fitne çıkarmak için ileri sürülmüş asılsız rivayetlerdir ve bu konuda sahih olan, bizim delil olarak ileri sürdüğümüz hadistir" der¹⁵⁷. Bu konu hakkındaki rivayetlerle ilgili münakaşalarda şu nokta dikkati çekmektedir: İbn Hazm, muhaliflerini kesin bilgi yerine zan ve ihtimalle hareket etmekle suçladığı halde, kendisinin de bu konu ile ilgili Hz. Aîşe hadisini yorumlarken ihtimalle karşı çıktığı görülmektedir.¹⁵⁸ Oysa bu mesele ile ilgili hadisler incelendiğinde amacın müslümanların Cuma namazına temiz bir şekilde gelmelerini sağlamak olduğu açıkça görülebildiği halde hadisin lafzına takılarak emredilen gusül abdestini, "Cuma namazından sonra da alınsa emir yerine getirilmiş olur" şeklinde izaha kalkışmak hadisi gayesinden uzaklaştırmak olur ki İbn Hazm da bunu yapmıştır.

b- Hz. Peygamber, "*Sizden her kim, sabah namazının sünnetini kılırsa sağ tarafına uzanversin*"¹⁵⁹ buyuruyor. İbn Hazm bu konuda şöyle demektedir: "Sabah namazının sünnetini kılan kimsenin, selam verdikten sonra, sağ tarafına yatıp uzanmadan farza durması caiz değildir. İster kaza, ister edâ, kasten veya unutarak

¹⁵³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I,103 vd.; Zâhiriye mezhebinin kurucusu olan Davud . Ali'ye (ö. 270/883) göre hükmen baliğ olmada yaş sınırı yoktur. Diğer farklı görüşler için bkz. İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğnî*, Riyad 1981, IV, ,509-511.

¹⁵⁴ Buhârî, Cuma, 3, Şehâdât, 18; Müslim, Cuma,5,7; Ebû Dâvud, Tahâre, 127; Mâlik, Muvattâ', Cuma, 2,4.

¹⁵⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I,266.

¹⁵⁶ Müslim, Cuma, 6.

¹⁵⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I,255-257.

¹⁵⁸ Bu konudaki tüm rivayetler ve bu rivayetler hakkındaki değerlendirmeler için bk. Güler, Zekeriyâ, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefîler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Ankara 1997, s.71-80.

¹⁵⁹ İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, İstanbul 1982, II, 415.

sünnetten sonra uzanmayanların sabah namazı sahih olmaz. Şayet sabah namazının sünnetini tamamen terk ederse, uzanması gerekmez. Her hangi bir korku veya hastalık sebebiyle sağına uzanmayan kimseler, bu hareketi ima ve işaret ile ifa ederler.”¹⁴⁰ O, bu ifadesi ile aşırı lafızcılığını ortaya koymaktadır.

c- İbn Hazm’a göre namazlar ya farz veya nafilidir, vacip namaz yoktur. Bir namazı terk, Allah’a âsi olmayı gerektiriyorsa farz, gerektirmiyorsa nafilidir.¹⁴¹ Ona göre kadınların farz namazlarda cemaate iştirakleri farz değildir ve bunda ihtilaf da yoktur. “Kadınların namazları kendi aralarında birisinin imametinde kılmaları güzeldir” derken bu konuda yasaklayıcı bir delilin olmamasını, görüşüne mesnet yapar ve Hz. Aişe gibi bazı hanım sahabilerin farz namazlarda diğer kadınlara imamlık yaptıkları yönünde rivayetleri nakleder. Ona göre bir çok müctehid de bunun caiz olduğu görüşündedir¹⁴².

d- İbn Hazm’ın, nasıldaki her emirden farziyet çıkarmasından dolayıdır ki ona göre namazın farzları (rükünleri) tespit edebildiğimiz kadarıyla -tekbir alırken elleri kaldırmak, her rekatta eûzü besmele, rüku ve secdeler arasında tekbir getirmek, iki secde arasında oturmak (itmi’nan), fatihanın sonunda amin demek gibi-on sekiz tanedir¹⁴³.

e- Kadınların her hususta hâkim olabileceklerini söyleyen İbn Hazm, delil olarak “Gerçekten Allah size, emanetleri ehil olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emreder”¹⁴⁴ âyetini getirir¹⁴⁵. O, muhaliflerinin aleyhte kullanabilecekleri “İşlerini kadına bırakan bir millet asla iflah bulmayacaktır”¹⁴⁶ hadisi hakkında ise, “bu hadis sadece devlet başkanlığıyla ilgili bir yasağı anlatıyor. Dolayısıyla kadının hâkim olmasına engel değildir. Ayrıca âyette geçen “hükmettiğiniz zaman” ifadesi kadın erkek her müslümanı içine almaktadır. Kadının, kocasının malları konusunda sorumlu kılınması, hâkimlik görevinin, ma’rufu emir ve münkerden nehiy olması böyle bir görevden kadının da mahrum edilmemesini gerektirir”¹⁴⁷ diyerek günümüzdeki bir kısım müslüman düşünürlerin bugünkü geldiği noktayı o, yaklaşık on asır önce ortaya koymuştur.

4) İbn Hazm *sahabe uygulamasına ittiba konusunda aşırı hassastır*. Şu örnekler bunun en güzel kanıtıdır. Cenazenin defniyle ilgili konuda şu bilgilere yer verir: Bir cenazenin defnini (bozulma tehlikesi yoksa) velev bir gün veya bir gece geciktirmek müstehaptır. Zira Resûlullah (s.a.v), Pazartesi günü kuşluk vakti vefat etmiş, Çarşamba gününün gece yarısı defnedilmiştir der¹⁴⁸. Oysa bu Hz. Peygamber’in defnine mahsus sahâbenin özel bir uygulamasıdır ve genele teşmilinin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Üstelik onun bu görüşü, kendisinin “Peygamber dışında ölü veya diri kimseyi taklit caiz değildir”, “sahâbenin rivayetleri alınır, tatbikatları esas

¹⁴⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II,227-231.

¹⁴¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II,2-3.

¹⁴² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II,167-168.

¹⁴³ Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II,263-301.

¹⁴⁴ Nisâ, 4/58.

¹⁴⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 528.

¹⁴⁶ Buhârî, Meğâzî, 82, Fiten, 18; Tirmizî, Fiten, 75; Nesâî, Kudât, 8; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 38,47.

¹⁴⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII,528 (kısmen ilavelerle).

¹⁴⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 404; VIII,528.

alınmaz¹⁴⁹ şeklindeki anlayışı ile çelişmektedir. Böyle bir kanaat, hakkında sarîh bir nass olmayan bir konuda sahâbenin uygulamasını taklitten başka bir şey değildir.

SONUÇ

Metot ve sistem açısından ehl-i hadisin ileri ucunu temsil eden Zâhirî mezhebinin bir mensubu olan İbn Hazm, Endülüs'te Zâhiriye Mezhebini sistemleştiren ve bu mezhebin görüşlerinin günümüze kadar taşıyan eserlerin müellifi olan bir müctehiddir. Hadis taraftarı bir müctehid olan İbn Hazm'ın, önceleri Şafîî mezhebini benimsemişken, zâhiriye mezhebine geçmesinde diğer sebepler yanında, Şîîlerin dinde bâtinî yorumun mevcut olduğu iddiası ve Abbâsîlerin bazen *beyan* ile *burhanı*, bazen de *beyan* ile *irfanı* cem etme çabalarına karşı tepkisi etkili olmuştur.

İbn Hazm'ın zâhirîliğine göre dini hükümlerin gayesi sadece yer aldıkları lafızların zâhirindedir. İnsanlar lafızların zâhirine uymakla, dinin gerçek hükümlerine tabi olurlar. Çünkü dini hükümlerin objektif ve yegâne merci, lafızların zâhiri-dir. Lafızların zâhirinden başka bir gaye aranması, kutsal dinin hükümlerine hiçbir kutsallığı olmayan insanların şahsi takdir ve isteklerinin sızmasına sebep olabilir. Çünkü insanlar, lafızların zâhirine tabi olmadan hüküm çıkarmaya kalkışacak olurlarsa, düşünce tertibinin bozulmasına ve ilahi iradenin kastettiği şeylerin dışına çıkılmasına neden olurlar.

Bu görüşler gerçekte Ehl-i sünnet alimleri için de geçerlidir. Onlar da dini hükümleri, nasslarda yer alan lafızların zâhirinden çıkarırlar. Ancak zâhirîliğin yeterli olmadığı ender yerlerde bazı nassları başka nasslar veya re'yle tevil ettikleri olmuştur ki, İbn Hazm'ın onlara yönelttiği tenkitlerin sebebi de budur. İbn Hazm'ın onlara yönelttiği tenkit sadece teville sınırlı değil, ayrıca bir kısım içtihat kuralları ve genel olarak reyçilik de bu noktalardandır. İbn Hazm'a göre kıyas, istihsan, mesâlih, sahabe kavli ve sahâbeden sonra gelen müslümanların icmâsı geçerli değildir. İbn Hazm, bu deliller yerine istishâbı da içeren nass veya icmâ'a raci olan "delil"i koymaktadır.

O, birçok ilme dair 400 ciltlik eser yazmış bir müelliftir. İbn Hazm, eserlerinde başta diğer mezhep imamları olmak üzere çeşitli fıkıh mezheplerine mensup çağdaşları ve ondan önceki bir çok alimi aşırı derecede tenkit etmiş, hatta bazen tenkit ettiği kimselere karşı nezaket sınırlarını aşarak hakarete varan ifadeler kullanmıştır. Bu yönüyle tenkit edilen müctehid diğer bir çok meziyetleriyle de çağdaşı olan alimlerce takdir edilmiştir.

Güçlü bir fikir adamı olan İbn Hazm, bazı görüşleri tenkide açık olmakla birlikte İslâm kültürünün oluşumunda, İslâm fıkının ve diğer birçok bilim dalının delilleri ile ortaya konulmasında değerli katkıları olan bir düşünürdür. O, İslâm toplumunu tekrar Kur'ân ve Sünnetle buluşturmayı amaçlayan, İslâm kültüründe nassa bağlı yeni bir eleştiri döneminin öncülerinden biridir.

KAYNAKÇA

APAYDIN, Yunus, "İbn Hazm", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 39-52.

¹⁴⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I,73-74; a.mlf. *el-İhkâm*, I, 207-211.

- ARENDRONK, C.VAN, "İbn Hazm", *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B. 1968.
- ATAR, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988.
- BİLMEN, Ömer Nasûhî, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul 1985.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, I-VIII, İstanbul 1992.
- BROCKELMANN, C., *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, (Çev. Muhammed Avni Abdürraûf ve diğerleri.) Mısır, 1993.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap aklının Oluşumu*, (çvr. İbrahim Akbaba), İstanbul 1997,
- DEMİRCİ, Ahmet, *İbn Hazm ve Zahirîlik*, Kayseri, 1996.
- EBÛ DÂVUD, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992.
- EBÛ ZEHRE, Muhammed, *İbn Hazm*, Dâru'l-Fikr, ts.
- GOLDZİHER, Ignaz, *Zâhirîler*, (çev. Cihat Tunç), Ankara, 1982.
- GÖRMEZ, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara, 1997.
- GÜLER, Zekeriya, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefiler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Ankara 1997.
- Hassan, Ahmed, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, (çev. A.Hakan Çavuşoğlu), İstanbul, 1999.
- HEYET, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I-XIV, İstanbul 1987.
- İŞİCİK, Yusuf, "Fıkıhî Mirasımızı Yeniden Nasıl Gözden Geçirmeli ve Ele Almalıyız" (Yusuf el-Karadâvî'den çeviri) SÜİFD. sy. 2, Konya, 1986.
- İBN HACER, el-Askalânî, Şihabüddin Ahmed b. Muhammed, *Lisânü'l-Mizân*, (thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî), I-X, Beyrut, 1416/1996.
- İBN HALLİKAN, Ebû'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Ve-feyâtü'l-'Ayân ve Enbâi Enbâi'z-Zaman*, (thk. İhsan Abbas) I-VI, Beyrut, 1994.
- İBN HANBEL, Ahmed, *el-Müsned*, I-VI, İstanbul 1992.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, I-XIII, Beyrut, ts.
- *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, (İki cilt halinde basılmıştır.) Beyrut, ts.
- *Mulahhasu İbtâli'l-Kıyas ve'r-Re'y ve'l-İstihsân ve't-Taklid ve't-Ta'lîl*, Dımaşk, 1960.
- İBN KUDÂME, Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğnî*, I-IX, Riyad, 1981
- İBN NEDİM, *el-Fihrist*, Beyrut, ts.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *es-Sünen*, I-II, İstanbul 1992.
- İBNÜ'L-İMÂD, Abdülhay b. Ahmed (ö.1089/1678), *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, I-VII, Dâru'l-Fikr, 1979.
- KARADAŞ, Cafer, "İbn Hazm ve Eş'arilik Eleştirisi", *UÜİFD*, cilt: 18, sayı: 1, Bursa 2009.
- KARAMAN, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihad*, Ankara, 1971.
- *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.
- KÂSÂNÎ, Alauddin Ebû Bekir b. Mes'ud, *Bedâiu's-Sanâi' fî Terîbi'-Şerâi'*, I-VII, Beyrut, 1974.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, I-XV, Beyrut, 1957,
- MALİK B. ENES, *el-Muvatta*, I-II, İstanbul 1992.
- NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, I-VIII, İstanbul 1992.

- ÖMER FERRUH, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, I-VI, Beyrut, 1992
- ÖZAFŞAR, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998.
- ÖZŞENEL, Mehmet, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet –el-İhkâm Özelinde-" *SÜİFD*, 6/2002.
- POLAT, Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara, 1985.
- SERAHSÎ, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b.Ahmed, *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut, 1986.
- *Usul*, I-II, İstanbul, ts.
- ŞA'BÂN, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (trc. İ. Kafi Dönmez), Ankara 1990.
- ŞÂFİÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut 1993.
- ŞENER, Abdulkadir, *İslâm Hukuku Dersleri-I*, İzmir, 1987.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali Muhammed, *Neylü'l-Evtâr şerhu Münteka'-Ahbâr min ehâdis-i Seyyidi'l-Ahyâr*, I-VIII, Kahire, ts.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa, *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992.
- ÜNAL, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Sünnet Anlayış ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.
- YUSUF MUSA, Muhammed, *Fıkh-ı İslâm Tarihi*, (trc. Ahmet Mevlânî,) İstanbul, 1973.
- ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (thk. Şuayb el-Arnâvut-Muhamed Naim el-Arkavî), I-XXV, Beyrut, 1996.
- *Tezkiratü'l-Huffâz*, I-IV, Haydarabat, 1955.

İBN TEYMIYYE ve İMANDA SEVGİ

Hatice K. ARPAGUŞ*

ÖZET

İman ve sevgi geniş bir alanda incelenmeye müsait bir konudur. Ancak meseleyi sınırlandırmak için İslâm düşüncesi içinde farklı duruşuyla dikkati çeken İbn Teymiyye'nin bakış açısına müracaat edilecektir. Yine konunun netlik kazanması için Kur'ân-ı Kerîm'in iman ve sevgi konusundaki tutumunun nasıl olduğu, İbn Teymiyye öncesinde meselenin nasıl ele alındığı da incelenecek hususlar arasında yer almaktadır.

Somut bir iman teorisi ortaya koyan İbn Teymiyye, iman amel arasındaki bağı sevginin yer aldığı kalbin amelleriyle temin etmektedir. Onun konuyu ele alışında özellikle tasdiki imanın aslı kabul edip ameli, imanın dışında bırakan Ebû Hanîfe'nin iman teorisiyle ilgili açıklamalarına da yer verilecektir. Sonuçta iki iman teorisi mukayese edildikten sonra fonksiyonel yönleri dikkate alınarak neticeye varılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İman- Sevgi, kalbin amelleri, İbn Teymiyye, iman-inkar, tasdik-tekzib, Ebû Hanîfe

İBN TAYMIYYA AND LOVE WITHIN FAITH

The issue, faith and love, is a matter, which can be analyzed within a large scale. However, in the article the perspective of Ibn Taymiyya who is remarkable for his distinctive stance within Islamic thought will be consulted in order to restrict the issue. In addition, both the attitude of Qur'an about faith and love and how the issue was handled before Ibn Taymiyya will also be analyzed in order to clarify the issue.

Ibn Taymiyya who puts forward a concrete faith theory provides the connection between faith and deed from the deeds of heart (a'mâlu'l-kalb) in which love exists. Besides, explanations of Abu Hanifa, who recognizes acknowledgement as the basis of faith and leaves the deeds out of faith, about the faith theory will also be given in the article. In the conclusion, firstly, the comparison of both of the faith theories will be made and then the result will be revealed by pointing out their functional aspects.

Key Words: Faith-love, deeds of heart, Ibn Taymiyya, faith-denial, assent-refutation Abu Hanifa.

GİRİŞ

En önemli temsilcilerinin başında Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) yer aldığı ve genellikle ehl-i hadis ya da selef diye de isimlendirilen ulema ile rey ehli arasında yöntem açısından bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Söz konusu farklılık kaçınılmaz olarak iki ekolün fıkha ve inanca dair meseleleri değişik bakış açılarıyla

* Doç. Dr., M.Ü. İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, e-mail: arpagush@yahoo.com

ele almalarına sebebiyet vermiştir. Başlangıçta bu farklılık meselelerin çözümünde hadisin mi yoksa reyin mi kullanılacağı noktasındayken daha sonra temel bir ayrılık şeklinde devam etmiştir. Rey okulunun ilk temsilcileri arasında da İmam-ı Azam Ebû Hanife (v. 150/767) gelmektedir. Daha sonra onu takip eden Mâtürîdîlik ile Mu'tezile ve Eş'arîlik gibi birbirinden farklı ekoller aklı tercih etmeleri ve meselelerin çözümünde akla kullanım alanı vermeleri açısından İslâm düşünce tarihinde yerini almışlardır. İşte ayrışmanın başında te'vil ve akli kullanmadaki tutum gelirken ikinci olarak da imanı tanımlama konusundaki birbirlerinden farklı yaklaşımları gelmektedir. Bu makalenin özellikle üzerinde duracağı İbn Teymiyye (v. 728/1328) ise Ahmed b. Hanbel'in takipçisi olmakla birlikte daha kapsamlı bir düşünce üretmiş olması açısından ondan ayrılan ve selefî düşünceye sistemli bir yapı kazandıran bir isim olarak dikkati çekmektedir. Ancak buna rağmen o, genel anlamda kendisinden önceki düşünceyi devam ettirdiğinden makalenin konusu olan iman hususunda hadis ehlinin yolunu takip etmiştir.

KUR'AN'DA İMAN VE SEVGİ

İbn Teymiyye'nin konuya dair görüşlerine geçmeden önce Kur'an'ın imanın neliği ve sevgiyle bağlantısı noktasındaki bakışını dikkate almak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Daha sonra da İslâm düşünce tarihinde kelâm ekollerinin olaya yaklaşımları üzerinde durulacaktır. Meselenin vuzuha kavuşması için öncelikle iman kavramının ne olduğu ve içinde hangi öğeleri barındırdığının ortaya konması gerekmektedir. Bu amaçla iman tanımlanmasına geçildiğinde iman teriminin "emn" kökünden türediği, fiilin sülâsî olarak (e-m-n)geçişli ve geçişsiz olmak üzere iki şekilde kullanıldığı, geçişli olduğunda bir kimseye emniyet verme veya emniyet altına alma anlamına geldiği görülmektedir. Bu anlamından hareketle "mü'min" kavramının Allah'ın isimleri arasında yer aldığı dikkati çekmektedir. Geçişsiz olarak kullanıldığında ise emniyet altına girme, güven içinde olma manalarına gelmektedir.¹ İman kelimesinin terim manasına gelince "*Allah'a ve Resûllerine iman edenler, işte siddîkler onlardır*"² âyetinde ortaya konulduğu üzere buradaki iman kelimesi övgü amacıyla kullanılmakta ve nefsin onaylayarak hakka boyun eğmesi anlamına gelmektedir ki bu da üç şeyin bir araya gelmesi durumunda mümkün olmaktadır:

-Bir şeyi kalben hakikat olarak kabul etme,

¹ Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, Kahire 1961, "emn" mad. Eş'arî düşüncenin oluşmasına zemin hazırlayan ilk dönem İslâm düşünürleri imanın birbirinden biraz farklı temel iki tanımının olduğunu kabul ederler. Birincisi dilbilimciler tarafından belirlenen sözlük anlamıdır. İkincisi gelenek tarafından da tasvip edilen ve hukukî olarak kayıt altına alınan, ıstılahî anlamıdır. İlk anlamına göre, "يؤمن - آمن" fiili "يصدق - صدق" anlamına gelmektedir, böylece iman, tasdik etmek, başkasının söylediğini gerçek olarak kabul etmek ya da başkasının söylediğinin veya teklifinin doğru olduğuna kanaat getirmektir. İkinci tanıma göre iman, Allah'a itaat etme amelîyesidir. Nitekim itaat de üçe ayrılmaktadır: (I) İslâm'ın temel akidelerini tasdik etmektir ki bu, kâfir olmayı dışarıda bırakmaktadır. (II) Diğer temel şer'î yükümlülükleri yerine getirmek ki bu, her hangi bir şekilde itaatsizliği veya fiski dışarıda bırakmaktadır. (III) Faziletli fiillerin icrası ki bu da, müminin tekâmüle ulaşmasını engelleyecek şeyi dışarıda bırakmaktadır (geniş bilgi için bk. R. M. Frank, "Knowledge and Taqlid", *Journal of American Oriental Society*, Vol. 109, I, 1989; "İlim ve Taklid", *Kelâm Araştırmaları* [trc. Hatice K. Arpaguş], 3:2(2005), s. 85-86, 88.

² el-Hadîd 57/19.

-Dil ile ikrar etme

-Ve bunların gerektirdiği tarzda amel işlemektir.

Görüldüğü üzere imanda yaygın kabule göre üç unsur bulunmaktadır. Kalp, dil ve organlar. Nitekim Ragıb el-İsfehanî (v. 502/1108) yukarıdaki ifadeler yanında imanı içinde emniyetin bulunduğu tasdik şeklinde tanımlamaktadır. Nitekim Kur'an da iman, insanın yalnız bir melekesinin değil -biri diğerinden daha etkili olsa da- birçok melekesinin neticesi olup hem duygu hem de düşünce tarafından onaylanmayı bekleyen bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. İmanın zaman zaman hem rasyonel ve gözleme dayalı unsurlarla hem de duygusal tecrübelerle desteklenmesi de bu durumu teyit etmektedir.³

Mâtürîdî (v. 333/944) ve Eş'arî'nin (v. 324/936) içinde bulunduğu büyük çoğunluk da imanda asıl unsurun kalp ile tasdik olduğu ve kalbin imanda önemli fonksiyonu bulunduğu üzerinde durmaktadırlar. İnsanın maddi ve manevî yönleri dikkate alındığında kalbin fonksiyonu ve önemi kendiliğinden ortaya çıkarken dinde de hayatî önem taşıyan şeyin iman olması, insan ile din birlikteliği ve bağlantısı düşünüldüğünde kalp ve imanın beraberliğini ortaya koymaktadır.

İmandaki sevginin durum ve konumuna gelince "*Allah'ın sevdiği ve Allah'ı seven*"⁴ şeklindeki âyet, Allah-insan ilişkisindeki esasın sevgi olduğunu ortaya koyma yanında sevgide çift yönün bulunduğunu da göstermektedir. Bu sebeple Allah'tan insana ve insandan Allah'a yönelik olmak üzere iki farklı boyuttaki sevgiden bahsetmek mümkündür. Ancak imanda sevginin durum ve konumunun nasıllığı, Allah'ın insanı sevmesinden ziyade insandan Allah'a yönelik olan sevgi üzerinde yoğunlaşmayı gerekli kılmaktadır. Aslında Allah'a iman etmek demek otomatik olarak Allah'ı sevmek demektir ki Kur'an da müminin vasıflarını sayarken imanın Allah'ı sevmeyi gerektirdiğini şu şekilde izah etmektedir: "*İnsanlardan bir kısmı Allah'tan başka eşler edinirler ve onları Allah'ı sever gibi severler. Müminler ise en çok Allah'ı severler.*"⁵ Diğer bir âyette de *mümin öyle bir kimsedir ki babası, evladı, kardeşi, eşi, hısım akrabası, kazandığı mal, sevdiği mekânlarla mukayese edilmeyecek şekilde Allah'ı ve Resûlünü ve onlar için cihat etmeyi sever*⁶ denilmektedir. Konuyla bağlantılı başka bir âyette de *mümin babası, evladı, kardeşi veya akrabası da olsa Allah'a ve Resûlüne düşman olanlarla dostluk etmez*⁷ diye buyrulmaktadır.

Şüphesiz sevgiden bahsedilen yerde korku, korkunun bulunduğu yerde de sevginin bulunması kaçınılmazdır. İşte bu açıdan müminin Allah'ı sevmesi yanında Allah'tan çekinmesi de gerekmektedir. Nitekim Nûr suresinde müminin vasıfları anlatılırken Allah'a ve Resûlüne itaat ettiği ve Allah'tan çekindiği⁸ konu edilmektedir. Aslında konuya delil teşkil edecek bunlardan başka âyet ve hadisten de bahsetmek mümkün olmakla birlikte bunların sayısını arttırmak yerine bunların bahsettiği meseleler üzerinde durmak daha isabetli olacaktır. Mesela yukarıda zik-

³ Bkz. el-Bakara 2/26; el-Hac 22/ 5; el-Hucurât 49/7; el-Câşiye 88/17-20.

⁴ el-Mâide 5/54.

⁵ el-Bakara 2/165.

⁶ et-Tevbe 9/24.

⁷ el-Mücadele 58/22.

⁸ en-Nûr 24/52.

redilen Bakara suresine göre müminin vasfı Allah'ı sevmek demektir. Yani mümin olmak Allah'ı sevmek demektir ki kul olmanın ayırıcı vasfı Rabbini sevmekten geçerken ulûhiyetin temel vasfının da sevgi olduğu ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz ulûhiyet tabii olarak kul kavramını da gündeme getirmektedir. Kur'an ve İslâm istilâhında insan kul(abd) vasfıyla anılmaktadır. Kulluk da kendisine kul olunan varlığa karşı beslenen en ileri sevgi derecesini ifade etmektedir.⁹ Dolayısıyla kul, rabbini seven, ulûhiyet de sevilen bir varlık olmakta ve böylece Allah-insan ilişkisi kurulmaktadır. Mücadele sûresinde de kalbin sevmeye özelliği bulunduğu, ancak söz konusu sevginin tabii olarak insanın bizzat kendisi ve çevresine yönelik olduğu dile getirilmektedir. İşte iman sahibi olmak demek insanın fitratındaki bu sevginin gerçek kaynağının Allah olduğunun bilincine varmak ve diğer sevgileri de yok etmeden O'na yönelmek demektir. Buradan hareketle de kalbin birçok işlevi yanında sevginin fonksiyonel olduğu ve önemi bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak insandaki tüm bu sevgilerin düzenli ve doğru bir şekilde kullanılması ve bütün sevgilerin ötesindeki Gerçek Sevginin dikkate alınması gerekmektedir.¹⁰ Fitrat hadisi¹¹ de, kalplerin Allah'ı tanımaya O'nu tasdik edip dinini kabul edip etmeye uygun bir yapıda yaratıldıklarını göstermektedir. Hakkı bilmek onu sevmeyi, batılı bilmek de ondan nefret etmeyi gerektirir. Dolayısıyla fitrî yapıda hakkı sevip batıldan nefret etme kabiliyet ve kapasitesi vardır. Ancak kalp zaman zaman özelliklerini bozan etkiler altına girebilir. Bu bozucu etki ya kalbi hakkı tasdik etmekten alıkoyucu şüphelerden veya onu hakka uymaktan alıkoyan şehvetlerden ileri gelir.¹² Bu tür durumlardan uzaklaşmak da ancak imanla ve kalbin amelleri adı altındaki fiillerle mümkün olmaktadır.

KELÂMÎ EKOLLERE GÖRE SEVGİ VE İMAN

Allah'a imandaki sevginin gerekliliğine dair yukarıdaki açıklamalardan sonra imanın unsurları açısından sevginin yeri ve konumuyla ilgili İslâm düşünce tarihindeki duruma bakıldığında sevgiye genelde kalbin amelleri adı altında yer verildiği ve İslâmî mezheplerinin büyük çoğunluğu tarafından dikkate alındığı görülmektedir. Mesela Mürciî grupların büyük çoğunluğu bu hususa zaman zaman tasdikle birlikte çoğu zaman da Allah'ı bilme (marifetullah) içinde yer vermektedirler. Mesela Ebü'l-Hüseyn es-Salihî ve taraftarları imanî marifet olarak tanımlamışlardır ki onlara göre marifet Allah'ı sevmeyi ve O'ndan korkmayı kapsayan bir kavramdır.¹³ Yine bir Mürciî grup olan Yunusiyye'nin kurucusu Yunus b. Avn es-Simrî¹⁴ imanî

⁹ Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet* İstanbul 1987, s. 160.

¹⁰ İnsandaki sevgi çeşitleri ve bunun Allah'la bağlantısı açısından bk. Gazzâlî, *İhyâu ulumiddîn*, Dâru's-şuab, Beyrut ts., IV, 2574-2592.

¹¹ Bkz. Buhârî, "Cenâiz" 79, 80, 93; Müslim "Kader" 22-25.

¹² İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-feravâ* (haz. Amir Cezzâr Envar Bâz), Mustansıra 2005: Darü'l-vefa, VII, 324.

¹³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1950, s. 198; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 151.

¹⁴ Mürciî gruplar arasında yer alan Yunusiyye'nin nisbesi kaynaklarda farklılıklar bulunmaktadır. Eş'arî'nin *Makâlât*'ını neşreden Helmut Ritter es-Semerî ve eş-Semerî şeklindeki farklı iki vecih tespit etmiştir (Eş'arî, *Makâlât* [nşr. Helmut Ritter], Wiesbaden 1980, s. 132), Daha sonra Amidî (*el-Ehkârü'l-efkâr*) ile İcî'nin (*el-Mevâkıf*) eserlerinde "Numeyrî" şeklinde geçmektedir. Şehristanî'nin matbu nüshasında da harekesiz metninin Nümeyrî ya da Nemirî şeklinde okunmaya müsaittir (Şehristanî, *el-Müel ve'n-Nihâl* [thk. Ali Hasan Fâûr- Abdülemir Ali Mühennâ], Beyrut 1990, I, 162 "Ne-

kalp ve dilde olduğunu ifade ettikten sonra kalbin fiillerinin marifetullah, Allah'ı sevmek ve O'na kalben boyun eğmek şeklinde olduğunu dile getirmektedir.¹⁵ Benzer tavır, Ebû Şemir ve müntesipleri tarafından benimsenmektedir, ancak onlar Yunus taraftarlarından farklı olarak imanın unsurları arasına dil ile ikrarı da almışlardır. Onların iman anlayışı da, marifetullah, Allah'a boyun eğme, O'nu kalben sevmek ve O'nun bir olduğunu ve benzerinin bulunmadığını ikrar etmek şeklindedir.¹⁶ Neccariyye ise imanın üç unsuru olduğunu söyledikten sonra bunlardan ikincisinin Allah'a boyun eğmek olduğunu ifade etmektedir.¹⁷ Ceylan ve taraftarlarına göre de iman marifetullah, Allah'ı sevmek, O'na boyun eğme ve Resülullah'ın getirdiğini dil ile ikrar etmeyi içine almaktadır.¹⁸ Cassan ve taraftarları ise imanı Allah'ı ve Resülünü bilmek, Allah'ın indirdiklerini ve Resülünün getirdiklerini ikrar etmek, Allah'ı sevmek, O'na karşı saygı duymak ve kibri terk etmek şeklinde tanımlamışlardır.¹⁹

Benzer yaklaşımın Mâtürîdî ve Eş'arî ulema tarafından da devam ettirildiği tespit edilmektedir. Mesela Ebû Hanife imanın inanan kimsede Allah'tan ümit edip korkmayı doğurması gerektiğini düşünmektedir. Eğer bir kimsede havf ve reca bulunmazsa iman da yoktur.²⁰ Yine ona göre mümin bir kimse tevhidi terk etmediği müddetçe bütün günahları işlemiş olsa da yine Allah düşmanı olmaz. Çünkü düşman düşmanına buğz ve nefret besler, noksanlık izafe eder. Hâlbuki mümin

→

mirî" şekli için bk. Sönmez Kutlu, "Mürchie", *DİA*, XXXII, 44). Ancak eserin Fransızca tercümesinde Belâzûrî'nin *Ensâbü'l-eşrâf*'ından hareketle Yunus b. Avn'ın Ebû Simr'in talebesi veya arkadaşı olmasından ötürü es-Simrî'nin daha uygun olduğu nakledilmektedir (bk. Shahrastani, *Livre des Religions et des Sects* (trc. Danile Gimaret-Guy Monnot, Leuven 1986, I, 421).

¹⁵ Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırâk*, ts. Kahire: Mektebetü İbn Sinâ, s. 178. Eş'arî Allah'ı sevmeye, Allah'a itaat etme ile kibri terk etmeyi de eklemiştir (Eş'arî, *a.g.e.*, s. 198). Benzer malumatın Şehristanî'de de olduğu görülmektedir. Hatta Nemirî bu konuda İblis'i örnek verir. Çünkü İblis Allah'ın vahdaniyetini bildiği halde Allah'a karşı kibir ve büyükleşmesinden dolayı kâfir olmuştur. "O yüz çevirip büyüklük tasladığından kâfirlerden oldu" (el-Bakara 2/34) şeklindeki âyet de, kalbinde Allah'a itaat ve muhabbet yerleşmiş olan kimsenin günah işleyerek Allah'a muhalefet etmeyeceğini ortaya koymaktadır. Bu vasıfları taşıyan bir kimsenin velev ki günah işlediği düşünölsün da onda var olan inanç ve samimiyet ona zarar vermez. Çünkü müminin cennete girmesi ameli ve taatinden ziyade ihlâs ve Allah'a olan sevgisinden dolayıdır (Şehristanî, *a.g.e.*, I, 162).

¹⁶ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 198. Bağdadî ise marifet ve Allah'tan geldiği konusunda ümmetin ittifak ettiği şeyleri ikrar etmek şeklinde tanımlamaktadır (Bağdadî, *a.g.e.*, s. 181). Şehristanî ise onlara göre iman hasletlerinden her biri iman olmadığı gibi bazısının da iman olmadığı kanaatinde bulduklarını söylemektedir. Aksine onlara göre İman hepsinin birleşmesinden oluşmaktadır (Şehristanî, *a.g.e.*, I, 167-168).

¹⁷ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 199.

¹⁸ Gaylaniyye'ye göre iman artıp eksilmez. Dolayısıyla onlar da bu konuda Ebû Şimr taraftarları gibi düşünmektedir. Ancak marifet konusunu da ikiye ayırmaktadır. İman bu marifetin ikincisine tekabül etmektedir. Birinci çeşit marifet kişinin kendisinin ve âlemin yaratıcısının olduğunu bilmek fitridir ve birinci çeşit marifettir ve bu çeşit marifet iman sayılmaz. İman sayılan marifet ise yaratıcının iki veya daha fazla olmadığını bilmek, Peygamber ve Allah katından gelen şeyleri bilmektir (Eş'arî, *a.g.e.*, s. 200; Şehristanî, *a.g.e.*, I, 168).

¹⁹ Bağdadî, *a.g.e.*, s. 179; Şehristanî, *a.g.e.*, I, 163-164.

²⁰ Ebû Hanife, "el-Alim ve'l-Müteallim", *Beş Eser* (nşr. ve trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 36 (27). Nitekim o ibadetle alakalı açıklamada bulunurken imanda itaat, havf ve recanın bulunduğunu, bu üçü olduğunda kişinin ibadet etmiş olacağını ifade ettikten sonra iman eden kimsede de havf ve recanın bulunmasının gerekli olduğunu söylemektedir. Aslında onun yukarıda zikredilen Ebü'l-Hüseyn es-Salihî ve Ebû Şimr gibi düşünürlerle paralel hareket ederek marifetullah içine tevazu ve muhabbet gibi duyguları da aldığı görülmektedir (bk. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* [trc. E. Ruhi Fiğlalı] Ankara 1981, s. 167).

büyük günah irtikâb etmesine rağmen Allah'ı her şeyden çok sever. Yine mümin ateşte yakılması yahut da Allah'a iftirada bulunması hususunda serbest bırakılsa; ateşte yakılmayı Allah'a gönlünden gelerek iftira etmeye tercih eder.²¹ Nitekim benzer tavır içinde bulunan Matürîdî de imanın dilin fiili değil de kalbin fiili (amelü'l-kalb) olduğu üzerinde durmaktadır.²² Aslında İmam Mâtürîdî, imanda kalp ile tasdiki esas almakla birlikte tasdike yüklediği anlam yelpazesi geniştir. Ona göre tasdik bilgiyle ortaya çıkan hakikati onaylamak manasında bir tasdik değildir, çünkü böyle bir tasdik teslimiyeti gerektirmez. Bunun yerine o, tasdik edilen şeyin bu tasdikten sonra insanın hayatına emredici ve kontrol edici bir güç olarak girmesinin gerektiği kanaatini taşımaktadır. Dolayısıyla tasdik, akli kavrayış veya aklın soyut hakikati onayından ziyade Peygamber'in ve getirdiği tebliğin doğruluğunu kabul ile söz konusu hakikatlerin bir hayat kanunu olarak işlev görmesi anlamına gelmektedir. Peygamberi ve getirdiğini kabulde aklın fonksiyonu bulunmakla birlikte bu hakikatlerin hayat kaynağı olarak işlev görmesinde aklın değil kalbin fonksiyonu ön plana çıkmaktadır.²³

Eş'arî ulemanın imanda sevgiyi yer vermesine gelince, onların temelde yukarıda zikredilen düşünürlerle paralel hareket ettiği söylenebilir. İbn Fûrek (v. 406/1015) Eş'arî'nin düşüncesinin Salihî'nin görüşlerini paylaşacak şekilde olduğunu şu şekilde aktarmaktadır: imanda tek özellik vardır ki o da Allah'ı, O'nun bir olduğunu, benzerinin olmadığını, ibadetin yalnızca O'na yapıldığını ve O'ndan başka itaat edilecek bir varlığın bulunmadığını bilmektir. Bundan başka bilginin alçakgönüllülük içinde boyun eğme (huzu) ve yüceltmeyi (tâzim) de kapsamı gerekmektedir. Aynı yaklaşım tarzı küfrün özelliğinin de bilgisizlik olduğunu ortaya koymaktadır. Marifetin zıddı olan bilgisizlik de nefret, büyükleme, küçümseme ve ilhad gibi duygusal ve ahlakî yönleri içermektedir.²⁴ Bu yaklaşımın uzantı-

²¹ Ebû Hanife, *a.g.e.* s. 25 (19).

²² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an* (thk. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, III, 163.

²³ J. Meric Pessagno, "Akıl ve Dinî Tasdik" (trc. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi), *DEU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, İzmir 1994, s. 450-451.

²⁴ İbn Fûrek, *a.g.e.* s. 151. Eş'arî imanda asıl olanın kalb ile tasdik olduğunu söylemekle birlikte tasdik ne olduğu konusunda cevapları farklılaşmaktadır. O, zaman zaman, tasdiki, Allah'ın varlığını, ulûhiyetini ve kadîm olduğunu bilmek olarak açıklar. Bazen de tasdik bir iç konuşma olduğunu, fakat bunun bilmeyi de içerdiğini ve bilmeden ayrı var olamayacağını söyler (Frank, "İlim ve Taklid", s. 87). Bundan başka o, kavramın Allah sevgisi ve ihtiramı gibi hususları da ihtiva edecek şekilde genişletilebileceğini de kabul etmektedir. Eş'arîlerin büyük çoğunluğu tarafından "taat"a denk olduğuna karşı güçlü muhalefet büyük oranda Haricilerin kullanımından kaynaklanmaktadır. "İman, temelde kabullenmenin takip ettiği bir tasdiktir; Allah'ın inayeti tasdik ve kabullenmenin her ikisi için gereklidir. Tasdik zihni bir ameliyedir, kabullenme bağlılığı sürdürmek ve Allah'ın emrine riayet etmek maksadıyla belli bir emek harcamaktır. Müminler inandıkları şeyi tasdik eden ve bundan başka amellerini de yerine getiren kimselerdir (bk. Frank, "İlim ve Taklid", s. 86). Dolayısıyla Eş'arî'nin iman teorisi içinde itaat kavramı vardır. Hatta o, bu kavramı şeklen hesaba almasa da tasdik ve imanın Allah'a karşı belirli tutum ve davranışları içerdiği ve gerekli olduğunu kabul etmektedir. Nitekim İbn Fûrek (*Mücerred*, s. 151, 8 vd) Eş'arî'nin tazim, huşu, sevgi, alçak gönüllülük, teslimiyet gibi hususları Allah'a ve Peygambere imanın şartlarından kabul ettiğini bildirmektedir. Bunlar gerçek anlamda Allah'a imanın ya da O'nu bilmenin öncelikli sebebi olarak değil de imanın kriteri, onun tabii sonucu ve gerekliliği olarak kabul edilmektedir. Mutasavvıf bir Eş'arî olan Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) hocası Ali ed-Dekkâk da konuyla ilgili şunları söylemektedir: "Allah'ı bilmenin işaretlerinden biri Allah korkusunun olmasıdır, bir kimsenin marifeti arttıkça, Allah korkusu da artar" (*er-Risale*, IV, 64). "Kişi Allah'ı yaratıcısı ve yöneticisi olarak inandığından dolayı, O'nunla ilgili bilgisi O'na mütevazı bir şekilde boyun

→

sında bulunan Teftazanî'de (v. 792/1390) tasdiki, onu haber verenin doğruluğuyla ilgili samimî bir benimseme ve kabul olarak tanımlamaktadır. Nitekim o, bu kavramın Farsça'daki karşılığının "gireviden" olduğunu söyler. "Gireviden" de inanmak, benimsemek ve boyun eğmek anlamlarına gelmektedir.²⁵ Bundan başka Teftazanî imandaki tasdikın mantıksal bir doğrulama anlamındaki tasdikten farklı olduğunu genişçe anlatmaktadır. Onun bu konudaki yaklaşımı da imandaki tasdikın marifetle bağlantılı olması ve kişinin iradesini kullanması açısından mantıktaki tasavvurların mukabili konumundaki tasdikten oldukça farklıdır, hatta imandaki tasdik özel bir tasdik olarak ele alınmalıdır.²⁶ Bu düşünce ekolüne göre imanın işlevsel olduğu organ kalptir, imanın asıl unsuru da tasdiktir. Dil ile ikrar müslüman muamelesi görmek için gereklidir. Dolayısıyla Kerramiyye dışındaki İslam düşüncesindeki mezhep ve yaklaşımların hemen hepsi, imanın kalbin işi olduğunu ve tasdikın imanda önemli bir yeri bulunduğunu farklı yaklaşımlarla dile getirmektedirler. Tasdikın tercih edilmesi de imandaki şüphe ve zannı bertaraf etmek amacıyla matuftur.

İBN TEYMIYYE'YE GÖRE İMAN

Bütün bu açıklamalardan sonra meseleyi farklı tarzda ele alan İbn Teymiyye'nin yaklaşımına gelince, ona göre imanda asıl olan tek bir unsur değil birden fazla unsur vardır. Ancak birçok İslâm düşünürü gibi ona göre de imanın yeri kalptir. Yani imanın aslı kalptedir.²⁷ Nitekim İbn Teymiyye de iman, söz ve amel tar-

→

eğmeyi de otomatik olarak getirir (*Mücerred*, s. 151; krş. Frank, "İlim ve Taklid", s. 93). Eş'arî'nin konuyla ilgili görüşleri geniş ve dağınık olmakla birlikte öğrencilerinin ondan farklı olarak imanda asıl unsurun tasdik olduğu kanaatinde oldukları görülmektedir (Watt, *a.g.e.*, s. 168-169).

²⁵ Teftazanî, *Şerhu'l-akaid*, İstanbul 1879, s. 55.

²⁶ Teftazanî, *Şerhu'l-Makâsîd* (thk. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1998, V, 184-186. Aslında yukarıda nakledilen görüşler iki büyük ekol olan Mâtürîdiyye ile Eş'ariyye'nin imandaki şüphe ve zannı bertaraf etmek amacıyla yoğun bir şekilde tasdik üzerinde durdukları ve ona imanın tümünü etki edecek anlam alanı verdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim bu anlayış İbn Teymiyye'nin endişelerinin aksine müslümanların amellerinde herhangi bir gevşeklik göstermeden bugüne kadar devam etmiştir. Eş'arî ve Mâtürîdî yaklaşımı devam ettiren Elmalılı da tasdiki, imanın tümüne etki edecek şekilde onun yalnızca kalpte olup biten bir şey değil de dile veya fiille yansıyan bir oluşum olduğunu ifade etmektedir. Yani tasdik olup bitmeyip aksine etkisi kalp ve lisanı da içine almaktadır. Nitekim onun tanım-lamasına göre tasdikın üç mertebesi bulunmaktadır.

-Birincisi kalbî tasdiktir ki bir kimsenin herhangi bir hükmü, sözü veya sözü dile getirenin doğruluğunu gönlünde itiraf edip emin olmasıdır. Bu anlamdaki ameliye de söz konusu hükmü, sözü veya söyle-yeni tasdik etmek manasına gelmektedir.

-İkincisi dille tasdiktir. Bu da kişinin kendi dışındakilere bu böyledir şeklinde sözle kalbindeki ifade etmesidir. Buradaki dille ifade de kalptekiyle uyumlu olup olmamaya göre ikiye ayrılmaktadır.

-Üçüncüsü de fiilî tasdiktir. Bunda da dille ifade edilene uygun şekilde fiilin ortaya çıkması beklenmektedir. Ancak burada da fiilin kalp veya dille uyumlu olup olmama açısından bazı mertebeleri vardır (Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, ts. Eser Neşriyat, I, 179). Bütün bunlar da imandaki asıl unsur olan tasdikın salt zihinsel bir olgu olmayıp dil ve eylemlerle irtibatlı bir kavram olduğunu ve onlarda bazı tezahür ve yansımalarının bulunduğunu ortaya koymaktadır.

²⁷ Aslında Kerramiyye dışındaki İslâm ulemasının büyük çoğunluğuna göre imanın aslı kalptedir. Yani imanın asıl unsuru içinde kalp bulunmaktadır (İbn Teymiyye, *Kitabü'l-İman*, ts. Dârü İbn Hâldun, s. 155-156). Nitekim Ebû Hanife de imanın aslı ve bulunduğu yerin kalp, onun ortaya çıktığı yerin ise beden olduğunu söylemektedir. "Bundan başka o eğer iman parmakta mıdır diye sorulursa evet par-maktadır, de! Parmak kesilince nereye gider diye sorulursa kalbe gider, de!" şeklindeki ihtimalî soru ve cevapla iman ile amel, kalp ile beden arasında bağlantı üzerinde durmaktadır ("el-Fıkhü'l-ebsat", *Beş Eser*, 64[53]).

zındaki yapıda olduğunu ve sözün kalpteki halinin marifet ve kalbin tasdiki, dildeki halinin ikrarı, amelin kalbe yönelik kısmının kalbin amelleri, bedene yönelik halinin de beden amellerini oluşturduğunu ifade etmektedir.²⁸ Aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere bu durum ona göre imanın tek bir unsurdan değil de birbirleriyle bağlantılı iç içe girmiş bileşik kaplar gibi birçok unsurdan oluştuğu kanaatini benimsediğini göstermektedir.

Yine o, Hasan Basri'den nakledilen "*iman gösteriş ve süs (tehalliden) olmadığı gibi temenni de değildir. Bunların aksine iman, kökü kalbin derinliklerinde olan ve kişinin yaptığıyla doğrulanan şeydir*" şeklindeki anlayışı benimsemektedir. Burada ifade edilen temenni, imanın dil ile söylenmesi, tehallî de insan bedeninin ibadet ve ahlak gibi eylemlerle süslenmesidir. Hasan Basri'den esinlenen İbn Teymiyye'nin imanın aslının, kökü kalbin derinliklerinde olan ve yapılan işlerle desteklenip onaylanan şey olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu durum, kalpteki fiilen işlenmek suretiyle ortaya çıkacağını göstermektedir. Çünkü amel gibi tabii bir sonucun yokluğu, söz konusu sonucun bağlı olduğu sebebin de bulunmaması ihtimalini akla getirmektedir. Dolayısıyla imandaki tasdikten sıradan herhangi bir haberi tasdik etmek gibi bir fonksiyonu olmadığı, onun bir takım gereklerinin bulunduğu ve bu gerekliliklerin tasdike, isimlendirilme sırasında dahil olduğu anlaşılmaktadır.²⁹

Bu açıklamalar da İbn Teymiyye'nin yaklaşımının, imanın kalpteki oluşunun yalnızca tasdikten ibaret olmadığı ya da iman teriminin karşılığının tasdik olmadığı şeklindedir. Ona göre lafız ve mana açısından bu iki kavramın birbirinden farklı anlam alanları vardır. Lafız açısından tasdik ile iman kelimelerinin birbirlerinin müteradifi olmamaları, birbirleri yerine kullanılmalarını engellemektedir. Nitekim tasdik her türlü haber hakkında kullanılırken imanın haber alanı ise yalnızca gayba yöneliktir. Mesela "bir sayı iki yarısıdır" veya "gök yerin üzerindedir," gibi görünen âlem ve fizikî varlıklarla ilgili haberler tasdik edilir veya yalanlanır. İmana gelince, onun haberi tasdik alanına giren haberden oldukça farklı olup yalnızca gayba ilgili hususlara tekabül etmektedir.³⁰ Bundan başka tasdikten farklı olarak imanda ihbar, inşâ ve iltizam söz konusudur ki bu unsurları şu âyet gayet iyi bir şekilde izah etmektedir: *Allah Teâlâ peygamberler vasıtasıyla şu şekilde ahd almıştır: Andolsun size kitap ve hikmet verdim, imdi yanınızda bulunana doğrulayıcı bir peygamber geldiğinde, ona mutlaka inanmalı ve yardım etmelisiniz, bu şarta bağlı ahdimi kabul ve tasdik eder misiniz? Onlar "kabul ederiz" dediler. Allah "öyleyse şahit olun ben*

²⁸ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 171.

²⁹ İbn Teymiyye, *Kitabü'l-İman*, s. 251-252, 154. Aslında bu nokta daha ziyade amel-iman münasebetini ve bu konuda Cemal-Siffin savaşından itibaren tartışılıp üzerinde fikir beyan edilen meseleyi hatırlatmaktadır. Amelin imanla olan bağlantısı Cemal-Siffin'den itibaren İslâmî ekollerin gündemini oluşturup tartışılmıştır. Enfâl suresi 2. âyette müminin Allah'ın ismi zikredilince kalpleri titreyen, Allah'ın âyetleri okunduğu zaman da imanları artan ve Allah'a tevekkül eden kimse olduğunun anlatılması amelin imana dahil olmayıp iman gereklilikleri arasında yer aldığını göstermektedir. Ancak amel-iman münasebetinin konunun bağlamı ve zaman açısından burada ele alınıp incelenmesi mümkün olmakla birlikte İbn Teymiyye'den farklı olarak Ebû Hanife'nin yolunu benimseyen Ehl-i sünnet uleması tarafından amelin iman gereği değil de sonucu olduğu fikrinin benimsendiği görülmektedir.

³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 324.

*de sizinle beraber şahid olanlardanım*³¹ diye buyurmaktadır. Buradaki haber, mücerred bir haber olmayıp bizzat imanın gereği olarak Peygamber'e yardımı gerekli gören bir haberdir. Âyetten anlaşıldığı üzere soyut tasdik aksine imanda (ihbar) haber verme, verilen haberin inşa edilmesi ve söz konusu inşanın tabii sonucu olarak benimseme ve hayata geçirme şeklinde iltizamî unsur vardır. Bir kimseye içerisinde güven olmayan bir haber verildiğinde konuyla ilgili olarak o kimsenin böyle bir habere iman etmesi beklenmez. Çünkü iman etmek haber veren kimseye güvenin olduğu durumlarda söz konusudur. Verilen haberle ilgili ihtimaller üzerinden hareket edilirse haberi alan kimsenin, haber verene itaat etmesi veya etmemesi mümkündür. Yani işitenin itaatinin iman adını alması için tasdikle birlikte itaatın bulunması gerekir. Dolayısıyla imandaki tasdik haber veren kimseye itaatı da içermesi beklenmektedir.³² Bütün bu izahlar iman ve tasdik kavramlarının lâfzen birbirlerinin yerine kullanılmayacaklarını açıklamakla beraber, birbirleriyle bağlantısız olduklarını da ifade etmemektedir. Yani Allah'a iman edilirken söz konusu iman kavramının bünyesinde birçok unsurun yer aldığı, bunlardan birinin de tasdik olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İbn Teymiyye'ye göre söz konusu tasdik iman yerine konması hem doğru değildir hem de mümkün değildir. Aralarındaki bağlantıya gelince Allah'a iman edilirken Peygamber vasıtasıyla öğrenilen Allah'ın getirdiği şeyler de tasdik edilir. Yukarıdaki "gök yerin üstündedir" şeklindeki örnekten hareket edilirse böyle bir bilgiye iman edilmeyip tasdik edilir. Bunun sebebi de bu tür konuların duyularla idrak edilmesi, söz konusu haberin duyulur âlemle alakalı olması ve hakkında zannın mümkün olmaması, böyle bir habere iman edilmesini imkânsız hale getirmektedir.³³ Dolayısıyla gaybî olana iman edildiği halde Peygamberin söyledikleri ve getirdikleri tasdik edilir. Ancak bu konudaki tasdik mantıktaki tasdik gibi olmadığından farklı unsurları içermektedir. Mesela iman, güvenmek, huzur ve emniyet içinde bulunmak gibi anlamlarının olması, bu konuda haber verene güvenmeyi gerektirmektedir. Bu durum da imandaki tasdik itmi'nan ve emanet manalarını içerdiğini göstermektedir.³⁴ Yine bir kimse birinin söylediği haberi tasdik ettiği halde onun söylediklerine boyun eğip takip etmeyerek muhalefet edebilir. Bundan ötürü imandaki tasdik muvafakat, uyum ve boyun eğme kavramlarıyla beraber bulunması gerekir.³⁵ Yani tasdik Peygambere itaati ve güveni içermesi yanında söz konusu itaat ve güvenin de Peygamber'i sevmeyi beraberinde bulundurması gerekmektedir. Peygamber'i seven de hem ona itaat eden, hem de onun getirdiklerini yapan, yasakladıklarından kaçınan kimsedir. Nitekim "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın"³⁶ anlamındaki âyet de Allah sevgisinin otomatik olarak peygamberi sevme sonucunu beraberinde getirdiğini beyan etmektedir. Aynı zamanda bu âyet sevginin içe dönük durağan tasdik ile tamamen dışa dönük bedenî ameller arasına irtibatı sağlayacak bir fonksiyonunun bulunduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Allah ve

³¹ Âl-i İmrân 3/81.

³² İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 325.

³³ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 325-326.

³⁴ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-iman*, s. 248-250.

³⁵ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-iman*, s. 250.

³⁶ Âl-i İmrân 3/31.

Resûlünü sevmek psikolojik bir eylem olmakla birlikte psikolojik eylemler de haricî eylemler gibi gerçekçiler. Bu yaklaşım da iç ve dış şeklinde keskin bir ayrıma gitmenin, hariçte bulunana iman tanımının dışında tutmanın mümkün olmadığını göstermektedir.³⁷

Bu tür açıklamalarıyla İbn Teymiyye imanın -özellikle Mürcie tarafından kabul edilen- "tasdik"ten ibaret olmasının doğru olmadığını ispat etmeye yönelmektedir. Bu amaçla o, iman ve tasdik tarifleri yaparak ikisinin birbirinin yerine kullanılmayacağını, imanın gaybla alakalı, tasdik ise bu dünyayla ilgili ve imanın genel, tasdik ise imanın altında bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır. Onun yönelttiği diğer bir itiraz da imandaki aslî unsurun tek başına tasdik değil, tasdik yanında kalbin amellerinin de bulunması şeklindedir. Nitekim onun anlayışına göre tasdik esas alındığında ikrar ve amel şeklindeki diğer unsurlar birbirinden bağımsız olacağından bunların birbirleriyle bağlantılarının kurulması gerekmektedir. İşte söz konusu bağlantıyı temin edecek şey de kalbin amelleridir. Kalbin amelleri de zarurî olarak harici beden amellerine ihtiyaç duymaktadır. Böylece tasdik yanında bulunan Allah'ı ve Peygamberini sevmek de imanın cüzünü oluşturmaktadır. Aynı şey Allahın insana yapmasını emrettiği şeyin sevilmesi ve yasakladığı şeyin sevilmemesi için de geçerlidir. Bu düstur sayesinde kişi yaptığı şeyi sever, yasaklanan şeyleri yaptığında da üzülür. Bu durum İbn Teymiyye'nin diğerlerinden farklı olarak kalbin faaliyetini tasdik ile sınırlamayıp daha geniş tuttuğu ve tasdik yanında bulunması gereken şeylere yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Onun anlayışına göre kalpte söz ve fiilin her ikisi birden bulunmaktadır. Kalbin sözü tasdiki meydana getirirken kalbin ameli de sevgidir. Kalpteki söz ve fiilin tezahürü bedende ortaya çıkmaktadır. Kalpteki tasdik tezahürü olarak dilde ikrar oluşurken kalbin ameli olan sevgi neticesinde de bedende ameller meydana gelmektedir. Dolayısıyla imanın aslî unsuru yalnızca kalpteki tasdik değil, aynı zamanda kalbin amelini oluşturan sevgidir.³⁸ Diğer bir ifadeyle kalpte yalnızca tasdik değil, içinde

³⁷ İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı* (trc. Selahaddin Ayaz), İstanbul 1984, s. 208-209.

³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetâvâ*, VII, 337, ayrıca bak. 331-332. Aslında Ebû Hanife de -yukarıda ifade edildiği üzere- imanda sevginin bulunduğunu kabul etmekle birlikte onun meseleyi şekillendiriş biçimi farklı olduğundan konuyla ilgili açıklama ve yorumları da tabii olarak farklıdır. Ona göre günah işleyen kimse Allah'ı sevmediğinden veya O'ndan korkmadığından dolayı günah işlemiş değildir. Bilakis mümin, büyük günah işlemekle birlikte Allah'ı her şeyden daha fazla sever. Nitekim bu kimse ateşte yakılmakla isteyerek Allah'a iftirada bulunma arasında muhayyer bırakılsa ateşte yanmayı tercih eder. Bu durum babasını seven fakat ona isyan eden çocuğun durumuna benzer, şehvet üstün geldiğinden Allah'a isyan etmiştir. Bundan başka kişi, günah işlerken azaba çekileceğini düşünerek değil de Allah'ın affedeceğini veya hastalık ve ölümden önce tövbe edeceğini umduğundan dolayı günah işlemiştir ("el-Âlim ve'l-müteallim", s. 25 [19]). Bütün bunların yanında kişi günah işlerken iman ettiği Allah, kitaplar ve resuller konusunda herhangi bir şüpheye düşmez. Hatta bu durum dünyadaki korkularla karşılaştırıldığında daha da iyi anlaşılır. Çünkü insandan musibet anında düşmandan korkma feryat etme ve sürçme gibi şeyler hâsıl olduğu halde Allah ve Allah katından gelen şeylerde herhangi bir şek ve şüphe ortaya çıkmaz (Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 20 [15]). Bu da kişinin günah işlerken Allah'a imanında veya sevgisinde herhangi bir değişim olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla kişi günah işlediğinde görünürde Allah'a isyan etmiş ve isyanı sebebiyle şeytana itaat etmiş ve rıza göstermiş gibi olsa da aslında o, işlediği günahıtan ötürü şeytana itaat eden, onun rızasını isteyen ve ona yönelen bir kimse değildir (Ebû Hanife, *a.g.e.*, s. 36 [27]). Dolayısıyla "iman bütün dinî görevlerin yerine getirilmesinin adı" değildir. Böyle düşünen kimse temelsiz bir iddia bulunmuştur. Yine Kur'an "*Ey iman edenler!*" hitabını bazı farzları terk edene de yöneltmiştir. Şayet iman bütün görevlerin adı olsaydı kişilere "*Ey kısmen iman edenler!*" veya "*Ey bazı görevleri hariç tutarak iman edenler!*" diye hitap edil-

Allah sevgisi, Allah korkusu ve Allah'a tevekkül gibi şeylerin bulunduğu kalbin amellerinin de bulunması gerekmektedir. Nitekim ona göre kalbin amellerinin imana dâhil olması, namaz, oruç gibi zahirî amellerin dâhil olmasından çok daha önemlidir.³⁹ Aslında Allah'ı ve Resulünü sevmek imanın bizzat kendisi olduğu gibi Allah'ın emrettiği şeyleri sevmek ve Allah'ın yapılmasını istemediği şeylerden nefret etmek de kalbî ameller adı altındaki imanın özünü oluşturmaktadır. Nitekim Peygamber'den nakledilen birçok hadis de bu durumu desteklemektedir. Mesela "yaptığı iyiliğe sevinen, kötülüğe de üzülen kimse mümindir"⁴⁰ şeklindeki rivayet bunlardan biridir. Böyle bir kimse iyilik yapmayı sever ve iyilik yaptığından bundan haz duyarken kötülükten de nefret eder, kötülüğü ise karşı konulamaz bir istek neticesinde yaptığından bundan üzüntü duyar. Mesela bir zânî, zina ettiği zaman bu fiili nefsinde sevdiğinden dolayı yapmıştır. Eğer kalbinde bu fiili işlemeye engel olacak Allah korkusu ya da bu arzusunu yenecek Allah sevgisi olsaydı zina etmezdi. Yani kişi gerçek anlamda ihlâs sahibi olsaydı bu fiili işlemezdi. Bunun için her tasdik sahibi kimsede tasdik yanında gerçek ve kâmil bir Allah ve Peygamber sevgisi, Allah korkusu ve tevekkül ile yapılan işlerde ihlâs sahibi olma gibi gerekli iman halleri bulunmalıdır.⁴¹ Nitekim böyle bir kalp kaçınılmaz olarak bedende kendine çıkış yolu arar, beden de kalbin isteğine karşı koyamaz. Yani kalbin salih ve iyi olması bedeni etkilerken beden de kalbe rağmen bir şey yapar konumunda olmaz. Zira kalbin iyiliği bedenin iyi olmasını temin ederken kalbin kötülüğü de bedenin kötü olmasına sebebiyet verir. Konuyla ilgili şu hadis de meselenin anlaşılmasına zemin hazırlamaktadır: "Dikkat edin bedende bir et parçası vardır ki o iyi olunca tüm beden iyi olur, o kötü olunca tüm beden kötü olur, işte o kalptir."⁴² Ebû Hureyre'den nakledilen diğer bir hadiste de kalp padişaha, organlar da padişahın askerlerine benzetilmiştir. Bu temsili anlatımla da padişahın iyi veya kötü olmasının otomatik olarak askerlere etkisi üzerinde durulmuştur.⁴³ Bu durum - yukarıda da izah edildiği üzere- kalbî amellerin durağan olmayıp zarurî olarak harici beden amellerine ihtiyaç duyduklarını göstermektedir. Bu noktadan hareket edilince, Allah'ın insana yapmasını emrettiği şeyin sevilmesini ve yasakladığı şeyden nefret edilmesi sonucunun dikkatten uzak tutulmaması gerekmektedir. Nitekim bu hali benimseyip içselleştiren kimse yaptığı şeyi severken, yasaklanan şeyleri yaptığında da üzülür.⁴⁴

→

mesi gerekirdi. Şu halde "iman"ın, dinin bütün görevlerinin değil de kalbe ait özel bir görevin adı olduğu anlaşılmaktadır (Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid* [trc. Bekir Topaloğlu], Ankara 2002, s. 495).

³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 311.

⁴⁰ Tirmizî, "Fiten" 7; Ahmed b. Hanbel, I, 18, 26, III, 446.

⁴¹ İbn Teymiyye, *Kitabü'l-imân*, s. 262-263. Zinâ eden kimseyle ilgili Ebû Hanife'nin görüşleri ise daha farklıdır. O, "Mümin zina edince başından gömleğinin çıkarıldığı gibi imanı da çıkarılır. Tövbe edince de iman kendine tekrar iade edilir" (Ebû Dâvûd, "Sünne" 15; Tirmizî "İman" 11) şeklindeki hadisin Kur'an'a muhalif olduğunu söyler. Daha sonra o, Kur'an'da geçen "zinâ eden kadın ve erkek" (en-Nûr 24/2-3) şeklindeki âyette zina eden kadın ve erkekten bahsedilirken mümin vasfının nefyedilmediğini dile getirir. Yine "sizden fuhuş irtikâb edenlerin her ikisini de" (en-Nisâ 4/16) anlamındaki âyette inananlara değinilirken Allah'ın sizden şeklinde bir ifade kullanması, bu kimselerin Yahudi ve Hıristiyan değil de bilakis mümin olduklarını göstermektedir ("el-Âlim ve'l-müteallim", s. 31-33 [24-25]).

⁴² Buhârî, "İman" 39; Müslim "Müsâkât" 107.

⁴³ İbn Teymiyye, *Kitabü'l-imân*, s. 164.

⁴⁴ İbn Teymiyye, *Kitabü'l-imân*, s. 262.

İbn Teymiyye mizacı gereği ısrarcı olmanın yanı sıra tabiatındaki sertlik, meseleleri ele alırken İslâm düşüncesinin hemen tamamını eleştirmeyi kendine ilke edinmesine sebebiyet vermiştir. Bu durumun tabii bir neticesi olarak o, iman konusunda kelâmın tutum ve durumunu eleştirmede ısrarcı olduğundan tasdikın asıl ve tek unsur olmasının amelsizliğe sebebiyet verecek bir yolu açtığını değişik açılardan ifade etmektedir.

Bir şeyi ispat etmenin aslı o şeyi sevmek, reddetmenin aslı da nefret etmekten geçmektedir. Bu durum nefsin bir şeyin varlığını veya yokluğunu duyup hissetmesiyle yakından alakalıdır. Nitekim nefis bir şeyin kendisini veya özelliklerini hissederse söz konusu şeyin varlığına inanır ve onu tasdik eder. Eğer inandığı şeyde kemal sıfatları varsa onun yüceliğini ve keremini de kabul eder, O'nu tasdik eder ve över. Böylece sevilen ve ilâh kabul edilen bir varlığa iman etmek de insanı mutlu eder. Bu şekildeki imanın aslı da kalbin sözü olan tasdik ile kalbin ameli olan teslimiyet şeklindeki sevgidir. Nitekim hiçbir şey de kulların ruhuna Allah kadar uygun ve tatmin edici değildir.⁴⁵ Bu şekildeki psikolojik yaklaşımlar da makalenin konusu olan imandaki Allah sevgisi ve korkusunun en az tasdik kadar önemli olduğunu ve imanın özünü oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim "*O sizi kalplerinizde iktisap ettiğiniz şeyden dolayı sorumlu tutacaktır*"⁴⁶ mealindeki âyet de psikolojik hal veya fiilin bedenî fiiller kadar önemli olduğunu izah etmek yanında insandaki fiilin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiğini de göstermektedir.

İbn Teymiyye'nin önemine işaret ettiği Allah sevgisi ve Allah korkusu gibi hal ve hareketler, sufi psikolojide Allah'a ulaştıracak haller, makamlar ve mertebelere denk gelmektedir. Ancak söz konusu haller de tek bir çeşit ve şekilden meydana gelmemektedir: bu amellerin bir kısmı Allah ve Resulü tarafından gerekli görülmüş imanın zorunlu unsurlarını oluştururken, bir kısmı da Allah ve Resulünün sevdiği halde gerekli görmediği halleri meydana getirmektedir. Bu kategori içindeki eylemlere de bir nevi imanın müstehapları denilmektedir. Birinci kategorideki söz konusu psikolojik haller her mümine gereklidir ve bu kimseler, Kur'an tarafından sağ taraf (ashabu'l-yemîn) olarak isimlendirilmektedir.⁴⁷ İkinci kısımdakiler ise Allah'a en yakın olanlar (mukarrabûn) kavramı⁴⁸ çerçevesinde mütalaa edilmektedir. Birinci kategorideki her mümine gerekli olan kalbin fiilleri arasında da şu tarz sevgiler yer almaktadır: Allah ve Resulünü, onlar dışındaki her şeyden her şeyden daha fazla sevmek, gerektiğinde mal ve evlattan feragat edip Allah ve Resulü adına cihad edebilmek, Allah'ın yarattıklarından değil de yalnızca Allah'tan korkup yalnızca O'ndan ümit etmek.⁴⁹

İmanın unsurları içinde tasdik ikrar ve amelin yanında bir de marifet (bilgi) adı altında bir unsur daha vardır. Marifet de imanda olması gereken unsurlar arasında bulunmakla birlikte İslâm düşünürlerinin çoğuna göre bulunmadığında imansızlıktan bahsedilmez. İbn Teymiyye ise imanın tüm unsurlarının birbiriyle

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, II, 30.

⁴⁶ el-Bakara 2/225.

⁴⁷ el-Vâkıa 56/27, 38, 90-91; el-Müddessir 74/39.

⁴⁸ el-Vâkıa 56/11; el-Mutaffifin 83/21, 28.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *Kitabü'l-imân*, s. 167

bağlantılı olduğunu düşündüğünden bilgiyi tasdik ve kalbin amelleriyle bağlantılı olarak ele almıştır. Ona göre sevilen bir şeyin varlığını bilmek onu sevmeyi, saygı-değer bir şeyin varlığını tanımak, onu saymayı ve çekinilecek bir şeyin varlığından haberdar olmak da ondan çekinmeyi gerektirir. Dolayısıyla Allah'ı bilmek ve -O'nu soyut olarak değil de isim ve sıfatlarının da farkına vararak- tasdik etmek, O'na kalben sevgi beslemeyi, saygı duymayı ve O'ndan çekinmeyi gerektirir. Bu da O'na itaat etmeyi isteyip O'na isyan etmekten hoşlanmama sonucuna varılmasını sağlar.⁵⁰ Özetle tasdik gibi marifet de kalbin amellerini gerektirmektedir. Tam burada nefiste bulunan iki gücün varlığını hatırlamakta fayda vardır: Birincisi uygun ile zıt olanı fark edip algılamak, bunları bilip tasdik etmek. İkincisi ise uygundan hoşlanıp zıttan nefret etmektir. Nitekim nefisteki güçlerin harekete dönüşmesi de korku ile ümidi, uygun ile zıddı algılama sonucunda oluşmaktadır. Çünkü uygunu idrak etmek hazzı, ferahlığı ve sevinci oluştururken zıddı algılamak da elemi ve kederi gerektirmektedir.⁵¹

İmanla ilgili diğer bir esas da iman güçlü olunca unsurları arasındaki karşılıklı tutkunluk ve bağlılığın da güçlü olması, zayıf olunca söz konusu bağlılığın da zayıf olmasıdır. Yani kalpteki tasdik, marifet, Allah ve peygamber sevgisi güçlü olunca bu durumun etkisi kaçınılmaz olarak fiillerde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Kur'an'da geçen *onlar gerçekten Allah'a peygambere ve peygambere indirilene inansalardı, inkârcıları dost edinmezlerdi*,⁵² şeklindeki âyet yanında *Allah'a ve ahiret gününe inananlar babaları, oğulları, kardeşleri ve akrabaları da olsa Allah ve Resûlüne düşman olanlarla dostluk kurmazlar*⁵³ şeklindeki beyanlar imanın bu durumu engellediğini beyan etmektedir. Bu durum imanın unsurları arasındaki irtibattan hareketle inananların farklı olabileceği ihtimali yanında imandaki üst düzey sevginin hayata yansımalarının da güçlü olacağını ve özellikle bilgi ve sevginin güçlü olmasının, imanın diğer unsurlarına da güç vereceğini göstermektedir. Nitekim onun ortaya koyduğu bu irtibat sayesinde batına yönelik olan marifet-tasdik ve kalbin amellerinin gücü fiillerin güçlü olmasını sağladığı gibi aksi de geçerlidir. Yani bedenî amellerdeki artış ve güç de tekrar bâtına etki ederek onların yeniden daha güçlü olmasını temin etmektedir.

İbn Teymiyye'ye göre tasdik, marifet, kalbin ameli ve harici ameller şeklindeki kavramlar, -yukarıda da ifade edildiği üzere- imanın birbirinden bağımsız değil de aksine birleşik kaplar gibi birbirini destekleyip gerektiren unsurlarıdır. Kendi tezini ispatlarken o her zamanki gibi bu konuda kelâmcıları ve özellikle Eş'arî düşüncüyü eleştirmektedir. Onun tezinin ispatlamak amacıyla ileri sürdüğü itiraz, iman açısından insanların inananlar ve inanmayanlar adı altında iki gruba ayrılıp eşit değerlendirmelerinin mümkün olmadığı şeklindedir. Yani imanı tasdikten küfrü de tekzipten ibaret görmek inananları ve inanmayanların her birini eşit de-

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 322.

⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 323. Marifet ve sevgi arasındaki bağlantıyla ilgili olarak bk. Hülya Alper, "Sevgi-Bilgi İlişkisi Bağlamında İnsan ile Allah Arasındaki Sevginin Mahiyeti", *MÜİFD*, sy. 30(2006), s. 5-19.

⁵² el-Maide 81.

⁵³ el-Mücadele 58/22; bk. İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 320.

gerlendirme sonucunu doğurur ki bu da mümkün değildir. Nitekim ona göre iki tür imandan bahsetmek mümkündür:

- Birincisi tüm insanlarda özdeş olan küllî iman,
- İkincisi de kişiden kişiye değişebilen ve kişiye has olan imandır.

Bütün insanlarda özdeş olan ve bireyden bireye farklılaşma göstermeyen birinci kategorideki iman küllîdir ki söz konusu küllîler de dış dünyada gerçeklikleri bulunmayan insan zihnindeki mahiyetlerdir.⁵⁴ Küllîlerden başka bir de özeller vardır ki ona göre üzerinde tartışılan iman bu şekildeki müşahhas olandır. Diğer bir ifadeyle onun açısından iman küllî olmayıp bizzat müşahhasıdır. Nitekim insan olarak insan, hayvan olarak hayvan, varlık olarak varlık, siyahlık olarak siyahlık gibi şeylerde artma ve eksilmeden bahsedilmez. Çünkü bu tür şeyler tüm şart ve vasıflardan uzak, soyut kavramlardır ve görünen dünyadaki varlıklar olmayıp yalnızca zihindeki mahiyetlerdir. Örnek üzerinden anlatırsak Zeyd'in insanlığı ile Amr'ın insanlığı birbirine benzer, fakat her ikisi bir ve aynı şey değildir. Bunların her biri aynı insanlık cinsini paylaşmakla birlikte söz konusu paylaşımları dış dünyada müşahhas olmayıp yalnızca zihinlerde var olan küllîler şeklindedir. Böylece o, başta Mürcie olmak üzere imanın asıl unsurunun tasdik olduğunu ve bir defa tasdik olduktan sonra bunun tezkib dışında değişmeyeceğini, imanda artma veya eksilme olmayacağını ileri süren anlayışın insan zihnindeki soyut kavramlara benzediğini, dış dünyada gerçekliği bulunmadığını ifade etmektedir. Nitekim bu şekildeki iman tanımlaması da, varlığı ve yokluğu tanımlanamayan mahiyet gibidir.⁵⁵ Ona göre bütün bu açıklamalar soyut ve mutlak gerçeğin yalnızca zihinde olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan insanlar bazı şeylerin birbirlerinden üstün ve farklı olduklarını söylerken objektif ve müşahhas olan dünyadan hareket etmektedirler. Diğer bir ifadeyle imandan konuşulurken zihinlerde var olan ve dünyada karşılığı bulunmayan soyut şeylerden hareket edilmez.⁵⁶

İmanın unsurları arasındaki bu yaklaşım neticesinde İbn Teymiyye, bilginin, kalbin amelleri ve zahiri amellerin her fertte farklı olabileceğini, bunların farklılığın da her bir kimsenin imanının farklılığına sebebiyet vereceği düşüncesindedir. Nitekim bu tezini ispatlamak amacıyla o, imanının artmayacağını düşünenlerin delillerini ele alıp geçersizliğini ispatlama yoluna gitmektedir.⁵⁷

⁵⁴ Nitekim İbn Teymiyye meseleyi bu şekilde ortaya koyarken Eflatunun ideler âleminin tutarsızlığını ele alıp eleştirmiştir. Bundan başka İbn Teymiyye'nin eleştirilerinin takipçisi olduğu Ahmed b. Hanbel'e kadar uzamaktadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel de Ebû Hanife ve onun gibi düşününlerin şu şekildeki düşünceleri eleştirmektedir: İman amelsiz sözdür. Bir müminin imanı derece itibarıyla diğer bir mümininkinden üstün değildir. İnsanların, meleklerin ve nebilerin imanı aynıdır. İman artmaz ve eksilmez (bk. Watt, *a.g.e.*, s. 152).

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Kitabü'l-İman*, s. 348-350.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 314.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-fetavâ*, VII, 343-344. Ebû Hanife'ye göre iman edenler iman ve tevhid açısından birbirlerine eşit oldukları halde amel açısından birbirlerinden farklıdırlar. Ona göre iman, iman edilmesi gereken şeyler açısından artıp eksilmediği halde yakın ve tasdik açısından artabilir. Dolayısıyla o, imandaki belirleyici ve aslı unsuru kalpteki tasdik olarak kabul ettiğinden onun artma ve eksilmesini, kuvvetlik ve zayıflık açısından mümkün görmektedir (Alî el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut, 1984, s.127). Çünkü imanının artması ancak küfrün azalmasıyla, eksilmesi de küfrün artmasıyla olur ki bu da bir kimsenin aynı zamanda hem mümin hem de kafir olması demektir. Hâlbuki böyle bir şey imkânsızdır. Dolayısıyla amel imandan ayrı, iman da amelden ayrıdır. Müminin çoğu zaman

→

İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu sistemin en büyük açmazı, imanın bütün unsurlarını birbiriyle bağlantılı kılması ve söz konusu bağlantı neticesinde eleştirildiği kelâmcıların aksine küfre giden yolu kolaylaştırmasında ortaya çıkmaktadır. Ancak o, söz konusu tehlikeli durumun önlemını almak amacıyla bazı yaklaşımlarda bulunarak bu durumun mümkün olmadığını şu şekilde izah etmektedir: İman konusunda tartışmaların anlaşılması için şu iki hususun açığa çıkması gerekmektedir: imanın bütününe meydana getiren unsurlar yok olma ve var olma açısından birbirine bağımlılar mı?⁵⁸ Birinci husustan hareket edildiğinde şu esasın akılda bulundurulması gerekmektedir: bir şey ister ayn ister araz olsun o şeyin bazı unsurları yok olunca geride kalan unsurları bazen yok olur bazen de yok olmaz. Yani bütün halindeki bir varlığın bazı unsurlarının yok olması geride kalan unsurların da yok olması anlamına gelmez. Başka bir ifadeyle bir varlık ister bileşik, ister sentez veya başka bir şey olsun onun bazı elementlerinin veya birimlerinin yok olması, diğer element veya birimlerinin de yok olması anlamına gelmez. Yani birleşik bir varlık kendine has terkiibini muhafaza ettikçe var olmaya devam eder.⁵⁹ Nitekim birçok unsurun birleşmesinden meydana gelen imanı anlatırken Hz. Peygamber de iman yetmiş küsur şubedir ifadelerini kullanmaktadır. Onun en üst derecesinde kelime-i tevhid, en aşağısında da yoldan insanlara zarar verecek bir şeyi kaldırmak vardır.⁶⁰

→

amelden muaf tutulması da iman ile amelin birbirinden ayrı şeyler olduğunu ortaya koymaktadır. Mesela fakir bir kimsenin zekât vermesi gerekmez denir, ancak bu, fakirin iman etmesi gerekmez demek anlamına gelmez ("Ebû Hanife'nin Vasiyyeti", *Beş Eser*, s. 87[60]). Aslında bu tür yorumlarıyla Ebû Hanife'nin iman anlayışının bir kimseyi ümmetin mensubu kılmaya matuf olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ümmete mensup olup olmamak arasında ortak bir mekan olmadığından insanlar inananlar inanmayanlar veya cennetlikler cehennemlikler şeklinde ayrılmaktadır (Watt, *a.g.e.*, s. 166). Tam bu noktada İslâm'ı gündeme almak gerekmektedir ki o da Allah'ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmek demektir. Sözlük açısından iman ve İslâm kavramları arasında fark vardır. Ancak İslâmsız iman imansız da İslâm olmaz. Onların arasındaki ilişki bir şeyin içi ve dışı gibidir. Din ise iman, İslâm ve şeriatların hepsine birden verilen isimdir (Ebû Hanife, "el-Fıkhu'l-Ekber", *Beş Eser*, s. 74-75[58]). Nitekim İmam Mâtürîdî de iman ile İslâm'ın son tahlilde aynı şey olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre her müslim mümin, her mümin de müslimdir. Kişi imanın bütün şartlarını yerine getirdiği halde müslüman olmaması veya İslâm'ın bütün şartlarını yerine getirdiği halde mümin olmaması akıldan uzak bir şeydir. Yine kişiyi İslâm'dan çıkaran davranış imandan da çıkarır. Dolayısıyla iman, salih amel ve teslimiyet arasında sıkı bir bağlantı vardır. Hatta iman İslâm'dan ibarettir ya da iman ile İslâm'ın mahiyetleri aynıdır. el-Hucurât (49/14) suresinden İslâm'ın boyun eğip teslim olmak anlamına geldiği anlaşılmaktadır. İslâm'ın terim manası din anlamına gelmekle birlikte onun yalnızca zahiri amellerden ibaret olduğu manasına gelmez. Çünkü İslâm, münafıkların ortaya koudukları şahadet ve amellerden farklıdır (Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 514-520. Ehl-i sünnetin diğer kanadında yer alan Eş'ariyye de imandaki tasdik bir cezm hali olduğunu kabul ettiklerinden onlar da tasdikte herhangi bir artma veya eksilmeden bahsedilmeyeceği kanaatindedirler. Artmanın olabileceği şey ise taattır. Dolayısıyla imanın aslında değil de kemalinde artma olabilir. Nitekim (el-Enfâl 8/2; el-Feth 48/4) gibi surelerde bahsedilen imandaki artışın üç şeklinden söz edilebilir. Bunlardan birincisi imandaki devam ve sebatıdır; ikincisi inanılacak şeylerdedir; üçüncüsü de imanın sonucundaki nur veya ışıktır (Teftazanî, *Şerhu'l-mekâsîd*, V, 210-211).

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-feravâ*, VII, 315.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-feravâ*, VII, 315. Ebû Hanife ise imanın lisan ile ikrar ve kalb ile tasdik olduğunu söyledikten sonra sadece ikrarın iman olmayacağını, eğer böyle olsaydı münafıkların mümin olması gerekeceğini, sadece marifetin de iman olmadığını, eğer olsaydı bütün kitap ehlinin mümin olması gerekeceğini dile getirmektedir (Ebû Hanife, "Ebû Hanife'nin Vasiyyeti", *Beş Eser*, s. 87 [60]).

⁶⁰ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 14; Neseî, "İman", 16; İbn Mace "Mukaddime" 9.

Ancak burada bazısı yok olan şeyin geride kalanının durumunun ne olacağı meselesi tartışılırken akılda bulundurulması gereken şey, bileşik madde ve kavramın nasıl bir şey olduğuyla ilgilidir. Aslında mürekkep şeyler isimlendirme sırasınca terkinin gerekli olup olmaması açısından ikiye ayrılmaktadır. Mesela on sayısını birinci kategoriye girmektedir ki bazı unsurları yok olunca geriye kalan şey aynı ismi almaz. Bu kategorideki şeylerin unsurlarının tamamı benzerlerden oluşmaktadır. Çoğu farklı unsurlardan meydana gelen terkipler ise ölçülebilen ve tartılan buğday yığını gibi şeylerdir. Bunlardan bazısı yok olunca söz konusu terkinin ismi geride kalanla devam eder. İbadetler, Kur'an ve iman gibi şeyler bu tür terkipler arasında yer almaktadır. Nitekim buğday yığınının bir kısmı eksilse yine buğday yığını diye isimlendirmeye devam eder. Bundan başka elimizdeki Kur'an'ın nuzulü düşünülünce o başlangıçta tam olmadığı halde Kur'an diye isimlendirilirken vahiy tamamlandıktan sonra da Kur'an ismini almıştır. Yani Kur'an'ın bütününe Kur'an dendiği gibi cüzlerine ve surelerine de Kur'an denmektedir. Bütün bitki ve hayvan isimleri de bu kategori altına girmektedir. Mesela bir ağaç kök, gövde, dal ve yapraklardan oluşmaktadır. Ancak yaprakları dökülse, bazı dalları kesilse ağaç hala ağaç ismini almaya devam eder. Bu tür terkipler diğerine göre oldukça çoktur.⁶¹

SONUÇ

Sevgi insan hayatında kaçınılmaz bir olgu olduğu gibi iman da din ve Allah-insan ilişkisi açısından hayatî önemi haiz hususların başında gelmektedir. İslâm ulemasının geçmişten bugüne gelen serüvenine bakıldığında imanda sevgiyi ele alış biçimlerinin birbirinden farklı konum ve durumda oldukları anlaşılmaktadır. Söz konusu farklı duruşun bir tarafında makalenin de konusunu teşkil eden Selefi ulemanın önemli temsilcileri arasında yer alan İbn Teymiyye bulunurken diğer kanda Sünnilik içinde yer alan Mâtüridiyye ve Eş'ariyye yer almaktadır. Bu makalede özellikle İbn Teymiyye'nin iman amel münasebeti bağlamında sevgiye verdiği değer ele alırken ameli imanın dışında bırakmakla eleştirdiği ulemanın görüşlerine de yeri geldikçe değinilmeye çalışıldı. Ancak imandaki aslî unsurun tasdik olduğunu ilk defa gündeme getiren Ebû Hanife'nin konuya dair görüşlerinin hemen tamamına da konunun akışına göre dipnotta değinilmeye çalışıldı. Bu şekildeki işleyiş sonucunda da İslâm düşüncesinde Sünnilik adı altındaki ekollerin biri birlerinden farklı iman anlayışlarının bulunduğu ortaya konmuş oldu. Düşünce sistemleri incelendiğinde her iki iman anlayışının da, kendi tavır ve tarzlarının gerektirdiği şekilde sevgiye yer verdikleri söylenebilir. Farklılığın nedenine gelince Mâtüridi ve

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-feravâ*, VII, 316-317. Ebû Hanife'ye göre Allah, insanlara imandan sonra bazı şeylerden sorumlu tutmuştur. "İman eden kullarıma söyle, namazı dosdoğru kılsınlar" (İbrahim 31). Nitekim "ey iman edenler size kısas farz kılındı" (el-Bakara2/178), "Ey iman edenler Allah'ı çok anın" (el-Ahzab 41) şeklindeki âyetler amelin imana dâhil olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü farz kılınan şeyler iman olsaydı onları yapana kadar Allah kullarını mümin diye isimlendirmezdi. Yine bu âyetler amelin iman olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü müminler imanlarından dolayı namaz kılıp oruç tutarlardı, yoksa namaz kıldıklarından dolayı iman etmiş değillerdir. Yani bu durum, onların iman ettikten sonra amelleri yerine getirdiklerini göstermektedir. Nitekim Ebû Hanife bu hususu, borçlu kimse örneğiyle açıklar. Borçlu önce borcunun var olduğunu bilip kabul eder daha sonra öder. Bu durum tersine çevrilmez. Yani önce ödeyip sonra borcun olduğu kabul edilmez. Borcun kabul edilmesi ödenmeden dolayı değil; bilakis ödenme borcun kabul edilmesinden ötürüdür (Ebû Hanife, "el-Âlim ve'l-Müteallim", s. 17-18 [12-13]).

Eş'arî ulemâ imanı soyut karakterli ve insanın iradî bir eylemi olarak ortaya koyduklarından doğrudan somut hususlar üzerinde durmamaktadırlar. Bu yaklaşım sonucunda da onların iman teorilerinde sevgi bulunmakla birlikte bunu tasdik kadar net ve açık değil de örtülü biçimde ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Sonucun bu şekilde gelişmesi sistemin tabîi bir uzantısı olduğundan onlar farklı disiplinlerle ilgili eserlerine sevgiyi ele almışlar, hatta yoğun bir şekilde işlemişlerdir. Mesela Mâtüridî, tefsirinde kalbin amellerinin iman olduğunu söylerken Gazzâlî de *İhyâ'*da kalbin en önemli niteliklerinin başında yer alan sevgiye özel bir bölüm ayırmış, insanın insan olması dolayısıyla sevgiye muhtaç olduğu, ancak diğer sevgileri yok etmeden Allah sevgisine ulaştığı zaman inançlı ve sağlıklı bir birey olacağı üzerinde durmuştur. Bu tarzdaki örnekler de İbn Teymiyye'nin ve Selef uleması dışındaki İslâm düşünürlerinin de bu konuya yer verdiğini göstermektedir.

İbn Teymiyye Eş'arî ve Mâtüridî'den farklı bir iman teorisini esas aldığından imandaki bütün unsurlar onun anlayışında fonksiyonel bir şekilde yer almaktadır. Bu açıdan o, asıl eleştiri noktasını amellerin imandan uzaklaştırılması meselesine yoğunlaştırmıştır. Aslında başta Ebû Hanife olmak üzere diğer ulemanın konuya dair yaklaşımı incelendiğinde ameli dışarıda bırakmadıkları, yalnızca insanların insan olma hasebiyle günah işleyebilme ihtimali üzerinde durdukları anlaşılmaktadır. Aynı yaklaşım neticesinde onlar, günah işlemenin Allah'a karşı sevgisiz olma manasına gelmediğini de ifade etmektedirler. Dolayısıyla onların imanda yoğunlaştıkları ana mesele, imanın asliyetinin ne olduğu sorusunun cevaplandırılmasıyla ilgilidir. Nitekim konuyu temellendirirken Mâtüridî'nin kalbe, iman yatağı olması yanında dışarıdan etki edilemeyecek tek organ vasfını vermesi,⁶² kalbin önemi ve fonksiyonunu dikkate alacak yaklaşımda bulunduğunu göstermektedir. Normalde kalbin birçok fonksiyonu bulunmakla birlikte bunlar içinde iman açısından en önemli olanını tasdik oluşturmaktadır. Çünkü tasdik, onaylama ve kabullenişteki teslimiyet ve karar derecesini ve yüceliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu duruş, iman tanımında ameli imanın haricîne çıkarma veya hafife almayı değil de onun ne olduğu sorusuna verilen cevabı ortaya koyacak bir çabadır. Meselenin ele alınış biçimi dikkatli bir şekilde tahlil edildiğinde özellikle Ebû Hanife ve Mâtüridî'nin teslimiyet ve itaate yaptığı vurgularla imanda amelin rolünü güçlü, fakat örtük bir şekilde izah ettikleri anlaşılmaktadır. Onların amelle ilgili duruşları insanî zaafiyetlerden ötürü günah işleyen kimsenin durumunun iman dairesi dışında kalabilme ihtimalinin yanlışlığı ve haksızlığında odaklanmaktadır. Bundan ötürü onların sisteminde amelle iman arasında bağ bulunmakla birlikte bu bağın hayatî önemi haiz olduğu söylenemez. Diğer bir ifadeyle günahkâr kimse iman sınırları dışında kalmadığı gibi yaptığı da Allah'ı sevmek anlamına gelmez. Aslında bu durum, iman kuramında bir rükne en yüksek derecede önem verilmesinin kaçınılmaz olarak diğer bir rükünün ikincil olarak vaz edilmesi gerçeğini ortaya koymaktadır. Ebû Hanife'nin imanda tasdike yüklediği önceliğin, tümüyle varoluşsal ve statüsel olması, amelin görmezlikten gelinmesi anlamına gelmemektedir. Bu yaklaşımın Kur'an'a dayalı olması da bu teori ve yorumun ihtimal dâhilinde bulunduğu gerçeğini akla getirmektedir. Çünkü Kur'an'da imanın amelden önce zikredilmesi,

⁶² Geniş bilgi için bk. Mâtüridî, *a.g.e.*, s. 490, 492.

imanın birincil önemine karşılık amelin ise imana göre ikincil önemi haiz bulunduğu, ancak bu durum iki unsur ve kavramın birbirinden bağımsız oldukları anlamına gelmediğini ortaya koymaktadır. Kısacası amelsiz imandan veya imansız amelden bahsetmek mümkün değildir; amel imanın tabii ve beklenen neticesidir. Aslında bu yaklaşımın temelinde imanın unsurlarını birbirinden ayırmak değil de bilakis unsurların hayata geçirilememesi durumunda ne olacağıyla ilgili bir çaba vardır. Meselenin bu şekilde temellendirilmesi otomatik olarak imanın ne olduğu sorusunun cevaplandırılmasını kaçınılmaz kılmıştır. Dolayısıyla imanın unsurları arasında hem kaçınılmaz bir bağ, hem de imanı temsil etme açısından ayırım vardır. Ebû Hanife sistemini temellendirirken imanın birbiriyle olan bağlantısı yanında olumsuzluklar karşısındaki pozisyonunu da hesaba katan bir teori geliştirmiştir. O da: imanın temsilini hangi unsur yapacaktır şeklindeki sorunun cevaplandırılmasıdır. Tabii, onun negatif durumlara aşırı hassasiyet göstermesi, normal durumları ihmal etmiş izlenimi verdiğini akla getirmektedir.

Makalenin konusunu teşkil eden İbn Teymiyye'nin durumuna gelince o da Ebû Hanife'nin tam aksi istikamette imanı temellendirme yoluna gittiğinden sisteminin temel gündemi, imanın ne olduğu sorusunu cevaplandırmak şeklindedir. Bu açıdan o, iman için gerekli unsurların her birine özel önem vererek aralarındaki sıkı bağ bulunduğu teorisi üzerinden hareket etme yolunu tercih etmiştir. Amelin imandan uzaklaştırılması ihtimaline karşılık kalbin faaliyetlerinin genişletilmesi suretiyle kalp ile haricî beden arasındaki uzaklık kapatılma yoluna gidilmiştir. Bu amaçla o, kalbin fonksiyonunu tasdikle sınırlamayıp marifet-tasdik ve kalbin ameli şeklinde bir yol takip etmiştir. Makale açısından önemli olan kalbin ameli de psikolojik hali temsil etmekle birlikte insanın iç dünyası ile haricî beden fiilleri arasındaki geçişkenliği sağlama açısından fonksiyonel bir unsurdur. Bu şekildeki iman teorisi de Ebû Hanife'nin başını çektiği rey ekolünün ortaya koyduğu imanın aksine somut karakterli bir iman anlayışını ortaya koymaktadır. Her iki iman teorisi incelendiğinde soyut karakterli olan, insanların kolaylıkla tekfir edilebilme ihtimalini devre dışı bırakma açısından işlevselken diğeri de amellere yönelmede zaafiyet gösterilmesinin önünü kapama açısından aktif rol üstlenmektedir. İbn Teymiyye'nin temsil ettiği somut karakterli iman anlayışı unsurlarını birbirine bağlama açısından oldukça başarılı görünmekle birlikte insanî zafiyeti dikkate almaması açısından sıkıntılı bir yaklaşımdır. Çünkü onun teorisine göre iman bir bütündür ayrılamaz. Günah ve eksiklik karşısında imanın akıbetinin ne olacağını da, insanın organlarından hareketle temsili bir şekilde anlatılmıştır. Mesela insanın kolu ve bacağı kesildiğinde de insan olmaya devam etmekte ve insan olma özelliğini kaybetmemektedir. Ancak aynı insana, insan denilmesini sağlayan şey beyin ve kalbin faaliyetidir. Mesela başı kesilmiş bir insanın durumunun ne olacağına onun sistemi içinde cevap bulmak mümkün değildir. Başsız bir insanın canlılığından bahsedilemeyeceği gibi imanın da bazı unsurlarının imanın tamamını temsil edebilme kabiliyet ve kapasitesi bulunmalıdır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin sisteminde imanın unsurlarının biri birleriyle bağlantılı olduğunu ispatlama teşebbüsü yanında insanın kalbi ve beyni konumunda bulunacak bir unsur belirleseydi sistemini daha geçerli ve fonksiyonel hale gelebilirdi. Mesela imanın unsurlarından biri olan marifetin her ne kadar kalpteki tasdikte götürücü bir etmen olma açısından işlevsel bir

pozisyonu bulunsa da geniş iman dairesini temsil edebilme kabiliyeti yoktur. Nitekim böyle olsaydı İslâm konusunda oldukça mahir bilgiye sahip birçok müsteşrik veya oryantalistin mümin olması gerekirdi. Yine aynı esas üzere kalben iman etmediği halde müslüman muamelesi görmek amacıyla ibadet eden kimsenin ameli de o kimsenin mümin sayılmasına sebebiyet verirdi.

Netice itibariye imanın unsurlarının her birinin diğerini etkilemesi ve birleşik kaplar misali birbirinin oluşumuna katkı sağlaması imanın amele dönüşmesi açısından oldukça fonksiyonel bir teşebbüs görünmekle birlikte yeterli ve tam bir çaba niteliğini haiz değildir. Dolayısıyla Ebû Hanife ve onun gibi düşünenlerin imanı, marifet, kalbin ameli, ikrar ve eylem gibi imanın unsurları arasında bulunan ancak bunların ötesinde üst bir kategori olarak tanımlaması veya imanın bu unsurlardan herhangi birine indirgenmeden ele alması inanç açısından oldukça önemli teşebbüstür. Çünkü imân ile amel arasındaki ayrım, kişinin eylemlerinde meydana gelebilecek dalgalanma, tutarsızlık, çelişki ve bütün bunlardan doğabilecek kuşkuya karşı kalbî kesinliği tercih etme yoluna gitmektedir. Yine imanın bu şekildeki anlam alanı içinde bulunması, onu kapsamlı bir perspektife yayma çabasını da ihtiva etmektedir. İmanın belirleyici unsurunun ortaya konulmasından sonra diğer rükünlerin hiçbirinin dışlanmaması, her birine gerekli etkinlik alanının verilmesi, bunlardan biri veya diğerinin tercih edilmesi şeklindeki indirgemeci bir tutumdan uzak kalınması, imanın hayatiyeti açısından oldukça önemli bir çabadır. İbn Teymiyye'nin imanda sevgiye yaptığı vurgu ve yüklediği anlama gelince amele teşvik açısından fonksiyonel bir çaba olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ancak ortaya koyduğu sistem incelendiğinde eleştirdiği Eş'ariyye veya Ebû Hanife'nin iman teorilerinin ötesine geçtiğini söylemek zordur. Bunun sebeplerinden biri yukarıda da ifade edildiği üzere bakış açısının farklı olması, diğeri de ekol olarak durduğu yerin kendisini getirdiği noktadan kaynaklanmaktadır. Ancak yeni yapılacak çalışmalarda eleştirileri yanında hassasiyetle üzerinde durduğu noktalardan faydalanılması mümkündür.

KAYNAKÇA

- Alî el-Kârî, Ebû'l- Hasen Nûruddîn, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut 1984.
- Alper, Hülya, "Sevgi-Bilgi İlişkisi Bağlamında İnsan ile Allah Arasındaki Sevginin Mahiyeti", *MÜİFD*, sy. 30(2006), s. 5-19.
- el-Bağdadî, Abdülkahir, *el-Fark beyne'l-firâk*, Kahire ts.: Mektebetü İbn Sinâ.
- Ebû Hanife, Nu'mân b. Sabit, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* (nşr. ve trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul ts. Eser Neşriyat.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1950.
- , *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Helmut Ritter), I-II, Wiesbaden 1980.
- Frank, Richard M. "Knowledge and Taqlid", *Journal of American Oriental Society*, Vol. 109, I, 1989, s. 37-62; "İlim ve Taklid Klasik Eş'arilikte (Mütekaddimîn) Dinî İnancın Temelleri", *Kelâm Araştırmaları* [trc. Hatice K. Arpaguş], 3:2(2005), s. 83-126.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu ulumiddîn*, ts. Dâru's-şuab.

- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâlât* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmuu'l-fetavâ* (hz. Amir Cezzâr Envar Bâz), Mansura 2005: Darü'l-vefa, II, VII.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim, *Kitabü'l-iman*, Beyrut ts. Dârü İbn Hâldun.
- İzutsu, Toshikiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı* (trc. Selahaddin Ayaz), İstanbul 1984
- el-Mâtüridî, Ebû Mânsur Muhammed, *Kitabü't-Tevhîd* [trc. Bekir Topaloğlu], Ankara 2002.
- , *Te'vîlâtül-Kur'an* (thk. Mehmet Boynukalın), III, İstanbul 2005.
- Pessagno, J. Meric, "Akıl ve Dinî Tasdik" (trc. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi), *DEU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 8, İzmir 1994, s. 441-453.
- Ragıb el-İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed, *Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, Kahire 1961.
- Şehristanî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl* (thk. Ali Hasan Fâûr-Abdülemir Ali Mühennâ), I-II, Beyrut 1990.
- Shahrastani, *Livre des Religions et des Sects* (trc. Danile Gimaret-Guy Monnot), I-II, Leuven 1986.
- et-Teftazanî, Sa'deddîn Mesûd b. Ömer, *Şerhu'l-akaid*, İstanbul 1879.
- , *Şerhu'l-Makâsîd* (thk. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1998.
- Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fığlalı) Ankara 1981.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyet* İstanbul 1987.

SELEFİLİĞİN- OSMANLIYA ETKİSİ BAĞLAMINDA
KULLANILAN BİR ARGÜMAN:
İBN TEYMIYE'NİN *es-SİYÂSETÜ'Ş-ŞER'İYYE*
İSİMLİ ESERİNİN OSMANLI DÜNYASINDA XVI. VE
XVII. ASIRDAKİ TERCÜMELERİ

Ahmet Hamdi FURAT*

ÖZET

İbn Teymiye'nin *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye fi İslâhi-Râ'i ve'r- Ra'iyye* adlı eseri XVI. ve XVII. Asırda Osmanlı dünyasında tespitlerimize göre iki kere tercüme edilmiştir. Mütercimlerden ilki Tezkiresi ile tanınan Âşık Çelebi'dir. Daha sonra Küçük Kâdızâde diye bilinen ve Kadızadeliler hareketinin lideri olan Kadızade Mehmed'in de eseri tercüme ettiği bilgisi literatürde yer almaktadır. Fakat bu tercüme esas itibarıyla Âşık Çelebi'nin tercümesinin aynısıdır. Makalemizde bu durum delilleriyle ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *İbn Teymiye, Âşık Çelebi, Kâdızâde Mehmed.*

AN ARGUMENT USED IN THE CONTEXT OF SALAFISM'S EFFECT TO OTTOMAN: TRANSLATIONS OF IBN TAYMIYA'S BOOK 'AL-SIYASAT AL-SHARIYYA' IN THE 16TH AND 17TH CENTURY IN OTTOMAN AREA
ABSTRACT

According to our determination, Ibn Taymiya's book "al-Siyâsat al-Shariyya fi Islah al-Râ'i va al-Ra'iyya" has been translated into Turkish twice in the 16th and 17th centuries. The First translator is Ashiq Chalabi who is famous with his book "Tazhkira". The second one is Kuchuk Qadizada who is known as a founder of Qadizade movement. However, this translation is identical with Ashiq Chalabi's translation. In this article, this fact will be discussed with its details.

Key Words: Ibn Taymiya, Ashiq Chalabi, Qadizada Mahmad.

GİRİŞ

Bu makalede Selefiliğin Memlûklular döneminde önemli isimlerinden birisi olarak kabul edilen İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1327) *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye fi İslâhi-Râ'i ve'r-Ra'iyye* isimli eserinin XVI. ve XVII. asırda Osmanlı döneminde yapılan tercümeleri üzerinde durulacaktır. Bu çalışmanın öncelikli amacı, Osmanlı dünyasında eseri tercüme edenlerden birisi olarak bilinen Kâdızâde Mehmed'in -ki Ka-

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-mail: ahmet-hamdifurat@yahoo.com

dızâdeliler hareketinin lideridir- bu eserle ilişkisinin ortaya konulmasıdır. Bu husus, eserin İbn Teymiyye-İmam Birgivi- Kâdızâde Mehmed arasındaki ilişkisinin bir diğer ifade ile Selefilik'in Osmanlıya Etkisi hakkındaki tartışmalarda delil olarak kullanılması sebebiyle önem taşımaktadır¹.

Makalemizde, öncelikle İbn Teymiyye ve eseri hakkında bilgi verilecek, eserin İslam Hukuku Literatürü'ndeki yeri belirginleştirilmeye çalışacaktır. Daha sonra eserin Osmanlı dünyasındaki ilk mütercimi olan Âşık Çelebi ve tercümesi üzerinde durulacaktır. Peşinden Kâdızâde Mehmed'in tercümesi ele alınılacak ve konuyla ilgili mütâlaalar serdedilecektir.

1. İBN TEYMIYYE VE ES-SİYASETÜ'Ş-ŞER'İYYE İSİMLİ ESERİ

İbn Teymiyye'nin hayatı birçok defalar yazılmıştır². Bu sebeple burada, özellikle siyasi mücadelesi ile ilgili özet bilgiler vermekle yetineceğiz.

İbn Teymiyye, 661/1263 yılında Harran'da doğmuştur. Onun doğumundan yaklaşık 13 yıl önce İslam dünyasının Mısır ve Suriye bölgelerine hâkim olan Büveyhiler yıkılmış, yerine Memlûk Devleti kurulmuştur. Yine aynı zaman diliminde Moğollar Bağdat'ı almışlar ve Abbasi halifesi Musta'sım billâh'ı idam etmişlerdir. Moğol ordusu Suriye bölgesine dayanmıştır. Diğer taraftan Haçlılar halen Ortadoğunun bazı bölgelerine hâkimdir. Yukarıda sözü edilen Moğol akınları sebebiyle İbn Teymiyye ailesiyle beraber Suriye bölgesine yerleşmek zorunda kalmıştır. O, babasının vefatından bir yıl sonra Sükkeriye Darülhadisi'nde müderrisliğe, Emeviye Camii'nde ise tefsir öğretmeye başlamıştır. İbn Teymiyye, bu tedris faaliyetinin yanında dönemin siyasi hadiselerinde de faal rol almıştır. Ermenistan bölgesine yapılan seferde halkı cihada teşvikle görevlendirilmesi, 699/1300'da Moğol saldırılarına rağmen Dimaşk'tan ayrılmaması, hatta Moğol hükümdarı Gazan Han'ın karargâhına giderek emân dilemesi, 699/1300'da Kisrevan Şiiilerine karşı yapılan iki sefere de katılması onun siyasi ve askeri faaliyetlerini göstermektedir. Daha sonra yazdığı *el-Akîdetu'l-Vâsıtıyye* isimli eseri sebebiyle ortaya çıkan tartışmalar neticesinde Kahire'ye gönderilmiş ve bir buçuk yıl hapis cezası almıştır. Peşinden yine muhtelif sebeplerle hapse mahkûm edilmiştir. 1 Şevval 709'da (4 Mart 1310) tahta yeniden geçen Melikü'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun, İbn Teymiyye'yi serbest bırakmıştır. 712/1312 yılına kadar Kahire'de kalan İbn Teymiyye makalemize konu olan *es-Siyasetü'ş-Şer'ıyye* isimli eserini bu zaman diliminde kaleme almıştır³. Aynı yıl Şam'a dönen İbn Teymiyye, 718/1318'de talak konusunda Hanbelî mez-

¹ "Birgivi'de görülen İbn Teymiyye'nin etkisi Kadızâde Mehmed Efendi'nin eserlerinde de dikkat çeker. Mehmed Efendi'nin, İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü'ş-Şer'ıyye fî Islâhi'r-râ'i ve'r-Ra'ıyye* adlı kitabının genişletilmiş Türkçe tercümesi olan *Tâcü'r-resâil ve Minhâcü'l-vesâil*'i hazırlamış olması bu tesiri açıkça gösterir." Semiramis Çavuşoğlu, "Kâdızâdeliler", *DİA*, XIV, 100. Ayrıca bkz. A. Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, XVII-XXI/1-2 (1979-1983), Ankara 1984, s. 208-216.

² İbn Teymiyye hakkında biyografik çalışmalar için bkz. Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", *DİA*, İstanbul 1999, XX., s. 398-400.

³ Vecdi Akyüz, *Siyaset es-Siyasetü'ş-Şer'ıyye*, (Muhammed Mübarek'in Mukaddimesi), İstanbul 1999, s. 18.

hebi dışında fetva vermekten menedilmiş, daha sonra kabir ziyareti hakkında görüşleri sebebiyle yeniden hapse atılmış ve 728/1328'de hapiste vefat etmiştir⁴.

İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönem İslam Hukuku Tarihi'nde Hanbelî Mezhebi özelinde önem taşımaktadır. Memlûk Sultanı I. Baybars'ın kendi mezheplerine göre hüküm verecek dört ehl-i sünnet mezhebinden kâdilkudât tayini Şafii mezhebinin yanında diğer mezheplerin özellikle Hanbelîliğin bölgede canlanmasını sağlamıştır⁵. Bu dönemde özellikle Şam'da kadılıkudatlık yapan İbn Kudâme el-Makdisî'nin (ö. 620/1223) altı çizilmelidir. Onun eserleri yoluyla talebesi olan İbn Teymiyye ise şüphesiz dönemin en önemli Hanbelî âlimidir. Hanbelî mezhebinin bu süreçte klasik gelişim dönemini bitirerek olgunluk çağına girdiği de hatırlanmalıdır⁶.

es-Siyâsetü's-Şer'îyye fi İslâhi'r-Râ'î ve'r-Ra'îyye

Eser, Muhammed Mübarek'in ifadesi ile 'kamu hukukunun bir özeti' mahiyetindedir⁷. Sade anlatımı ile dikkat çeken bu eserde İbn Teymiyye, işlediği konularla ilgili ayet ve hadisleri belirtmiş, ehl-i sünnet mezheplerinin görüşlerini kaydetmiş ve bunlar arasında bir tercih yapmıştır⁸.

İbn Teymiyye, kitabının girişinde eserinin ilahî siyaset ve onun peygambere mahsus temsili ile ilgili ilkelerden bahseden (tercüme Vecdi Akyüz, s. 29) muhtasar bir eser olduğunu belirtir⁹. Bu noktada o, Hz. Peygamberin, "Allah sizin üç şeyinizden hoşnut olur, 1. Hiçbir şeyi ortak koşmadan O'na ibadet etmeniz, 2. Dağılmaksızın toptan Allah'ın ipine sarılmanız, 3. Allah'ın, işlerinizi havale etikleriyle (idareciler) öğütlemeniz"¹⁰ buyruğunu da hatırlatmakta, diğer taraftan Kur'an'ın "ümerâ ayeti" olarak bilinen Nisâ Suresinin 58-59. ayetlerine dayandığını da ayrıca kaydetmektedir¹¹.

Eserde genel olarak fıkıh kitaplarında hudûd, siyer ve cihâd bölümlerinde ele alınan mevzular ağırlığı oluştursa da zekât, madenler, defineler gibi konulara da değinilmiştir¹².

Müellif, eserini üç bölümde ele almıştır. Birinci bölümde *edâu'l-emânât* başlığı altında emânetleri işlemiş, bu bağlamda vilâyetler (kamu yöneticiliği, tercüme V. Akyüz, s. 33) üzerinde durulmuştur. Bu faslın ilk bahsinde kamu yöneticiliğinin ehline verilmesinin gerekliliği özellikle Hz. Peygamberin bu husustaki uygulamaları örnek gösterilerek ortaya konmuştur. Bir işe muktedir olanın istihdam edilmesi,

⁴ Bu bölüm, Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *DİA*, XX, s. 391-393'den özetlenmiştir. İbn Teymiyye'nin hayatı hakkında tafsilatlı bilgi için bkz. Muhammed Ebu Zehre, *İbn Teymiyye: Hayâtuhu ve Âsâruhu ve Fıkhuhu* Kahire ts. Hakkındaki biyografik çalışmalar için bkz. Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *DİA*, s. 398-9.

⁵ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem*, Ankara 2002, s. 89.

⁶ Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *DİA*, XX, 391.

⁷ Vecdi Akyüz, s. 18.

⁸ Vecdi Akyüz, s. 20.

⁹ *Fezâ'ül-âfâki'l-Cedide*, Beyrut 1983, s. 1.

¹⁰ Müslim, Akdiye, 10.

¹¹ *Fezâ'ül-âfâki'l-Cedide*, Beyrut 1983, s. 2.

¹² Vecdi Akyüz, s. 18-19.

mevcutların en iyisini istihdam zarûreti, yöneticide hem kuvvetin hem de emânet yeteneğinin birlikte bulunması durumu gibi başlıklarda konular ele alınmıştır.

Bu ilk bölümün ikinci faslı mallar ile ilgilidir. Kaynağı Kitap ve Sünnet olan kamu gelirleri (ganimet, sadaka ve fey) ele alınmaktadır. Onun özellikle bu bahiste dönemindeki bazı uygulamaları tenkit ettiği de belirtilmelidir. Onun, “*Ganimet toplamayı Müslümanlara yasaklayanlar -ki zamanımızda böyle düşünülmemektedir- ve imama dilediği şekilde hareket etmeyi mubah kılanlar, bu iki taraf da açık bir yanılığ içindedir. Hâlbuki Allah’ın dini, orta yolu tutmayı emreder*¹³” ifadeleri dönemindeki ganimetle ilgili uygulamaları eleştirdiğini göstermektedir.

İkinci bölüm adâlettir. Bu bölümün *Allah’ın hadleri ve hakları* faslında isyancı ve yol kesiciler, hırsızlık ve cezası, içki ve cezası (nebiz ile ilgili açıklamalar ile), kazf ve cezası üzerinde dururken, *kulların hakları* faslında, öldürme cezası, yaralama, manevî şahsiyete hakaret, iftira ve cezası, karı kocanın evlilik hakları konularını ele alınır.

İbn Teymiyye üçüncü bölümde ise şûra ve vilayetin gereği üzerinde durmuştur.

Özetle eser, üç hususta devlet başkanına nasihat etmektedir. Bunlardan birincisi kamu yöneticilerini ehil insanlardan seçmesi, adaleti tesis etmesi ve meşveretten uzak durmamasıdır.

Henri Laoust’a göre bu kitap 709–712/1310-1312 tarihleri arasında yazılmış ve Sultan Kalavun’a sunulmuştur. Ayrıca o, eserle Muhammed b. Kalavun’un döneminde uyguladığı reformlar arasında bağlantının var olduğunu belirtmektedir¹⁴. Eser birçok defalar basılmış ve çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Makalemize konu olan XVI. ve XVII. asırdaki tercümelerinden başka XIX. asırda da Mısır ve İstanbul’da Türkçeye tercüme edilmiştir¹⁵. Bunlardan Vecdi Akyüz tarafından yapılan¹⁶ tercümeyi günümüz Türkçesiyle kaleme alınması sebebiyle makalemizde esas aldık.

II. ESERİN OSMANLI DÜNYASINDA XVI. VE XVII. ASIRDAKİ TERCÜMELERİ

a) Âşık Çelebi (ö. 979/1572)

926 yılında Prizren’de doğmuştur. Büyük dedesi Seyyid Mehmed Natta’dır. Bu şahıs nakîbüleşraflık yapmıştır. Âşık Çelebi’nin annesi ise II. Bâyezid’in kazaskerlerinden olan Müeyyedzâde’nin kızıdır. İyi bir eğitim alan Âşık Çelebi’nin hayat hikâyesinden kâtiplik ve kâdılık görevleri yapsa da nakîbüleşrâf olmak istediği, bu göreve gelmek için çok çaba sarf ettiği, fakat bu göreve bütün bu çabalarına rağmen atanamadığı anlaşılmaktadır. Silivri, Priştine, Çernovi, Karatova kâdılıkları yapan, tezkeresini bitirerek II. Selim’den sadece nakîbüleşrâflık görevini isteyen Âşık Çelebi’ye bütün çabalarına karşılık Üsküp kâdılığı verilmiştir¹⁷. Âşık Çelebi

¹³ Vecdi Akyüz, s. 54; el Men ve Harem el-Meketebe el-Ezheriye, 332001, (18a-18b).

¹⁴ Vecdi Akyüz (M. Mübarek), s. 18.

¹⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Vecdi Akyüz, s. 6-7.

¹⁶ Vecdi Akyüz, *Siyaset es-Siyasetü’ş-Şeriyeye*, İstanbul 1999.

¹⁷ Günay Kut, “Âşık Çelebi”, *DİA*, III, 549.

Üsküp'te hastalığa kapılarak vefat etmiştir (979/1572). Esas olarak *Tezkere* diye bilinen *Meşâiru's-Şu'arâ* isimli eseri ile tanınmaktadır¹⁸.

Âşık Çelebi yukarıda zikredilen *Meşâiru's-Şuarâ*'sı dışında çok sayıda eser kaleme almış ve tercüme etmiştir. Tercümelerinden üç tanesi nasihatnâme türüdür. Bunlardan ilki İmam Gazzâli'ye (ö. 505/1111) âit, *et-Tibrü'l-Mesbûk* isimli kitabın tercümesidir. İbrahim Efendi Kütüphanesi 463 numarada kayıtlı bu yazmanın başlığı şu şekildedir: *Kitabu Tibri'l-Mesbûk min telif İmam Gazzâli rahimehullah el-melik el-müteâl ve tercüme-i Âşık Efendi el-Kâdi*. Âşık Çelebi (ö. 979/1572) bu kitabı, Sultan Süleyman zamanında muhtemelen Silivri, Priştine, Çernovi kadılikları esnasında tercüme etmiştir. Aslı Farsça olan *et-Tibri'l-Mesbûk*'un Arapça tercümeleri el yazması kütüphanelerinde bulunmaktadır¹⁹. Eserin mukaddimesinde Âşık Çelebi, öncelikle İmam Gazzâli'nin (*Hüccetü'l-islam Ebû Muhammed b. Muhammed el-Gazzâli revvahallahu Teâlâ ruhahu bi'r-rûhi'd-dâim*, İbrahim Efendi 463, 1b) nasihatnâme türü bir eseri olduğunu kaydetmektedir. Bu eseri Sultan Muhammed b. Melikşâh namına (*şelâtin-i Selçuk'tan Sultan Muhammed b. Melikşâh*, İbrahim Efendi 463, 1b) tertip ettiğini belirtmektedir. Âşık Çelebi, eseri iki kişiye ithâf etmektedir. Bunlardan birincisi Kânuni Sultan Süleyman (*es-Sultân el-Âdil ellezi leyse lehu el-muâdil Sultan Süleyman Han*, İbrahim Efendi 463, 1b) diğeri ise Rüstem Paşa (*Pâdişâh-ı İslâm olan emîru'l-müminin dünya ve ahiret sermâyesi Rüstem Paşa...*, İbrahim Efendi 463, 2a)'dır.

Âşık Çelebi'nin nasihatnâme türünde yaptığı bir diğer çeviri *Ravzatu'l-Ahyâr el-Muntehab min Rebi'il-ibrâr*'dır. Mukaddime'de (*sâhib-i keşşâf ulema içinde Zemahşerî demek ile marufdur. Bu ilimden Rebi'u'l-ibrâr adlu kitap telif etmiştir Laleli 1696*, 1b) Zemahşerî'nin *Rebiu'l-ibrâr* adlı kitabının ihtisarla *Ravzatu'l-ahyâr el-muntehab min Rebi'il-ibrâr* adlı bir eserin meydana getirildiğini kaydeder. Âşık Çelebi bu kitabı o zamanlar Şehzade olan II. Selim adına Türkçe'ye çevirmiştir. Eser, ravza ismini taşıyan elli bölüm üzerine müretteptir. *Ravzatu'l-ahyâr*'ın her bölümü nasihatnâme değildir, içindeki bazı bölümler (mesela saltanat, imâret, vizâret, siyâset; kaza, hükümet, şuhûd) fikhın konusuna girmektedir. Fakat genel olarak bir ahlâk kitabı şeklindedir.

Mi'râcu'l-İyâle ve Minhâcu'l-'Adâle

Bu eser, İbn Teymiyye'nin yukarıda zikredilen eserinin -Âşık Çelebi'nin bazı tasarrufları bir tarafa bırakılırsa- tam bir tercümesidir. Öncelikle diğer nüshalara göre daha iyi bir durumda gördüğümüz Esad Efendi Kütüphanesi 1901 numarada kayıtlı nüshası üzerinden kitabı tanıtacağız. Daha sonra diğer nüshalar üzerinde duracağız.

Eser "*mahmedet-i bi-intihâ ol mahmûd-ı hakikiye ki*" ifâdesiyle başlar (Esad Efendi 1901, 1b), öncelikle Âşık Çelebi ülü'l-emrin gereği üzerinde durur (... *umûr-ı nâsi tenkîz ve ahkâm-ı İlahiyeyi tenfiz için bir ülü'l-emr lâbuddur ki mazlumları zâlimlerden harâset ve zâlimlere mazlumlar için siyâset ede*. (Esad Efendi 1901, 3b). Daha sonra Âşık Çelebi, Hz. Peygamberden başlayarak İslam tarihini dönem dönem kısa cüm-

¹⁸ Hayatı ve eserleri için bkz. Günay Kut, "Âşık Çelebi", *DİA*, III, 549-550.

¹⁹ Ayasofya 2867, 2848.

leler halinde anlatır. Bazı saltanatların geldiğinden bahseder ve bunlardan bir kısmını kaydeder (Esad Efendi 1901, 5b). En sonunda “ *emr-i hilâfet ve hıfz-ı hatm-i nübüvvet selâtin-i âl-i Osmân’a irdi*” diyerek Osmanlı dönemine gelir. (Esad Efendi 1901, 6a). “*es-Sultan Süleymân Han’ın saltanatına gelir ve temûtüne kemâ ta’îşüne mücebince ol gâzi muhâsara-i kal’a-i Sigetvarda şehid oldu. Saltanat-ı dünya ile kanâat etmeyip saltanat-ı ahireti dahi kılıcı ile aldı*” ifadeleri ile onu anar (Esad Efendi 1901, 8b). Peşinden Sultan Selim Han’a gelen Âşık Çelebi, mübalağalı bir üslupla onu över. Daha sonra aynı üslubu Kadızâde’de göreceğimizden ve eserler arası ilişkide bizlere karine teşkil edeceğinden bu ifadeleri burada kaydediyoruz: “*Hasâ’is-i ism-i kerimlerindendir ki bu ism-i kerim ki dört harfdür. Hak Teâlâ’nın ism-i zâtı ki Allah’dır. Dört harfdür. Ve esmâ-yı hüsnâ ki doksan dokuz isimdir. Yetmiş üç ismi dört harf üzeredir. Yirmi yedi ismi vezinde beraberdir ki sîgâda fâil bi-mâ’na fâildir. ... Daha sonra Hz. Peygamber’in, sâhib-i kitap olan peygamberlerin, evzâ-i ilahiyye, ahkâm-ı şer’iyye ve ulûm-ı edebiyenin de ekserisinin harfleri dördür. Anâsır-ı erba’a dördür, aksâm-ı ilm-i şer’i dördür. Kitâb, sünnet, icmâ, kıyâs. Ekser salâtın rekâtı dördür*” (Esad Efendi 1901, 9b-10a).

Nihayet Âşık Çelebi eseri kimden tercüme ettiği ile ilgili bölüme gelir. “*ol muvâfık-ı hâl fehîm olunup Takıyyuddin Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Abdilkerim b. Abdisselâm b. Teymiyye Siyâset-i²⁰ Şer’iyye fi Salâhi’r-Râ’î ve’r-Ra’iyye isimli bir kitâbı ki sagîru’l-hacm ve kebiru’n-nef’ ve kesîru’l-bereke dir mazmûnu erbâb-ı hikeme düsturu’l-amel ve medâr-ı mülk-i milel olmağa lââyık görülüp bi-ibarâtıhi tercüme olunup ondan gayri evveline kabul-i kazâyâ ve hilâlîne bir vilâyete ve envâ’-ı mâl-i cizye ve harâc beytülmâle müteallik hâricden fevâid ve menâfi’ derc olunup ve âhirine ahval-i harbe müteallik bir hâtîme ilhak olunup esnâ-i tahrirde muzîk-i şî’ir ve tenekna-yı inşâdan ihtiraz olunup ibarât-ı vâzîha ve işârât-ı sahîha ile îrad olundu. Ve bu tercümeğe Mi’râcul-İyâle ve Minhâcu’l-’Adâle deyu nâm verildi.*” (Esad efendi 1901, 18b-19a) denilerek eserin İbn Teymiyye’den tercüme edildiğini ve esere hangi ismi verdiğini kaydeder.

Eser hemen bu ifadelerin ardından ان الله يرضي لكم ثلثا ان لا تعبدوا شيئا سواه وان hadisi²¹ ve onun hemen peşi sıra gelen şu ibareler ile başlar: *Ammâ ümeraya ve vülât ve kazâyâyâ delâlet eden âyet-i kerîme bunlardır. Birinci ayet اهلها الى الامانات ان تؤدوا الامانات الى اهلها* *ikinci ayet* *واذا حكمتكم بين* *اطيعوا يا ايها الذين امنوا* *dördüncü ayet* *ان الله نعماء يعظكم به* *üçüncü ayet* *ان تحكموا بالعدل* *ayet* *ان تاتوا* *ittifâk-ı ulema ve müfessirin bunun üzerinedir ki âyet-i ülâ ve sâniye vülât-ı umûr hakkında nâzildir ve bâki ayetler ra’iyyet haklarında nâzildir ki cuyûş ve sâir reâyâ cemi’ kazâyâda ülû’l-emre itâatle memûrlardır. Meğerki ma’siyet-i Allah’la emr edeler olvakit felâ tâate li mahlukin fi ma’siyeti’l-Hâlik mucebince itâatden tehâlûf eyleseler mazurlardır zira her mertebe ülû’l-emre itâat Allah’a ve Resûlune itâatten âyet-i kerîmenin mucibi ki emânâtı ehline edâ ve nâs beyninde adl ile hüküm ve kazadır. Velâyet-i kâmile ve siyâset-i âdile budur* (Esad efendi 1901, 21a-22a).

Âşık Çelebi, yukarıda kaydedilen mukaddimede esere bazı ilâveler yaptığını kaydetmektedir. Bu eklerin birincisi kâdılarla alakalıdır. (Esad Efendi 1901, 29a).

²⁰ Eserin ismi bu tercümede *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye* şeklinde yani siyaset ifadesinin çoğul şekli ile geçmektedir.

²¹ Müslim, Akdiye 10.

Eserde bu ekin hangi kaynaklardan yapıldığı da “*Kitâbu Edebi'l-kâdı, Kitâbu Mu'înu'l-hukkâm*’da yazar ki kuzâta lazım olan oldur ki Hazret-i Ömer Fâruk radiyallahu anh Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi kâdı nasb ettikte ona yazıp gönderdiği mektubun mazmûnu ile 'amel eyleye mektûb bi-aynihâ budur ki sureti nakl olundu” (Esad Efendi 1901, 34b-35b) şeklinde kaydedilmiştir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Âşık Çelebi'nin tercümesi eserin aslıyla uygunluk arz etmektedir. Fakat onun bazı hususlarda tasarruflarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunun bir örneği, ganimet bahsindedir. Ganimet toplamayı Müslümanlara yasaklayan ve imama ganimetler hususunda dilediği şekilde hareket etmeyi mubah kılan görüşü, İbn Teymiyye'nin tenkit ettiği bölümü Âşık Çelebi tercüme etmemiştir ve bir sonraki konuya geçmiştir. Karşılaştırılması için metnin Vecdi Akyüz tarafından yapılan tercümesindeki ilgili paragrafı ve arkasından Âşık Çelebi tercümesini veriyoruz.

“İmam, toplama ve bölüştürme işini bırakıp herkese meşru bir izin verirse haddi aşmaksızın alınanların beşte biri ayette belirtilen yere harcandıktan sonra helal olur. İzni gösteren her türlü söz ve davranış izin manası ifade eder. İmam hiçbir izin vermez veya meşru olmayan bir izin verirse adalet yolu takip edilerek herkes için payına düşebilecek miktarı almak caizdir

Ganimet toplamayı Müslümanlara yasaklayıp -ki zamanımızda böyle düşünül- mektedir- ve imama dilediği şekilde hareket etmeyi mubah kılan görüş, bu fikrinin her iki yanıyla da açık bir yanılığ içindedir. Hâlbuki Allah'ın dini orta yolu tutmayı emreder.

Taksimde adalet, piyade olana bir, Arap atı kullanan süvariye ...²².”

Âşık Çelebi'nin tercümesi:

“İmâm cem' ve kısmeti terk eylese ahze izn-i câiz ile izin verirse olvakit bir kimesne tahmîsden sonra bilâ udvan bir nesne olsa helaldir. İzin câiz olsa dahi her nesneki izne delâlet eder izindir. İmam izin verse yahud izn-i gayri câiz ile izin verse ol vakit bir kimesne hîn-i kismette kendüye degecek denli hakk almak câizdir ve kısmet-i ganâimde adl budur ki yayan bir sehm, atluya üç sehm vereler”

Âşık Çelebi'nin tercüme ettiği nüshada bu ifadelerin olmaması ihtimali mevcutsa da kanaatimizce, bunun Âşık Çelebi'nin Padişahı eleştirmekten çekinerek yaptığı bir tasarruftur. Ayrıca Şehzade Korkut'un da sultanların ganimete hak kazananlara ganimetten hisse vermemeleri hususunu tartıştığı *Kitabu Halli'l-İşkâl fi Hilli Emvâli'l-Küffar* isimli bir eserinin olduğunu da hatırlatalım (Ayasofya, 1142).

Onun bir diğer tasarrufu da haddler bahsinde *hadd-i şirb* konusundadır. İbn Teymiyye, Ebu Dâvud, Hudûd 36; Tirmizî, Hudûd 15'de geçen “*Şarap içeni kırbaçlayın, ikinci ve üçüncü içişinde kırbaçlayın, dördüncü kez içerse öldürün*” şeklindeki hadisi bu bahiste nakleder. O, dördüncü kez içişte belirtilen öldürmenin bilginlerin çoğuna göre nesh edildiğini, bazılarına göre muhkem olduğunu bazılarına göre ise ta'zir olduğunu kaydetmektedir. Fakat Âşık Çelebi bu hükmün muhkem olduğu ile ilgili ifadeyi tercüme etmemiş, mensûh ve ta'zir olduğu ifadelerini kullanmıştır²³.

²² Vecdi Akyüz, s. 54.

²³ Hudûdun biri dahi hadd-i şirbdir ki sünnet-i Resul'le ve icmâ-i ümmetle sâbittir. Ehl-i sünnet Resulullah sav'den vucûh-ı rivâyetle rivâyet eylemişledir ki من شرب حمرا فاحلده ثم فان شرب فاحلده ثم فان شرب في الرابعة فاقطوه kendüleri def'atle şâribu'l-hamnı teclid eylediler. Hulefâ-i Râşidûn ve sâir eimme-i Müslimîn kezalik

Bunu kasıtlı bir tasarruftan ziyade bir kelimenin unutulması şeklinde de değerlendirmek mümkündür.

Bunun yanında Âşık Çelebi'nin bazı eklemeleri de vardır. Âşık Çelebi, Şeyhülislam Ebu's-suûd'un (ö. 982/1574) bir fetvasını isyankârların haddi ile ilgili bölüme eklemiştir. Bu ekleme şu şekildedir: "Kezâlik sâir ehl-i hevâdan yani havâric ve revâfizden katli tecvîz ettikleri mürtedd oldukları için değildir belki vech-i arzda fesâd ettikleri içindir amma hala müftî'l-müslimîn ve imâm-ı mü'minîn Şeyhu meşâyihî'l-İslâm Mevlânâ imâmuna ve muktedana Ebu's-suûd Efendi metteallahu'l-İslame ve'l-müslimin bi-tûli bekâihî ve tûli likâihî kızılbaş avratların sebynin cevazına verdikleri fehmi olunur ki riddetleri için katli olunurlar" (Esad Efendi 1901, 107a).

Âşık Çelebi İbn Teymiyye'nin eserinin bittiği yeri şu ifadelerle belirtir "bu mahalle kadar İbn Teymiyye'nin Siyâset-ı şer'iyyesi kitâbının tercümesidir tamam oldu minba'd bu hakîrin ilhâkâtıdır" (Esad Efendi 1901, 143a).

Âşık Çelebi 144a'dan itibaren kendi eklemelerini yapar. Hz. Peygamberin Nasârâya yazdığı ahidnâmenin sureti (147a), Şam ve Halep Nasârâsı Hazret-i Ömer Fâruk'a yazup gönderdikleri ahidnâmelerin sûreti (150b), gibi bazı vesikaların yer aldığı bu bölümde ayrıca Rumelinin fethi, cizye, haraç gibi hususlarla ilgili önemli bilgiler bulunmaktadır. Bunları konumuzla alakalı olmaması sebebiyle burada zikretmiyoruz.

Alıntılarımızı yaparken kullandığımız Esad Efendi 1901 nüshası, "vaka'al-ferâğu 'an tahrîri hazîhi'n-nüşhati's-şerîfe fi leyleti'l-erbi'â min şehri ramazani'l-mübârek li-senete ihdâ 'aşerete ve elf min hicreti men la nebiye ba'dehu" (Esad Efendi 1901, 184b) şeklinde 1011/1602 tarihinde istinsâh edildiğini gösteren bir kayıtla bitmektedir.

Eserin diğer nüshalarından birisi Reisulküttâb 1006'da kayıtlıdır. Bu nüsha Muhammed Abdülkerim el-Vardârî tarafından 1008/1600 Zilkadesi'nde/Haziran yazılmıştır.

Eserin Şehid Ali Paşa Kütüphanesi 1556 numara kayıtlı nüshası ise İbn Teymiyye ile ilgili bilgiler vermesi sebebiyle diğerlerinden ayrılır. Bu nüshanın 15b'sindeki kayıt şöyledir: "ol muvâfık-ı hal fehmi olunup Takıyyuddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhakîm b. Abdüsselâm b. Teymiyye'nin Siyasetü's-Şer'iyye fi Salâhi'r-Râ'i ve'r-Ra'iyye isimli kitabı ki müellif-i kitab İbn Teymiyye'dir eğerçi Mâliki mezhebtir bazı ahvâl isnâd olunup katli olunmuşdur. Amma ilm ve salâhı müttefekun aleyhdür. Nitekim Rum'da Kâdî Simavnazâde Kadî Bedreddin maktûl olmuşdur. Ama ikisi de fazilla ve ilimle müttefekun aleyh kimesnelerdir. İbn Teymiyye müellefâtı efâzıl-ı Arab huzurlarında makbul ve Kadî Bedruddin musennefâtı ki câmiu'l-fusûleyn ve teshildir. Rum'da kuzât ve mevâlî huzurlarında makbûldür. Bu tercüme Mi'râcu'l-İyâle ve Minhâcu'l-Adâle deyu nâm verüldü".

Burada İbn Teymiyye ve Kâdî Bedreddin öldürülmeleri sebebiyle kıyas olunmuştur. İbn Teymiyye'nin Arap bölgelerinde muteber olduğu belirtilmiştir.

→

amma merre-i râbi'ada katli ekser ulemâ katında mensûhdur ve bazıları demişlerdi ki ta'zîrdir. İmam vakt-i hacette bununla tazir eder (Esad Efendi 1901, 102). والقتل عند أكثر العلماء منسوخ وقيل هو محكم يقال هو تعزير بفعله . (Esad Efendi 1901, 102). Dâru'l-âfaki'l-cedîde, Beyrut 1983, s. 100.

Fakat bu bilgilerin yanında müstensihin verdiği İbn Teymiyye'nin Mâliki olduğu ile ilgili hatalı bilgi oldukça dikkat çekicidir.

Eserin Esad Efendi, 1803/1'de (istinsah tarihi 1052), Çelebi Mehmed 51/2'de nüshaları bulunmaktadır.

Kâdızâde Mehmed Efendi (Küçük Kâdızâde)

Kâdızâde Mehmed Efendi b. Doğanî Mustafa Efendi, babasının kadı olduğu Balıkesir'de doğmuştur. Daha sonra İstanbul'a gelerek Tursunzâde Abdullah Efendi'den dersler almıştır. Öncelikle Abdullah Efendi'nin muidi olan Kâdızâde bir ara tasavvufa meyletmiş fakat daha sonra bundan vazgeçmiş, Murad Paşa Camii'nde vaaz etmeye başlamıştır. Daha sonraki yıllarda Sultan Bâyezîd ve Sultan Fâtih camilerinde vâzlik yaptı. Vaizlikte hızla yükselerek en sonunda Süleymaniye ve İstanbul'un en itibarlı vaizliği olan Ayasofya vaizliğine kadar geldi. IV. Murad'ın Revân seferine de katılmış, fakat dönme zorunda kalmış ve kısa bir süre sonra da 1044/1635'te vefat etmiştir²⁴. Zamanında özellikle Şeyh Abdülmecid Sivâsî ile yaptığı tartışmalar ve tasavvuf karşıtı tavrı ile bilinmektedir. Kâtip Çelebi *Mizânu'l-Hakk* adlı eserinde bu tartışmayı nakletmektedir²⁵.

Nushu'l-Hukkâm ve Sebebu'n-Nizâm

Bu eserin el yazması kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunmaktadır. Bunlar genel itibarıyla birbirlerine benzemekle beraber özelde bazı farklılıkları vardır. Resilülküttap, 923'deki nüsha "*Hâzihi ebyâtu'n-nâsihat li-Sultani'l-Mü'minin hâkiyât an ahvâlil'l-kâinât rahimellahu men nazzemeha ve men 'amile biha*" diye başlamaktadır (1b). Bu ibareden bu beyitlerin daha önce vefat etmiş bir şahsa âit beyitler olduğu anlaşılmaktadır. Burada *beyân-ı ahvâlî'l-ulema* (6b), *hayırdu'â-i Padişah-ı İslam* (9a) gibi bölümler vardır. 19a'dan başlayarak "*İzzetlü ve seadetlü padişahımızın vâlid-i ekrem ve emcedleri merhûm ve mebrûru'l-vâsil ilâ rahmeti Rabbihi'l-gafûr es-sultânü'l-ekrem ve'l-emced ve'l-hakan el-efhamu'l-erşed el-mazhar li-eltâfi'l-melik es-samed es-Sultan Ahmed hazretleri zamanında vezir-i a'zam ve serdâr-ı ekrem olan Murad Paşa ahsenellahu ileyhi bimâ yeşâ ki eltâf-i Rahmaniye ile müceddid-i devlet-i Osmaniye olmuşdu. Anadolu memleketlerinde Celalîlerin elinden halâs etmeğe niyet ettikte bu dâ'i-i fakîr mal ve mansıb reca etmeyip heman ancak din u devlete hayr murad olmak ile **Nushu'l-Hukkâm ve Sebebu'n-Nizâm** nâm bir kitâb-ı nef'i ki Kur'an-ı Azimden ve Ehadis-i şerifeden nice âyât ve ahbâr ve nesâyih-i kibâr cem ve Türkîye tercüme olunmuşdu onlara hediye kılınmıştır. Gayet makbulleri olup nice kere evvelinden âhirene varınca okuyup tamam bildüğünden sonra onunla amele niyet ve azimet edüp bir nüshasın dahi vâlid-i mâcidleri merhum sultan Ahmed hazretlerine ihdâ etmişler idi. Onda yazılan âyat-ı kerîme ve ehâdis-i sahîha ve nesâyih-i kibâr ile amel etmeğe onlar dahi bir mikdar sa'y etmekle çok eyü âsâr ve feth-i cedîd zuhur ve sudûr etmişdi. Hâlâ yine seâdetlü izzetlü ve firâsetlü pâdişâh-ı âlempenâh hazretlerine ol kitâb-ı mübarek hediye kılındı şimdi dahi muradımız mansıb ve mal ve şimdiki halimizden ziyade bir hal değildir heman bu padişahımız gayet âkil ve kâmil işitmek ile devlet derdinin dermânları olan Kur'an-ı azimu's-şân*

²⁴ Hayatı için bkz. Semiramis Çavuşoğlu, *The Kâdızâde Movement; An Attempt of Şeriat-Minded. Reform in the Ottoman Empire*, Ph.D. tezi., Princeton University, 1990, s. 67-70. Ayrıca Katip Çelebi, *Mizânu'l-Hakk*, İstanbul 1333, s. 126-133; Naima, *Tarih*, VI, 219-221.

²⁵ Katip Çelebi, *Mizânu'l-hakk*, İstanbul 1333.

âyetleri ve ehâdis-i şerife ve kibar nasihatlar cem olmuş kitab-ı nefis irsal olundu eğer kendüleri bizzat hergün ve gece mütâlaa edip okurlar yahud bir ehline her zaman okudup can u dilden dinlerler ve mucebince amel eylerler ise devletleri sıhhat ve selamet bulup ve gündün güne ziyâde olup kendüleri ve cümle nâs elemenden halâs bulurlar”.

Bu ibareden eserin daha önce Sultan Ahmed’e sunulduğu anlaşılmaktadır. Bu sefer eser Sultan Murad’a sunulmuştur. Eserin üslubu aşağıda ele alınacak diğer eserlerden çok farklıdır. Bu eserin diğeriyle karşılaştırıldığında dikkat çeken yanı padişahın aşırı bir üslupla övülmemiş olmasıdır. Muhtemel bu eser IV. Murad’ın iktidarı ele tam olarak geçiremediği çocukluk yıllarında kaleme alınmıştır. Eserde Türkistan Padişahı’nın Hindistan padişahına elçiler göndermesi ile ilgili hikâye (Hüsrev Paşa 309, 12a), emanetlerin ehline verilmesi (Hüsrev Paşa 309, 15a), duâ-i Pâdişâh- İslam (Hüsrev Paşa 309, 22a), meşveretin önemi (Hüsrev Paşa 309, 23a-25b), padişahın danışabileceği kimselerin saklandıkları ona yakın olmadıkları (Hüsrev Paşa 309, 45a- 50b), şeklinde konular işlenmektedir.

Tâcu’r-Resâ’il ve Minhâcu’l-Vesâ’il

Öncelikle şu ifâde edilmelidir ki, *Tâcu’r-Resail ve Minhâcu’l-Vesâ’il* isimli eser yukarıda ele aldığımız *Nushu’l-Hukkam Sebebu’n-Nizâm* isimli eserden farklıdır. Bu eser, Hacı Mahmud Efendi kütüphanesi 1926 numarada kayıtlıdır. Eser, Âşık Çelebi’nin *Mi’racu’l-İyâle* isimli *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye* çevirisi gibi “محمدت بي انتها اول محمود” ifadesi ile başlamaktadır. Âşık Çelebi’nin tercümesine çok benzeyen ifâdeler hemen girişte dikkat çekmektedir. Bu ibareler bazı yerlerde aynıyla alınırken bazı yerlerde bazı tasarruflarda bulunulmuştur. Başlangıçta ülü’l-emrin gerekliliği konusunu ele alan Kâdızâde, daha sonra tıpkı Âşık Çelebi gibi kısa bir İslam tarihi ile Osmanlı tarihine gelmektedir. Bu meyânda Osmanlıların ulemâyı iki fırkaya ayırdığından bahsetmekte ve onlara önemli ödevler yüklemektedir²⁶. Daha sonra ‘*Sûret-i da’vetnâme-i İskender Şâh*’ ve tercümesi yer almaktadır. (8a-8b). Kâdızâde bunun hemen akabinde şirk konusunu kelâm kitaplarından nakille ele almaktadır. Kelâm kitaplarına büyük şirk olarak belirtilen beş hususun olduğunu bunlardan özellikle taklid ve esbâbın zamanında yaygın olduğunu belirtmektedir (10a-10b). Hemen peşinden Sultan Murad’ın ismini “Sultan Murâd b. Sultan el-E’azz ve’l-Emcedd Sultan Ahmed Han” şeklinde zikreden Kâdızâde tıpkı yukarıda Âşık Çelebi’nin yaptığı gibi – Âşık Çelebi’nin II. Selim için bunu yaptığı hatırlatılmalıdır- Murad isminin dört harften mürekkep olmasına, esmâ-yi hüsnânın yetmiş üçünün dört harfle olması²⁷ vs. gibi az önce belirttiği şirkle ilgili hususlardaki durumu ile kanaatimizce çelişen ifadelerle Sultan Murad’ı medh etmektedir. Bu arada kitaba verdiği ismi de “bu nâme-i namîki nâmı *Tâcu’r-Resâ’il ve Minhâcu’l-Vesâ’il*” şeklinde zikretmektedir (12a). Hemen peşinden Kâdızâde’nin ismi de “Şeyh Muhammed b. Mustafa el-ma’ruf bi-Kâdızâde” geçmektedir (12a). Âşık Çelebi’nin tercümesinde görülen eserin İbn Teymiyye’ye âit olduğu ve kendisinin başına ve sonun bazı ekler yaptığı şeklinde herhangi bir kayıt olmadan 17a’dan itibaren

²⁶ ... müdârese ve münâvele ve mûmârese ve müzâvele ile ameli inkırâzdan ve ilim sebebi ile şer’-i dini intikazdan hıfz eylemedir 7a.

²⁷ ... hasâis-i ism-i kerimlerindendir. Bu isim Murad ki dört harfdir. Hak Teâla’nın ism-i zâtı ki dört harfdir. Ve esmâ-yı hüsnâki doksân dokuz isimdir. Yetmiş üç ismi dört harf üzeredir... 11a

metne geçilmektedir. Bu arada Kâdızâde ne Âşık Çelebi'den ne de İbn Teymiyye'den bahsetmektedir.

Tetkiklerimize göre bu eser, Âşık Çelebi'nin tercümesinin aynısıdır. Onun yukarıda da bahsedilen kâdılar ile ilgili *Kitâbu Edebi'l-Kâdi, Mu'înu'l-Hukkâm* gibi eserlerden yaptığı alıntılar dahi korunmuştur. Üslupta bir değişiklik olmadığı gibi herhangi bir tasarruf da yapılmamıştır. Âşık Çelebi'nin yukarıda bahsedilen bazı tasarrufları dahi zaman farkı dikkate alınmadan nakledilmiştir. Buna bir örnek olarak Âşık Çelebi'nin kendi zamanında berhayât olan Ebu's-su'ûd'un (ö. 1574) fetvâsını naklederken onun için kullandığı "metteallahu el-İslâm ve'l-Müslimin bitûli bekâihi ve tûli likâihi" ifadesinin Ebu's-Suud'un Kâdızâde zamanında yaşamamasına rağmen aynıyla kullanılmasıdır (90a). Eserde İbn Teymiyye'nin ismi 121a'da Âşık Çelebi'nin aynı ifadeleriyle "bu mahalle dek İbn Teymiyye'nin Siyâset-i Şer'iyyesi kitâbının tercümesidir ki tamâm oldu" şeklinde geçmektedir. Daha sonra da Âşık Çelebi'nin ekleri de ona atıf yapılmadan kaydedilmiştir.

Bu eserin, İbn Teymiyye'nin eserinin bir tercümesi olarak algılanması kanaatimizce hatalıdır. Kâdızâde, daha önce Âşık Çelebi tarafından yapılan tercüme, üslubunu da takliden bir mukaddime yazarak Sultan IV. Murad'a sunmuştur.

SONUÇ

İslam Hukuku Literatürü'nde önemli bir yeri olan *es-Siyâsetü's-Şer'iyye* isimli İbn Teymiyye'ye âit eserin Osmanlı dünyasındaki XVI. ve XVII. asırdaki tercümelelerinin İbn Teymiyye'nin fikirlerinden mütercimlerin etkilenmesi sebebiyle yapılmadığı kanaatindeyiz. Zira mütercimlerden Âşık Çelebi, bu türden çeşitli eserleri çeviren ve bunlarla çeşitli makamlara gelmeyi amaçlayan bir şairdir. Onun tercümesinin bir nüshasında geçen İbn Teymiyye'yi Maliki olarak niteleyen ifade, Osmanlı dünyasında İbn Teymiyye'nin bu dönemde yeteri kadar tanınıp tanınmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu yanlışlığın bir sürç-i lisan/kalem olması da mümkündür.

Kâdızâde ise "tercümesi"nde İbn Teymiyye'yi Âşık Çelebi kadar dahi zikretmemektedir. Hatta eserinde bazı zamanlama hataları dahi yapmaktadır. Zaten eserin Kâdızâde tarafından tercüme edilmediği Âşık Çelebi'nin tercümesinin alınıp bazı tasarruflar yapıldığı ortadadır. Garip bir husustur ki Kâdızâde mukaddime de dahi Âşık Çelebi'nin üslubunu kullanmıştır.

Sonuç olarak İbn Teymiyye'nin bu eserinin tercümelerinin yukarıda izah edilen hususlar sebebiyle İbn Teymiyye'nin Kâdızâdelileri etkilediği şeklindeki iddiaya bir delil olarak kullanılamayacağı kanaatini güçlendirdiğini düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

- A. Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, XVII-XXI/1-2 (1979-1983), Ankara 1984.
- Âşık Çelebi, *Kitabu Tibri'l-Mesbûk* min telif İmam Gazzâli rahimehullah el-melik el-müteâl ve tercüme-i Âşık Efendi el-Kâdi, İbrahim Efendi Kütüphanesi 463.
- , *Mi'râcu'l-İyâle ve Minhâcu'l-'Adâle*, Esad Efendi 1901.
- , *Mi'râcu'l-İyâle ve Minhâcu'l-'Adâle*, Şehid Ali Paşa Kütüphanesi 1556.
- , *Ravzatu'l-Ahyâr el-Muntehab* min Rebi'il-ebrâr, Laleli 1696.
- es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, (el yazması nüshası), el-Mektebe el-Ezheriyye, 332001.

- es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, Darulâfaki'l-cedîde, Beyrut 1983.
- Ferhat Koca, "İbn Teymiye, Takıyüddin", *DİA*, XX, İstanbul 1999, 394-395.
- Günay Kut, "Aşık Çelebi", *DİA*, III, İstanbul 1991, 549-550.
- Kadızzade Mehmed, *Nushu'l-Hukkâm ve Sebebu'n-Nizâm*, Resilülkütüp, 923.
-----, *Tâcu'r-Resâ'il ve Minhâcu'l-Vesâ'il*, Hacı Mahmud Efendi kütüphanesi 1926.
- Katip Çelebi, *Mizânu'l-Hakk*, İstanbul 1333, s. 126-133
- Naima, *Tarih*, I-VI, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281-1283,
- Semiramis Çavuşoğlu, "Kâdızâdeliler", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, 100-102.
-----, *The Kâdızâde Movement; An Attempt of Şeriat-Minded Reform in the Ottoman Empire*, Ph.D. tezi., Princeton Üniversitesi, 1990.
- Şehzade Korkut, *Kitabu Halli'l-İşkâl fi Hilli Emvâli'l-Küffar* (Ayasofya, 1142).
- Vecdi Akyüz, *Siyâset es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, İstanbul 1999.

eL-MALATÎ VE SELEFÎLİK

Mehmet KUBAT*

ÖZET

Ebû'l-Hüseyn el-Malatî, erken dönem İslâm âlimlerinin en önde gelenlerinden biridir. İslâmî ekollerin teşekkül sürecini tamamladığı ve IV. (X.) yüzyıl gibi sahabe nesline oldukça yakın sayılabilecek bir dönemde yaşamış olan el-Malatî, fırkalar ve görüşlerine dair günümüze ulaşan yegâne eseri *et-Tenbîh* ile haklı bir şöhrete ulaşmıştır. İslâm dünyasında mezheplerin itikadî görüşlerine eleştirel bir yaklaşımla yer veren ilk eserlerden biri sayılan *et-Tenbîh* dikkatli bir biçimde tetkik edildiğinde, Malatî'nin çoğunlukla, İslâm'ın ilk döneminde ümmetin genelinin, çoğunluğunun ya da kâhir ekseriyetinin sahiplendiği ve *Ashâbu'l-Hadîs* veya *Ehlu'l-Hadîs* olarak bilinen Selefiyye'nin fikirlerini sahiplendiği, bu düşünceleri savunduğu ve itikadî konularda onların yöntemini aynen kabul ettiği kolaylıkla fark edilebilir. Nitekim el-Malatî'nin haberî sıfatlar hakkındaki görüşleri, onun selefî telakkiyi benimsediğinin en önemli göstergeleridir. el-Malatî'nin itikadî görüşleri, IV. yüzyıl İslâm düşüncesi hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bu çalışmada öncelikle Selefiyye'nin ayırıcı özelliği olan haberî sıfatlara olan yaklaşımına değinilmiş, daha sonra konu selefiyye içerisinde bu hususta teşbihe düşenlerle haberî sıfatları teşbihe düşmeden Allah'a nispet edenler bağlamında işlenmiştir. Böylece el-Malatî'nin bu husustaki tutumu tespit edilmeye ve Selefiyye ile olan ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: el-Malatî, selefilik, literal okuma, haberî sıfatlar, teşbîh ve tecsîm.

AL-MALATI AND SALAFISM

Abu'l-Hussain Al-Malati is one of the prominent early Muslim scholars. He lived in a period when the Islamic schools completed their formation and at a time which was not far away from the companions of the Prophet (4th Century). His only work about Islamic sects and their opinions that reached our day is *at-Tanbih* which made him known in Islamic world. *at-Tanbih* is one of the first works which gave place to the views of various Islamic sects with a critical approach. When the work is examined carefully, it will be seen that Al-Malati shares, to a great extent, the views of salafî group, known also as *Ashabu'l-Hadith* or *Ahlu'l-Hadith* and these views were also shared by the majority of Muslims of that time. There are many proofs for this in his works. Indeed, the comments of Al-Malati about khabari attributes of God are the most important indicators that he advocated salafite conception. The fact that Al-Malati's theological views give important clues about the IV. Centuries of Islamic thought is certain. In this study, firstly the approach of Salafism to the khabari attributes which is the most distinctive feature of them, then the subject has been studied in the context of those who argue for an anthropomorphist approach and those who attributed the khabari attributes to the God without any anthropomorphist approach in this school. Thus, Al-Malati's attitude in this matter and to determine its relationship with Salafism has been tried to be fixed.

Key Words: Al-Malatî, Salafism, literal reading, khabari attributes, anthropomorphism.

* Doç.Dr., YYÜ İlahiyat Fak., Kelam Anabilim Dalı Öğr. Üyesi, e-mail: mehmetkubat@yyu.edu.tr

GİRİŞ

Erken dönem İslâm toplumunda Müslüman âlim, öncü ve önderlerin itikadî konulara ilişkin nassları literal bir okumaya tabi tutan, onları te'vil, tefsir veya yorumdan uzak, zâhirî manâları üzere anlayan, dinî metinlerin arka planındaki gerçek anlamları ise Allah'a havale eden tutumlarını ifade etmek için kullanılan *selef* veya *selefiyye* kavramı,¹ daha sonra el-Gazzâlî (ö.505/1111)² ve özellikle de İbn Teymiyye (ö. 728/1327) tarafından, bu anlamına ilaveten, çoğunlukla ilk dönem İslâm dünyasında *Ashabu'l-Hadîs* veya *Ehlu'l-Hadîs* olarak bilinen zümrenin dini anlama ve açıklama biçimlerini belirlemek için kullanılmıştır. Sonraki dönemlerde ise "Selefiyye" kavramı, Selef yöntemini benimseyerek, itikadî hususların ispatında aklî izahlardan kaçınan ve salt erken dönem anlayış ve uygulamaları esas alan bütün kesimler için kullanılır olmuştur.³

Kelâm ekollerinin ortaya çıkmasından itibaren çoğunluğunu hadisçilerin teşkil ettiği muhafazakâr âlimler kelâm hareketine tepki göstererek Kur'an ve Sünnet'e bağlı kalmak gerektiğini savunmuş, dinin ana ilkelerini aklın veya Şîa'da olduğu gibi siyasî tercihlerin ışığında yorumlamaya karşı çıkmışlardır. III. (IX.) yüzyılda belirgin bir şekilde ekolleşen Ehl-i Sünnet'in bu kanadını Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in öncülüğünde, ayrıca Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Nesâî (ö. 303/915), Tirmizî (ö. 279/892), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 255/868) gibi hadisçilerin de katkısıyla gelişen Selefiyye oluşturmaktadır.⁴ Bu çizgi, hicrî yedinci asırdan itibaren İbn Teymiyye⁵ ve onun talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ile sistemleşerek devam etmiştir.

İtikadî konulara ilişkin nassları tefsir ve te'vil etmeyi ya da yoruma tâbi tutmayı aklın yetki sahasının dışında kabul eden ve dinî inançların re'ye dayandırmayacağı fikrinden hareketle akaid sahasında aklî istidlallere ve kişisel yorumlara karşı çıkan Selefiyye Ekolü, akâide dair hususlarda sadece naslarla yetinmiş, yalnızca Kur'an ve Sünnet'e itibar etmiş ve aklî bilgilere başvurmayı reddetmiştir.⁶ Zira Selefiyye'ye göre tefsir ya da te'vil ancak akıl vasıtasıyla yapılabilir; oysa itikadî konularda beşerî bir yeti olan akıl, nakli yeni baştan tefsir ve te'vil etmeye yetkili değildir. Dahası sınırlı ve sonlu olan aklın, itikadî hususlarda fikir yürütmeye ve bu hususta vârid olan nassları silbaştan yorumlamaya hakkı da yoktur Bu tavır, yani müteşâbihâta dair nasslara literal anlamlarından öte anlamlar vermek ya da onları

¹ Bkz. Ebu'l-Mealî el-Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizamiyye*, Kahire, Ts., s. 23 vd.; Cemaluddin el-Kasımî, *Delailu't-Tevhid*, Beyrut, 1991, s. 296.

² Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1985, s. 53 vd.

³ Mehmet Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 17, Sayı: 3, Ankara, 2004, s. 235 vd.

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *DİA*, Ankara, 2002, XXV/201-202.

⁵ Bkz. Hâlid Abdurrahman el-Akk, *el-Usulu'l-Fikriyye li Menâhici's-Selefiyye İnde Şeyhi'l-İslâm*, Beyrut, 1995, s. 87 vd.; Sa'duddîn b. Muhammed el-Kubbî, *Da'vetu's-Selefiyye*, Beyrut, 1994, s. 24

⁶ Krş. Ebû İshâk b. Mûsa eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, Beyrut, 1991, II/496; Yavuz, "Kelâm", *DİA*, XXV/201-202.

yorumlamaya yeltenmek, kişiyi Hz. Peygamber'in yolunun dışına çıkarır.⁷ Bu nedenle itikadî hususlarda akıl, yani insan düşüncesi veya re'y hüküm veremez; ancak şâhit olabilir.⁸

Selefin itikada ilişkin yönteminde, inanç esasları üzerinde her hangi bir akli tartışmaya ya da spekülâtif düşünceye rağbet edilmez. Selefî öğreti, yalnızca inarak teslim olmayı ve nasslarda bildirileni sorgusuz sualsiz kabul etmeyi tercih eder. Bu nedenle bu düşünüşte, nassların ifade ettiği zâhirî ve ilk anlam dışında, *itikadla* ilgili sistemin üzerine oturtulduğu başka bir temele de rastlanmaz.⁹

Nassların zâhirî anlamını keyfiyetsiz olarak, vârid olduğu şekilde, eksiksiz ve fazlasız kabul edip te'vile karşı çıkan¹⁰ Selefiyye, herhangi bir politik veya kelâmî problem karşısında doğrudan Kur'an ve Sünnet'in zâhirî ifadelerinden hareketle tutum almıştır.¹¹ Geçmiş âlimlerin inanç ve düşüncelerini tıpatıp benimseyip, hiçbir konuda onları aşmayan selefler, dinî metinleri te'vilden uzak, zâhirî manâları üzere anlamış,¹² böylece ilk dönem Müslümanlarının dini anlama ve açıklamada oluşturdukları geleneğe tamamen bağlı kaldıklarını vurgulamak istemişlerdir.

Fetihlerle beraber İslâm dünyası kısa sayılabilecek bir tarihsel süreçte doğuda Mâverâunnehir, batıda ise İspanya'ya kadar geniş bir coğrafyaya yayılıp içerden ve dışardan İslâm'ı sarsmak isteyen çeşitli cereyanlar ortaya çıkmaya başlayıp İslâm akaidine musallat olan bâtil inançları ve bid'at ehlinin sapkın görüşlerini çürütmek için Kelâm metodunu kullanma zarûreti hâsıl olunca,¹³ o güne kadar Müslüman ümmetin çoğunluğu tarafından sahiplenilen ve itikadî konularda yalnızca nassların zâhirine itibar eden ve tefsîr, te'vil veya yoruma yer vermeyen Selef yöntemi, bir bakıma zorunlu olarak, terk edilmiştir. Dahası, bu süreçten sonra selefî ilkelere sınımsız bağlı olduğunu ilan eden selef önderleri de te'vil yapmak zorunda kalmışlardır.¹⁴ Meselâ nass ve nakle bağlı kalmada bir yönüyle ifrat derecesinde hassasiyet gösteren, söz gelimi Rasûlullah'ın karpuzu ne şekilde yediğine dair kendisine bir nakil veya rivâyet ulaşmadığı için ölene kadar karpuz yemeyen,¹⁵ rey ve kıyası kesin bir dille reddeden selefin imamı, önderi ve sembol ismi Ahmed b. Hanbel, *Allah'ın arşa istivâsını* yorumlamak zorunda kalmıştır.¹⁶ Nitekim o, "Allah'ın arşa istivâsı"nı, "Allah'ın ilmiyle arşın altında olanları kuşatması" şeklinde te'vil etmiş-

⁷ Krş. Takiyyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû Fetâvâ*, Medine, 1995, IV/4 vd.

⁸ Krş. Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya, 1992, s. 60.

⁹ Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", s. 236 vd.

¹⁰ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, Neşr. Ritter, Weisbaden, 1980, s. 294; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-Muvakkînü'l-Muvakkîn*, Beyrut, 1993, I/39.

¹¹ Krş. Ali Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akul İlişkisi*, İstanbul, 1994, s. 90.

¹² Krş. Cüveynî, *el-Akâidetu'n-Nizamiyye*, s. 23 vd.; Kasımî, *Delailu't-Tevhid*, s. 296.

¹³ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya, 1992, s. 53

¹⁴ Krş. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, (İsbât-ı Vâcib), Ankara, 1987, s. 38; Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, İstanbul, 1989, II/490.

¹⁵ Abdulvehhâb eş-Şa'rânî, *Mizânu'l-Kübrâ*, Beyrut, 1975, I/35; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul, 1985, s. 45-52.

¹⁶ Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", s. 246 vd.

tir.¹⁷ Yine Ahmed b. Hanbel, Allah'ın insanlara yakın ve onlarla beraber olduğunu ifade eden âyetleri de "ilim" ile te'vil etmek mecburiyetinde kalmıştır.¹⁸ Aynı şekilde Selefî düşüncenin öncülerinden biri olan es-Sevrî (ö. 161/778) de "Nerede olursanız, O sizinle beraberdir"¹⁹ âyetindeki "mâ'iyyet"i "O'nun ilmi" şeklinde te'vil etmiştir.²⁰

Selefî telakkiyi benimseyen erken dönem İslâm âlimlerinin en önde gelenlerinden biri de, hiç kuşkusuz çocukluğunu ve ilk tahsil yıllarını doğduğu yer olan Malatya'da²¹ geçiren Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Malatî (ö. 377/987)'dir.²² IV. (X.) yüzyılda, sahabe nesline oldukça yakın sayılabilecek bir dönemde yaşamış olan el-Malatî, İslâm inanç ekollerinin itikâdî görüşlerine dair eser veren ilk müelliflerden biridir. Aynı zamanda o, başta İslâm Mezhepleri ve Kelâm²³ olmak üzere Tefsir, Hadis ve Fıkıh gibi İslâmî ilimler alanında da oldukça donanımlı bir âlim şahsiyettir.²⁴

el-Malatî'nin günümüze ulaşmış yegâne eseri *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*'dir.²⁵ Erken dönem İslâmî fırkaların itikâdî görüşlerinin eleştirel bir bakış açısıyla aktarıldığı en kadîm eserlerden biri sayılan bu nâdide eser dikkatli bir biçimde tetkik edildiğinde, el-Malatî'nin çoğunlukla, ilk dönem İslâm ümmetinin genelini, çoğunluğunun ya da kâhir ekseriyetinin sahiplendiği ve *Ashâbu'l-Hadis* veya *Ehlu'l-Hadis* olarak bilinen Selef'in fikirlerini benimsediği, bu düşünceleri savunduğu ve itikâdî konularda onların yöntemini aynen kabul ettiği kolaylıkla fark

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Raddu ale'z-Zenadika ve'l-Cehmiyye*, Ali Sami en-Neşşar-Ammar Cemi et-Talibî, *Akâidu's-Selef* içinde, İskenderiyye, 1971, s. 92-94; Hüseyin Atay; *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara, 1992, s. 129-130.

¹⁸ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 38.

¹⁹ Hadîd, 57/4.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, (Ali Sâmi en-Neşşâr-Ammâr Cemî et-Tâlîbî, *Akâidu's-Selef* içinde), İskenderiye, 1971, s. 122; Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 38.

²¹ Ebû'l-Kâsım Sikatuddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târihu Medîneti'd-Dimeşk*, Dimeşk, 1982-1996, LI/71; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmusu't-Terâcim*, Beyrut, 1990, V/311; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Beyrut, Ts., VIII/275; *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1954, (E¹), VI/230.

²² Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, B.y.y., (Nşr. Dârü İhyâi'l-Kütubi'l-Arabî), 1965, III/77; Şemsuddîn Ebû Abdullah ez-Zehebî, *Ma'rifetu'l-Kurrai'l-Kibâr*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf vdğ., Beyrut, 1408/1988, I/343; Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Mehammed b. Muhammed el-Cezerî, *Çâyetu'n-Nihâye fî Tabakati'l-Kurrâ*, Nşr. G. Bergstraesser, Beyrut, 1402/1982, II/67; Ziriklî, *el-A'lâm*, V/311; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Beyrut, Ts., VIII/275; *EI*², VI/230.

²³ Kehhâle, VIII/275.

²⁴ Cezerî, II/67; Ziriklî, V/311; Krş. Muhammed Zâhid el-Keveserî, "Mukaddime: Kelimetun ani't-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida' ve Müellifuhu Ebî'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Malatî eş-Şafiî Rahimehullahu Tealâ", (Malatî, *et-Tenbîh*, Tkd. ve Thk. M. Zâhid el-Keveserî içinde, Kahire, 1368/1948, II. Baskı, 1418/1997, s. ۱).

²⁵ *et-Tenbîh*, ilk olarak Sven Dederling tarafından (İstanbul, 1936); ikinci olarak Muhammed Zâhid el-Keveserî tarafından (Beyrut, 1388/1968; II. Baskı, Kahire, 1418/1997); üçüncü olarak Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb tarafından (Kahire, 1993) ve dördüncü olarak da Yemân b. Sa'duddîn el-Meyâdîni tarafından (Suudi Arabistan, 1994) tahkik edilerek basılmıştır. Biz bu çalışmada Dederling neşrine Malatî [D]; Keveserî neşrine Malatî [K]; Muhammed Azb neşrine Malatî [A]; Meyâdîni neşrine de Malatî [M] rumuzuyla atıflarda bulunacağız.

edilebilir.²⁶ Nitekim Malatî'nin, Ehlü'l-Hadîs'in görüşlerinin kendisinden öğrenileceği önde gelen âlimlerden birisi olarak; *et-Tenbîh*'in de Selef İtikadî'na uygun olarak kaleme alınmış, bu düşünceyi savunan en kadîm ve en önemli kaynaklardan birisi olarak gösterilmesi,²⁷ ayrıca bu eser için, "kendilerine muhâlif olan diğer fırkaları reddetmek üzere Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Hadîs (in düşüncelerini savunmak maksadıyla) kaleme alınan bir eserdir" denilmesi²⁸ bu tezimizi doğrular mahiyettedir.

el-Malatî, *et-Tenbîh*'te bizim bugün ulaşma imkânı bulamadığımız bir takım kaynaklara dayanarak, başlangıçtan kendi dönemine kadar İslâm dünyasında ortaya çıkan hemen bütün fırkaların görüş ve düşüncelerine dair çok önemli bilgiler vermektedir.²⁹ Bundan daha da önemlisi, eser Ehl-i Bid'at fırkalarına karşı bir *reddiye* niteliğinde olduğundan, müellif, hemen her fırkanın, özellikle de karşı olduğu ve düşüncelerini tasvip etmediği mezheplerin fikirlerini aktardıktan sonra, kendi görüşlerini de serdederek onların yanlışlarını tespit ve kendince doğrulara işaret etmektedir. Bu nedenle Malatî'nin fikir ve değerlendirmeleri, yalnızca onun yaşadığı döneme kadar teşekkül etmiş bulunan bütün itikadî/kelâmî ekollerinin düşünce dünyaları hakkında bizlere ışık tutmakla kalmayıp, aynı zamanda IV. (X.) yüzyıldaki İslâm inanç yapısı, yani erken dönem İslâm düşüncesi hakkında da önemli ipuçları vermektedir.

Bir âlimin selefî düşünceyi benimseyip benimsemediği, onun öncelikle haberî sıfatlar konusundaki tutumuyla kendisini açığa çıkarır. Zira Selefî düşüncüsü diğer İslâmî düşüncelerden ayıran en temel ve en ayırıcı özellik, bu düşünce mensuplarının haberî sıfatları anlamada sahiplendikleri farklı tutumdur. Malum olduğu üzere selef âlimlerinin en belirleyici vasıfları, onların haberî sıfatları te'vil, tefsir veya yoruma tabi tutmamaları ve bu hususta akli yetkili görmemeleridir. Bu nedenle bu makalede Malatî'nin selefî görüşleri tespit edilmeye çalışırken, öncelikle onun haberî sıfatlar konusundaki tutumu belirlenmeye çalışılacaktır. Böylece onun duruşu ve Selefiyye ile olan ilişkisi tespit edilmiş olacaktır.

Burada önemine binaen, haberî sıfatların, zâhirî mânalarıyla ele alındıklarında teşbîh yahut teccîme götürebileceğine dikkat çekmekte yarar görüyoruz. Nitekim ileride haberî sıfatlar konusundaki yöntemlerinden söz ederken de üzerinde ayrıntılı olarak duracağımız gibi, Selefiyye bu hususta ikiye ayrılmış, onlardan bir grup söz konusu sıfatlar hususunda aşırılığa kaçmış, yaratıkların sıfatlarını Allah'a atfedecek kadar ileri gitmiş ve teşbihe düşmüştür.³⁰ Selefiyye'den diğer bir grup ise, haberî sıfatları Allah'a nispet etmekle beraber, teşbîh ve teccîme düşme-

²⁶ Krş. Yemân b. Sa'duddîn el-Meyâdînî, "Mukaddime", (Malatî, *et-Tenbîh*, Thk. Yemân b. Sa'duddîn el-Meyâdînî içinde, Suudi Arabistan, 1994, s. 6.

²⁷ Ca'fer es-Subhânî, *Usûlu'l-Hadîs ve Ahkâmuhu li İlmî'd-Dirâye*, Kum, 1416, s. 194; Meyâdînî, "Mukaddime", s. 5, 6.

²⁸ Sven Dederîng, "Mukaddime", (Malatî, *et-Tenbîh*, Nşr. S. Dederîng içinde), İstanbul, 1936, s. 3.

²⁹ Krş. Dederîng, "Mukaddime", s. 3; Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb, "Mukaddime", (Malatî, *et-Tenbîh*, Thk. M. Azb içinde), Kahire, 1993, s. 3.

³⁰ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/92.

memeye özel bir itina ve gayret göstermiştir.³¹ Bu makalede haberî sıfatlar konusunda Selefiyye'in yöntemini benimseyen ve bu sıfatları zâhirî mânalarıyla anlamaya çalışan el-Malatî'nin Selefiyye'den sözünü ettiğimiz bu iki gruptan hangisine daha yakın, hangisine daha uzak olduğu, ayrıca teşbîh yahut tecsîme düşüp düşmediği hususu da araştırılıp incelenecektir. Bu yolla onun Selefiyye ile olan fikirsel ilişkisi ortaya çıkarılmış olacaktır.

el-Malatî'nin haberî sıfatlara dair görüşleri belirlenmeye çalışılırken sık sık Selefiyye'nin önderi sayılan Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*³² ile *Usûlu's-Sünne*,³³ Buharî'nin *Halku Ef'âli'l-İbâd*³⁴ ve Eş'arî'nin *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*³⁵ adlı eserleri başta olmak üzere, ilk dönem Selef akîdesini konu edinen belli başlı akâid ve kelâma dair eserlerdeki selefî fikirlerle onun görüşleri karşılaştırılacak ve böylece bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

A. HABERÎ SIFATLAR MESELESİ³⁶

Yalnızca âyet ve hadislerde bildirilen, sadece sem' ve haberlerle sâbit olan sıfatlara *haberî sıfatlar* denilir.³⁷ "Müteşâbih Sıfatlar" olarak da isimlendirilen haberî sıfatlar, nasslarla sâbit olmakla beraber, zâhirî mânalarıyla aşkın varlığa nisbet edilmeleri tenzîh akidesiyle bağdaşmayan kavramlardır. Bu kavramlar, İslâm akaidinin zengin tenzîh literatüründen bir anlamda istisnâ teşkil ederler.³⁸

Bununla birlikte Kur'an'da el (yed),³⁹ sağ el (yemîn),⁴⁰ yüz (vech),⁴¹ göz (ayn, a'yün),⁴² kudret, mülk, tasarruf (kabza),⁴³ cenb yan, emir, taat (cenb);⁴⁴ yine hadislerde ayak (kadem, riçl),⁴⁵ parmak (ısba')⁴⁶ gibi uzuvlar; ayrıca bazı âyet ve hadislerde arşın üzerinde oturmak (istivâ),⁴⁷ yukarıdan aşağıya inmek (nüzü'l),⁴⁸ aşağıdan

³¹ Krş. Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, s. 294; Abdulkerîm eş-Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1406/1986, I/92; İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/6; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I/39; Krş. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi, Giriş*, İstanbul, 1991, s. 113.

³² Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 49-114.

³³ Ahmed b. Hanbel, *Usûlu's-Sünne*, (Fevvâz Ahmed Zemelî, *Akâidu Eimmeti's-Selef* içinde), Beyrut, 1410/1995, s. 11-42.

³⁴ Buharî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, s. 115-219.

³⁵ Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, s. 290-297.

³⁶ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Kubat, *Malatî ve Kelâmî Görüşleri*, Van, 2008, s. 179-205.

³⁷ Cölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 222; Metin Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *EÜİFD*, Sayı: 1, (1983), s. 249 vd.

³⁸ Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, 1989, II/489.

³⁹ Krş. Mâide, 5/64; Sâd, 38/75.

⁴⁰ Krş. Zümer, 39/67.

⁴¹ Krş. Kasas, 28/58; Rahmân, 55/27.

⁴² Krş. Tâhâ, 20/39; Hûd, 11/37; Kamer, 54/14.

⁴³ Krş. Zümer, 39/67.

⁴⁴ Krş. Zümer, 39/56.

⁴⁵ Krş. Buharî, Tefsîr 50; Müslim, Cennet 52; Tirmizî, Cennet, 22.

⁴⁶ Müslim, Kader, 17; Tirmizî, Kader, 7, Daavât, 90; İbn Mâce, Mukaddime, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II/168, 173.

⁴⁷ Krş. Tâhâ, 20/5; Buharî, Tevhid, 15; Müslim, Tevbe 14; Tirmizî, Daavât, 99; İbn Mâce, Mukaddime, 13.

⁴⁸ Krş. En'âm, 6/158.

yukarıya çıkmak (suud),⁴⁹ gelmek (mecî')⁵⁰ gibi aşkın varlık ve beşer için ortak olan vasıflar Allah'a nisbet edilmiştir.⁵¹

Ne var ki Yüce Allah'a nispet edilen bu kavramların nasıl anlaşılacağı hususu fırkalar arasında birbirlerinden farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına ve sürekli tartışmaların baş göstermesine neden olmuştur. Yeri gelmişken İslâm dünyasında ortaya çıkan ekollerin haberî sıfatları anlamada takip ettikleri yöntemlere ve bu konuyu ele alış biçimlerine kısaca değinmek istiyoruz.

B. HABERÎ SIFATLARI ANLAMADA YÖNTEM

Erken dönemden itibaren İslâm dünyasında haberî sıfatların anlaşılmasında temelde iki farklı metod takip edilmiştir. el-Malatî'nin haberî sıfatlar hakkındaki görüşlerinin tespitine geçmeden önce İslâm dünyasında haberî sıfatlar konusunda fırkaların benimsediği bu iki farklı metottan kısaca söz etmenin, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanatindeyiz:

a. Tevkîf veya Tefvîz Metodu

Te'vil yoluna sapmayıp sözü zâhiri üzere kabul eden ve sıfatlar konusunda muhafazakâr davrandığı bilinen Selefiyye, nasslarda yer alan bütün sıfatları akîdelerinin vaz geçilmez bir prensibi olarak kabul ettiklerinden,⁵² Allah için ilim, kudret, hayat, irâde, semî', basar, kelâm, celâl, ikrâm, in'âm, izzet, azâmet gibi ezeli sıfatlar tespit etmiştir. El, yüz, göz, ayak, parmak gibi haberî sıfatları da Allah'a izâfe eden Selefiyye mensupları, Allah'ın zâtî sıfatları ile fiilî sıfatlarını birbirinden ayırt etmeksizin hepsini Allah'a atfetmişlerdir.⁵³

Nassları literal bir okumaya tabi tutan bütün Selefiyye mensuplarının, diğer itikadî hususlarda olduğu gibi, haberî sıfatlar konusunda da aynı düşüncüyü savundukları ve aynı tasavvuru sahiplendikleri varsayılmıştır. Oysa nasslarda vârid olan bütün sıfatları Allah'a izafe etmede ortak bir telakkiyi paylaşan bütün Selefiyye mensupları, haberî sıfatların anlaşılmasında iki farklı gruba ayrılmışlardır:

1. Selefiyye'den bir grup haberî sıfatları zâhirî mânalarıyla anlamının lüzumuna kanaat getirmiş, bu hususta aşırılığa kaçmış, sıfatları ispatta Allah'ın sıfatlarını yaratıkların sıfatlarına benzetecek kadar ileri gitmiş⁵⁴ ve böylece teşbihe düşmüştür.

Bu düşünüşün öne çıkan en baskın karakteristiği, haberî sıfatlara dair nasslarda geçen isimlerin anlamlarını, kendi bağlamından kopararak akla ve Tevhid'e aykırı, Allah'ın sıfatlarına uygun düşmeyecek ve O'nun birliği ve sıfatlarıyla çelişki arzedecek bir biçimde, cisimleştirmeye açık bir tarzda yorumlamaktır.⁵⁵ Allah'ın

⁴⁹ Bu konuda vârid olan haberler için bkz. Malatî [K], s. 113 vd.

⁵⁰ Krş. Fecr, 89/22; Bakara, 2/210.

⁵¹ Fahreddin er-Razî, *Esasü't-Takdîs fî İlmî'l-Kelâm*, Kahire, 1986, s. 98 vd; Topaloğlu, "Allah", II/489.

⁵² Topaloğlu, "Allah", II/488.

⁵³ Şehristanî, *el-Milel*, I/92.

⁵⁴ Bkz. Abdülkerîm eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1406/1986, I/92.

⁵⁵ Krş. Ramazan Altıntaş, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *CÜİFD*, Sy.: 3, (s. 57-93), Sivas, 1999, s. 95-96.

âhirette Hz. Muhammed'i Arş'ın üzerinde oturtacağını iddia ederek Allah'a mekân isnat etmek, Allah'a yed, yemîn, vech, ayn, sâk gibi yaratıklarınkine benzer tarzda organ atfetmek, Allah için hissî iniş ve çıkış ispat etmek vb. gibi açıkça teşbîh ve teccsîme düşüren yorumlar bu düşüncenin temel hususiyetleridir.

Bu telakkiyi savunan Selefiyye mensupları, nassların arka planındaki anlamları dikkate almayan, yalnızca zâhirî/lafzî/literal manâlara sarılan tutumları nede niyle muhalifleri tarafından Haşviyye,⁵⁶ Müşebbihe veya Mücessime gibi isimlerle isimlendirilmişlerdir.⁵⁷

2. Selefiyye'den diğer bir grup ise, Kur'an ve Sünnet'te vârid olan bütün sıfatları Allah için ispat etmekle birlikte, bu hususa dair nassların zâhirî manâları üzerinde hiçbir yorum yapmamış, bu konuda teşbîh ve teccsîme düşmemekle beraber, te'vile de gitmemiştir.⁵⁸ Bu telakkiyi benimseyen muhafazakâr selef âlimleri, haberî sıfatların ifade ettiği el, yüz, göz, ayak gibi zâhirî ve beşerî mânaların Allah için söz konusu olmadığını benimsemekle birlikte, daha da ileri giderek bunlara mecâzî anlamlar vermek de istememiş ve meselenin iç yüzünü Allah'a havale etmeyi (tefvîz) yeğlemişlerdir.⁵⁹ Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, bu düşüncüyü sahiplenen Selef âlimleri, haberî sıfatların anlaşılmasında te'vile başvurmayı hoş karşılamayan bir tavır benimsemişlerdir. Onlar, bir yandan Allah'ın Kur'an'da kendi zâtına nisbet ettiği hususları tespit ederken, öte yandan, bu hususların hakikî anlamları ile Allah'a izâfe edilmeyeceklerini kabul etmişlerdir. Bu anlayışın en tipik ifadesi şu şekildedir: Allah'ın eli vardır; fakat bizim elimiz gibi değildir. Allah'ın yüzü, gözü vardır; fakat bizim yüzümüz, gözümüz gibi değildir. Allah Arş'a istivâ eder, gelir (mecî'); fakat onun istivâsı ve gelmesi bizimki gibi değildir. Bütün bu sıfatlar bizim sıfatlarımız gibi değil, zâtına lââyık bir biçimdedir.⁶⁰ Selef âlimleri, Allah için bu tür sıfatları tespit ettiği halde, bunların keyfiyetinin bilinmeyeceğini bir ilke olarak benimsemişlerdir. Bu anlayışın en tipik izahı ise, İmam Malik b.

⁵⁶ Boş, manâsı ve dayanağı olmayan, lüzumsuz ve gereksiz söz; artık, fazla, yastık ve benzeri eşyanın içini dolduran nesne anlamına gelen "haşv" kelimesine nisbet ekinin ilavesiyle oluşturulan "haşviyye", genellikle manâsı ve dayanağı olmayan lüzumsuz söz söyleyen, bir takım mânâsız dinî telkinlere sahip, sapık, yoldan çıkmış, bilgisiz kimseler için kullanılmıştır. (Bkz. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Kahire, 1283, s. 87; Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn*, İstanbul, 1404/1984, I/396-397). İz b. Abdusselâm, Haşviyye'nin, Allah'ı yaratıklarına benzeten müşebbihe olduğunu söylemiştir. (Ebû'l-Kâsım b. Hasan b. Muhammed İzz b. Abdisselâm, *Mulhâtu'l-İ'tikâd*, (Tâcuddîn es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ* içinde), B.y.y., (Nşr. Dâru İhyâi'l-Kütubi'l-Arabî), 1965, VIII/222). Biz de bu çalışmada Haşviyye'yi genellikle teşbîh ve teccsime düşenler anlamında kullanacağız.

⁵⁷ Bkz. Takiyyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire, 1406, II/520-521; İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, Çev. Heyet, İstanbul, 1988, s. 163; Krş. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhelîfi'l-Hadis*, Beyrut, 1405/1985, s. 77; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 34.

⁵⁸ Krş. Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, s. 294; Şehristânî, *el-Milel*, I/92; İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, IV/6; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, I/39; Krş. Topaloğlu, *Kelâm İlmî, Giriş*, s. 113.

⁵⁹ Topaloğlu, *DİA*, "Allah", II/490.

⁶⁰ Krş. Şehristânî, I/92.

Enes'in "istivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldür, ona inanmak vâciptir, fakat ondan soru sormak bid'attir" sözünde ifade edilmiştir.⁶¹

b. Te'vil Metodu

Haberî sıfatların te'vil edilerek anlaşılması gerektiğini savunanlar, zâhirî manâlarıyla aşkın varlığa nispet edilmesi tenzîh prensipleri açısından mümkün olmayan bazı kavramların az da olsa nasslarda yer almasını, ilahî bir imtihan ve eğitim vesilesi olarak kabul etmiş ve bu tür lafızların aşkınlığa has bir özellik, ayrıca her dilde bulunan edebî bir kullanım olduğunu vurgulamışlardır. Mu'tezile'nin başlattığı ve daha sonra Sünnî kelâmcıların da benimsediği te'vil metoduna göre bu tür kavramlar, akâidin genel prensipleri ve Arap dilinin kural ve özellikleri çerçevesinde mecazî manâlarına bağlı olarak yorumlanmalıdır.⁶²

Mu'tezile ve Sünnî kelâmcıların haberî sıfatların yorumlanmasını gerekli görmeleri, benimsedikleri metod gereğidir. Çünkü onlar, Allah'ın varlığı, birliği ve Allah için nelerin câiz olup nelerin câiz olmadığı konularını, aklın etkinlik alanı içinde değerlendirmişlerdir. Zira Allah'ın varlığı, birliği ve Allah için nelerin câiz olup nelerin câiz olmadığı akılla tespit edilebilir hususlardır. Bundan dolayı, Allah hakkında bir fikir sahibi olmadan, Allah'ın zâtından ve fiillerinden bahseden haberleri anlamak mümkün değildir. Kelâmcılar, öncelikle Allah'ın varlığı, birliği ve zâtına uygun sıfatları akılla tespit etmişlerdir. Bu bağlamda Allah'ın cisim, cevher ve araz olmadığını, zâtında değişikliğin meydana gelmediğini, muhdes varlıkların sıfatlarından münezzehe olduğunu ifade etmişlerdir. Onlar, akılla tespit ettikleri bu ilkeler ile çelişiyor izlenimi veren nassları, akılla ters düşmeyecek şekilde, Arap dilinde yoruma imkân tanıyan mekânizmaları da kullanarak, te'vil etmişlerdir.⁶³

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet âlimleri bir evrensel dinin ancak tenzîh akidesiyle sağlanabileceğinin farkına varmışlar ve bu yüzden Allah'ın maddî, bilindir görüntülerinin olabileceği düşüncesine yol açabilecek her türlü çağrışımı baştan reddetmişlerdir.⁶⁴ Sözelimi bütün yönleriyle Allah'ı "teşbîh" ve "tecsîm"den "tenzîh" etmeye büyük çaba sarfeden Mu'tezile mensupları,⁶⁵ Allah'tan cismaniyeti hem anlam (mâna), hem de lafız (ibâre) yönünden nefyetmek gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle Allah'ı cisimlerde olduğu gibi uzunluk, derinlik ve genişlik gibi özelliklerle ve yükselme, inme, durma, hareket etme gibi niteliklerle niteleyen Mücessime'nin tecsîminin mâna cihetiyle; bu özellik ve niteliklere sahip olmaksızın cisim olarak isimlendiren Selefiyye'nin tecsîminin ise ibâre yönünden cisimlendirme olduğunu vurgulamışlardır. Mu'tezile mensupları bu iki anlayışın da ezelde ve ebedde Allah

⁶¹ Ebû'l-Mealî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut, 1999, s. 316; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/93; Ebû'l-İzz el-Hanefî, *Şerhu Akâidi't-Tahâviyye*, Beyrut, 1988, s. 126.

⁶² Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II/490.

⁶³ Krş. Cemalettin Erdemci, *Mütekaddimîn Kelâmında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum*, AÜSBE, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2002, s. 14 vd.

⁶⁴ Mehmet Zeki İşcan, *Seleflik, İslami Köktencililiğin Tarihi Temelleri*, İstanbul, 2006, s. 167.

⁶⁵ Ömer Pakış, *Mu'tezile ve Kur'an Yorumu*, İstanbul, 2007, s. 47.

berî sıfatlara dair görüşlerini aktarmak, daha sonra da onun teşbîh ve teccîm düşüncesi karşısındaki konumundan söz etmek istiyoruz.

el-Malatî'nin, *et-Tenbîh*'te üzerinde en çok durduğu kelâmî konunun "haberî sıfatlar" meselesi olduğu söylenebilir. Onun haberî sıfatlar konusunda yukarıda genel hatlarıyla görüşlerini aktardığımız Selefiyye'nin ikinci grubunun yolunu takip ettiği, bu sıfatları te'vil etmekten kaçındığı, teşbîh ve teccîme düşmeme hususunda da özel bir gayret sarf ettiği açıkça gözlenmektedir. Ne var ki onun haberî sıfatlar konusunda görüş serdederken yer yer antropomorfist bir anlayışa sahip olduğunu düşündüren yahut teşbîh veya teccîme düştüğü izlenimi uyandıran haberleri yorumsuz olarak aktardığı da gözden kaçmamaktadır. Bu nedenle biz öncelikle, yalnızca zâhirî manâları alındığında teşbîh veya teccîme götürülebilen bu sıfatlara ilişkin Malatî'nin bakışı üzerinde durmak, daha sonra da onun teşbîh ve teccîm karşısındaki konumundan söz etmek istiyoruz:

1. Yed (El)

Malatî'ye göre nasslarda belirtildiği üzere Allah'ın iki "el"i vardır. Zira O, eş-yâyı el(ler)iyile yaratmıştır. Buna karşılık Cehm, Allah'ın elinin olduğunu inkâr etmiştir. Oysa "Yahudiler 'Allah'ın eli bağıdır/sıkıdır' dediler. Bu sözlerinden ötürü elleri bağlansın. Onlara lânet olsun! Tersine O'nun iki eli de açıktır; dilediği gibi verir";⁷⁶ "Allah, 'ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir?' dedi";⁷⁷ "Onlar Allah'ı gereği gibi değerlendiremediler. Bütün yeryüzü, kıyâmet günü O'nun avucundadır"⁷⁸ ve "Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir"⁷⁹ âyetlerinde açıkça Yüce Allah'ın el(ler)inin olduğu belirtilmiştir.⁸⁰

Malatî, *yed* konusunda şu hadisleri de delil olarak sunmuştur:⁸¹

"Ümmü Seleme (r.a.) Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, «benî Âdem'den hiçbir yaratık yoktur ki onun kalbi Allah'ın iki parmağı arasında olmasın» dediğini rivâyet etmiştir."⁸²

"İbn Ömer (r.a.), «Yüce Allah şu dört şeyi eliyle yaratmıştır: Arş'ı, Adn Cennetlerini, Âdem (a.s.)'i ve kalemi» demiştir."⁸³

"Ebû Hureyre (r.a.), Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, «Allah Âdem'i yarattığı zaman eliyle şöyle yazdı: Rahmetim gazabıma galebe çalmıştır» dediğini rivâyet etmiştir."⁸⁴

Görüldüğü üzere Malatî, "yed" kavramını yorumsuz kabul etmiş ve Allah'a "el" isnad etmiştir. Onun bu konuda da Ashâbu'l-Hadîs'in yoluna uyarak,⁸⁵ bu husustaki nassları zâhiri üzere anlamayı yeğlediği görülmektedir. Oysa başta Mu'tezile olmak üzere Ehl-i Sünnet kelâmcıları "yed" kavramından kastın cismanî

⁷⁶ Mâide, 5/64.

⁷⁷ Sâd, 38/75.

⁷⁸ Zümer, 39/67.

⁷⁹ Fetih, 48/10.

⁸⁰ Malatî [K], s. 135.

⁸¹ Malatî [K], s. 136.

⁸² Tirmizî, Daavât 89.

⁸³ Malatî [K], s. 102.

⁸⁴ Malatî [K], s. 138.

⁸⁵ Krş. Eş'arî, *Makalât*, s. 290.

organ olmadığını, Kur'an sistemi içerisinde geçtiği yere, Arapça gramer ve sanatsal diline göre "kudret", "ni'met", "kuvvet", "himâye" ve "mülk" gibi değişik anlamlar vermişlerdir.⁸⁶

Malatî'ye göre Allah'ın sağ eli (yemîn) vardır. Malatî bu düşüncesini Ebû Mûsâ el-Eş'arî (r.a.) ve Hz. Ömer (r.a.)'den rivâyet ettiği şu hadislere dayandırmıştır:

"Ebû Mûsâ el-Eş'arî (r.a.) Hz. Peygamber (s.a.v.)'den şöyle dediğini rivâyet etmiştir: *"Allah Âdem'i yarattığı gün onun sulbünden bir parça aldı; böylece her iyi olan O'nun sağ elindeki ve her kötü olan da O'nun diğer (sol) elindeki yerini aldı. Bunun üzerine Allah sağ elindekiler için «bunlar Cennetlikler», diğerleri (sol elindekiler) için de «bunlar da Cehennemlikler» dedi.*"⁸⁷

Hız. Ömer (r.a.)'den, *"Hani Rabbin Âdemoğullarının sulbünden soyunu çıkarmıştı"*⁸⁸ âyeti hakkındaki görüşü sorulduğunda, o, bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şöyle dediğini aktarmıştır: *"Allah, Âdem'i yaratınca sağ eliyle onun sırtını sıvazladı ve ondan bir zürriyet peydah olunca, «bunları Cennet için yarattım.» Sonra sırtını (sol) eliyle sıvazladı ve ondan da bir zürriyet peydah olunca, «bunları da Cehennem için yarattım» dedi.*"⁸⁹

2. Vech (Yüz)

Malatî'ye göre, Allah'ın vechini inkâr eden Cehm'in düşüncesinin aksine, Yüce Allah'ın vechi vardır.⁹⁰ Çünkü Kur'an'daki, *"Yalnız celâl ve ikrâm sahibi Rabbinin yüzü (zâtı) bâki kalacaktır";*⁹¹ *"Allah ile beraber başka bir ilaha yalvarma. O'ndan başka ilâh yoktur. O'nun vechinden başka her şey yok olacaktır";*⁹² *"Onlar Rablerinin yüzünü isteyerek sabrederler, namazı dosdoğru kırlarlar, kendilerine rızık olarak verdiklerimizden gizli ve açık infak ederler ve kötülüğü iyilikle savarlar. İşte dünyanın güzel âkibetini kazananlar onlardır"*⁹³ gibi⁹⁴ âyetlerde Yüce Allah'ın vechinin olduğu açıkça bildirilmiştir.⁹⁵

Bu hususta İbn Mes'ûd (r.a.)'tan şöyle dediği rivâyet edilmiştir: *"Allah katında gece ve gündüz diye bir şey yoktur. Gökyüzü ve yeryüzü O'nun vechinin nûrundanır."*⁹⁶

⁸⁶ Kırs. Razî, *Esasü't-Takdîs*, s. 98; Kırs. Kâsımî, *Mehâsinu't-Te'vil*, XVII/151; Topaloğlu, *Kelâm İlmi, Giriş*, s. 116; Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 84 vd.; Talat Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadîşçiler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1984, s. 131; Altıntaş, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", 89-90.

⁸⁷ Malatî [K], s. 137.

⁸⁸ A'râf, 7/172.

⁸⁹ Malatî [K], s. 137-138.

⁹⁰ Malatî [K], s. 118.

⁹¹ Rahmân, 55/27.

⁹² Kasas, 28/88.

⁹³ Ra'd, 13/22.

⁹⁴ el-Malatî'nin Allah'ın vechini ispat için aktardığı diğer âyetler için bkz. Bakara, 2/115; Rûm, 33/38-39; İnsan, 76/9.

⁹⁵ Malatî [K], s. 118-119.

⁹⁶ Malatî [K], s. 119.

Abdullah b. Ömer (r.a.)'in, "Allah katında en değerli kimse, sabah akşam Allah'ın vechine bakandır"⁹⁷ dediği ve Hz. Ali (r.a.)'nin de, "Senin vechin, vecihlerin en şerefliisidir" şeklinde dua ettiği rivâyet edilmiştir.⁹⁸

"Ebû Hureyre (r.a.), Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: "Sizden biriniz dövünce yüze vurmaktan sakınsın. Çünkü Allah, Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır."⁹⁹

Görüldüğü üzere Malatî, nasslarda vârid olduğu şekliyle Allah'ın Vechi'ni ispat etmiş, diğer haberî sıfatlarda olduğu gibi, "Vech" konusunda da Ashâbu'l-Hadîs'in görüşüne¹⁰⁰ tâbi olmuştur. Oysa el-Malatî'nin kastı teşbîh veya teccîm olmasa da, te'vilsiz olarak Allah'a "vech/yüz" isnad etmek, Haşviyye'nin O'nu cisimlendirmede başvurduğu bir yoldur. Kelâm ve dilbilim âlimlerinin işaret ettikleri gibi, Kur'an âyetlerinde geçen "vech" sözcüğü değişik söz dizgelerinde farklı anlamlara gelmektedir. Meselâ, "yalnız Celâl ve İkrâm sahibi Rabbinin vechi bâki kalacaktır"¹⁰¹ve "Her nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır"¹⁰² âyetlerinde geçen "vech", "Zât"; "Biz sizi Allah'ın vechi sebebiyle doyuruyoruz"¹⁰³ ve "Yalnız Allah'ın vechini kazanmak için infâk ediyorsunuz"¹⁰⁴ âyetlerinde vârid olan "vech", "rıza" anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁵

3. Sâk (Bacak/Baldır)

Malatî'ye göre nasslarda belirtildiği üzere Allah'ın Sâk (bacak/baldır)'ı vardır. Malatî bu görüşünü İbn Mes'ûd (r.a.)'tan aktardığı âyet yorumlarına dayanmaktadır. Zira İbn Mes'ûd (r.a.), "baldırların açılacağı ve secdeye çağrılacakları gün"¹⁰⁶ âyetindeki "baldırların açılacağı" ifadesini, "Allah'ın Arş'ının baldırını açacağı gün" şeklinde tefsîr etmiştir. Malatî, ayrıca onun, "kıyâmet günü insanlar âlemlerin Rabbi için kıyâm edecekler. Bu esnada Allah'ın Sâk'ı belirecek ve bunun üzerine bütün mü'minler secdeye kapanıp kendilerinden geçecekler" dediğini de rivâyet etmiştir.¹⁰⁷

Yine Malatî'nin verdiği bilgiye göre İbn Mes'ûd (r.a.), "insanlar âlemlerin Rabbi Allah ('a hesap vermek) için kalkarlar (beklerler)" dedikten sonra, "ve onları durdurup-tutuklayın, çünkü onlar, sorguya çekileceklerdir"¹⁰⁸ âyetini okumuş ve şöyle

⁹⁷ Malatî [K], s. 119.

⁹⁸ Malatî [K], s. 119.

⁹⁹ Malatî [K], s. 120; Zâhid el-Kevserî'ye göre "kendi sûretinde" ifadesindeki zamir Allah'a değil, dövülen gitmektedir. Buna göre anlam, "Allah, Âdem'i dövülenin sûretinde yaratmıştır" olmaktadır. Bkz. Kevserî, a.e., a.y., s. 120, 1. dipnot.

¹⁰⁰ Krş. Eş'arî, *Makalât*, s. 290.

¹⁰¹ Rahmân, 55/27.

¹⁰² Bakara, 2/115.

¹⁰³ İnsân, 76/9.

¹⁰⁴ Bakara, 2/272.

¹⁰⁵ Râğib el-İsfehânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1412/1992, s. 856; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Beyrut, (Nşr. Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî), Ts., s. 301 vd.; Altıntaş, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", s. 91.

¹⁰⁶ Kalem, 68/47.

¹⁰⁷ Malatî [K], s. 136.

¹⁰⁸ Sâffât, 37/24.

demıştır: “Ta ki Müslümanlar geçince, Yüce Allah yaratıklar için temessül eder (bir şekle/sûrete girer) ve onlara şöyle der: “Siz kime ibâdet ediyordunuz?” Onlar da “Allah’a ibâdet ediyorduk” derler. İşte bacadan açılacağı (işlerin güçleşeceği) an, tam da bu andır. Bu anda secdeye kapanmayan hiçbir mü’min kalmayacaktır. Münâfıklar ise sırt (kemikleri) bir (tek kemiğe dönüşeceğinden, onların eğilmelerine engel olacak ve böylece onlar secde etmekten) geri kalacaklardır.”¹⁰⁹

Malatî’nin, diğer haberî sıfatlarda olduğu gibi, İbn Mes’ûd’un hadisine benzer naslarda vârid olan “sâk” kelimesi hususunda da mecaz anlamı bırakıp zâhirî anlama sarıldığı görülmektedir. Oysa İbn Mes’ûd’un hadisinde olduğu gibi vârid olan bazı rivâyetleri cismânî sâk manâsına anlamak bâtıldır. Çünkü âyette sâk, mârife değil, nekredir.¹¹⁰ “O gün işin dehşetinden baldırlar açılır ve secdeye davet edilirler; o vakit güçleri yetmez”¹¹¹ âyetinde geçen ve topuktan baldıra doğru bacağıncik yerinin açılması manâsına gelen “keşf-i sâk”, cismanî “bacak” ya da “baldır” değil, gerçeğin ortaya çıkışı, insanlardan gaflet perdelerini sıyrarak bir şiddet ve dehşetle hakka verilen hükmün inananlara rahmet, inanmayanlara ise gazap saçarak görünmeyenden görünece tecellî etmesidir.¹¹² Nitekim Abdullah b. Abbas’ın da içlerinde bulunduğu sahabe ve tabîinden bir cemaat “يوم يكشف عن ساق” ibaresinin bir deyim olduğunu ve zor duruma düşen kimsenin halini tasvir etmek için kullanıldığını kabul etmişlerdir. İbn Abbas ve Rübey b. Enes’ten ise bu âyetten muradın “hakikatin üzerinden perdenin kalkması” olduğu rivâyet edilmiştir. Bu yoruma göre mâna şöyle olmaktadır: “O gün bütün hakikatler açığa çıkınca herkesin yaptığı ortaya çıkacaktır.”¹¹³

4. Ricl (Ayak)

Allah’ın ayağı (ricl) vardır. Malatî bu görüşünü Ebû Hureyre (r.a.)’nin Hz. Peygamber (s.a.v.)’den rivâyet ettiği şu hadise dayandırmıştır:¹¹⁴ “Cennet ve Cehennem kendi aralarında tartışıyorlar. Allah Cennet’e, «sen ancak benim rahmetimsin; seninle kullarımdan istediğime merhamet ederim» der. Cehennem’e ise, «sen benim azâbımsın; seninle istediğime azâp ederim» der. Her ikisini de dolduracak kimseler var olacaktır. Cehennem ehli Cehennem’e atılır ve Cehennem, «daha fazla yok mu?» diye seslenir. Allah ayağını (ricl) Cehennem’in üzerine koymadığı müddetçe o dolmaz. Allah ayağını Cehennem’in üzerine koyunca Cehennem üç defa «yeter» der. İşte tam bu anda Cehennem dolar. Cennete gelince, Allah istediğini onun için yaratır.”¹¹⁵

Malatî’nin ayak (ricl) konusunda vârid olan nasları yorumsuz olarak aktardığı ve Allah’a ayak (ricl) isnat ettiği görülmektedir. Onun bu tutumunun, Haşevî olarak ithâm edilmesinin nedenlerinden biri olduğu söylenebilir. Çünkü özellikle

¹⁰⁹ Malatî [K], s. 115.

¹¹⁰ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul, Ts., VIII/5295.

¹¹¹ Kalem, 68/42.

¹¹² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII/5294-5; Altıntaş, “Haşviyye’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri”, s. 90.

¹¹³ Ebu’l-A’lâ el-Mevdudî, *Tefhimu’l-Kur’an*, Çev. Heyet, İstanbul, 1987, VI/398.

¹¹⁴ Malatî [K], s. 136-137.

¹¹⁵ Buharî, Tefsîr 50; Müslim, Cennet 52; Tirmizî, Cennet 22.

haberî sıfatlar konusunda taassup derecesinde nassların zâhirine sarılmak ve insanbiçimci imajları yorumsuz kabul etmek, teşbîhe düşüren haşevî bir tutum olarak görülmüştür. Nitekim *et-Tenbîh*'in nâşirlerinden Zâhid el-Kevserî nasslarda Allah hakkında vârid olan “ricl”, “kadem”, “yed”, “yemîn” ve diğer haberî sıfatlarla ilgili teccîm ehlinin bu sıfatlara yüklediği anlamların sapkınlığından uzak kalmak için temel kaynaklara, meselâ Râzî, Beyhakî ve İbnu'l-Cevzî gibi önde gelen Ehl-i Sünnet âlimlerinin eserlerine müracaat etmeyi salık vermektedir.¹¹⁶

5. Hicâb (Perde/Örtü)

Malatî'ye göre Yüce Allah gökyüzündedir. O, semâda olup, Kendisini yaratıklarından gizleyen bir perde (hicâb) vardır. Malatî bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.)'den aktarılan şu rivâyetlere dayanır:

“Allah uyumaz ve uyumak O'nun şânına yakışmaz. O, adâlet (kıst) terazisinin kefesini bazen yükseltir, bazen de aşağıya indirir. Gece olmadan önce gündüz yapılan amel, gündüz olmadan önce de gece yapılan amel O'na yükselir. O'nun perdesi (hicâb) nûrdur. Şayet O perdeyi kaldırırsa, O'nun yüzünün (vechinin) nûrları (parıltıları), ulaştığı her şeyi (O'nu gören her şeyi) yakar.”¹¹⁷

İbn Ömer, Allah'ın dört şeyle yaratıklarından perdelendiğini, bunların ateş, karanlık, nûr ve karanlık¹¹⁸ olduğunu söylemiştir.¹¹⁹

Vehb b. Münebbih şöyle demiştir: “İblîs, denizde yeşil bir dalganın içinde, arşının üzerinde olup Rahmân'dan perdelerle perdelenmektedir.”¹²⁰

Görüldüğü üzere el-Malatî, itikâdî birçok konuyu ispat etmek için yalnızca hadislere dayanmakta, âhâd dahi olsa, hadisleri itikâdî konuların ispatında tek başına yeterli delil kabul etmektedir. el-Malatî'nin itikâdî görüşlerini ispat etmeye çalışırken mütevâtir, sahîh, zayıf yahut mevzû (uydurma) ayırımı yapmaksızın hadislere dayanması, onun şiddetle eleştirilmesine neden olmuştur. Söz gelimi onun yukarıda aktardığımız Vehb b. Münebbih'ten rivâyet ettiği hadis için Muhammed Zâhid el-Kevserî, “Vehb b. Münebbih ve Ka'bu'l-Ahbâr'ın sözleri, İslâm kültürüne sızan İsrâiliyyâtandır”¹²¹ diyerek, Malatî'nin hadisler konusunda dikkatli davranmadığını vurgulamak istemiştir.

6. Allah'ın Gülmesi/Gülümsemesi

el-Malatî, “Allah'ın gülmesi”ne dair birçok hadis rivâyet edildiğini belirterek onları yorumsuz olarak aktarmakta ve Allah'a gülümseme isnat etmektedir. Söz gelimi bu haberlerden birinde Ebû Hureyre (r.a.) Rasûlullah (s.a.v.)'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir:

¹¹⁶ Kevserî, Malatî [K], s. 136-137, 2. dipnot.

¹¹⁷ Malatî [K], s. 112.

¹¹⁸ Metinde “karanlık” iki kez tekrar edilmiştir. Krş. Malatî [K], s. 112.

¹¹⁹ Malatî [K], s. 112.

¹²⁰ Malatî [K], s. 112.

¹²¹ Kevserî, Malatî [K], s. 112, 2. dipnot.

"Allah, öldürülen şu iki insana gülümser." (Ashâb-ı kirâm), «Ya Rasûlallah, (Allah'ın kendilerine gülümsediği kimseler) nasıl iki insandır?» diye sorduklarında Hz. Peygamber (s.a.v.), «Allah'ın kendilerine gülümsediği iki insandan biri, öldürülüp Cennete giden kimsedir; diğeri ise tevbe edip tevbesi kabul edildikten sonra cihada giden ve şehit düşen kimsedir» buyurmuştur.¹²²

Yine Ebû Saîd el-Hudrî (r.a.) Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir:¹²³

*"Allah şu üç grup insana gülümser: Namazda saf tutanlara, Allah rızası için ve arkadaşlarını korumak amacıyla cihada katılanlara ve gecenin karanlığında ibâdet için kalkanlara."*¹²⁴

el-Malatî'nin, "Allah'ın gülümsediğine" dair aktardığı bu hadisleri, O'nun insan veya bir başka varlığın gülümsemesine benzer bir gülümsemeyle güldüğü şeklinde anlamak doğru değildir. Diğer haberî sıfatlarda olduğu gibi, nasslarda vârid olan bu tür haberleri lafzî şekliyle değil de, yorumlayarak anlamaya çalışmak daha doğrudur. Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet âlimleri de bu hususta vârid olan nassları yorumlayarak anlamının, nassların ruhuna daha uygun olduğunu vurgulamışlardır. Nitekim Zâhid el-Kevserî'ye göre hadislerde sözü edilen gülümseme, "dişlerin görünmesi şeklindeki bir gülümseme" değildir. Çünkü Yüce Allah bu tür bir gülümsemekten münezzehtir.¹²⁵

7. Arş

el-Malatî'ye göre, nasslarda vârid olduğu üzere, Allah'ın Arş'ı vardır. O, semâvâtın üzerinde, Arş'ının üstündedir. el-Malatî bu konuda Kur'an'da vârid olan birçok âyeti aktararak, Allah'ın Arş'ının üzerinde olduğunu ispat etme yoluna gider:¹²⁶

*"Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra Arş'a istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır."*¹²⁷

*"Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'a istivâ eden, geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır."*¹²⁸

Hadislerde de Yüce Allah'ın Arş'ının olduğu ve O'nun Arş'ının üzerinde bulunduğu haber verilmiştir. el-Malatî'nin bu konuda delil getirdiği bazı hadisler şunlardır:¹²⁹

¹²² Malatî [K], s. 121.

¹²³ Malatî [K], s. 121.

¹²⁴ Buharî, Cihad, 28; Müslim, İmâre, 128; Nesaî, Cihad, 38; İbn Mâce, Mukaddime, 13.

¹²⁵ Kevserî, Malatî [K], s. 121, 1. dipnot.

¹²⁶ Malatî [K], s. 99-100.

¹²⁷ Ra'd, 13/2.

¹²⁸ A'râf, 7/54; Ayrıca bkz. Bakara, 2/29; Secde, 32/4.

¹²⁹ Bkz. Malatî [K], s. 100-101.

“Ebû Hureyre (r.a.)’den rivâyet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Hak Tealâ bir yazı yazdı ve Arş’ın üzerine koydu. O’nun yazdığı yazı, “Benim rahmetim gazabımı geçmiştir” cümlesiydi.*”¹³⁰

Başka bir hadiste de şöyle buyrulmuştur:¹³¹

“Yüce Allah mahlukâtı yaratınca yanında Arş’ın üzerine konulan bir kitap vardı. O kitapta, “Rahmetim gazabımı geçmiştir” yazısı bulunmaktaydı.”¹³²

Nitekim Saîd b. Cübeyr, *“(Allah’ın) Arş’ı su üzerindeydi”*¹³³ âyetini, “Allah’ın arş’ı, rüzgarın zemini üzerindeydi”¹³⁴ şeklinde tefsîr etmiştir.¹³⁵

el-Malatî bu konuda İbn Abbas (r.a.)’ın şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Yüce Allah mahlukâtı yaratmadan önce Arş’ı üzerindeydi. O’nun yarattığı ilk şey kalemdir. Ona olacak olan her şeyi yazmasını emretmiştir.”¹³⁶ Malatî ayrıca İbn Abbas’ın, Allah’ın Arş’ının su üzerinde olduğunu söylediğine dair bir rivâyet de aktarır.¹³⁷

Hz. Ali (r.a.)’den şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “Kıyâmet günü ilk önce bir tür Mısır elbisesiyle giydirilecek olan kimse Hz. İbrahim’dir. O, Arş’ın sağındadır. Daha sonra yine bir izâr (bir tür giysi) ile giydirilecek olan ve Arş’ın sağında bulunan kimse ise Hz. Peygamber’dir.”¹³⁸

Malatî’nin yer verdiği bir diğer haberde¹³⁹ Câbir b. Abdillâh (r.a.), Rasûlullah (s.a.v.)’in söyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: *“Arş, Sa’d b. Muaz’ın ölümüyle sallandı/titredi.”*¹⁴⁰

el-Malatî’nin, Allah’ın Arş’a istivâsını ispatı sadedinde delil olarak sunduğu bir diğer hadiste Ebû Zer (r.a.) şöyle demiştir:¹⁴¹ “Rasûlullah (s.a.v.) güneş batınca bana *‘bu nereye gidiyor, biliyor musunuz?’* diye sordu. Ben de *‘Allah ve Rasûlü daha iyi bilir’* dedim. Bunun üzerine o, *‘Güneş, Arş’ın altında secde etmeye gidiyor; izin istiyor ve ona izin veriliyor’* dedi.”¹⁴²

Buharî¹⁴³ ve haberî sıfatları te’vîl etmeyen Selef âlimlerinde olduğu gibi Malatî’ye göre de Arş’ı inkâr eden küfre girmiş olur.¹⁴⁴

¹³⁰ Buharî, Tevhid, 15; Müslim, Tevbe 14; Tirmizî, Daavât, 99; İbn Mâce, Mukaddime, 13.

¹³¹ Malatî [K], s. 100.

¹³² Buharî, Tevhid, 15; Müslim, Tevbe, 14; Tirmizî, Daavat, 99; İbn Mâce, Mukaddime, 13.

¹³³ Hüd, 11/7.

¹³⁴ Buharî, Ezan, 126; Müslim, Mesâcid, 149; Ebû Dâvûd, Salât, 119; Tirmizî, Salât 179; Nesâî, Tatbik, 23; Muvatta, Kur’ân, 25.

¹³⁵ Malatî [K], s. 100.

¹³⁶ Malatî [K], s. 103.

¹³⁷ Malatî [K], s. 143.

¹³⁸ Malatî [K], s. 103.

¹³⁹ Malatî [K], s. 101.

¹⁴⁰ Buharî, Menâkibu’l-Ensâr, 12; Müslim, Fedâilu’s-Sahabe, 123; Tirmizî, Menâkib, 50; İbn Mâce, Mukaddime, 11.

¹⁴¹ Malatî [K], s. 101.

¹⁴² Buharî, Tevhid, 22; Müslim, İman, 250; Tirmizî, Fiten, 22.

¹⁴³ Buharî, Saîd b. Âmir’in şöyle dediğini aktarır: *“Cehmiyye, Yahudi ve Hıristiyanlardan daha şerlidir. Çünkü Yahudi ve Hıristiyanlar arasında Allah’ın Arş’ının üzerinde olduğu konusunda icmâ vardır.*

el-Malatî'nin, Allah'ın Arş'a istivâsı konusunda, nassların zâhirine sarılıp haberî sıfatları te'vil etmeden, olduğu gibi kabul eden Selefiyye veya Ashâbu'l-Hadîs mensuplarıyla aynı paralelde düşündüğü anlaşılmaktadır.¹⁴⁵

Zâhid el-Kevserî, Allah'ın Arş'ını ispat konusunda el-Malatî'nin delil olarak sunduğu bazı hadislerin, söz gelimi Ka'b ve Vehb'den aktardığı hadislerin sağlam ve güvenilir olmadıklarını, bilakis bu haberlerin "terk edilmiş İsrâiliyyattan" olduklarını, dolayısıyla bu tür haberlerle itikadın sabit olamayacağını belirtmektedir. Ayrıca Kevserî, el-Malatî'nin Allah'ın Arş'ına dair dayandığı bu âyet ve hadislerde, Yüce Allah'ın Arş üzerindeki hissî (cismanî) istikrârına (yer aldığına) veya bir mekânda bulunduğuna delâlet eden herhangi bir şeyin olmadığını ifade etmektedir. Ona göre el-Malatî bu konuda Ebû Âsım Huşayş b. el-Asram (ö. 253/867)'a dayanmaktadır. Oysa Huşayş, söylediklerini özümseyememiş ve söylediği sözlerinin ne anlama geldiğinin bilincine de varamamış nakilcilerden biridir. Bu nedenle Huşayş'ın fikirlerini paylaşan kimseler, kıyamet günü onun zorlama görüşlerinden ötürü sorguya çekileceklerdir. Çünkü Huşayş Halku'l-Kur'an ile ilgili Mihne'nin kaldırılmasından sonra el-Mütevekkil'in kendisine yaklaştırdığı Haşevî grubundandır. Dolayısıyla ondan Akâid (Usûlu'd-Din) İlmi alınamaz ve itikâdî konularda onun söylediklerine itibar edilemez.¹⁴⁶

8. Semâ (Gökyüzü)

el-Malatî'ye göre Yüce Allah gökyüzündedir. Çünkü O, Kur'an'da İsâ (a.s.)'ya hitap ederken, yeryüzünde olmayıp, gökyüzünde (semâda) olduğunu açıkça ifade etmiştir. Fakat Cehm, Allah'ın yeryüzünde olmayıp gökyüzünde olduğu gerçeğini inkâr etmiştir. el-Malatî Cehmiyye'nin bu görüşlerini Ebû Âsım el-Huşayş'tan aktardığı âyet ve hadislerden şu delillerle çürütmeye çalışmaktadır:¹⁴⁷

*"Ben senin canını alacak, katıma yükseltecek ve kâfirlerin iftiralardan arındıracağım."*¹⁴⁸

*"Halbuki onu ne öldürdüler, ne de astılar."*¹⁴⁹

*"Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir."*¹⁵⁰

→

Oysa Cehmiyye Allah'ın Arş'ın üzerinde olmadığını söylemiştir." Bkz. Buharî, *Halku Ef'âlî'l-İbâd*, s. 128, 134.

¹⁴⁴ Malatî, Malatî [K], s. 100.

¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 92-94; Ayrıca Allah'ın Arş'ın üzerinde olduğuna dair haberler için bkz. Buharî, *Halku Ef'âlî'l-İbâd*, s. 134; Krş. Eş'arî, *Makalât*, s. 290.

¹⁴⁶ Kevserî, Malatî [K], s. 101, 1. ve 3. dipnotlar.

¹⁴⁷ Malatî [K], s. 104 vd.

¹⁴⁸ Âl-i İmrân, 3/55.

¹⁴⁹ Nisâ, 4/157.

¹⁵⁰ Nisâ, 4/158; el-Malatî'nin, Yüce Allah'ın semâda olduğuna dair delil getirdiği diğer âyetler için bkz. Fâtır, 35/10; En'âm, 6/18, 59, 91, 92, 111, 114, 164; Yûnus, 10/30; Mülk, 16-17; A'râf, 7/1-2, 196, 206; Hicr, 15/21; Enbiyâ, 21/19; Hac, 22/47; Secde, 32/5; Zümer, 39/31; Secde, 32/11; Kamer, 54/54-55; Zuhruf, 43/19; Bakara, 2/4, 5, 23, 90, 91, 98, 99; Âl-i İmrân, 3/3-4; Feth, 48/26; Tevbe, 9/24, 40, 64, 86; Tâhâ, 20/113; İbrahim, 14/1; Mâide, 5/67, 68, 112; Ra'd, 13/7; Nisa, 4/105.

el-Malatî, âyetlerde olduğu gibi hadîs-i şerîflerde de Yüce Allah'ın yerde değil, semâda olduğunun açıkça bildirildiğini söyler. Bu nedenle o, Allah'ın semâda olduğunu ispat sadedinde ayrıca şu rivâyetlere de dayanmıştır:¹⁵¹

“Abdurrahman b. el-Bilmânî'den şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “Hiçbir gece yoktur ki, Rabbimiz semâya inmesin. O, semâya indiğinde, tekrar dönünceye kadar semâ ehli secdeye kapanırlar.”¹⁵²

el-Malatî, Ebû Âsım Huşayş b. el-Asram'ın bu konuda şöyle dediğini aktarır: “Şâyet Allah gökyüzünde olduğu gibi yeryüzünde de olsaydı, bu durumda hiçbir şekilde gökyüzünden yeryüzüne inmezdi. Gökyüzünden yeryüzüne indiği gibi, Yüce Allah'ın yeryüzünden de gökyüzüne çıkması gerekirdi. Oysa Hz. Peygamber'den, Yüce Allah'ın yeryüzünde değil de gökyüzünde olduğuna dair birçok rivâyet gelmiştir.”¹⁵³

Cehm, Allah'ın semâya istivâsını reddetmiştir. Malatî bu konuda Kur'an'da vârid olan, “O ki, yeryüzünde ne varsa sizin için yarattı; sonra semâya istivâ etti, onları yedi gök olarak düzenledi”¹⁵⁴ meâlindeki âyeti delil getirerek, Yüce Allah'ın yeryüzündekilerin tamamını insanlar için yarattıktan sonra Semâ'ya istivâ ettiğini söyler.¹⁵⁵

el-Malatî'nin Allah'ın Semâ'da olduğuna dair te'vilsiz olarak aktardığı görüşünün, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere,¹⁵⁶ ilk dönem Ashâbu'l-Hadîs'in anlayışıyla örtüştüğü söylenebilir. Nitekim Buhârî, İbn Abbas (r.a.)'tan, “Allah Mûsâ ile konuştuğunda nidâsı, semâ (tarafın)dan gelmiştir. (Bu nedenle) Allah semâ'dadır” mealinde bir aktarımda bulunmuştur.¹⁵⁷

el-Malatî'nin “Allah'ın Semâ'da olduğuna” dair görüşünü, Ebû Âsım Huşayş b. el-Asram'dan yorumsuz olarak aktardığı haberlere dayandırdığı görülmektedir. Huşayş, Allah'ın Arş üzerinde hissî/cismânî olarak mekân anlamında istikrarda bulunduğunu savunmakla kalmayıp, Allah'ın hissî olarak Arş üzerinde bulunduğunu inkâr etmenin küfür olduğu fetvasını da vermektedir.¹⁵⁸ Temelde teşbîh ve tescîme karşı olsa da, el-Malatî'nin, Huşayş b. Asram gibi Allah'ı yaratıklara benzeten (antropomorfist) Haşevî râvilerden aktarımda bulunması, kendisinin de haşevîlikle itham edilmesine neden olmuştur.¹⁵⁹ Nitekim Zâhid el-Kevserî'ye göre Malatî'nin *er-Tenbîh*'te yer verdiği bütün bu nassların hiçbirinde Allah hakkında hissî (cismânî) ve mekânsal yükselişi ispat eden bir şey bulunmamaktadır. Ona

¹⁵¹ Malatî [K], s. 103 vd.

¹⁵² Malatî [K], s. 103-104.

¹⁵³ Malatî [K], s. 109.

¹⁵⁴ Bakara, 2/29.

¹⁵⁵ Malatî [K], s. 133.

¹⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 93.

¹⁵⁷ Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, s. 132.

¹⁵⁸ Malatî [K], s. 99-100.

¹⁵⁹ Kevserî, “Mukaddime”, s. ; Bkz. Kevserî, Malatî [K], s. 70, 3. dipnot; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire, 1977, I/335; Mustafa Öz-Avni İlhan, “Malatî”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII/468.

göre müellif, diğer birçok hususta olduğu gibi bu konuda da Ebû Âsım Huşayş b. el-Asram'a ve Haşviyye'nin önde gelenlerinden biri olan Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)'a uymuştur. Oysa, özellikle itikâdî konularda, haşevî olmakla tanınan bu kimselerin görüşleri güvenilmezdir.¹⁶⁰

9. Kürsî

el-Malatî'ye göre âyet ve hadislerde belirtildiği şekilde Yüce Allah'ın Kürsî'si vardır. Bu nedenle Cehmiyye mensuplarının Allah'ın Kürsî'sini inkâr etmeleri¹⁶¹ ve (haşâ) pis yerler de dahil olmak üzere, Allah'ın her yerde bulunduğu dair görüşleri merduttur.¹⁶²

el-Malatî, *"O'nun Kürsî'si gökleri ve yeri kaplamıştır"*¹⁶³ âyetinin, Allah'ın Kürsî'sinin gökleri ve yeri kapladığını açıkça beyân ettiğini söyler.¹⁶⁴

el-Malatî, bu konuda ayrıca şu hadislerle de dayanmaktadır:

"İbn Mes'ûd (r.a.), Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: *"Ben Makam-ı Mahmûd'ta duracağım."* Ona (s.a.v.), «Makam-ı Mahmûd nedir?» diye sorulunca şöyle demiştir: *"O gün Yüce Allah Kürsî'sine iner (nüzûl); Kürsî, sıklığından ötürü tıpkı yeni yükün çıkardığı sese benzer bir ses çıkarır. Allah'ın Kürsî'sinin genişliği, yeryüzü ile gökyüzü arası kadardır."*¹⁶⁵

Enes b. Mâlik, Rasûlullah (s.a.v.)'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: *"Peygamberler bana gelirler ve ben cennet kapısına gelene dek onların önlerinde yürürüm. Cennet kapısının altından iki kanadı vardır ve bu iki kanat arasındaki mesafe beş yüz yıldır. Kapının üzerinde kırmızı yâkûtan bir halka vardır. Derken kapının açılmasını isterim ve bana izin verilir. Rabbimim huzuruna çıkarım. Rabbimin huzuruna varınca, O'nu İzz Kürsî'sinin üzerine oturmuş olarak görürüm. Bunun üzerine O'na secde ederek boyun bükkerim."*¹⁶⁶

el-Malatî'nin haberî sıfatlar konusunda görüşünü desteklemek için yer yer zayıf, bazen de uydurma hadislerle dayanmış olması, onun hadisler konusunda dakik olmadığı şeklinde yorumlanmış ve onun bu tavrı şiddetle eleştirilmesine neden olmuştur. Meselâ el-Kevserî, Malatî'nin Makâm-ı Mahmûd hakkında aktardığı hadisin çok zayıf,¹⁶⁷ Vehb'in rivâyetinin de "terkedilmiş olan isrâiliyattan" olduğunu söylemektedir.¹⁶⁸ Ayrıca o, Malatî'nin "Kürsî" hakkında Enes b. Mâlik'ten rivâyet ettiği haberi de, "doğruluktan ve haktan nasibini alamamış, sahîh bir yolla da sâbit olmamış bir hadis" şeklinde nitelemiştir.¹⁶⁹

¹⁶⁰ Kevserî, Malatî [K], s. 107-108, 15. dipnot.

¹⁶¹ Malatî [K], s. 103.

¹⁶² Malatî [K], s. 97.

¹⁶³ Bakara, 2/255.

¹⁶⁴ Malatî [K], s. 103.

¹⁶⁵ Malatî [K], s. 114; Hadis için bkz. Dârimî, Rikak, 80.

¹⁶⁶ Malatî [K], s. 104.

¹⁶⁷ Kevserî, Malatî [K], s. 103, 3. dipnot.

¹⁶⁸ Kevserî, Malatî [K], s. 104, 1. dipnot.

¹⁶⁹ Kevserî, Malatî [K], s. 104, 2. dipnot.

10. Nüzûl ve Suûd (Allah'ın İnmesi ve Çıkması)

el-Malatî'ye göre âyet ve hadislerde belirtildiği gibi, Yüce Allah'ın inmesi (nüzûl) ve çıkması (suud) haktır.¹⁷⁰ O bu konuda, "Allah dilediğini siler, dilediğini ise bırakır; Ana Kitap O'nun katındadır",¹⁷¹ "Onlar kendilerine meleklere gelmesini mi yoksa Rabbinin gelmesini mi, yoksa Rabbinin bazı mucizelerinin gelmesini mi bekliyorlar?",¹⁷² "Hepsi saf saf Rabbine arz edilecekler; (O da şöyle) buyurur: İşte andolsun ki, ilk önce yarattığımız gibi bize geldiniz; fakat siz va'd ettiğimiz zamanı gerçekleştiremeyeceğimizi sanmıştınız, öyle değil mi?"¹⁷³ ve "Rabbinin emri gelip melekler sıra sıra dizildiği zaman"¹⁷⁴ âyetlerine dayanarak Yüce Allah'ın inişini (nüzûl) ve çıkışını (suûd) inkâr eden Cehmiyye'yi reddetmeye ve bu hususu ispat etmeye çalışmıştır.¹⁷⁵

el-Malatî, Allah'ın inişi (nüzûl) ve çıkışı (suûd) konusunda ayrıca şu hadislerle de yer vermiştir:

İbn Abbas (r.a.), "Allah dilediğini siler, dilediğini ise bırakır; Ana Kitap O'nun katındadır"¹⁷⁶ âyeti hakkında "Allah, Ramazan ayında dünya semâsına iner ve bir senenin işini görür. O, kötülükten, saadetten, ölümden ve hayattan istediğini siler" demiştir.¹⁷⁷

Yine İbn Abbas (r.a.), "Onlar ille buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklere gelmesini ve işin bitirilmesini bekliyorlar değil mi?"¹⁷⁸ âyeti hakkında, "Allah kıyâmet günü paramparça olmuş karanlık bir bulut içerisinde gelecektir" demiştir.¹⁷⁹

Ka'b'dan şöyle rivâyet edilmiştir: "Allah, Şaban ayının ortasında yeryüzü ehline çıkıp gelir (tulû'). O, müşrik ve bid'at sâhibi olup cemaati terk eden (müşâhîn)¹⁸⁰ dışında kalan herkesi bağışlar."¹⁸¹

Osman b. Ebî'l-Âss, Rasûlullah (s.a.v.)'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir:¹⁸² "Gecede öyle bir an vardır ki, o anda semânın kapıları açılır ve bir münâdî şöyle seslenir: 'Dua eden yok mu ona icâbet edeyim, isteyen yok mu ona vereyim ve istiğfâr eden yok mu onu bağışlayayım?'"¹⁸³

Ebû Hureyre (r.a.) Rasûlullah (s.a.v.)'in, "Onlar; Allah'ın buluttan gölgeler içinde, meleklerle birlikte kendilerine gelivermesini ve işlerini bitirivermesini mi bekliyor-

¹⁷⁰ Malatî [K], s. 113.

¹⁷¹ Ra'd, 13/39.

¹⁷² En'âm, 6/158.

¹⁷³ Kehf, 18/48.

¹⁷⁴ Fecr, 89/22.

¹⁷⁵ Malatî [K], s. 113-114.

¹⁷⁶ Ra'd, 13/39.

¹⁷⁷ Malatî [K], s. 113.

¹⁷⁸ Bakara, 2/210.

¹⁷⁹ Malatî [K], s. 114.

¹⁸⁰ Krş. el-Firûzâbâdî, s. 1570.

¹⁸¹ Malatî [K], s. 113.

¹⁸² Malatî [K], s. 113.

¹⁸³ Krş. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/218.

lar¹⁸⁴ âyetinin tefsîri ile ilgili olarak şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Allah (el-Cebbâr) ve melekler buluttan gölgeler içerisinde inerler.”¹⁸⁵

“İbn Mes’ûd (r.a.), Hz. Peygamber (s.a.v.)’in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Ben Makam-ı Mahmûd’ta duracağım.” Ona (s.a.v.), «Makam-ı Mahmûd nedir?» diye sorulunca şöyle demiştir: “O gün Yüce Allah Kürsî’sine iner (nüzûl); Kürsî, sıkı-şıklığından ötürü tıpkı yeni yükün çıkardığı sese benzer bir ses çıkarır. Allah’ın Kürsî’sinin genişliği, yeryüzü ile gökyüzü arası kadardır.”¹⁸⁶

el-Malatî, Cehm’in Yüce Allah’ın Şâbân ayının ortasında inmesini (nüzûl) de reddettiğini, oysa bu görüşün bâtil, Allah’ın inmesinin ise hak olduğunu şu hadisleri delil getirerek ispat etmeye çalışmıştır.¹⁸⁷

“Ebû Hureyre (r.a.), Hz. Peygamber (s.a.v.)’in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Allah her gecenin son üçte birinde dünya semâsına iner ve şöyle der: ‘Yok mu bana dua eden, ona icâbet edeyim? Yok mu istiğfar eden, onu bağışlayayım? Yok mu benden isteyen, ona vereyim?’”¹⁸⁸

“Ebû Hureyre (r.a.) ve Ebû Saîd el-Hudrî, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in şöyle dediğini rivâyet etmişlerdir: “Allah gecenin son üçte birine kadar mühlet verir. Sonra dünya semâsına iner ve şöyle der: Yok mu günahından tövbe eden, istiğfar eden, dua eden ve isteyen?”¹⁸⁹

el-Malatî’nin, diğer haberî sıfatlarda olduğu gibi nüzûl ve suûd konusunda da “Yüce Allah dünya semâsına incek ve Rasûlullah’tan rivâyet edilen hadislerde buyrulduğu gibi “tövbe eden yok mu?” diyecektir” görüşünü benimseyen Ashâbu’l-Hadîs’in¹⁹⁰ yoluna tâbi olduğu belli olmaktadır.

11. Mecîet (Allah’ın Gelmesi)

el-Malatî’ye göre nasslarda buyrulduğu gibi “Allah’ın gelişi” haktır. O bu konuda da “Ve Rabbin gelip melekler de saf saf dizilince”¹⁹¹ âyetine dayanmıştır.

Yine el-Malatî ayrıca, Hz. Peygamber (s.a.v.)’den, “Kıyâmet günü biz yüksek bir yer üzerindeyken Rabbimiz bize gelir ve gülümseyerek bize tecellî eder”¹⁹² mealinde bir hadis aktararak “Allah’ın gelişi”nin hak olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.¹⁹³

Ayrıca el-Malatî bu konuyla ilgili olarak İbn Abbas (r.a.)’ın Hz. Peygamber (s.a.v.)’den naklettiği şu hadisi de aktarır: “Gece Rabbim bana en güzel sûrette geldi ve «Ya Muhammed! Meleu’l-A’lâ’nın nerede olduğunu bilir misin?» dedi...”¹⁹⁴

¹⁸⁴ Bakara, 2/210.

¹⁸⁵ Malatî [K], s. 102.

¹⁸⁶ Malatî [K], s. 114; Hadis için bkz. Dârimî, Rikak, 80.

¹⁸⁷ Malatî [K], s. 112-113.

¹⁸⁸ Buharî, Teheccüd, 14; Müslim, Müsafirîn, 168; Ebû Dâvûd, Tatavvu’, 21; Tirmizî, Salât, 211; İbn Mâce, İkâme, 182.

¹⁸⁹ Müslim, Müsafirîn, 172; İbn Mâce, İkâme, 182.

¹⁹⁰ Eş’arî, Makalât, 295.

¹⁹¹ Fecr, 79/22.

¹⁹² Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV/407.

¹⁹³ Malatî [K], s. 120.

¹⁹⁴ Malatî [K], s. 138.

Görülüyor ki el-Malatî bu konuda da, “Allah kıyâmet gününde gelecektir” diyen Ashâbu'l-Hadîs'in¹⁹⁵ görüşünü benimsemiştir. Ancak onun “Allah'ın gelmesi” konusunda Ebû Âsım Huşayş b. el-Asram'dan gelen haberleri yorumsuz olarak aktardığı görülmektedir. Nitekim Zâhid el-Kevserî, Malatî'nin eserinde yer verdiği İbn Abbas'tan rivâyet edilen hadisin “Müdelles” ve “Munkatı” olduğunu, ancak Ebû Âsım Huşayş b. el-Asram'ın sıfatlar konusunda kendi görüşünü desteklemek için bu tür hadisleri aktarmaktan kaçınmadığını söyler.¹⁹⁶

D. EL-MALATÎ'NİN TEŞBİH VE TECSİM ANLAYIŞI KARŞISINDAKİ KONUMU

Daha önce haberî sıfatların zâhirî mânalarıyla ele alındıklarında teşbîh yahut tecsîme götürebileceğini, nitekim haberî sıfatlar konusunda Selefiyye'den bir grubun aşırılığa kaçarak, bu sıfatları zâhirî mânalarıyla anlamının gerekliliğine inandığını, Allah'ın sıfatlarını yaratıkların sıfatlarına benzeterek teşbîhe düştüklerini¹⁹⁷ vurgulamıştık. Yine bu telakkiyi savunan Selefiyye mensuplarının, nassların arka planındaki anlamları dikkate almayan, yalnızca zâhirî/lafzî mânalara sarılan tutumları nedeniyle muhalifleri tarafından Haşviyye, Müşebbihe veya Mücessime gibi isimlerle isimlendirildiğini¹⁹⁸ ve nakilci hadis âlimlerinin de bilhassa Mu'tezile tarafından Haşevî olarak nitelendirildiğini belirtmiştik.¹⁹⁹ Bu bağlamda Malatî'nin düşünce sisteminde de, Allah'a *el* (yed),²⁰⁰ *yüz* (vech),²⁰¹ *ayak* (sâk),²⁰² *arşın üzerine yerleşme* (istivâ),²⁰³ *iniş ve yükseliş* (nüzü'l ve suûd)²⁰⁴ ve *gelme* (mecîet)²⁰⁵ gibi sıfatlar isnat edilmiştir. Bunlar gibi haberî sıfatları ihtiva eden müteşâbih nassları teşbîh ve tecsîm anlayışına yaklaştıracak tarzdaki yorumları, el-Malatî'nin de Haşevîlikle itham edilmesine yol açmıştır.²⁰⁶ Yine el-Malatî'nin, bu tür haberleri, başta Ebû Hanife²⁰⁷ olmak üzere, İslâm dünyasında birçok âlim tarafından Allah'ı yaratıklara benzettiği gerekçesiyle teşbîhçi olarak nitelendirilen Mukâtil b. Süleyman,²⁰⁸ ayrıca Huşayş b. Asram ve Muhammed b. Ukkâşe (ö. 225/839'dan sonra)²⁰⁹ gibi haşevîlik-

¹⁹⁵ Eş'arî, *Makalât*, s. 295.

¹⁹⁶ Kevserî, *Malatî* [K], s. 138, 1. dipnot.

¹⁹⁷ Şehristani, *Milel*, I/92.

¹⁹⁸ Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 34.

¹⁹⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, II/520-521; İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, s. 163; Krş. İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 77.

²⁰⁰ Krş. *Malatî* [K], s. 135 vd.

²⁰¹ Krş. *Malatî* [K], s. 118 vd.

²⁰² Krş. *Malatî* [K], s. 136.

²⁰³ Krş. *Malatî* [K], s. 100.

²⁰⁴ Krş. *Malatî* [K], s. 113.

²⁰⁵ Krş. *Malatî* [K], s. 120, 138.

²⁰⁶ Krş. Kevserî, “Mukaddime”, s. 3; Bkz. Kevserî, *Malatî* [K], s. 70, 3. dipnot; Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, I/335; Öz-İlhan, XXVII/467-468.

²⁰⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Kitâbu Tehzîbi't-Tehzîb*, B.y.y. (Dâru'l-Fikr Basımı), 1984, X/251; Kevserî, “Mukaddime”, s. 3.

²⁰⁸ Kevserî, “Mukaddime”, s. 3.

²⁰⁹ Huşayş b. Asram Mısır'da bazı âlimlere göre hicri 253, bazılarına göre ise 254'te veya vefat etmiştir. Bkz. Kevserî, “Mukaddime”, s. 3.

leriyle ünlünen râvilerden nakletmesi de onun haşevîlikle itham edilmesine yol açmıştır. Bu nedenle biz burada el-Malatî'nin teşbîh ve teccîm düşüncesi ya da haşevîlik karşısındaki konumundan kısaca söz etmek istiyoruz:

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, el-Malatî'nin haberî sıfatlar konusunda kaba bir mücessime telakkisi ifade eden ve bir kısmı zayıf veya mevzû olan hadisleri sahihmiş gibi, hiçbir tenkit ve tetkîke tâbi tutmaksızın aktarması,²¹⁰ teşbîh ve teccîme kapı aralayan bir tutum olarak görülmüştür.

Yine el-Malatî'nin, haberî sıfatlar konusunda yukarıda isimleri zikredilen ve haşevîlikleriyle ünlünen râvilerden aktarımda bulunduğu bir gerçektir. Onun *et-Tenbîh*'te söz konusu kimselerin teşbîh ve teccîmi îmâ eden, meselâ Mukâtil b. Süleyman'ın "istivâ"yı "istikrâr" olarak yorumlayan tefsîrine,²¹¹ Huşayş b. Asram'ın Yüce Allah'a hissî (cismanî) iniş ve çıkış (nüzûl ve suûd) atfeden yorumuna²¹² yer verdiği ve bu görüşleri yorumsuz olarak aktardığı görülmektedir.²¹³

Ancak bizce el-Malatî'nin kaba bir mücessime telakkisi ifade eden ve bir kısmı zayıf veya mevzû olan hadisleri yorumsuz olarak aktarması ve haşevîlikleriyle ünlü şahıslardan aktarımlarda bulunması, onun Allah'ı insana benzeten, O'na mekân isnat eden teşbîhçi veya teccîmci telakkiyi tümüyle benimsediğini, bütünüyle onlar gibi düşündüğünü göstermediği gibi, bu tutum onun zorunlu olarak daha önce sözünü ettiğimiz teşbihe düşen Selefiyye grubundan ya da Haşevî sınıfindan sayılmasını da gerektirmez. Kanaatimizce el-Malatî, haberî sıfatları teşbihe düşmeden Allah'a nispet eden selefî grubun içerisinde yer almakta ve teşbihe düşen diğer selefilere de karşı bir tavır takınmaktadır. Bu konuya dair zikredeceğimiz şu veriler bu savımızı destekler mahiyettedir:

1. el-Malatî, Cehmiyye'nin, "hiçbir şey Allah'a hâli değildir, Allah yerinden zâil olmaz (inmez ve çıkmaz)" şeklindeki düşüncelerine cevap verirken, onları câhillikle suçlamakta ve şöyle demektedir: "Rabbimiz böyledir (iner ve çıkar). Fakat O'nun inişi (nüzûl) yaratıkların inişi gibi değildir. Yaratıklardan hiç kimse yoktur ki, bir yerden başka bir yere intikâl ettiğinde, onun ilk kaldığı yer boş kalsın ve söz konusu ilk kaldığı yere dair ilmi de kesilmiş olmasın. Fakat Yüce Allah yeryüzünden gökyüzüne istivâ edince veya bir semâdan ötekine ya da yeryüzüne inince, yeryüzünde ve gökyüzünde hiçbir şey O'nun ilminin kapsamı dışında kalmaz. Dolayısıyla Yüce Allah'ın istivâ ve nüzûldan sonraki ilmi, istivâ ve nüzûldan önceki ilmi gibidir. Neticede istivâ ve nüzûl O'nun ilminden hiçbir şey arttırmamış ve eksiltmemiştir. Aynı şekilde Yüce Allah'ın yaratıklarından habersiz olması ve yaratıklarının O'nun ilminin kapsamı dışında kalması düşünülemez."²¹⁴

²¹⁰ Malatî [K], s. 103, 104, 112.

²¹¹ Malatî [K], s. 75; Kevserî, "Mukaddime", s. 3.

²¹² Krş. Malatî [K], s. 113.

²¹³ Malatî [K], s. 112-113

²¹⁴ Malatî [K], s. 116.

2. el-Malatî'nin, *et-Tenbîh*'in günümüze ulaşmayan bir bölümüne göndermede bulunarak "kitabın devamında Müşebbihe'yi reddedeceğim" demesi,²¹⁵ onun teşbîh ve teccîm akîdesini benimsemediğini açıkça göstermektedir.

3. Yine el-Malatî, *et-Tenbîh*'in bir başka yerinde Râfızâ grubundan Hişâm'ın gerçekte Tevhîd maskesi altında teşbîh görüşüne meylettiğini, böylece Tevhîd'in rûkûnlerini yıkmayı hedeflediğini, çünkü onun söz konusu teşbîh düşüncesiyle Yaratan ve yaratılanı eşit gördüğünü, aslında onun buna benzer görüşlerinin Kur'an ve Sünnet'e tamamen aykırı olduğunu ve bu bakış açısının İslâm'ı temelden yıkmakla eşdeğer bulunduğunu belirtmiştir.²¹⁶ Bu da açık bir biçimde el-Malatî'nin gerçekte teşbîh ve teccîm anlayışını benimseyen bir âlim olmadığını göstermektedir.

4. Ayrıca el-Malatî, Râfızâ'dan olan Sebeyye gruplarının Hz. Ali (r.a.)'nin ölmediğine dair bâtil düşüncelerini reddederken, onların bu düşünceleriyle Hıristiyanlar gibi düşündüklerini belirtmekte, cismi ve keyfiyeti olan bir varlığın ilâh olamayacağını açıkça söylemektedir.²¹⁷ Bizce bu tavır, Malatî'yi Müşebbihe'den ayıran en temel farklılıktır.

Ö halde denilebilir ki, hem el-Malatî hem de onun da içerisinde yer aldığı haberî sıfatları teşbihe düşmeden Allah'a nispet eden Selefiyye için Allah'ın mahlûkatına benzetilmemesi temel bir düstûrdur. Bu düstûr, teşbîhi açıkça dışarıda bırakmaktadır. Meselâ, Allah için "vech/yüz" isnâdını, O'nu mahlûkatına benzetme girişimi olarak niteleyen Cehmiyye'ye Selefiyye'nin cevabı, "Öyle şey olur mu? Şimdi senin de yüzün var, bir domuzun da yüzü var. Senin yüzün bir domuzun yüzüne mi benzemektedir?" şeklinde olmuştur.²¹⁸ Görüldüğü gibi, kaba bir cevap olmakla birlikte, verilen bu karşılıkta "Allah'ın yüzü vardır; fakat mahlûkâtın yüzüne benzemez" anlayışı dile getirilmektedir.²¹⁹

Kısacası el-Malatî'nin de aynı anlayışla hareket ettiği, haberî sıfatları Allah'a nispet etmekle beraber, te'vile gitmediği ve teşbihe de düşmediği görülmektedir. Nitekim o, teşbîh ve teccîme karşı olduğunu açıkça ifade etmekte ve **haberî sıfatları teşbihe düşmeden Allah'a nispet eden** Selefi telakkide olduğu gibi, o da Allah'ı mahlûkatına benzetmeme düstûruna bağlı kalmaktadır.

SONUÇ

Muhammed Hüseyin el-Malatî, hicrî IV. (X.) yüzyıl gibi erken sayılabilecek bir çağda yaşamış, İslâmî fırkaların tasnifi, itikadî görüşlerinin aktarılması ve bu görüşlerin eleştirisine dair kaleme aldığı *et-Tenbîh* adlı eseriyle müstesnâ bir konuma sahip ilk müelliflerimizden biridir. el-Malatî'nin itikadî görüşleri dikkatle tetkik

²¹⁵ Malatî [K], s. 24; Krş. Öz-İlhan, XXVII/468.

²¹⁶ Malatî [K], s. s. 19, 24; Krş. Öz-İlhan, XXVII/468.

²¹⁷ Malatî [K], s. 19.

²¹⁸ Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâtu Sıfâtı'r-Rab*, Tah. Muhammed Halil Hıras, B.y.y, (Nşr. Dâru'l-Fikr), 1973, s. 23; Krş. İşcan, *Selefilik*, s. 168.

²¹⁹ İşcan, *Selefilik*, s. 168.

edildiğinde, onun büyük ölçüde ilk dönem Müslümanlarının dini anlama ve açıklama yöntemini muhafaza etme gayretiyle hareket ederek itikâdî konularda vârid olan nassların zâhirine itibar ettiği, bu hususlarda bazen zayıf ve mevzû haberlere de dayandığı görülmektedir. Onun itikâdî görüşlerini şekillendirirken Kelâm metodunun yaygınlık kazanmaya başladığı, bilhassa Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâmıyla aklın devreye girdiği dönemden sonra şekillenen ve öncülüğünü Ahmed b. Hanbel'in yaptığı Ashâbu'l-Hadis'in izinden yürüdüğü belli olmaktadır. Bu nedenle onun büyük oranda Selefiyye'in itikâdî konulara ilişkin yöntemini takip ettiği ve bu telakkiyi benimsediği söylenebilir. Bu husus, el-Malatî'nin Selefiyye ile olan ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır.

Ancak biz bu çalışmada el-Malatî'nin Selefiyye ile olan ilişkisini açığa çıkarmaya çalışmakla beraber, onun Selefiyye içerisinde haberî sıfatlar konusunda teşbihe düşenlerle, bu sıfatları teşbihe düşmeden Allah'a nispet eden birbirlerinden farklı düşünen iki ayrı gruptan hangisine daha yakın olduğu da tespit etmeyi hedefledik. Çalışmamız neticesinde elde ettiğimiz verilerden hareketle el-Malatî'nin, Allah'a el, yüz, göz, ayak, parmak, gelme, inme, çıkma, istivâ, semâ, arş, kürsî gibi sıfatlar atfettiğini tespit ettik. Fakat onun bu tür haberî sıfatları yaratıklarınkine benzemeyecek tarzda ve yorumsuz olarak Allah'a nispet ettiğini gördük. Bu husus onun haberî sıfatları Allah'a nispet eden, fakat te'vile de gitmeyen selefî telakkiyi benimsediğini, dolayısıyla bu kesime daha yakın durduğunu göstermektedir. Ayrıca araştırmamız neticesinde el-Malatî'nin teşbîh ve tecsîm anlayışını benimsemediğine dair açık ifadelerinden hareketle de, onun, haberî sıfatlar konusunda aşırı giderek nasslarda geçen isimlerin anlamlarını kendi bağlamından koparan, akla ve Tevhid'e aykırı, Allah'ın sıfatlarına uygun düşmeyecek şekilde, O'nun birliği ve sıfatlarıyla çelişki arz edecek bir biçimde te'vîl eden, O'na, yaratıklarınkine benzer tarzda organ atfeden ve bu sıfatları cisimleştirmeye açık bir tarzda yorumlayan, dolayısıyla da teşbîh ve tecsîme düşen Selefiyye grubundan olmadığını belirledik.

Başta İslâm Mezhepler Tarihi ve Akaid/Kelâm olmak üzere İslâmî ilimlerin hemen her alanında geniş bilgisi ve kültürüyle dikkati çeken ilk dönem Müslüman âlimlerinden el-Malatî'nin itikâdî görüşleri, erken dönem İslâm toplumundaki dinî düşüncüyü anlamada ve dinî atmosferi algılamada bizlere önemli ipuçları vermektedir. Ayrıca onun erken dönem İslâm itikâdına ilişkin aktardığı bilgiler, Ashâbu'l-Hadis veya Ehlü'l-Hadis gibi isimlerle adlandırılan Selefiyye'nin dinî ve düşünsel yapısını belirleyip analiz etmemizde ve Selefiyye grupları arasındaki fikirsel farklılıkları tespit etmemizde bizlere ışık tutmaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, İstanbul, 1992.

-----, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, (Ali Sâmi en-Neşşâr-Ammâr Cemî et-Tâlibî, *Akâidu's-Selef* içinde, ss. 49-114), İskenderiye, 1971.

-----, *Usûlu's-Sünne*, (Fevvâz Ahmed Zemelî, *Akâidu Eimmeti's-Selef* içinde, ss. 11-42), Beyrut, 1410/1995.

- Akk, Hâlid Abdurrahman, *el-Usulu'l-Fikriyye li Menâhici's-Selefiyye İnde Şeyhi'l-İslâm*, Beyrut, 1995.
- Altıntaş, Ramazan, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *CÜİFD*, Sy.: 3, (ss. 57-93), Sivas, 1999.
- Atay, Hüseyin, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara, 1992.
- Azb, Muhammed Zeynuhum Muhammed, "Mukaddime", (Malatî, *et-Tenbîh*, Thk. M. Azb içinde, s. 3-4), Kahire, 1993.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Beyrut, (Nşr. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî), Ts.
- Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992.
- , *Halku Ef'âli'l-İbâd*, (Ali Sâmi en-Neşşâr-Ammâr Tâlibî, *Akâidu's-Selef* içinde, ss. 115-252), İskenderiyye, 1971.
- Bulaç, Ali, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, İstanbul, 1994.
- Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Ğâyetu'n-Nihâye fi Tabakati'l-Kurra*, Nşr. G. Bergstraesser, Beyrut, 1402/1982.
- Cürcanî, Seyyid Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Kahire, 1283.
- Cüveynî, Ebû'l-Mealî, *el-Akâidetü'n-Nizamiyye*, Kahire, Ts.
- , *eş-Şâmil fi Usuli'd-Dîn*, Beyrut, 1999.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul, 2002.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Behrâm, *Sünenu'd-Dârimî*, Beyrut, Ts.
- Dederîng, Sven, "Mukaddime", (Malatî, *et-Tenbîh*, Nşr. Dederîng içinde, s. ٤ - ٥), İstanbul, 1936.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sunenu Ebî Dâvud* (Avnu'l-Ma'bûd ile beraber), Beyrut, 1399/1979.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Ts.
- Erdemci, Cemalettin, *Mütekaddimîn Kelâmında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum*, AÜSBE, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2002.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Neşr. Ritter, Weisbaden, 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1985.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Konya, 1992.
- , *Kelâm*, (Süleyman Toprak ile beraber), Konya, 1996.
- Hanefî, Ebû'l-İzz, *Şerhu Akâidi't-Tahâviyye*, Beyrut, 1988.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Sikatuddin Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Tarihu Medîneti'd-Dimeşk*, Dimeşk, 1982-1996.
- İbn Hacer, el-Askalânî, *Kitabu Tehzîbi't-Tehzîb*, B.y.y. (Dâru'l-Fikr Basımı), 1984.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk, *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâtu Sıfâti'r-Rab*, Tah. Muhammed Halil Hiras, B.y.y. (Nşr. Dâru'l-Fikr), 1973.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, Beyrut, 1993.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, Beyrut, 1405/1985.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sunenu İbn Mace*, Kâhire, Ts.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed, *Mecmûu Fetâvâ*, Riyad, Ts.
- , *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Thk. M. Reşâd Sâlim, Kahire, 1406.
- , *İbn Teymiye Külliyyatı*, Çev. Heyet, İstanbul, 1988.

- İlhan, Avni, (Mustafa Öz ile birlikte), "Malatî, Ebü'l Hüseyin", *DİA*, (XXVII/467-468), İstanbul, 2003.
- İsfahanî, Râgıb, *Mufredâtu Elfâzî'l-Kur'an*, Thk. S. Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1412/1992.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik, İslâmî Köktencilğin Tarihi Temelleri*, İstanbul, 2006.
- İzz b. Abdusselâm, Ebû'l-Kâsım b. Hasan b. Muhammed, *Mulhâtu'l-İ'tikâd*, (Tâcuddîn es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ* içinde), B.y.y., (Nşr. Dâru İhyâi'l-Kütubi'l-Arabî), 1965.
- Kâdî, Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdulkerîm Osman, Kahire, 1416/1996.
- , *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus, 1974.
- Kâsımî, Cemâluddîn, *Mehâsinu't-Te'vîl*, Beyrut, 1978.
- , *Delailu't-Tevhid*, Beyrut, 1991.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Beyrut, Ts.
- Kevserî, Muhammed Zâhid, "Mukaddime: Kelimetun ani't-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida' ve Müellifuhu Ebî'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Malatî eş-Şafîî Rahimehullahu Tealâ", (Malatî, *et-Tenbîh*, Tkd. ve Thk. M. Zâhid el-Kevserî içinde, s. ٤ -١), Kahire, 1368/1948, II. Baskı, 1418/1997.
- Koçyiğit, Talat, *Kelâmcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, 1984.
- Kubat, Mehmet, *Malatî ve Kelâmî Görüşleri*, Van, 2008.
- , "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 17, Sayı, 3, ss. 235-251, Ankara, 2004.
- Kubbî, Sa'duddîn b. Muhammed, *Da'vetu's-Selefiyye*, Beyrut, 1994.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Adurrahmân, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehl-i'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Nşr. S. Dederling, İstanbul, 1936.
- , *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehl-i'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Tkd. ve Thk. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire, I. Baskı 1368/1948, II. Baskı 1997/1418.
- , *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehl-i'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Tkd., Thk. ve Tlk., Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb, Kahire, 1993.
- , *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehl-i'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Thk. ve Tlk., Yemân b. Sa'duddîn el-Meyâdînî, Suudi Arabistan, 1994.
- Mevdudî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, Çev. Heyet, İstanbul, 1987.
- Meyâdînî, Yemân b. Sa'duddîn, "Mukaddime", (Malatî, *et-Tenbîh*, Thk. Meyâdînî içinde, s. 5-9), Suudi Arabistan, 1994.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Thk. M. F. Abdülbaki, Kâhire, Ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr, *Sünenü'n-Nesâî*, (es-Suyûtî'nin Şerhi ve es-Sindî'nin hâşiyesi ile beraber), Beyrut, Ts.
- Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Kahire, 1977.
- Öz, Mustafa (Avni İlhan ile birlikte), "Malatî, Ebü'l Hüseyin", *DİA*, (XXVII/467-468), İstanbul, 2003.
- Pakiş, Ömer, *Mu'tezile ve Kur'an Yorumu*, İstanbul, 2007.
- Razî, Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Tahran, Ts.
- , *Esasu't-Takdîs fi'l-İlmi'l-Kelâm*, Kahire, 1995.
- Subhânî, Ca'fer, *Usûlu'l-Hadîs ve Ahkâmuhu li'l-İlmi'd-Dirâye*, Kum, 1416.
- Subkî, Tâcuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, B.y.y., (Nşr. Dâru İhyâi'l-Kütubi'l-Arabî), 1965.

- Şa'rânî Abdulvehhâb, *Mizânu'l-Kübrâ*, Beyrut, 1975.
- Şâtibî, Ebû İshâk b. Mûsa, *el-İ'tisâm*, Beyrut, 1991.
- Şehrîstânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1406/1986.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istilahâtî'l-Fünûn*, İstanbul, 1404/1984.
- The Encyclopaedia Of Islam, Leiden, 1954-.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sûre, *el-Câmiu's-Sahih*, Beyrut, Ts.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul, 1991.
- , *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara, 1987.
- , "Allah", *DİA*, II/471-498, İstanbul, 1989.
- Toprak, Süleyman, *Kelâm*, (Şerafeddin Gölcük ile beraber), Konya, 1996.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, İstanbul, 1985.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kelâm", *DİA*, (XXV/196-203), Ankara, 2002.
- Yurdağür, Metin, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *EÜİFD*, Sayı: 1, 1983.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Beyrut, 1985.
- , *Ma'rifetu'l-Kurrâi'l-Kibâr*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, Sâlih Mehdî Abbâs, I-II, Beyrut, 1408/1988.
- Zirikî, Hayruddîn, *el-A'lâm Kâmûsu't-Terâcîm*, Beyrut, 1990.

TANRI'NIN BİLİNMESİ MESELESİNDE İBN RÜŞD VE İBN TEYMIYYE KARŞILAŞTIRMASI

M. Nesim DORU¹

ÖZET

Bu makalenin amacı "Tanrı'nın Bilinmesi" meselesinde filozof İbn Rüşd'ün ve selefi düşünür İbn Teymiyye'nin görüşleri arasında bir karşılaştırma yapmaktır. Konu, onların İslam filozofları ve kelamcılarına karşı ileri sürdükleri argümanlar, Tanrı'nın varlığı ve birliği ile ilgili kendilerine özgü kanıtları etrafında şekillendi. Biri akılcı diğeri selefi-gelenekçi olmasına rağmen İbn Rüşd ve İbn Teymiyye, araştırdığımız konuda görüşlerinin yakınlığıyla dikkatleri çekmekte ve bu durum görüşlerinin karşılaştırılmasını gerektirmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, İbn Teymiyye, Tanrı'nın Bilinmesi, Felsefe, Selefilik.

THE COMPARISON IBN RUSHD AND IBN TAYMIYYA ON THE ISSUE OF KNOWING THE GOD

The aim of this paper is to make a comparison between the opinions of Philosopher Ibn Rushd and Ibn Taymiyya the Salafi thinker, on the issue of "knowing the God." The subject of this paper shaped around the arguments those they argued against the philosophers and Islamic theologians, and their unique evidences relating to the existence and oneness of God, they manifested. Even though one of them was rationalist while the other was a Salafi-traditionalist, Ibn Rushd and Ibn Taymiyya draw attention in terms of their close similarities in their ideas about our searching topic, and this state of the case entails a comparison of their opinions.

Key Words: Ibn Rushd, Ibn Taymiyya Knowing the God, Philosophy, Salafiyya

GİRİŞ

Bu çalışmada "Tanrının Bilinmesi/Mârifetullah" meselesinde, neredeyse taban tabana zıt olduğu kabul edilen iki eğilim olan felsefî ve selefî düşüncenin öncülerinden İbn Rüşd (öl.1198) ve İbn Teymiyye (öl.1328) arasında tespit ettiğimiz dikkate değer yakınlığın analizi yapılacaktır. Bu konuyu seçmemizin sebebi, konunun iki düşünürün düşünce sisteminde merkezi bir yer teşkil ediyor oluşundandır. Kanaatimizce, Tanrı tasavvurları ortaya konmadan İslam düşünürlerinin ortaya koydukları sistemlerin benzer ve farklı tarafları ve özgünlükleri analiz edilemez. Öte yandan onların sistemlerinin bütünüyle karşılaştırılması bir makalenin sınırları

¹Yrd. Doç. Dr., Şırnak Ü İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Anabilim Dalı, e-mail: mndoru @sirnak.edu.tr

rını aşan bir çalışma gerektirdiğinden² spesifik bir konuyu ele almanın bir makalenin sınırları içinde karşılaştırmalı felsefe sistemleri çalışmalarına bir katkı olacağını düşündük.

Birbirinden farklı kaygılarla bile olsa iki düşünürümüz, klasik İslam düşüncesine eleştiriler getirmişlerdir. Bu eleştirilerin yöntem bakımından genel bir karşılaştırmasının yapılması ve İbn Teymiyye'nin diğer İslam filozoflarına yaklaşımından ayrı olarak İbn Rüşd'e karşı neden daha temkinli bir yaklaşım içinde olduğunun sebepleri üzerinde durulmalıdır.

İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilinmesi meselesini ele alırken kelimelerine getirdiği eleştiriler ile İbn Teymiyye'nin söz konusu ekollere nasıl yaklaştığı ortaya konulduğunda, İbn Teymiyye'nin benimsediği selefi düşünceye adeta epistemolojik malzeme arama çabası içinde olduğu dikkatlerden kaçmayacak, diğer taraftan bir filozofun selefi-sünnî bir çizgiye nasıl gelebildiği ya da çekilmeye çalışıldığı meselesi de açıklığa kavuşacaktır.

İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilinmesi meselesinde kendine özgü olan "İnayet ve İhtira' (yaratma)" kanıtı ile İbn Teymiyye'nin bu kanıtı bakış açısını ve onun "fitri/tabii-zorunlu" dediği kanıtı analiz edildiğinde, iki düşünürü yakınlaştıran faktörlerin daha net ortaya çıkacağı kanaatini taşıyorum. Buna bağlı olarak iki düşünürün Tevhid anlayışlarının farklılığı da gözler önüne serildiğinde konu etrafındaki tartışmalar büyük ölçüde aydınlatılmış olacaktır.

Ayrıca ifade etmeliyim ki; İslam düşünürlerinin her birinin kendi özgünlüklerinde değerlendirilmesi gerektiği ilkesini, onları belirli kalıplar içine hapsedmenin ve her birinin düşüncelerinin mutlak doğru veya mutlak yanlış olarak değerlendirilmesinin doğru olmadığı prensibini sürekli aklımızda tutarak konuya yaklaşmak daha doğru ve gerçekçi bir yoldur. Bu girişten sonra konuya iki düşünürün düşüncelerinin yakınlığı ve bunun sebepleri ile başlayabiliriz.

1. İBN RÜŞD VE İBN TEYMIYYE'Yİ YAKINLAŞTIRAN SEBEPLER

Biri filozof, diğeri selefi düşünceye sahip iki düşünür olmalarına rağmen İbn Rüşd ve İbn Teymiyye arasında birçok açıdan benzerlik olması şaşırtıcıdır. Zira İslam düşünce tarihinde başta akıl-vahiy ilişkisi, Tanrı ve âlem mülâhazaları olmak üzere burada saymaya gerek görmediğimiz birçok konuda felsefi ve selefi düşünce arasında derin fikri ayrılıklar olduğu bilinmektedir. Bir yanda insan aklını merkeze alarak eşyayı bu tarzda yorumlayan, diğer tarafta dini metinleri merkeze alarak, akli metinlere tabi kılan iki okuma biçimi arasında nasıl bir yakınlık kurulabilir? Aristoteles'in en 'katı' takipçilerinden olduğu bilinen İbn Rüşd'ü ve Gazzâli (öl.1111) sonrası 'İslam gelenekçiliğinin' en önemli öncülerinden kabul edilen³ İbn Teymiyye'yi yakınlaştıran sebepler nelerdir? Felsefecilere karşı üslubu ve eleştirisi özellikle kırıcı⁴ olan İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd'e -görece de olsa- bir tolerans tanımasını bekleyebilir miyiz?

² Nitekim iki düşünürün sistemini karşılaştıran çalışmalar yapılmıştır. Örnek olarak Mahmud Saed'in *Mevkifu İbn Teymiyye min Felsefeti İbn Rüşd* adlı eseri zikredilebilir.

³ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, İklim Yay., İst., 1992, s.285

⁴ Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamî ve Tasavvufuna Giriş*, çev: Şahin Filiz, İnsan Yay., İst., 1998, s.139

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin İslam filozoflarına yönelttiği eleştirilere cevap verirken genel hatları ile İslam filozoflarını savunmasına rağmen zaman zaman İslam filozoflarını eleştirmekten de geri durmamıştır. Örneğin İbn Rüşd'ün İbn Sina (öl.1037) başta olmak üzere İslam filozoflarına yönelttiği eleştirileri, İbn Sina'nın Aristotelyen düşünceyi Neo-Platonik nosyonlarla okuması ve yorumlaması etrafında dönmektedir ki, İbn Sina'nın *el-İşarat ve't-Tenbihat* adlı eserinde bu gayreti ve iradesi açıktır. Çünkü İbn Sina, bu eserinde salt felsefi düşünceden daha fazla Plotinosçu ve tasavvufî nosyonlar kullanmıştır.⁵ İbn Rüşd'e göre İbn Sina'nın bu yöntemi Aristotelesçi felsefeden bir sapmadır.⁶ Öte yandan İbn Sina birçok konuda (imkân delilinde mesela) kelimcilerin yöntemini kullanarak Aristotelesçi felsefi çizgiden sapmıştır.⁷ İbn Rüşd'e göre kelimciler diyalektikçidir ve burhani delilleri anlama konusunda yetersizdirler.⁸

İbn Rüşd, İbn Sina'nın ortaya koyduğu sisteme de özellikle eleştiriler getirmiştir. Gayesi İbn Sina'nın şahsında İslam filozoflarını eleştirmektir. İbn Sina'nın varlık-mahiyet ayırımı, varlık sınıflandırması (vacib, mümkün, mümkün bizatihi ve vacib li-gayrihi), imkân ve hüdûs delili, sūdûr teorisi, Tanrı-âlem ilişkisi ile ilgili görüşlerini eleştiren İbn Rüşd, İslam filozoflarının yöntem ve içerik olarak, felsefi çizgiden sapıp cedeli kanıtlamalara girdiklerini ve dinin açık hükümlerine de muhalif olduklarını belirtmiştir.⁹ Hatta İbn Rüşd, kendi felsefesinde uzak durmaya çalıştığı kelami, tasavvufî ve Yeni-Plâtoncu okuma biçiminin üçünü de İbn Sina felsefesinde bulmuş ve onu bu sebeplerle eleştirmiştir.¹⁰

Öte yandan İbn Teymiyye, hem İslam filozoflarına hem de Eş'ari sonrası sistemleşen Sünnî düşüncenin felsefî-kelamî okuma biçimine ağır eleştiriler getirmiştir. Şu halde, İbn Teymiyye ve İbn Rüşd yakınlığı, İbn Rüşd'ün İslam filozoflarına ve kelimcilerine yönelttiği eleştirilerde aranmalıdır. Bu yakınlığı İbn Teymiyye'nin kendi sistemi lehine epistemolojik malzeme olarak kullandığını iddia etmek yersiz olmayacaktır.

İbn Teymiyye'nin felsefi düşünceye karşı genelde 'katı' ve 'kırıcı' olduğunu yukarıda belirtmiştik. Ancak onda yer yer daha mutedil yaklaşımlara da rastlanmaktadır. Örneğin, ona göre felsefenin mutlak reddi veya kabulü mümkün değildir. Çünkü filozofların iddia ettikleri muayyen bir ekollerinde olmadığı gibi İlahiyat, Meâd, Nübüvvet, Din, hatta Fizik, Matematik ve Mantık disiplinlerinde ittifak ettikleri görüşleri de yoktur. Duyu, gözlem ve akıl alanında, ancak tüm insanların ittifak ettikleri şeyler üzerinde birleşebilirler.¹¹ Burada İbn Teymiyye, eleştiri okla-

⁵ Örnek olarak söz konusu eserin "Ariflerin Makamı" bölümüne bakınız. İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Bostan-ı Ketab Kum, Kum, 1381 Ş., ss.355-67

⁶ İbn Rüşd, *Tehafutu't-Tehafut*, Thk: Süleyman Dünya, Daru'l-Maarif, Kahire, 1965, ss.298-99

⁷ İbn Rüşd, *Tehafutu't-Tehafut*, s.122

⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Daru'l-Maarif, Kahire, 1983, s.11

⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s.42; İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya yönelttiği eleştiriler için bkz: Ahmet Murat Özel, *İbn-i Rüşd'ün Varlık ve Bilgi Problemleri Açısından İbn-i Sina'ya Yönelttiği Eleştiriler*, Basılmamış Y.L. Tezi, Konya, 2001, ss.26-56; Oya Şimşek&Yaşar Aydın, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisini", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, Sayı: 1, 2008, s. 283-296.

¹⁰ Âtîf el-İrakî, *el-Menhecû'n-Nakdî fî Felsefeti İbn Rüşd*, Daru'l-Maarif, Kahire, 1984, s.205

¹¹ İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, Thk. M. Reşad Salim, Camiatu İmam Muhammed b. Suud, 1986, c.1, s. 357-58

rını felsefeden çok filozoflara karşı kullanmaktan yana bir tavır sergilemektedir. İbn Teymiyye'nin birbirinden farklı bu yaklaşımları, onun eserlerinin kronolojik bir tahlilinden sonra daha net anlaşılabilir.¹²

İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün aksine İslam filozoflarını Aristotelesçi olmakla suçlamış, İbn Rüşd ise İslam filozoflarının Aristoteles'in düşüncelerine tam vakıf olmadıklarını söyleyerek onları eleştirmişti.¹³ İbn Teymiyye'ye göre İskender Afrodisî (öl. 200), Themistius (öl. 387), Proklus (öl. 485), Fârâbî (öl.950), İbn Sina, Sühreverdi (öl.1191) gibi eski ve yeni Meşşailer dediği filozoflar, körü körüne Aristoteles (M.Ö. 322)'e tabi olmuşlardır. Ona göre Aristoteles ve ardılları, İlahiyat ile ilgili meselelerde insanların en bilgisizleri olup Fizik sahasında sahip oldukları birikim ile Metafizik sahada yüzmektedirler.¹⁴ İbn Teymiyye'ye göre bu filozoflar, hiçbir kanıtları olmadığı halde âlemin kadîm-öncesiz olduğunu söylemişlerdir. Oysa filozof, bilgiyi seven demektir; felsefe de bilgi sevgisidir. Ama söz konusu kişiler bu tanıma uymadan bilgisizce konuşmuşlardır. Düşünce tarihinin birçok filozofu ve Aristoteles'ten önce felsefenin bilinen/meşhur büyükleri, Allah'ın dışında kalan her şey ya suretiyle ya da hem maddesi hem de suretiyle yaratılmıştır dedikleri halde filozoflar, âlemin ezeli olduğunu uydurmaktadırlar.¹⁵

İbn Teymiyye, İbn Sina'nın *İşarat*'ında kıdem ve hüdûs meselesinden bahsederken Demokritos (M.Ö. 370)'tan ödünç aldığı ve Ebû Bekir Zekeriya er-Razî (öl.925)'nin sistemleştirdiği Allah ile beraber sebepli olmayan ezeli düşüncesi ve Mecusilerin iki ezeli varlık fikri ile Mutezile ekolünün görüşlerinden bahsetmiştir. Bunun dışında Allah'ın muhtar iradesi ile varlığı yarattığını ileri süren dinlerin görüşlerinden bahsetmemesini ve bu görüşler arasında sıfat inkârcılığı olan birlik görüşünü tercih etmesini de eleştirmiştir. Ona göre bu yaklaşım taraflıdır ve bir filozoftan beklenmeyen bu taraflı yaklaşım doğru değildir.¹⁶

İbn Teymiyye'nin eleştirilerinin hedefinde filozofların İlahiyat sahasındaki görüşlerinin yanı sıra mantık disiplinini kullananlar da vardır. İslam düşüncesinin ilk evrelerinden itibaren Mantık karşıtlığının da başladığını hatırlatmak istiyoruz. Öncelikli olarak Arap gramercileri arasında yayılan bu karşıtlık,¹⁷ zamanla felsefi bilimlerin Arapçaya tercüme edilmesi ile beraber selefi düşünceye de sirayet etmiştir. İbn Teymiyye'ye göre Mantık ilminin bir kısmı hak bir kısmı da batıldır. İçinde birçok doğru vardır ama çoğunluğuna ihtiyaç duyulmaz. Çünkü bu ilim aptala

¹² Wael B. Hallaq, "İbn Teymiyye'ye Göre Allah'ın Varlığı" çev. Bilal Kuşpnar, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Konya, 1993/2, s. 150

¹³ İbn Rüşd, *Tehafutu't-Tehafut*, s.140

¹⁴ İbn Teymiyye, *Minhac*, c.1, s.358

¹⁵ İbn Teymiyye, *Minhac*, c.1, s. 369-60

¹⁶ Fahreddin Razi (öl.1209), burada söz konusu edilen irade sıfatından yola çıkarak, sıfatların kıdem meselesi ile ilgili olmadığı hususunda İbn Sina'yı eleştirir ancak İbn Teymiyye, Razi'ye katılmayarak Tanrı'nın sıfat ve fiillerini ispat etmenin âlemin kıdemini savunanların kanıtlarını çürüttüğünü iddia eder. İbn Teymiyye, İbn Sina'nın sıfatları inkâr eden kelamcılar (Mutezile) arasında, İbn Rüşd'ün Küllabiler arasında yetiştiğini söyleyerek onların dini hakikatlerden ve bilgilerden uzak olduğunu altını çizer. İbn Teymiyye, *Minhac*, c.1, s. 353-54.

¹⁷ Bkz: Nesim Doru, "Yahya İbn 'Adi'ye Göre Mantık-Gramer İlişkisi (Dilin Mantığı Ve Mantığın Dili Üzerine Bir Tartışma)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.6, sayı:1, Diyarbakır, 2004, ss.39-48

fayda vermediği gibi zeki olana da gerekli değildir. Peygamberlerin bilgilerinden habersiz olan için faydadan çok zarardır.¹⁸

İlk defa Fârâbî tarafından Aristoteles Mantiğına ilave edilen ve daha sonra bütün İslam Mantık kitaplarına giren bir tasnife göre bilgi, tasarım (tasavvur) ve yargılardan (tasdikât) oluşur. Tasarımlara tanımlar, yargılara da kıyas ile ulaşılır. İbn Teymiyye de daha çok bu yargılara karşı Mantık ilmine eleştiriler getirmiştir.¹⁹ Ona göre tanımlar, tasarımlar için bir şart değildir, tanım olmadan da tasarımlara sahip olunabilir. Aynı şekilde kıyas, her zaman yargı ifade etmez.²⁰ Kaldı ki, eski ve yeni birçok İslam bilgini, eserlerinde Yunan Mantiğına başvurmamıştır. Ayrıca Yunan mantığının öğrenilmesi hakkında herhangi bir dini zorunluluk da mevcut değildir.²¹

İbn Teymiyye'ye göre esasları Aristoteles tarafından konulan Mantık disiplini, Abbasiler döneminde Arapçaya aktarıldığında, bir kısım insanlar onu İslam'dan addedip sahiplendiler. Ona göre Mantık ilmini sahiplenenler filozoflardır ve onlar da "Müslümanların Sabiileri'dirler. Çünkü onlar Kitab'ın bir kısmına inanıp bir kısmına inanmıyorlar. Bu durumlarıyla İslam'dan önceki Yahudilere ve Hristiyanlara benziyorlar, Kitab'ı tebdil ediyorlar. Bir kısım insanlar da Mantık ilmine tabi olmak amacıyla değil, aykırı olduğu halde İslam'a uygun olduğunu zannedip Mantiğa taraftar olmuşlardır. İbn Teymiyye'ye göre, Mutezile kelamcıları bu kısma girer ve onlar, dini ve mantıkî olan nosyonları birbirine karıştırdıkları için kendilerine cinsiyetleri karışık anlamında "*Hünsa Filozoflar*" denir. Bir grup insan da Mantık ilminden tamamen yüz çevirip nasslarda olanla yetinirler ki İbn Teymiyye'ye göre, Hadis ve Fıkıh ehlinin çoğu bu gruptandır.²²

Görünen o ki İbn Teymiyye, İslam filozoflarını eleştirirken bazen insaf ve eleştiri sınırlarının dışına çıkmış ve işi hakaret derecesine kadar götürmüştür. Bu tavrıyla, filozoflara karşı çıkarken Gazzâlî'nin ortaya koyduğu fikri seviyeye ulaşmadığı gibi onun itidaline de pek yaklaşmamıştır.²³ Peki, İslam filozoflarına karşı bu şekilde eleştirilerde bulunan İbn Teymiyye, İbn Rüşd'e nasıl yaklaşmaktadır?

İbn Teymiyye, Metafizik ile ilgili konularda filozofların kelamcılardan daha çok din dışı olduğunu söyleyerek, bazı kelamcıların filozoflara ait metafizik görüşleri dinden saydıklarını, bazılarının da dine bağlı kaldığını belirtir. Nasslara duyarlı olmayan filozofların İlahiyat meselesinde iki yol takip ettiğini ifade eder: Ya sadece akıllarına uyanı kabul ederler ya da uymuyorsa sembolizme başvurup peygamberlerin ihtiyaca binaen sembol ve muhayyile ile konuştuğunu söylerler. İbn Teymiyye'ye göre İbn Rüşd'ün takip ettiği metot budur. Bu sebeple İbn Rüşd, İbn Sina'ya göre İslam'a daha yakındır. Ona göre İbn Rüşd ve benzerlerinin Kitap ve Sünnete

¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'l-Fetava*, Daru'l-Vefa, Mansure, 2005, c.9, s.144

¹⁹ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantikiyyin*, İdaretu Tercumani's-Sunne, Lahor, 1976, s.7

²⁰ İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantikiyyin*, ss.8-9 ve 89

²¹ Krş: İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'l-Fetava*, c.9, s.144

²² Bkz: İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'l-Fetava*, c.9, s.142

²³ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.285

muhaliif olan ve ilhâd²⁴ sınırına varan görüşleri²⁵ varsa da Kitap ve Sünnetle uyumlu, doğru ve hikmetli görüşlerini de görmezden gelemeyiz.

Genel olarak İbn Rüşd, âlemin kıdemi başta olmak üzere birçok meselede Gazzâlî'yi insaf sınırlarını aşmakla suçlamış ama aynı zamanda İbn Sina'nın görüşlerini de eleştirmekten geri durmamıştır. Bu sebeple, İbn Teymiyye'nin diğer Meşşâî filozoflar arasından İbn Rüşd'e –görece- sempati duymasının sebebinin İbn Rüşd'ün İbn Sîna ve Fârâbî'ye yönelttiği eleştirilerde aranması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü İbn Rüşd de Fârâbî ve İbn Sina'nın görüşlerine mesafeli durmayı tercih ederek söz konusu filozofları eleştirmiştir. Ancak ifade etmeden geçemeyeceğimiz bir hususu burada hatırlatmak istiyoruz. İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün görüşlerine ancak klasik İslam filozoflarının düşünceleri ile kıyaslandığında sıcak bakmaktadır. Yani İbn Teymiyye'nin İbn Rüşd'e tanıdığı sınırsız bir kredi söz konusu değildir.

2.TANRI'NIN BİLİNMESİ MESELESİNDE İBN RÜŞD'ÜN TASNİFİ VE İBN TEYMIYYE'NİN YORUMU

İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille* adlı eserinde Allah'ın varlığı meselesi ile uğraşan dört grup kelamcıdan bahsetmiştir. Bu gruplar Hâşeviyye, Eş'arilik, Mutezile ve Sûfiyye ekolleridir.

İbn Rüşd, bu mezheplerden her birinin görüşleri incelendiğinde, dini kavramları özünden, açık anlamlarından ve aslından saptırmak suretiyle gerçek dışı inançlar haline getirildiklerinin görüleceği iddiasında bulunur. Ona göre bu mezhepler, otantik bir inanç manzumesi ortaya koymamakta, aksine sonradan ihdas ettikleri veya dışardan ödünç aldıkları hurafe ve yorumlarla insanların kafasını karıştırmaktadırlar. Bu yöntemler İslam dininin aslı olan Kitap ve Sünnet'ten bağımsız gelişen hurafelerle doludur.²⁶

İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün sınıflandırmasında selef ekolünün olmamasını eleştirmiş ancak sözkonusu ettiği ekollerin dinin amaçlarına denk düşmeyen yorumlarını eleştirmesinde ise İbn Rüşd'ü onaylamıştır.²⁷ Bizce İbn Rüşd, Allah'ın varlığını ispatlama konusunda cedel ehli kelam ekollerinden bahsetmiştir. Selefiyye'nin müstakil ve sistemli bir kelam ekolü olup olmadığı hususundaki tartışmalar bilinmektedir. Bir kelam ekolü olduğu kabul edilse bile cedel ehli kelamcılardan bahseden İbn Rüşd'ün selef ekolünden bahsetmemesi yani onları cedelci saymaması²⁸ anlaşılır bir sınıflandırma oluşturduğunu göstermektedir. Eğer İbn Rüşd'ün

²⁴ İlhâd, genel anlamında "Tanrıtanımazlık-Ateizm" olarak tanımlansa da; İslam düşünce tarihinde ilhâd düşüncesinin peygamberlik ve eskatolojik meselelerle ilgili genel kanının dışında bir araya gelen görüşler olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Bkz: Abdurrahman Bedevi, *min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslam*, Sina li'n-Neşr, Kahire, 1993, ss.7-12.

²⁵ İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün âlemin kıdemi ve bedeni haşr meselesinde Gazzâlî'yi eleştirirken hataya düştüğünü ifade etmektedir. Bkz: *Minhac*, c.1, s. 356

²⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, Thk. M. Abid el-Cabiri, Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyya, Beyrut, 1998, s. 100

²⁷ İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, Thk. M. Reşad Salim, Camiatu İmam Muhammed b. Suud, 1991, c.9., s. 69

²⁸ Mahmud Saed, *Mevkifu İbn Teymiyye min Felsefeti İbn Rüşd*, Matbaatu'l-Emane, Mısır, 1989, s.25

Mârifetullah konusunda sözünü ettiği kelim ekollerinin görüşlerini verir ve buna karşı İbn Teymiyye'nin yorumunu eklersek, konu daha iyi anlaşılacaktır.

2.1. Haşeviyye Ekolü

Sözlükte, lüzumsuz ve gereksiz söz anlamına gelen *hâşv* kelimesine nispet edilerek kullanılan *Haşeviyye*, dini konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve bu suretle teşbih ve teccime kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen genel bir ad olarak kullanılmaktadır.²⁹ İbn Rüşd'e göre Haşeviyye ekolü, Allah'ı bilmenin akıl ile değil nasslarla olabileceğini ve nassların insan aklını kullanmayı uygun görmediğini iddia ederek katı nassçılığı savunmuştur. Ona göre bu ekol,³⁰ açıkça sapkın bir hareket olup dinin gayelerini de anlamamışlardır. Zira nasslarda insan aklını ve kıyası kullanmaya davet eden birçok ifade vardır.³¹

İbn Teymiyye, Haşeviyye teriminin belirli bir şahıs veya ekolü ifade etmediğini söyler. Ayrıca söz konusu ekolün dört mezhep imamı, Hadis ehli ve Ehl-i Sünnet ve Cemaat olmadığını da ekler. Ona göre aklın mutlak olarak pasif kılındığı bir düşüncenin bu ekollerce paylaşılmadığı bilinen bir gerçektir.³² Başka bir yerde de "Haşeviyyetu'l-Müşebbihe" ifadesini kullanarak bu terimden maksadın müşebbihe ekolü, Hanbelîlerin ise Haşeviyye ekolü değil Ehl-i Sünnet ekolü olduğunu altını çizer.³³ Sıfatlar konusunda selef görüşünü de şöyle özetler: "*Allah'ı onun ve elçisinin nitelendirdiği biçimiyle nitelendirmek, analogilere (temsil) girmeden isbat ve onu tenzih etmek, sıfatları kabul ve yaratılanlara benzemezliğini ispat etmek. Allah, kemal sıfatlarla nitelenmiş olup onun eksikliği yoktur ve sıfatlarında hiçbir yaratılına benzemez*".³⁴ İbn Teymiyye'ye göre selef düşüncesi sadece sıfatlar konusunda tevili uygun görmemektedir. Bunun dışında kalan konularda selef düşüncesi dinin maksatları çerçevesinde akli yorumlarda bulunmada herhangi bir sakınca görmemektedir. Böylelikle katı gelenekçi düşüncenin akla karşı nispeten toleranslı bir yorumu ile karşı karşıyayız. Bu yorumuyla İbn Teymiyye kendisi ile beraber Hanbelî/Ehl-i Sünnet ekolünü İbn Rüşd'ün eleştirilerine maruz kalan Haşeviyye ekolünün dışında tutmak gayesinde olmuştur. Ayrıca İbn Teymiyye, akla sınırsız yetkilerin tanındığı felsefi düşünce ve aklın tümüyle reddedildiği gelenekçi düşünceye karşı getirdiği tenkit ve sınırlamalar ile bir denge unsuru olma çabasında olmuştur.³⁵

Ancak İbn Teymiyye'nin, selef akli kanıtlamalara karşı olmadığını söylemesine rağmen müteşbih ayetleri yorumlamada kapıları kesin kesin kapattığı da bilinen bir gerçektir. Mecazı reddedip lafzın açık anlamını mutlakaştırması³⁶ onun

²⁹ Metin Yurdağür, "Haşviye", *T.D.V. İsl. Ans.*, İst., 1997, c.16, s.426

³⁰ Burada, Haşeviyye'den maksadın Mücessime, Müşebbihe ve onların radikal Hanbelî ve Zahiri ardılları olan ekoller olduğu görüşünü hatırlatmakta fayda vardır. Bkz: Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V. Yay., Ankara, 1997, s.234; Ehl-i Sünnet'e göre Haşeviyye terimi iki grup için kullanılır. Bunlar, Şia mezhebi ve Hadis ehli sefilelerdir. Bkz: Muhammed İbn Said el-Kahtanî, *el-İlam bi Nakdi Kitabi Neş'eti'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Daru İbni'l-Cevzi, 1986, s.286

³¹ İbn Rüşd, *Menahic*, s.102

³² İbn Teymiyye, *Minhac*, c.2, s. 521

³³ İbn Teymiyye, *Minhac*, c.2, s. 601

³⁴ İbn Teymiyye, *Minhac*, c.2, s. 523

³⁵ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru –Eleştiriler Bir Yaklaşım-", *Kelam Araştırmaları*, 4:2, 2006, s. 50

³⁶ İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, Mektebetu'l-Abikan, Riyad, 2000, s.69

antropomorfist olmakla suçlanmasına sebep olmuştur ki, bu konuda İbn Teymiyye'nin söz konusu suçlamaya elverişli görüşleri olduğunu belirtmek gerekir. O, ayetlerde geçen müteşabih lafızların lâfzî anlamlarının aynısının geçerli olduğunu söylemiş buna rağmen teşbih ve teccime düşülmediğini ifade etmiştir ki bu, açık bir çelişkidir. Mesela Allah hakkında "arşa istiva etti", "yeryüzüne indi", "...geldi..." gibi ifadelerin literal manasının dışında manevi bir anlamı kabul etmeyip teccim ve teşbihe düşmemek nasıl mümkün olabilir? Nitekim çağdaş araştırmacılardan Muhammed Ebu Zehra da İbn Teymiyye'nin bu görüşünü eleştirmiş ve bu konuda Gazzâli'nin genel esaslarından bahsettiği selef ekolünün görüşünün daha doğru olduğunu ileri sürmüştür.³⁷ Bilindiği gibi Gazzâli selefin müteşabih lafızları manevi bir biçimde anladıklarını söylemiş ve mecaza tamamen kapalı bir düşünceye prim vermemiştir.³⁸ Çünkü selef ekolünün bu konudaki görüşü "teşbih zannını veren ayetlerden kastedilen bu değildir, gerisini Allah bilir" şeklindedir. Oysa İbn Teymiyye'de tevil, "keyfiyetine ve teşbihe girmeksizin zahirin anlamını esas almak" şeklindedir. Bu sebeple İbn Teymiyye'nin selefi olmadığı söylenmiştir.³⁹ İbn Teymiyye'nin selefi ekolden ayrıldığı iddialarını destekleyen bir diğer husus da onun Allah'a cihet ve mekân atfettiği iddiasıdır. "Allah arşa istiva etti" ayetinin açıklamasında müellifimiz şöyle bir yorum getirmiştir:

"Eğer biri "arş gökte mi yoksa yerde mi?" diye sorsa; 'göktedir' cevabı verilir. Şayet "cennet gökte mi yoksa yerde midir?" diye sorsa; ona da 'göktedir' cevabı verilir. Bu cevaplardan arşın hatta cennetin göklerin içinde olduğu anlamı çıkarılmamalıdır."⁴⁰

İbn Teymiyye, bu ifadelerle Allah'ın yaratıklar içinde olmadığını ama âlemin üstünde ve fevkinde olduğunu özellikle ifade etse de, bütün iddialarında ve diğer düşüncelere itirazlarında sürekli canlı bir örnek olarak ileri sürdüğü ilk dönem selef anlayışında söz konusu ettiği yorumu bulmamız mümkün değildir.

2.2. Eş'arilik

İbn Rüşd ikinci etapta Eş'arileri ele alır. Eş'arilere yönelttiği eleştiriler onun bu meselede en çok yer verdiği bir konu olması hasebiyle dikkat çekicidir. Eş'arilere göre Allah'ı bilmenin yolu ancak akıl ile olabilir. Ona göre Eş'ariler'in kullandığı delil olan hüdûs delili, dinin Allah'ı ispat etmek için kullandığı şer'î bir kanıt olmadığı için yanlıştır. Çünkü bu kanıtlama "âlem hâdîstir" esasına dayanmaktadır. Buna göre cisimler, bölünmeyen atomlardan meydana gelmiştir. Bölünmeyen parçalar sonradan olduğuna göre, cisimler de sonradan değildir.⁴¹ İbn Rüşd, filozofların kelamcılara yönelttiği klasik soruyu Eş'ariler'e de yöneltir: "Eğer âlem sonradan meydana gelmişse, ne zaman meydana gelmiştir? Niçin daha evvel veya daha sonra değil de belli bir vakitte meydana gelmiştir?..."⁴²

İbn Rüşd'e göre bu kanıtlama bırakın sıradan insanları, diyalektikte mahir olan bilginleri de zorlar. Öte yandan bu kanıtlama, yani bölünmeyen parçalardan

³⁷ Muhammed Ebu Zehra, *İbn Teymiyye -Hayatuhu ve Asruhu-Arauhu ve Fıkhuhu-*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, 1991, s.247

³⁸ Ebu Hamid el-Gazali, *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1985, s.54

³⁹ Mansur Muhammed Avis, *İbn Teymiyye Leyse Selefiyyen*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyya, 1970, s.25-6

⁴⁰ İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, s.86

⁴¹ İbn Rüşd, *Menahic*, s.105

⁴² İbn Rüşd, *Menahic*, s.107

hareketle açıklamaya çalıştıkları söz konusu yöntem, burhanî olmadığı gibi Allah'ın varlığını yakın derecede ispatlayan bir yöntem de değildir. Çünkü "âlem, sonradan olmadır" dediğimizde onu meydana getiren bir failinin olması gerekir ki bu fail, ya ezeldir ya da sonradan olmadır. Sonradan olması, mantıken olanaksızdır çünkü onun da var edicisi sorulacak ve bu, bir kısır döngüye yol açacaktır. Ezeli olduğu söylendiğinde de, ezeli bir failin fiilinin de ezeli olması gerekeceğinden âlemin de ezeli olduğu sonucu çıkacaktır ki bu sonuç, Eş'ariler'in maksatlarını karşılamaz. Kelamcılar bu itirazları karşılamak babından hâdis fiil, ezeli bir irade ile meydana gelir deseler de bu savunma, itirazları çürütmez. Çünkü İbn Rüşd'e göre irade, meydana gelen varlığa taalluk eden fiil değil, fiilin şartıdır. Meydana gelen şey sonradan olma ise, onunla ilişkili olan fiilin de sonradan olması gerekir. İbn Rüşd, "sonradan olma fiil, ezeli bir iradeden meydana gelebilir" diyen Eş'ariler'e bunun aracısız-doğrudan olmasının mümkün olmadığını söyleyerek cevap verir. Eğer iddia edildiği gibi irade, fiilse; bu, meydana gelen şeyin failsiz olmasını gerektirir. Oysa fiil, fail, meful ve irade ayrı ayrı şeylerdir.⁴³

Sonuç olarak İbn Rüşd, Allahın bilinmesi meselesinde Eş'ariler'in metodunun ne aklî ne de dini olduğunu söyler. Ona göre Kur'an'da Allah'ın varlığının kanıtları incelendiğinde iki özellik öne çıkar. Birincisi, söz konusu kanıtlar yakini-dirler. Yani kesin bilgi ifade ederler. İkinci olarak, bu kanıtlar basit olup bileşik değildirler. Yani öncülleri az ve sonuçları ilk öncüle yakındır. Buna da *bedîhiyyât* denir.⁴⁴ İbn Rüşd'ün bu yorumuyla ileride ele alacağımız İbn Teymiyye'nin "fitrî/tabîî-zorunlu" adını verdiği delile de ilham kaynağı olduğunu burada hatırlatabiliriz.

İbn Teymiyye, Eş'arilerin görüşlerinin Mutezile ekolünün görüşlerinden ayrı olarak ele alınamayacağını düşünmektedir. Bu sebeple biz de İbn Rüşd'ün Eş'ariler ile ilgili eleştirileri hakkındaki İbn Teymiyye'nin yorumunu, Mutezile ekolünü ele alacağımız şimdiki bölümde inceleyeceğiz.

2.3. Mutezile Ekolü

Mutezile mezhebi hakkında çok fazla bilgisi olmadığını iddia eden İbn Rüşd, bu ekolün Eş'arilere benzeyen yöntemleri olduğunu söylemekle yetinir.⁴⁵ Ancak, kanaatimizce İbn Rüşd, Mutezile ekolü ile tartışmayı zorunlu görmemiştir. Bunun sebebini de onun söz konusu ekolle örtüşen fikirler taşımasına bağlamak mümkündür.⁴⁶ Çünkü Mutezile ekolü ile ilgili kaynaklar kendisine ulaşmamış olsa bile, Eş'ari kelamcılarının eserleri aracılığıyla Mutezile'ye ait görüşlerin tartışılmasından da haberdar olmadığını söylemek mantıklı değildir.

İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün Kelam ilminin kaynağı hakkında eksik bilgilere sahip olduğu yolunda eleştiriler yapmıştır. Ona göre Eş'arilik, temel düşüncelerini Mutezile ekolünden almıştır.⁴⁷ Eğer İbn Rüşd bunun farkında olsaydı; eleştirisi okla-

⁴³ İbn Rüşd, *Menahic*, ss. 103-4

⁴⁴ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 116

⁴⁵ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 118

⁴⁶ Âtîf el-İrakî, *el-Menhecû'n-Nakdî fî Felsefeti İbn Rüşd*, s.199

⁴⁷ İbn Teymiyye'nin Mutezile âlimlerini taklid ettiğini söylediği Eş'ari kelamcılarının Muteahhirin dönemi Eş'ariler olduğunu hatırlatmakta fayda görüyoruz. Başka bir ifade ile Tanrı'nın bilinmesi meselesinde "arazlar teorisi" ni kullanan Eş'ari kelamcılar kastedilmiştir. Örneğin İbn Teymiyye'ye göre,

rını daha çok Eş'ariler'e değil Mutezile ekolüne yöneltirdi. İbn Teymiyye, Eş'a'rilerin Allah'ın bilinmesi meselesinde kullandığı argümanların daha önce Mutezile âlimlerinden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl.1044) tarafından "*Gureru'l-Edille*" adlı eserinde kullanıldığını söylemiştir.⁴⁸ Basrî'ye göre cisimler ve tözler sonradan meydana gelmiştir ve bir muhdise ihtiyaç duymaktadırlar. Bu delil, iki esasa dayanmaktadır: Birincisi; "Cisim, hâdis olan hareket ve sükûndan önce değildir". İkincisi de, "Hâdisten önce gelmeyen, hâdistir". Birinci sözümüz üç iddiayı içine alır: Hareket ve sükûnun ispatı, cismin ondan önce gelmediği ve ikisinin de sonradan olduğu. İkinci sözümüz de bir iddiayı ifade eder: "Hâdisten önce olmayan, hâdistir".⁴⁹

İbn Teymiyye'ye göre bu iddiaların aynısını Ebu'l-Meali el-Cüveynî (öl.1085), "*Kitabu'l-İrşad*" adlı eserinde Basrî'nin söz konusu ettiği hareket ve sükûn kavramlarını arazlara dönüştürmek suretiyle kullanmıştır.⁵⁰ Ona göre arazlar, varlığın hüdûsu ile, o da birleşme ve ayrılma ile hâdis olur.⁵¹ İbn Teymiyye'ye göre Mutezile ekolünün dayandığı hareket delili, Âmidî (öl.1233) ve benzeri kelamcılarının dayandığı araz yönteminden daha güçlü bir kanıttır. Hatta araz delili, deliller içinde en zayıfıdır. Birleşme ve ayrılma delili de Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl.936) tarafından kullanılmıştır ki, güçlülük bakımından araz ve hareket delilinin arasındadır.⁵²

İbn Teymiyye'ye göre araz ve cevher teorisiyle Allah'ın ispat edilmeye çalışılması yanlıştır. Ona göre cevher ve araz terimleri, dinin kullandığı terimler değildir ki onların taşıdığı anlamlara bakalım.⁵³

İbn Teymiyye, İbn Rüşd'ün Mutezile-Eşariyye kelamcılarının kanıtlarını eleştirmesini memnuniyetle karşılamıştır. Ona göre Aristoteles ve ardılları gibi Meşşâî düşünceyi gözetken büyük filozoflardan olmasına rağmen İbn Rüşd'ün bile, Mutezile ve onları takip eden Eş'arilerin arazlardan yola çıkarak Allah'ı kanıtlama teşebbüslerini eleştirmesi ve doğru olan yolun Kur'an'ın getirdiği burhanî kanıtlar ve bunun herkesi bağlayan ilmî yollar olduğunu söylemesi takdir edilmesi gereken bir yaklaşımdır.

2.4. Tasavvûf Ekolü

İbn Rüşd'e göre sûfilerin yöntemi, nazari bir yöntem değildir. Yani öncül ve kıyaslardan meydana gelmiş bir yöntem değildir. Sûfilere göre Allah'ın ve diğer

→

İmam Eş'ari ve onun gibi düşünenler bu eleştirinin muhatabı değildir. Bkz: İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 333

⁴⁸Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Mutezile'nin önde gelen âlimlerinden olup Basra'da doğup Bağdat'ta 1044 senesinde vefat etmiştir. *el-Mu'temed fi Usuli'l-Fıkh*, *Gureru'l-Edille* ve *Şerhu Esmâ'il-Hamse* adlı eserler yazmıştır. İbn Teymiyye'nin bahsettiği *Gureru'l-Edille* adlı eseri günümüze gelmemiştir. Ahmet Akgündüz, "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî", *T.D.V. İsl. Ans.*, İst., 1994, c. 10, s. 409

⁴⁹İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 134

⁵⁰*İmamu'l-Haremyn* lakaplı Ebu'l-Meali el-Cüveynî (öl. 1085), adı geçen eserde tözlerin hâdis olduğunun esaslarının; ilineklerin ispatı, ilineklerin hâdis olduğunun ispatı, tözlerin ilineklerden bağımsız olmadığının ispatı ve öncesi olmayan hâdis varlıklarının mümkün olmadığının ispatına dayandığını söyler. Böylelikle tözler hâdis varlıklardan önce olmamıştır. Hâdis varlıklardan önce olmayan, hâdistir. Bkz: Ebu'l-Meali el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, Müessesetü'l-Kütubi's-Sakafiyye, Beyrut, 1985, s.40

⁵¹İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 135

⁵²İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 135

⁵³İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.8, s. 35 ve 239.

varlıkların bilinmesi nefsin şehvi duygulardan arınıp, düşünceye odaklanması ile ruhta meydana gelen şeye (ilham) bağlıdır. Buna dair Kuran'dan birçok kanıt zikretmişlerdir. "Allah'tan korkun ki Allah, size öğretsin"⁵⁴ "Bizim yolumuzda çalışanlara yollarımızı göstereceğiz"⁵⁵ "Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, O, size bir furkan (hakı batıldan ayırdedecek bir anlayış) verir".⁵⁶

Tasavvuf ekolü bu ayetlerin kendi iddialarını destekleyen kanıtlar olduğunu iddia etmişlerdir. İbn Rüşd'e göre bu ayetler onların iddialarını desteklemez. Çünkü şehvet duygusunu öldürmek, düşünce için bir şarttır ama bizzat bilgi ifade etmez. Mesela sağlık, öğrenmek için şarttır ama sağlık, bilgi demek değildir. Din, bu çerçevede zühd halini ve şehvetleri öldürmeyi teşvik etmiştir. Yoksa iddia ettikleri gibi söz konusu ayetler, zühdün ve şehvetleri öldürmenin bilgi için yeterli olduğu anlamına gelmez.⁵⁷

İbn Teymiyye'ye göre dinin emrettiği şeylerden biri de Allah sevgisidir. Ve bu sevgi, faydalı bilginin meydana gelmesinde belirleyicidir. Aynı şekilde din, Allah'ı bilmeyi emreder. Çünkü salih amelin ve faydalı bilginin meydana gelmesinde bu, belirleyicidir.⁵⁸ Böylelikle İbn Teymiyye, ilk dönem Tasavvuf düşüncesini benimseyen bir yaklaşım içinde olmuştur. Ama öte yandan, Tasavvuf düşüncesinin temel esaslarına da şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre varlığın hepsini, kadim olanı ve hâdis olanı, zorunlu gören yani hâdis olanı kadim gibi gören -ki buna Vahdet-i Vücûd Düşünesi denir- İbn Arabî (öl.1240) ve onun takipçileri olan İbn Seb'in (öl.1270) ve Sadreddin Konevî (öl.1274) gibi Sûfiler, İbn Sina'dan ilham almışlardır. İbn Teymiyye'ye göre bu düşünce, safsatanın zirvesidir. Onlar bu düşünceleriyle varlıkta zorunlu ve mümkün ayırımını yok sayıp varlığın birliğini savunmuşlardır. Oysa İbn Teymiyye'ye göre, varlıkta zorunlu ve mümkün ayırımı açıktır. Bu iki varlık çeşidini inkâr etmek ya da ondan kuşku duymak açık safsatadır. Aynı şekilde varlığın hepsini zorunlu görüp hâdis varlıkları inkâr etmek de doğru değildir.⁵⁹

İbn Rüşd, Tanrı'nın bilinmesi meselesinde söz konusu ettiği düşünce ekollerinin hakikatten çok uzak kaldıklarını ve ileri sürdükleri kanıtların da felsefeye ve aklın açık ilkelerine uygun olmadığını söyleyerek, sefeli yolun dışında kalan bütün düşünce ekollerini eleştiren İbn Teymiyye için ciddi bir malzeme oluşturmuştur.

Şimdi de İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilinmesi meselesindeki kendine has kanıtına ve bunun İbn Teymiyye tarafından nasıl yorumlandığına geçebiliriz. İbn Rüşd, İslam felsefesinde ve kelimasında kullanılan hüdûs, imkân ve hareket delillerini eleştirmiş ve "İnayet ve İhtira' (yaratma) Delili" adını verdiği bir kanıt ileri sürmüştür. Bu kanıtı inceledikten sonra İbn Teymiyye'nin bakışını ortaya koymaya çalışacağız.

⁵⁴ Bakara, 2/282

⁵⁵ Ânkebût,29/69

⁵⁶ Enfal,8/29

⁵⁷ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 117

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 131

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.8, s. 180-82

3. İBN RÜŞD'TE ALLAH'IN VARLIĞININ DELİLİ VE İBN TEYMYİYE'NİN YORUMU

İbn Rüşd'e göre, insanların fitratlarına en uygun olan deliller, Kur'an'dan alınan delillerdir. Ona göre, Kur'an okunduğunda bu konu hakkında iki hususa işaret edildiği görülür: Birincisi, insana yapılan inayet ve bu inayet sebebiyle tüm varlığın yaratılması hususudur ki buna, "İnayet delili" denir. İkincisi de cansız olan varlıkta hayatı yaratma, duyuşsal algılamaların ve aklın yaratılması gibi tüm varlığın tözlerinin yaratılması hususudur ki buna da "İhtira'/Yaratma delili" adını verir.⁶⁰

Birinci delil olan inayet delili iki esasa dayanır. İlki, şu görülen bütün varlık, insan varlığına uyumludur. İkincisi, bu uyumun irade sahibi bilinçli bir fail tarafından olması zorunludur. Çünkü bu uyumun tesadüfî olması olanaksızdır.⁶¹ Varlıkta müşahade ettiğimiz her şeyin; gece ve gündüzün, güneş ve ayın, dört mevsimin, insanın yaşadığı mekânın (yeryüzü), hayvan, bitki ve cansızların, su, ateş ve havanın, insan uzuvlarının birbiriyle uyumu kısaca varlığın tüm faydaları, insanın iyiliği içindir. Bu sebeple Allah'ın varlığını tam bir bilgi ile bilmek isteyen kişi, tüm varlığın faydalarını bilmek zorundadır.⁶²

İkinci delil yaratma delilidir ki; hayvanların, bitkilerin ve göklerin yaratılması örneklerinde olduğu gibi yaratılanlar, eşsiz bir yaratma ile bizlere memur kılınmışlardır. Her memurun amiri olduğu gibi bu varlıkları yaratan ve idare eden bir yaratıcı da vardır.⁶³

İbn Rüşd, dinin vazettiği ve sıradan halk ile seçkin insanların hepsi için geçerli olan "Kur'an Delili" adını verdiği kanıtlamaları bu şekilde ortaya koymuştur. Bunun için Kur'an ayetlerinden birçok örnekler vermiştir. Sadece inayet, sadece yaratma, hem inayet hem yaratma ile ilgili olduğunu düşündüğü ayetlerden birer örnek verirsek şu ayetler zikdedilebilir:

*"Yeri bir beşik, dağları direk yapmadık mı?...sarmaşık bahçeler"*⁶⁴

*"Develerin nasıl yaratıldığına bakmıyorlar mı?"*⁶⁵

*"Ey İnsanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin, umulur ki korunursunuz. O ki, yeri sizin için bir döşek, göğü bir tavan yaptı ve gökten su indirerek onunla sizin için ürünler çıkardı. O halde bile bile Allah'a eşler koşmayın."*⁶⁶

İbn Teymiyye, filozofların ileri gelenlerinden olmasına rağmen İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü delilin Mutezile ve Eş'ariler'in arazlar düşüncesini kullanarak ihdas ettiği delillerden ayrı olduğunu söyleyerek, onun Kur'an'ın ortaya koyduğu dini delilin avam ve seçkinler için bilgi ifade eden burhanî bir delil olduğunu ve kelamcılarının delilinin uzun-karmaşık ve zor olmasının yanında avam ve seçkinler için bilgi ifade etmediğini söylemesini memnuniyetle karşılamıştır. Ona göre Mutezile eko-

⁶⁰ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 118

⁶¹ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 118

⁶² İbn Rüşd, *Menahic*, ss. 118-9

⁶³ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 119

⁶⁴ Nebe, 78/6-16

⁶⁵ Çaşkiye, 88/17

⁶⁶ Bakara, 2/21-22

lünün savunduğu “öncesi olmayan hâdislerin imkânsızlığı” üzerine kurulu arazlar düşüncesi, ne peygamber ne onun ashâbı ne de ümmetin selef âlimleri tarafından kullanılmıştır.⁶⁷

İbn Teymiyye düşüncesinde nass ve akıl, birbirini tamamlayan iki yoldur. Akıl olan, nassın içeriğine uyumlu olmalıdır. Kelamcıların kullandığı akıl deliller doğru kabul edildiği takdirde, taşıdıkları çelişkiler nass için de geçerli olmuş olur ki bu, kabul edilebilir değildir.⁶⁸ Kur'an'ın ortaya koyduğu kanıtlamalardan biri insanın yaratılmasıdır. Bu kanıt dini bir kanıttır ve akıl da bunun destekleyicisidir. Çünkü insan varlığı hâdis bir varlıktır ve çeşitli aşamalardan geçerek varlık alanına çıkmıştır. Bunu din bildirsün ya da bildirmesün aklen müşahede etmek mümkündür. Ancak din de bu delili kullanarak, onu dini bir delil haline getirmiştir. Aynı şekilde bulut ve yağmurun yaratılması da hem dini hem akıl bir delil olarak Kur'an'da yer almıştır.

İbn Teymiyye'de Allah'ı bilmek zaruri ve fitri bir durumdur. Ona göre sağlam bir fitrat Tanrı'yı mücmel olarak bilir, dini hakikatler de bunu ayrıntılı bir biçimde teyit eder.⁶⁹ İbn Teymiyye, Tanrı'nın bilinmesi meselesini filozof ve kelamcıların kullandıkları töz-ilinek ve hüdûs-kıdem gibi kavramlardan soyutlayıp insan fitratına bağlamak istemiştir. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak; İbn Teymiyye, Tanrı'nın varlığının kıyas, endüksiyon veya başka çıkarımlarla ispat edilemeyeceğini savunur.⁷⁰ İbn Teymiyye'ye göre, insanın “her muhdisin bir hâdisi, her mümkün varlığın bir vacip varlığı, her muhtacın bir muhtaç olmayanı, her yaratılanın bir yaratana, her malumun bir alimi, her eserin bir müessiri vardır” gibi genel prensiplere dair bilgisi, muayyen-belirli varlıklar söz konusu edildiğinde örneğin “muayyen bir hâdis varlığın bir muhdisi, muayyen bir mümkün varlığın...vardır” önermelerindeki bilgisinin sebebi değildir. Yani muayyen varlıklar hakkındaki bilgimiz, genel prensipler hakkındaki bilgilerimize bağlı değildir. Aksine insanın bu tür bilgisi, bozulmamış fitratında vardır ve insan bu bilgiye zorunlu olarak sahiptir.⁷¹ Bu durumda insanın Tanrı'ya dair bilgisi bütünün parçadan büyük olması, bir şeyin aynı anda iki mekânda olmaması gibi tikel eşya hakkındaki bilgisi gibi olup, tümel önermelere gerek olmaksızın fitraten zorunlu olan bir bilgidir.⁷² Her ne kadar bazı tikel meselelerde tümel önermelere ihtiyaç duyuluyorsa da bu, bir şart değildir.⁷³ Binanın bir mimara, yazının bir yazara, elbisenin bir terziye, boyanın bir boyacıya ihtiyaç duyması herhangi bir kanıtta ihtiyaç duymaksızın açık olup her akıllının kuşku duymadan kabul edeceği tikel hakikatlerdir. Bu sebeple, insan fitratı zorunlu olarak harikulade bir olay gördüğünde (şimşek, yıldırım ve deprem gibi) bunların kendi kendine olmadığını ve bir var edicisinin olduğunu bilir. Harikulade olayların en büyüğü de insanın yaratılışıdır. Her akıllı zorunlu olarak bu yaratılışın beşer ürünü olmadığını ve bir yaratıcısının olduğunu, o yaratıcının da yaşayan (Hayy), bilen

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s.333

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s.334

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire, s.39

⁷⁰ Wael B. Hallaq, “İbn Teymiyye'ye Göre Allah'ın Varlığı” s. 139

⁷¹ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.3, s. 119

⁷² İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.3, s. 119

⁷³ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.3, s. 120

(Âlim), kudretli (Kadir), işiten (Semi'), gören (Basir) olduğunu, başkasına hayat verenin hayat sahibi olmaya daha layık olduğunu, başkasına ilim verenin daha âlim olduğunu bilir.⁷⁴ İbn Teymiyye, bu açıklamalardan sonra, filozof ve kelamcılarının tümel kanıtlamalarına -ki ona göre hiç biri hakkında tam bir ittifak hâsıl olmamışken- ihtiyaç olmadığını düşünür.⁷⁵

Öte yandan İbn Teymiyye'nin bütün çabası filozofları ve kelamcılarını Kur'an ve Sünnette zikredilen dini delillerin aynı zamanda aklî deliller olduğu hususunda ikna etmeye çalışmak ve Allah'ın varlığının ispatı başta olmak üzere inanç konusunda Yunan felsefesine dayanan kanıtlamaları kullanmanın yanlışlığını göstermek yönündedir. Kaynağı din, kanıtlaması akıl olan bu yöntem din ve aklın uzlaşması olarak sunulur. İbn Teymiyye'ye göre, kelamcılar ve filozofların kullandığı delillerin her biri hakkında eleştiriler o kadar çoktur ki, neredeyse üzerinde ittifak edilmiş bir tane delil bile bulunmaz. Filozoflar kelamcılarını, kelamcılar filozofları eleştirmiş ve bu durum, kafa karışıklığına sebep olmuştur. Çünkü söz konusu deliller birbirini nakzeden çelişkili delillerdir.⁷⁶

Selef düşüncesine gelince; İbn Teymiyye'ye göre onlar, mücmel ayetleri tefsir ediyorlar, müşkil ayetleri açıklıyorlar ve muhtemel olanları da tebyin ediyorlar. Açık ayetlere tabi olup açık aklın gerektirdiğinin sahih nakle uyduğunu da biliyorlar.⁷⁷ Ancak İbn Rüşd ve onun gibi filozoflar her ne kadar filozoflara kanıtlarında bazen uysalar da bu kanıtların dinin bir esası olmadığını da itiraf ediyorlar.⁷⁸

Ona göre sanıldığı aksine aklî ve nassî deliller birbiriyle uzlaşırlar. Akıl ve nass kanıtlarını kullananlar arasında uzlaşmazlık, tamamen lâfzîdir. İşıtsel kanıtlarda aklî kanıtların kullanılmasına teşvik vardır. Bu sebeple dini deliller aklî ve işitsel olmak üzere iki grupta ele alınır. Aklî delil, dinin tasdik ettiği deliller iken; işitsel delil ise, salt habere dayalıdır.

Görüldüğü gibi hem İbn Rüşd hem İbn Teymiyye, Allah'ın varlığı meselesinde teolojik kanıtlamaların dışındaki felsefî-kelamî kanıtların bir sapma olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşleri ile kanaatimizce katı bir tarihselciliğe düşmüşlerdir. Bu anlayışta geçmiş, mutlak doğrudur ve yeni olan tüm epistemolojik ve entelektüel kavramlar Kur'an kavramlarının dışında kaldığı için reddedilmelidir. Bu düşünceye göre; cevher, araz, kıdem, hüdûs ve atomlar gibi kavramlardan hareketle sahip olunan bu Tanrı tasavvurları, bu düşüncede heretik/sapkın karakterler taşıyan fikirlerdir. Oysa insan, yaşadığı dönemin epistemolojik malzemesini kullanarak bir Tanrı tasavvuruna sahip olabilir. Bu, çok tabii bir durumdur. Zamanın bir kesitini dondurup bütün zamanları buna uydurmak ve zamanın söz konusu kesiti-

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Aklî ve'n-Nakl*, c.3, s. 122-3

⁷⁵ Wael B. Hallaq, İbn Teymiyye'nin kullandığı fitrat kavramı ile ilgili bazı eleştiriler getirmiştir. Buna göre, eğer fitrat, doğuştan insanlara Tanrı tarafından verilmiş bir bilgi ise, Tanrı'yı yine Tanrı tarafından verilen bir bilgi ile bilmenin mantıklılığı sorgulanabilir. Eğer fitrat, Tanrı'yı tikeller aracılığı ile bilmemize yarayan araçsal bir şey ise, o halde vahiy ve akıl dışında sadece duyularımıza hasredilen bir fitrattan bahsedilmiş olur ki; bu, İbn Teymiyye'nin sistemi açısından da kabul edilebilir değildir. Wael B. Hallaq, "İbn Teymiyye'ye Göre Allah'ın Varlığı", s.149-50

⁷⁶ Mustafa Hilmi, *Marifeullah ve Tarikatü'l-Vusuli İleyh İnde İbn Teymiyye*, Daru'd-Da've, İskenderiye, 1995, s.19

⁷⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Aklî ve'n-Nakl*, c.9, s. 335

⁷⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Aklî ve'n-Nakl*, c.9, s. 335-36

tinde kullanılmayan araçları reddedip bütün bir Tanrı tasavvurunu oraya hapsetmek yanlışır.⁷⁹

4. İBN RÜŞD'TE ALLAH'IN BİRLİĞİ MESELESİ VE İBN TEYMIYYE'NİN YORUMU

İbn Rüşd'e göre bu konu hakkındaki dini yöntem Allah'ın kitabında indirdiği nass yöntemidir: Bu konu hakkında kanıt olarak şu ayetleri zikretmiştir: "Eğer yer ile gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, bunların ikisi de muhakkak fesada uğradı."⁸⁰ "Allah çocuk edinmedi ve onunla beraber bir ilah yoktur. Eğer olsaydı her ilah kendi yarattığıyla giderdi ve biri diğerine üstün çıkardı. Allah, onların nitelemelerinden münezzehtir"⁸¹ "Şayet onların dediği gibi Allah ile beraber başka ilahlar olsaydı, onlar Arş'in sahibine çıkacak bir yol ararlardı."⁸²

İbn Rüşd'e göre insan, fıtratı gereği birbirine her yönden benzeyen eşit iki failden bir fiilin çıkmayacağını bilir. Bir fiilin iki failinin olması kargaşa çıkarır. Eğer bir fail iş görüp de diğeri boşta kalırsa, bu durumda boşta kalan fail, ilahlık niteliğine sahip olamaz. "Bir olan fiil ancak bir failden çıkar" ilkesi gereği âlemin bir failinin olması gerekir. Öte yandan birbirinden farklı iki failin fiilleri de birbirinden farklı olacak ki bu durum da kargaşa yaratır. Çünkü iki failden her biri, ya mükemmel ve tamdır ya da değildir. Eğer mükemmel ve tamsa, bir fiil ortaya koymaya tek başına yeterli olur ve diğerine ihtiyaç olmaz. Eğer mükemmel ve tam değildir, o zaman ilahlıktan bahsetmemiz söz konusu olmaz.⁸³

İbn Rüşd, bu ayetlerden hareketle *Burhan-ı Temanu'* adı ile bilinen Eş'arilerin kanıtını eleştirmiştir. Ona göre bu kanıt, aklen burhanî olmadığından, dinen de ikna edici değildir ve halkın anlama kapasitesini aştığı için sakıncalıdır.⁸⁴ Çünkü *Burhan-ı Temanu'* deliline göre eğer iki veya daha fazla ilah olsaydı; şu üç durum söz konusu olurdu: Ya her iki ilahın da istediği olur; bu durumda âlem hem var hem yok olmuş olur (*mevcud-i ma'dum*), ya hiç birinin dileği olmaz; bu durumda âlem ne var ne yok olurdu, ya da birinin istediği olur, diğerinin olmaz; bu durumda da isteği yerine gelmeyen aciz olur ki bu durum, ilahlık vasfı ile çelişir.⁸⁵

İbn Rüşd'e göre bu kanıtın zayıf olması, kelamcılarının iki ilah ihtimalini çelişme ile sınırlandırmasında yatmaktadır. İki ilah, bir fiili meydana getirmede ihtilafa düşmeyip pekâlâ anlaşabilirler ve bu durum ilahlığa daha layık bir durumdur. Filozofumuza göre en doğru görüş şudur: iki ilah olmuş olsaydı, âlemin de iki olması gerekirdi. Mademki âlem, birdir o halde "bir olan fiil ancak bir'den çıkar" ilkesi gereği fail de birdir.⁸⁶ Öte yandan İbn Rüşd'e göre ayetlerde bahsedilen "imkânsızlık" hali ile kelamcılarının bahsettiği imkânsızlık birbirinin aynısı değildir. Çünkü

⁷⁹ Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru –Eleştiriler Bir Yaklaşım–", ss.45-6

⁸⁰ Enbiya, 21/22

⁸¹ Müminün, 23/91

⁸² İsrâ, 17/42

⁸³ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 123-24

⁸⁴ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 125

⁸⁵ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 125

⁸⁶ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 126

kelamcılar, imkânsızlık durumundan üç ihtimal çıkarıyorlar oysa ayetlerde geçen imkânsızlıktan böyle bir taksim söz konusu edilemez.⁸⁷

İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşünün özeti şudur: İlahlık konusunda dinin ortaya koyduğu "Lailahe İllallah" ilkesinin iki anlamı vardır. İspat ve nefy, yani kabul ve inkâr. Sınırları ortaya konan yoldan Allah'ın birliğini kabul ve çokluğu inkâr eden kimse, İbn Rüşd'e göre hakiki Müslüman sayılır.⁸⁸

Tevhid meselesi, İbn Teymiyye düşüncesinde de önemli bir yer tutar. Onun düşüncesinde Tevhid ile ilgili rasyonel-burhanî kanıtlar vardır. Tevhid, sadece dinî-imanî bir konu olmayıp aklen de kanıtlanabilir.⁸⁹

Ona göre filozof ve kelamcıların anladığı birlik düşüncesi, ancak zihni "imkânsızlık" kavramı ile açıklanabilecek bir tür birliktir. Bu birliğin dış varlığı yoktur. Çünkü onlar, mutlak veya kayıtlı bir varlığı, varlık ve yokluk kavramlarıyla açıklamaktadırlar ki bu kavramlar, zihni kavramlardır.⁹⁰ Öte yandan İbn Rüşd'ün âlemin teklîğinden hareketle tek yaratıcıyı kanıtlama çabası da eleştirilir. Bu düşünce esasta "birden ancak bir çıkar" önermesine dayanır. İbn Teymiyye'ye göre bu, fasit bir önermedir. Bir'den bir çıkması, zorunlu değildir.⁹¹ Öte yandan filozofların bahsettiği "bir" kavramı da imkânsızlık kavramı gibi dış dünyada var olan bir kavram olmayıp, zihni bir kavramdır. Hem felsefi düşüncedeki "bir" kavramı ile ne kastedildiği açık değildir. Onunla Allah mı yoksa âlem mi kastedildiği bilinmemektedir.⁹² Ayrıca varlık âleminde Allah'tan başka "kendisinden bir varlığın çıktığı bir" şeklinde bir varlık yoktur. Güneşten ışığın çıkması örneğini veren söz konusu düşünce sahiplerine karşı İbn Teymiyye itiraz ederek, "ışık ancak karşısında bir cisim olduğunda söz konusu olur. Bu durumda ışığın iki sebebi olmaktadır: güneş ve karşısındaki cisim" demektedir.⁹³

Burada şu kaydı düşmemizde fayda vardır. İbn Rüşd, âlemin birliğini savunurken "birden bir çıkar" ilkesine dayanmaktadır. Ama aynı İbn Rüşd, İslam filozofları Fârâbî ve İbn Sina'yı sūdûr görüşlerinden dolayı eleştirirken, bir'den bir çıkma fikrini de eleştirir ve böyle bir zorunluluğun olmadığını söyler.⁹⁴ Ona göre Fârâbî ve İbn Sina'nın bu düşüncesi Aristoteles gibi kadim Yunan filozoflarının düşüncelerinde yoktur. Nitekim İbn Teymiyye de başka bir yerde İbn Sina'nın kıdem görüşünü eleştirirken İbn Rüşd'ün bu eleştirisini dikkate alarak bütün filozofların böyle düşünmediğini söyler.⁹⁵ Burada İbn Rüşd birbirinden farklı iki görüş ileri sürmekle, İbn Teymiyye de bu iki farklı görüşün farkında olarak, yani başka bir yerde aksini söylediğini bilmesine rağmen İbn Rüşd'ü eleştirmekle eleştirilmeyi hak etmişlerdir.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 126

⁸⁸ İbn Rüşd, *Menahic*, s. 127

⁸⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 354

⁹⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 339

⁹¹ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 340

⁹² İbn Teymiyye, *Minhac*, c.1, s. 402

⁹³ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 340; *et-Tedmuriyye*, s.50

⁹⁴ Ahmet Murat Özel, *İbn-i Rüşd'ün Varlık ve Bilgi Problemleri Açısından İbn-i Sina'ya Yöneltilmiş Eleştiriler*, s.40

⁹⁵ İbn Teymiyye, *Minhac*, c.1, s.323, 403

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın birliği ile ilgili söz konusu edilen ayetler, filozof ve kelamcıların verdiği anlamlardan daha geniştir. Ona göre iki türlü tevhit vardır: Tevhid-i Rubûbîyet ve Tevhid-i Ulûhiyet. İnsanlık tarihinde âlemin iki yaratıcısı fikrinden hiç bahsedilmemiştir. Kaldı ki "bir yaratıcı" fikrini müşrikler de kabul etmektedirler. Ancak İbn Teymiyye'ye göre bu, yeterli değildir. Filozof ve kelamcılar Tevhid-i Rubûbîyet'in gerçek Tevhid olduğunu zannediyorlar. Ve ayetlerde geçen Tevhidin, Tevhid-i Rubûbîyet olduğunu düşünüyorlar. Oysa ayet daha geniş kapsamlı olup esas sözkonusu edilen Tevhid, Tevhid-i Ulûhiyet'tir.⁹⁶ "Eğer yer ile gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, bunların ikisi de muhakkak fesada uğradı"⁹⁷ ayetinde sadece yaratıcı birliğinden bahsedildiğini düşünmek eksiklikler ki İbn Rüşd, bu hataya düşmüştür.⁹⁸

Tevhid-i Ulûhiyet, âlemden herhangi bir yaratılanın kullukta Allah'a ortak edilmemesi esasına dayanır. Örneğin güneşe tapanlar, Allah'ın yaratıcı olduğunu kabul ediyorlar ama kullukta güneşi Allah'a ortak koşuyorlar. İbn Teymiyye düşüncesinde tek başına bir yaratıcı fikri, kişiyi Müslüman saymada yeterli değildir. Ancak hak ettiği gibi Allaha iman, muhabbetullah ve ihlâs, kişiyi hakiki Müslüman yapar ki esas Tevhid, budur. Böylelikle İbn Teymiyye, Allah'ın varlığı meselesinde olduğu gibi O'nun birliği meselesinde de tabii ve psikolojik kanıtlamaları öne çıkarmıştır.

İbn Teymiyye, Burhan-ı Temanu' ile ilgili olarak da İbn Rüşd'ün eleştirilerine katılmaz. Ona göre bu kanıt, her ne kadar Tevhid-i Rubûbîyet ile ilgili olsa da, âlemin iki yaratıcısı olduğu düşüncesinin çürütülmesinde doğru bir kanıttır.⁹⁹ Ancak bu kanıt da İbn Rüşd'ün Tevhid'le ilgili kanıtı da yeterli değildir. Çünkü istenilen Tevhid, Tevhid-i Rubûbîyetle birlikte Tevhid-i Ulûhiyet'tir.

İbn Teymiyye'nin esas eleştiri noktası, özellikle kelamcıların İlah kavramına getirdikleri tanımlar hakkında olmuştur. Ona göre Eş'ariler, İlah kavramından yaratma kudretine sahip olmayı anlıyorlar. Mutezili alimleri de kıdem anlamını anlıyorlar. İbn Teymiyye'ye göre ise İlah; sevgi ve hürmetle, yüceltme ve değerle, korku ve ümitle kendisine kulluk edilen varlıktır.¹⁰⁰ Ona göre İslam'ın Tevhid anlayışı sadece yaratıcı Tanrı anlayışı ile değil bununla beraber kendisine kulluk edilen Tanrı anlayışı ile açıklanabilir. Ancak İbn Teymiyye'nin bütün kelamcılarını töhmet altında bırakan bu yaklaşımı aşırı bulunmuş, bu eleştirinin olsa olsa amelin imandan olmadığını iddia eden Eş'ari sonrası kelamcılar için söz konusu edilebileceği dile getirilmiştir.¹⁰¹

İbn Teymiyye, filozof ve kelamcılarının Tevhid anlayışını temeli zihni kavramlar olan teorik bir anlayış olarak görmüş ve buna karşı çıkmıştır. Onun düşüncesinde yaratıcı, aynı zamanda insan hayatında pratik sonuçları olan bir varlıktır.

⁹⁶ İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, ss.169-70

⁹⁷ Enbiya, 21/22

⁹⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 348

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 354

¹⁰⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, c.9, s. 377

¹⁰¹ M.Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye Takıyyüddîn", *T.D.V. İsl. Ans.*, İst., 1999, c. 20, s. 409

Böylece İbn Teymiyye, teorik bir Allah ve birlik düşüncesinin insanı deizme götüren ‘tehlikeli’ taraflarına da işaret etmiş olmaktadır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada İbn Rüşd ve İbn Teymiyye’nin Tanrının bilinmesi hakkındaki görüşleri karşılaştırıldı. İslam düşüncesinde gelenekçi-selefi çizgi ile felsefi çizgi arasında belirgin farklar olmasına rağmen, ele alınan meselede bu çizgilerin öncülerinden olan söz konusu iki düşünürün birbirine yakın görüşlere sahip olduğu görüldü.

İbn Rüşd, Tanrı’nın bilinmesi meselesinde cedelci kelamcılarının yöntemlerini eleştirmiş ve kullandıkları kanıtların aklî olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. İslam felsefesi ve kelamının hemen hemen bütün ekollerine karşı reddiyeler yazmış olan İbn Teymiyye, İbn Rüşd’ün bu düşüncelerine katılmış hatta onu karşıtlarına örnek göstermiştir. İbn Rüşd, filozof ve kelamcılarının Allah’ın varlığı ile ilgili kanıtlarını eleştirmiş, “İnayet ve İhtira” adını verdiği kanıtını savunmuştur. İbn Teymiyye de filozof ve kelamcılarının kanıtlarını eleştirmiş, İbn Rüşd’ün kanıtını da Kur’an ayetleri ile desteklediği düşüncesinden hareketle doğru bulmuş ve “fitri/tabii-zorunlu” deliline yakın bulmuştur. İbn Teymiyye’nin ele aldığımız konuda İbn Rüşd’ü eleştirdiği görüş, Allah’ın birliği meselesidir. İbn Teymiyye, bu konuda filozof ve kelamcılarının kanıtını eksik bulmuş ve onların İlah kavramını tam olarak kavramadıklarını ileri sürmüştür. Ona göre sadece zihni-teorik birlik olan yaratıcı birlik anlayışı eksik olup gerçek birlik anlayışı, bununla birlikte, pratikte ve kullukta birlik anlayışıdır.

Bunun dışında iki düşünür arasındaki yakınlaşmanın sebebinin İbn Rüşd’ün İslam filozofları ve kelamcılarına yönelttiği eleştirilerde aranması gerektiği sonucuna da vardık. Zira İbn Rüşd, bu meselede felsefi bakış açısının dışında teolojik kanıtlamalara girerek İbn Teymiyye gibi gelenekçi düşünörlere önemli oranda malzeme sağlamış ve felsefeye içerden eleştirilere de bir örnek teşkil etmiştir. İbn Rüşd, İslam filozoflarını eleştirirken onların Aristoteles’i anlamadıklarını ve felsefi çizgiden sapıp cedelî-kelamî üsluba yaklaştıklarını söylemesine rağmen, ele aldığımız meselede takip ettiği yöntem ve kullandığı epistemolojik malzeme, kendisini de felsefi çizgiden çok kelami çizgiye yaklaştırmıştır. Öte yandan İbn Rüşd, kelamcılarını (Eş’arileri) eleştirirken kullandıkları delillerin rasyonel olmadığını iddia etmiş ancak kendi kanıtının da rasyonel açıklamalarını yeterince yapamamıştır. Dini nasslardan alınan örnek ve akıl yürütmenin tam olarak felsefi-burhanî kanıtlamalar olduğunu söylemek güçtür. Bu noktada kelamcılara yönelttiği eleştirilerin bir benzerinin İbn Rüşd için de geçerli olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Diğer taraftan İbn Teymiyye’nin adına “fitri/tabii-zorunlu” verdiği kanıtın da eleştiriden vareste olmadığına altını çizmekte yarar vardır.

Özetle; İbn Teymiyye, filozofların Allah’ın varlığını ispat etmek için ileri sürdükleri delilleri eleştirmiş ve İbn Rüşd’ün kanıtlarını kendi sistemi içinde Kur’an ve Sünnetten mülhem olduğunu iddia ettiği tabii-fitrî delillerle uyumlu görerek İbn Rüşd’e yakın bir yol benimsemiştir. Diğer tarafta İbn Rüşd felsefi kanıtlamaları eleştirip daha çok teolojik kanıtlamaları teşvik ettikçe, selefi bir çizgiye kaymıştır. Bunun tabii bir sonucu olarak, İbn Teymiyye tarafından zaman zaman da olsa takdir görmüştür. Ancak ifade etmeliyiz ki İbn Rüşd, İslam filozofları Fârâbi ve İbn

Sina'yı Aristotelesçi çizgiden sapmakla suçlamış olmakla beraber, teolojik kanıtları kullanmakla esas saptmaya kendisinin düştüğü izlenimini kuvvetle vermektedir. Adeta bir selefi düşünür gibi, İlahiyat konusunda felsefi düşünceye hiçbir surette söz hakkı tanımamaktan yana bir tavır içine girmiştir ki, bir filozofun meseleleri ele alma yönteminin bu olmadığı sathi bir felsefe okuyucusu için bile açıktır. Kısaca, İbn Rüşd felsefi kanıtlamaları teolojik argümanlarla savmaya çalıştıkça, burhanî olmadıklarını iddia ettiği kelimcılara, Gazzâli'ye ve İbn Teymiyye'ye yaklaşmıştır.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmet, "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî", *T.D.V. İsl. Ans.*, C.10, ss.326-28.
- Avis, Mansur Muhammed, *İbn Teymiyye Leyse Selefiyyen*, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyya, 1970.
- Aydın, Hüseyin, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru –Eleştiriler Bir Yaklaşım–", *Kelam Araştırmaları*, 4:2, 2006, ss.39-86.
- Bedevi, Abdurrahman, *min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslam*, Sina li'n-Neşr, Kahire, 1993.
- Doru, Nesim, "Yahya İbn 'Adi'ye Göre Mantık-Gramer İlişkisi (Dilin Mantığı Ve Mantığın Dili Üzerine Bir Tartışma)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.6, sayı:1, Diyarbakır,2004, ss.39-48.
- Ebu Zehra, Muhammed *İbn Teymiyye -Hayatuhu ve Asruhu-Arauhu ve Fıkhuhu-*, Daru'l- Fikri'l-Arabi, Kahire, 1991.
- El-Cüveyni, Ebu'l-Meali, *Kitabu'l-İrşad*, Müessesetu'l-Kütubi's-Sakafiyye, Beyrut, 1985.
- El-Gazzâli, Ebu Hamid, *İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1985.
- El-Kahtani, M. İbn Said el-İlam bi Nakdi Kitabi Neş'eti'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam, Daru İbni'l-Cevzi, 1986.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, İnsan Yay., İst., 1998.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, İklim Yay., İst., 1992.
- Hallaq, Wael B. "İbn Teymiyye'ye Göre Allah'ın Varlığı" çev. Bilal Kuşpnar, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Konya, 1993/2.
- Irakî, Âtîf, *el-Menhecû'n-Nakdi fi Felsefeti İbn Rüşd*, Daru'l-Maarif, Kahire, 1984.
- İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, Thk. M. Abid el-Cabiri, Merkezu Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyya, Beyrut, 1998.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, Daru'l-Maarif, Kahire, 1983.
- İbn Rüşd, *Tehafutu't-Tehafut*, Thk: Süleyman Dünya, Daru'l-Maarif, Kahire, 1965.
- İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Bostan-ı Ketab Kum, Kum, 1381 Ş.
- İbn Teymiyye, *Der'u Tearuzi'l-Akli ve'n-Nakl*, Thk. M. Reşad Salim, Camiatu İmam Muhammed b. Suud, 1991.
- İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-Mantikiyyin*, İdaretu Tercumani's-Sunne, Lahor, 1976.
- İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, Mektebetu'l-Abikan, Riyad, 2000.
- İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'l-Fetava*, Daru'l-Vefa, Mansure, 2005.
- İbn Teymiyye, *Minhacu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, Thk. M. Reşad Salim, Camiatu İmam Muhammed b. Suud, 1986.
- İbn Teymiyye, *Nakzu'l-Mantık*, Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire, Tsz.
- Mustafa Hilmi, Marifetullah ve Tarikatu'l-Vusuli ileyh inde İbn Teymiyye, Daru'd-Da've, İskenderiye, 1995.

- Özel, Ahmet Murat, İbn-i Rüşd'ün Varlık ve Bilgi Problemleri Açısından İbn-i Sina'ya Yöneltilmiş Eleştiriler, Basılmamış Y.L. Tezi, Konya, 2001.
- Özervarlı, M.Sait, "İbn Teymiyye, Takiyyüddîn", *T.D.V. İsl. Ans.*, C.20, ss.405-413.
- Saed, Mahmud, *Mevkifu İbn Teymiyye min Felsefeti İbn Rüşd*, Matbaatu'l-Emane, Mısır, 1989.
- Şimşek, Oya-Aydınlı, Yaşar, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 17, Sayı: 1, 2008, s. 283-296.
- Yurdagür, Metin, "Haşviye", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, c.16, s.426.

SAİD NURSÎ'NİN SELEF ANLAYIŞI VE VEHHÂBİLİK ELEŞTİRİSİ

Sıddık KORKMAZ*

ÖZET

Said Nursî'nin selef kavramı ile kastettiği kesim nadiren Sahabe-i Kiram ve çoğunlukla kendisinden önce yaşamış olan eski âlimlerdir. Tavsiye, mektup, ikaz ve kendisine sorulan sorulara cevaplar verirken bu kavramı çeşitli bağlamlarda kullanmakta ve onlara göndermelerde bulunmaktadır. Kendilerini Selefi olarak tanımlayan Vehhâbîler hakkında ise kullanmamaktadır ve onlar hakkında olumlu kanaate sahip değildir. Bu mezhebi hem oluşum süreci açısından hem de fikirleri bakımından eleştirmektedir. Yapmış olduğu tespit ve tenkitleri bir itidal çizgisinde tutmaya gayret etmekte ve onları Ehl-i Bid'at olarak nitelendirerek, İslam dairesinin dışında görmemektedir. Bu mezhebi fikirleri itibarıyla bir bakıma Haricîliğe benzeterek onların devamı olduğuna işaret etmekte ve yaptıkları eylemleri ile tarihteki atalarının intikamını alma gayreti içinde olduklarını ileri sürmektedir. Şiîliğe gösterdikleri düşmanlığın bu mezhebe olan husumetten daha ziyade başta Hz. Ali olmak üzere Sahabe-i Kirâm'a olan düşmanlıklarından kaynaklandığını düşünmektedir. Öngöründe bulunup bulunmadığı çok belli olmamakla birlikte, zaman içinde bu fırkanın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat arasında kaybolup gideceğini de ümit etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Said Nursî, Selef, Vehhâbî, Ehl-i Bid'at, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat.

SAİD NURSÎ'S CONCEPTION OF SALAF AND STAND VIS-A-VIS WAHHA-BISM

By the term "*salaf*", Said Nursî rarely means the companions of the Prophet, instead he means most of the times the scholars prior to him. Though he uses and makes references to this term in his recommendations, letters, admonitions and answers to the questions raised by his followers, however, he never uses this term to refer to the Wahhabis who called themselves "*salaf*". In addition, he has no positive view of the Wahhabis, criticizing them both from the viewpoint of their historical formation and doctrines. In his criticism, however, he tries to take a moderate attitude towards them. For instance, though he describes them as "innovators (*Ahl-i Bid'at*)", he avoids labeling them as non-Muslim. He traces the Wahhabi doctrine and weltanschauung back to the Kharijis, claiming that by their atrocities, the Wahhabis tried to take revenge of their doctrinal and racial ancestors, and their hostility against the Shiites stems from their aversion to the companions. Though it is not clear if he makes a prediction, he claims that the Wahhabis will melt and merge into the mainstream Sunnite community, i.e. *Ahl-i Sunnat wa'l-Jamaat*.

Key Words: Said Nursî, *Salaf*, Wahhabis, *Ahl-i Bid'at*, *Ahl-i Sunnat wa'l-Jamaat*.

* Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi,
eposta: skorkmaz@selcuk.edu.tr

GİRİŞ

Said Nursî, Osmanlı'nın sonu ve Cumhuriyet'in erken dönemlerini müşahade etmiş bir isim olması sebebiyle üzerinde araştırmalar yapılmayı hak eden son dönemin önemli şahsiyetlerinden birisidir. Hatıraları, dinî, ilmî ve siyasî konulardaki görüşleri ile birlikte, yazışmalarını içeren eserleri olan *Risale-i Nur* Külliyyatı, hem söz konusu dönemlere ışık tutan önemli bir kaynak hem de onu ve fikirlerini anlamamız açısından kıymetli belgeler hükmündedir. Özellikle genç Türkiye'nin kuruluş yıllarında, siyasî konulardaki muhalif tutumu onun çileli bir hayat yaşamasına ve ilmi konulardaki görüşlerinin kendi yakın çevresi içinde sınırlı kalmasına sebep olmuştur denilebilir. Said Nursî'nin bilim çevrelerinde, özellikle İlahiyatçılar arasında tartışmaya açılması, onun daha geniş kitleler tarafından tarafsız bir bakış açısıyla anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Said Nursî'nin Selef ve Vehhâbilik anlayışını ele alan bu çalışmanın ana hedefi, onun selef kavramından ne anladığı ve bu kavramla Vehhâbilik arasında bir ilişki kurup kurmadığını elimizden geldiğince ortaya koymaktır. Bu çalışma sahabe hakkındaki kanaatlerini ele almamaktadır. Vehhâbilik hareketi hakkındaki görüşleri, onlara yönelttiği eleştiriler ve bu konuya yaklaşımı ile birlikte getirmiş olduğu açıklamalar da ayrıca ele alınacaktır.

1. SELEF ANLAYIŞI

Said Nursî'nin selef kavramıyla kastettiği kimseleri iki başlık altında tasnif etmek mümkündür. Bunlardan birincisi çok belirgin olmamakla birlikte Sahabe-i Kirâm anlamında kullanılmış olanıdır. İkincisi ise kendinden önceki dönemlerde yaşayan âlimler anlamında olup en çok yer verilenidir. Bu tespitleri yaparken onun bizzat kendi eserlerinden yola çıkarak ve her iki kullanım için birer başlık açıp, bizzat selef kavramının hangi meselelerle ilişkilendirildiğini örnekleri ile birlikte ele alacağız.

a. Sahabe Anlamındaki Selef

Said Nursî, eserlerinde Selef tabirini iki yerde Sahabe anlamında kullanmaktadır. Bunlardan birisi *Risale-i Nur* hakkında yaptığı tanımlamalarla ilişkili olanıdır. Kavrama çizdiği çerçevenin içine, gönderme yoluyla da olsa Sahabeyi de dâhil etmekte ve Hulefâ-i Râşidîn dönemi sonrasında örnek vermektedir. Aslında kavramın Emevîler dönemine teşmil edilmesi, Tâbiûn ve Etbau't-Tâbiûn gibi tanımlamaları da gündeme getirmektedir. Ancak bilinen en son sahabînin (Ebu't-Tufeyl Amir b. Vâsile İbnü'l-Eskâ) hicri 110 (728) yılında vefat ettiği düşünülürse, doğrudan sahabe ile ilişkilendirilmesinde herhangi bir sakınca görülemez.

Said Nursî, eserlerinden olan Kastamonu Lahikası'nda, Cuma namazı ile ilgili bir soruya verdiği cevapta selef tabirine yer vermekte ve Sahabe anlamında kullanılmaktadır. Cuma namazının kılınıp kılınmayacağı konusunu tartışırken, hocaların Cuma ve cemaatlerine ilişmemesi gerektiği görüşünü dile getirir. Talebelerine tavsiyede bulunarak, namazlara iştirak edilmese bile, iştirak edenlerin tenkit edilmemesini ister. Bu görüşünde İmam-ı Rabbanî'den etkilendiğini belirterek, Selef-i Sâlihîn'den bir kısmının, Yezid ve Velid gibi şahısların arkasında namaz kıldıklarını

delil olarak gösterir. Mescitlere gidilmesi gerektiğini, gidip gelmekte kebâire mâruz kalınırsa da halvethanesinde bulunmak gerektiğini vurgular.¹ Yezid ve Velid'in Emevî halifeleri olup, onların döneminde Sahabe'nin önemli bir kısmının hâlâ hayatta olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu kavramı Sahabe hakkında kullandığı sonucuna varılabilir.

Selef-i Sâlihîn ifadesinin ikinci kullanımına Said Nursî'nin, *Eskişehir Mahkemesi'nde, resmen zapta geçmediğini belirttiği bir müdafaasında rastlamaktayız. Söz konusu müdafaada kendisini cumhuriyetçi olarak takdim eder. Buna rağmen mahkeme onun Selef-i Sâlihîn'e muhalefet ettiğini iddia eder ve savunmasını ister. O da: Hulefâ-i Râşidîn'in; hem halife, hem reisicumhur olduğu gibi, Sıddık-ı Ekber Hz. Ebû Bekir'in de Aşere-i Mübeşşere ve Sahabe-i Kirâma, adâlet ve hürriyetin temsilcisi anlamında reisicumhurluk yaptığını beyan ederek cevap verir.² Yani Cumhuriyet fikrinin ilk temsilcilerinin Sahabe arasında görüldüğünü ileri sürer. Bu örneklerden yola çıkarak Selef-i Sâlihîn tabirinin imâ yoluyla da olsa, Sahabe-i Kirâm hakkında kullandığını düşünmek mümkündür.*

Said Nursî'nin eserlerinde selef ifadesinin Sahabe ile ilişkilendirildiği örnekler tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlardan ibarettir. Risaleler içerisinde Hz. Peygamber'in ashabı olan Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve diğerleri gibi isimler hakkında kayıt pek çoktur. Bunlar hakkında hep saygı ve ihtiram dolu cümleler kullanılmaktadır. Ancak bu isimler selef kavramıyla ilişkilendirilmez ve onlar hakkındaki kanaatleri bizim burada incelemeye çalıştığımız konunun dışındadır.

b. Geçmiş Dönemde Yaşayan Âlimler Anlamındaki Selef

Said Nursî, mecaz, ilmin elinden cahilin eline düşerse, hakikat gibi anlaşılır ve hurafelere kapı açar kaidesini, *Muhâkemât* adlı eserinin beşinci mukaddemesinde açıklarken selef kavramını eski âlimler anlamında kullanmaktadır. Bu bağlamda kavrama olumsuz bir anlam yükleyerek, eskilerin hikmetini; hayrı az, hurafesi çok, zihinler istidatsız, fikirleri taklit ile sınırlandırılmış ve cehaletin yaygın olduğu bir ortam olarak tanımlar. Bu gerekçelerden dolayı selefin, yani eski ulemâdan bazısının hikmet bilgisini engellediğini de ileri sürer. Buna karşılık kendi döneminde yaygın olan hikmet bilgisinin maddî yönden daha hayırlı, yalanı az, fikirleri hür ve mârifetle dolu olduğunu belirtir.³ Selef kavramına yüklediği bu olumsuz anlam ile bidat ve hurafelere itibar eden, bilim dışı sayılabilecek hususları benimseyen eski âlimlerden bir kısmına işaret etmektedir. Osmanlı Devleti'nin yıkılış dönemi ve Batı karşısında, İslam Toplumunun geri kalmışlığına çare arama endişesiyle, eskilerden bazılarını eleştirdiğini söylemek de mümkündür.

Mazî ve istikbâlin iyi ve kötü yanlarını anlatırken, *Muhâkemât*'ın sekizinci mukaddemesinde selef tanımlamasını yine kullanır. Geçmişteki istibdat döneminde, meslek ve mezheplerini ikame edebilmek için taassup, başkalarını yanıltma

¹ *Kastamonu Lâhikası*, s. 106.

² *Şualar*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 289.

³ *Muhâkemât*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 25. Said Nursî'nin sahabe hakkındaki kanaatleri için aynı eserin 8. mukaddemesi'ne bakılabilir: "Millet-i İslâm, üç yüz seneye kadar mümtaz ve serfiraz ve beş yüz seneye kadar filcümle mazhar-ı kemaldir. Beşinci asırdan on ikinci asra kadar ben "mazi" ile tabir ederim, ondan sonra "müstakbel" derim."

isteği ve safsatanın hakim olduğunu belirtir. Bu durumun olması gereken şeklinin, zaman-ı saâdetteki ve Selef-i Sâlihîn'de görülen hak, burhan, akıl ve meşveret ilkelinin olduklarına işaret ederek, bunların şüpheleri ortadan kaldıracığını ileri sürer.⁴ Böylece selef kavramına yüklemiş olduğu anlam sadece Hz. Peygamber'in ashabı dönemi değil, büyük âlimlerin de yaşadığı dönemdir.

Said Nursî *Hanımlar Rehberi* adlı eserinde geçen ifadelerinde, hayatı boyunca neden evlenmediğini açıklarken, verdiği bir cevapta selef kavramını kullanır. Eski âlimlerin inziva hayatını hatırlatarak onlara göndermede bulunur. Evlenmemenin haram olmadığı görüşünü "*Ruhbaniyet İslâmiyette yoktur*" sözünü açıklayarak ortaya koymaya çalışır. "*İnsanların en hayırlısı onlara en faydalı olanıdır*" hadis-i şerifinde belirtildiği gibi, halka hizmet etmeyi tercih etmenin "*Ruhbaniyet*" hadisi ile kast edilen sınıfa dahil edilemeyeceğini belirtir. Bu görüşlerini desteklemek üzere, eski âlimlerden, yani Selef-i Sâlihîn'den binlerce kişinin inzivaya çekildiğini, mağaralarda bir süre kaldığını, dünyanın geçici güzelliklerinden, ahiret yolculuğuna azık hazırlayabilmek için istiğna ettiklerini ve yüz çevirdiklerini anlatır.⁵

Said Nursî'nin, Selef-i Sâlihîn ifadesine yer verdiği konulardan birisi de Risale-i Nûr Külliyyâtını savunmak üzere Diyarbakır Sulh Ceza Mahkemesi'ne vermiş olduğu bir savunmadaki sözleridir. Risaleleri, Kur'an Tefsiri olarak nitelediği sözler ve ileri sürdüğü gerekçeler son derece ilgi çekicidir:

Evet muhakememiz şahsımla alâkadar olmaktan ziyade, Risale-i Nur'un muhakemesidir. Risale-i Nur ise, Kur'ân-ı Mu'cizü'l-Beyanın semavî ve kudsî hakâikinin tereşşuhatı olmak hasebiyle, o yüksek eserlerdeki kıymet, doğrudan doğruya Kur'ân'a âittir. Şu halde, muhakeme de Kur'ân'ın muhakemesidir.⁶

Risaleler hakkında bu tanımlamayı yaptıktan sonra geçmiş âlimleri Selef-i Sâlihîn olarak tanımlayarak, onlardan iki kısım tefsir kaldığını belirtir. Bunlardan birisinin ahkâmı, diğerinin de Kur'an âyetlerinin hikmet ve iman hakikatlerini açıkladığını ifade eder. Söz konusu metinlerin yazarları olarak Gavs-ı Âzam Şâh-ı Geylânî, İmam-ı Gazalî, Muhyiddîn-i Arabî, ve İmam-ı Rabbanî gibi şahısları örnek olarak zikreder. Bunlara ilaveten Mevlânâ Celâledîn-i Rûmî'nin Mesnevî-i Şerifi'ni de bu türler arasında manevî bir tefsir olarak niteler. Bunlardan sonra Risale-i Nur'un, bu tarz tefsirlerin en yükseği, en mümtazı ve en müstesnâsı olduğunu iddia eder. Risale-i Nur'a ilişmemek gerektiğini ileri sürerek Ona işenlerin, Kur'ân'a ve ecdada düşmanlıklarından dolayı husumet gösterdiklerini belirtir.⁷

Selef üzerinden açıkladığı Risale-i Nur'un doğrudan doğruya Kur'an'ın bir burhanı olduğu meselesinde, ebcet hesabıyla bir takım tahminlerde bulunmak demek olan cifr'e başvurur. Konuyu açıklamak üzere yaptığı hesapta otuz dört ayeti yorumlayarak eserleri, dönemi ve öğrencileri hakkında bazı çıkarsamalarda bulunur. Bu ayetlerden Nisâ Sûresi'ndeki, "Fakat onlardan ilimde derinlik ve istikamet sahibi olanlar..."⁸ kısmı ile Âl-i İmran Sûresi'ndeki "Halbuki o âyetlerin

⁴ *Muhakemat*, s. 34.

⁵ Sinan Matbaası, İstanbul 1959, s. 25-6.

⁶ *İşaratü'l-İcâz*, s. 304.

⁷ *İşaratü'l-İcâz*, s. 305

⁸ 4/162.

tefsirini Allah'tan ve Allah'ın kendilerine ilimde derinlik ve istikamet ihsan ettiği kimselerden başkası bilemez.”⁹ mealindeki bölümünün, ikisi birlikte, bu asra bakarak, Resâil-i Nur ve şakirtlerinin manevî mücadele meydanına atılma tarihine işaret ettiğini belirtir. Aynı zamanda onları, yani risale ve şakirtleri, bu ayetin kutsî haremının içine aldığı ifade eder.¹⁰ Bu hesaplar yapılırken Âl-i İmran suresindeki ayetin, eski kıraat âlimlerinden bazılarının okuduğu gibi okunması durumunda, Risale-i Nur şakirtlerinin on beş yirmi sene sonraki bilgili ve muhakkik olacak hallerine de işaret ettiğini ileri sürer.¹¹ Said Nursî'nin bu iddialarının kanaatimizce ciddi sıkıntıları vardır, kabul edilecek nitelikte değildir ve tartışılması gerekir,¹² ancak konumuz bunun dışındadır.

Selef-i Sâlihîn tanımlamasını, bizzat Said Nursî'nin değil de, talebelerinden olan Halil İbrahim'in yazdığı bir mektupta, Risaleleri tanımlarken kullandığı bir nitelemeye girmektedir. Ona göre Risaleler öyle bir şaheserdir ki, Selef-i Sâlihîn'in eserlerinin ardından gelmekle beraber hepsinden ileridedir. Böyle olmakla birlikte o Risalelerde öylesine feyizler bulunmaktadır ki, en karanlık kalpleri dahi iman nuru ile nurlandırmakta olup ilahi marifeti körlere bile gösterecek beyan gücüne sahiptir.¹³

Tasavvuf ve özelde Vahdet-i Vücut hakkında açıklamalar yaparken Selef-i Sâlihîn'e göndermede bulunarak kavramı örnek alınması gereken eski âlimler anlamında kullanır. Süfilerde bulunan cezbe, sarhoşluk, vecd, istiğrak ve şatahat türü hallerin, şeran kabul edilemeyeceğini ifade eder. Bu gibi hallerin iman ilkeleri ile ilişkilendirilemeyeceğini ve Hulefâ-i Râşidîn, Eimme-i Müçtehidînden ve Selef-i Sâlihîn'in büyüklerinden, bu türden davranışların nakledilmediğini, bundan dolayı bu hallerin yüce bir yol olmadığını ifade ederek hoş karşılamaz.¹⁴ Velâyet yolları içinde en güzeli, en müstakimi, en parlağı ve en zengininin, Sünnet-i Seniyye'ye

⁹ 3/7.

¹⁰ Şualar, s. 636-637.

¹¹ Şualar, s. 637.

¹² Geleceği sadece Allah'ın bileceğini açıklayan bazı âyet mealleri şunlardır: “Size, göklerin ve yerin gaybını şüphesiz ki ben bilirim, yine açığa vurduklarınızı da, gizli tuttuklarınızı da ben bilirim demedim mi?” (Bakara, 2/33); “Allah, pisi temizden ayırmaya kadar mü'minleri içinde bulunduğunuz şu durumda bırakacak değildir. Allah size gaybı bildirecek de değildir.” (Âl-i İmran, 3/179); “Allah'ın, peygamberleri toplayıp “siz (den sonra davetiniz) e ne derece uyuldu” diyeceği, onların da, “Bizim hiçbir bilgimiz yok. Gaybleri hakıyla bilen ancak sensin” diyecekleri günü hatırlayın.” (Maide, 5/109); “De ki: Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size Ben bir meleğim de demiyorum. Ben sadece, bana gönderilen vahye uyuyorum.” (Enam, 6/50); “Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir.” (Enam, 6/59); “De ki: “Allah dilemedikçe ben kendime bir zarar verme ve bir fayda sağlama gücüne sahip değilim. Eğer ben gaybı biliyor olsaydım daha çok hayır elde etmek isterdim ve bana kötülük dokunmazdı. Ben inanan bir kavim için sadece bir uyarıcı ve bir müjdeciyim.” (Araf, 7/188); “Göklerin ve yerin gaybını bilmek Allah'a mahsustur.” (Hud, 11/123); “Göklerin ve yerin gaybı Allah'a aittir.” (Nahl, 16/77). Ayrıca aynı içeriğe sahip diğer âyetler için bkz. Maide, 5/116; Enam, 6/73; Tevbe, 9/78, 94, 105; Hud 11/31, 49, 123; Yusuf 12/81, 102; Kehf, 18/26; Meryem, 19/78; Müminün, 23/92; Neml 27/65; Secde, 32/6; Sebe, 34/3, 14, 48, 53; Fatır, 35/38; Zümer, 39/46; Hucurât, 49/18; Tur 52/41; Necm, 53/35; Haşr, 59/22; Cuma, 62/8; Teğabun, 64/18; Kalem, 68/47; Cin, 72/9, 26.

¹³ Sikke-i Tasdik-i Gaybî - s. 219.

¹⁴ Mektubat, s. 511-512.

ittibâ olduğunu söyler. Bu büyük caddenin ise büyük velilerin, Sahabe ve Selef-i Sâlihîn'in gittiği yol olduğunu belirtir.¹⁵

Said Nursî'nin Selef-i Sâlihîn'i örnek gösterdiği yerlerden birisi de, Kur'ân-ı Hakîm'in tilmizlerini ve hâdimlerini ikaz etmek amacıyla yazıldığını ifade ettiği mektupta geçen cümleleridir. Sözünü "Zulmedenlere en küçük bir meyil dahi göstermeyin; yoksa Cehennem ateşi size de dokunur."¹⁶ âyeti ile ilişkilendirerek, talebelerini bencillik tehlikesine karşı uyarmaktadır.¹⁷ Bu yolda şeytanın çeşitli hileleri olduğunu anlatarak beşinci hilesinden söz ederken bunun bencillik hilesi olduğunu bildirir. Buna karşılık Kur'an hizmetinin *ene*'yi kabul etmeyip, *nahnü* istediğini yani *ben* demeyip, *biz* demek gerektiğini ifade eder. Risale-i Nur'ların halkın ortak malı olması gerektiğini, hiç kimsenin enesiyle onlara temellük edemeyeceğini vurgular. Selef-i Sâlihîn'in ve muhakkıkîn-i ulemanın eserlerinin, belki her derde deva olacağını ancak bazen bir anahtarın bir hazineden daha değerli olabileceğini belirterek, Risalelerin anahtar durumunda olduğunu imâ eder. Ondaki sözleri, gerçekleri inkar edenlerin başına inmiş olan elmaştan bir kılıca benzettir. Risale-i Nur öğrencilerinin kendisinin değil, Kur'ân-ı Hakîm'in talebe ve şakirtleri, kendisinin de onların bir ders arkadaşı olduğunu ilan eder.¹⁸

Eski ve sâlih âlimler anlamında kullandığı Selef-i Sâlihîn ifadesinin bir bağlamı da din – siyaset ilişkisi hakkındadır. *Emirdağ Lahikası*'nda neden siyasî konulara ilgi duymayıp da sadece müminlerin imanını kurtarmak ümidiyle çalıştığını anlatırken, tarih boyunca Müslümanların siyasî olaylar nedeniyle çektikleri acıları hatırladıkça duyduğu elemi dile getirir. Bu sebeple yirmi beş yıl boyunca bir tek gazeteye dahi bakmadığını ve Eski Said dönemine dönmek istemediğini ifade eder. Zâlim siyasetin acımasız bir ilkesi olarak tanımladığı "*Cemaat için fert fedâ edilir*" anlayışına, ehven-i şer gözüyle bakılmasına olan hoşnutsuzluğunu belirtir. Ona göre Müslümanlar arasına bu telakki sızmış, siyasette carî olan bu zihniyetten dolayı Selef-i Sâlihîn susmayı ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın imamları da bu konuların konuşulmasını hoş görmemiştir. Bunu önlemek üzere; "*Cenab-ı Hak ellerimizi o kanlı hadiselerle bulaştırmadı; o halde biz de o hadiselerden bahsedip dilimizi bulaştırmayalım.*"¹⁹ anlayışını geliştirmişlerdir. Ehl-i Beyt imamlarına yapılan haksız ve zalimce uygulamalardan nasıl etkilendiği ve onların hayatından, Cevşen de dâhil olmak üzere ne gibi dersler çıkardığını da açıklar. Yeni Said olarak tanımladığı döneminin hususî üstadı olarak İmam-ı Rabbânî, Gavs-ı Âzam, İmam-ı Gazâlî ve İmam Zeynelâbidin'i zikreder. Özellikle Cevşenü'l-Kebîr münâcâtını bu iki (İmam-ı Gazâlî ve İmam Zeynelâbidin) imamdan aldığını belirtir. Hz Hüseyin ve İmam-ı Ali'den aldığı ders sonucu, otuz seneden beri, özellikle Cevşen vasıtasıyla daima

¹⁵ *Mektubat*, s. 513.

¹⁶ Hûd, 11/113.

¹⁷ *Emirdağ Lahikası*, s. 159.

¹⁸ *Mektubat*, s. 484.

¹⁹ *Emirdağ Lâhikası (1)*, s. 159. Bu söz Ömer bin Abdülaziz'e izafe edilmekte ve Şa'ranî, *el-Yevâkit ve'l-Cevâhîr*, c. 2 s. 69; Bâcûrî, *Şerhü Cevhereti't-Tevhid*, s. 334 kaynak olarak gösterilmektedir. bkz. Aynı yer.

onlar ve eserleriyle manevî irtibat halinde olduğunu söyler. Geçmişteki hakikat mesleği ve şimdiki *Risale-i Nur* meşrebini bu yolla elde ettiğini anlatır.²⁰

Said Nursî'nin Selefle ilişki kurduğu konulardan birisi de rüyasında katıldığı bir toplantı ve o toplantıda yaptığı konuşma ile ilgili olanıdır. *Sünühat*'ta anlattığına göre, 1335/1919 yılının Eylül ayında bir cuma gecesi yaşadığını belirttiği, sıkıntılı bir anında uyku vasıtası ile âlem-i misale girer. Orada Selef-i Sâlihîn'den ve asrın seçkinlerinden oluşan bir meclise dahil olur. O hicap içinde kapıda beklerken onlardan birisi fikirlerini beyan etmek üzere onu davet eder. O da Osmanlı Devleti ve İslam Âlemi'nin yaşamış olduğu siyasî yenilgi üzerine kendisine yöneltilen sorulara cevap verir ve görüşlerini açıklar. Yaşananların dış görünüşü itibarıyla her ne kadar yenilgi gibi görünse de gelecekte Müslümanların lehine olan gelişmelerin yaşanacağına inandığını söyler. Fikirlerini benimseyen heyet: "*Evet, ümitvar olunuz. Şu istikbal inkılâbâtı içinde, en yüksek gür sadâ İslâmın sadâsı olacaktır!*" diyerek onun görüşlerini benimser ve onun konuşmasından memnun kalırlar.²¹

Said Nursî, hayatının ikinci döneminde siyasetten niçin uzak kaldığını açıkladığı mektubunda Selef-i Sâlihîn tabirini bu defa örnek siyasetçilere hasreder. Ona göre siyasetle uğraşmak iyi bir iş değildir ve gerçek anlamda dindar olmaya engeldir. Dinî düsturların bir hâdimi olmak cihetiyle güneş gibi iman taşıyan bir kısım Sahabe ve onlara benzeyen mücahidinden, Selef-i Sâlihîn'den başka, siyasetçi, çoğunlukla tam müttakî bir dindar olamaz.²² Tam ve hakikî anlamda dindar olanlardan da iyi bir siyasetçi olamaz. Bunun sebebi, birinin diğerine engel olmasından değil, kim hangi mesleği seçmiş ise ona öncelik vereceği ve diğerini kısmen ihmal edeceğinden kaynaklanmaktadır.²³ Bir bakıma ideal siyaset erbabı geçmişte kalan ilim ve takvâ sahibi olanlardır ve bugünün siyasetçisinde hayır yoktur.

Selef tabirini talebelerine gönderdiği mektuplardan birisinde, cinlerle ilgili sorulan bir soruya cevap verirken kullanır. Kendisine gönderilen soruda Kur'an'daki "*Ey cinler ve insanlar topluluğu! Size, sizin içinizden seçilmiş peygamberler gelmedi mi*"²⁴ ayetinin tefsirinde, cinlerden peygamber gelip gelmediği şeklinde bir yorum istenir. Bu soruya, *Risale-i Nur'un en ehemmiyetli vazifesinin, beşeri dalâlet ve küfr-ü mutlaktan kurtarmak olduğunu belirterek ve o türden konulara sıra gelmediğini ilave ederek cevap verir.*²⁵ Bununla birlikte Selef-i Sâlihîn'in de bu konularla fazla ilgilenmediğini beyan ile üzerinde fazla durulmaması gerektiğini belirtir. Bunun yerine aslî ve îmânî konulara yönelmek gerektiğini hatırlatır.²⁶

Said Nursî, içtihat kapısının aslında açık olduğu ancak oraya girmeye mânî olan altı gerekçeyi sayarken Selef-i Sâlihîn'e gönderme yapar ve bu kavramın önceki âlimler anlamındaki kullanımını yineler. Bu gerekçelerden üçüncüsünü açıklarken, her zamanın insanlarınca kıymetli kabul edilen, fikirleri celb eden çekici bir

²⁰ *Emirdağ Lâhikası (1)*, s. 159 vd.

²¹ *Sünühat Tuluat İşarat*, Envar Neşriyat, İstanbul 2002, s. 42 vd.

²² *Emirdağ Lâhikası (1)*, s. 40. Bu sözlerini "siyaset yoluyla dine hizmetin hayal kırıcı olacağı" şeklinde anlamak da mümkündür.

²³ *Emirdağ Lâhikası (1)*, s. 40.

²⁴ En'âm, 6/130

²⁵ *Şualar*, s. 378.

²⁶ Bkz. *Şualar*, s. 378.

metân bulunduğunu, o dönemde de en geçerli şeyin siyasetle uğraşmak ve dünya hayatını temin etmek olduğunu hatırlatır. Oysa Selef-i Sâlihîn asrında en geçerli şeyin Allah'ın rızasını Kur'an ve Sünnet'ten öğrenip, ahiret mutluluğunu elde etmenin yollarını aramak olduğunu belirtir. Yeni yetişen âlimlerin zaaflarından, insanların siyaset ve felsefeye müptela oluşları yüzünden dünyeviliğin ağır bastığından ve dinî hükümlere yoğunlaşmış bir müçtehidin kalmadığından şikayet eder.²⁷

Daha önceden 1921 yılında Arapça olarak yazdığı metinleri Türkçe'ye çevirdiğini belirterek, Selef-i Sâlihîn'i, nasihatlerine kulak verilmesi gereken kimseler anlamında kullanır. Bunların öğütlerine göre, kulluk sadece Allah rızası için yapılmalı ve sonucu ahrette beklenmelidir. Nakşibendîliğin evrâdı ve Cevşenü'l-Kebîr'e devam eden bazı kimseler dahi, Selef-i Sâlihîn ve velîlerden rivayet edilen faydaları görmedikleri zaman yani zikir ve ibadetten lezzet alamadıklarında şüpheye düşebilirler ve hattâ bunları inkâr bile edebilirler.²⁸ Selefin tecrübesinden yararlanmak son derece önemlidir.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan sure başlarındaki hurûf-i mukattaa hakkında bilgi verirken Selef-i Sâlihîn'i bilgili kimseler olarak zikreder. Söz konusu olan harflerin ilahî bir şifre olduğunu, Kur'an-ı Hakîm'in her zaman ve her taifeye hitap ettiğini; her asra ve her asrın her tabakasına ait anlamların olabileceğini beyan eder. Selef-i Sâlihîn'in ise, bunları en güzel şekliyle anlayan kimseler olduğunu söyler. Evliya ve tahkik ehlinin bilebileceği, seyr ü sülûk-i ruhaniyeye ait birçok gaybî işaretlerin bu harflerde bulunduğunu ileri sürer.²⁹

Said Nursî'nin talebelerinden olan Hüsrev Altınbaşak'ın bir mektubunda Kur'an-ı Kerim'in icazıyla ilgili görüşler yer almaktadır. Bu görüşler dile getirilirken Selef-i Sâlihîn Kur'an'ın muhafazasını isteyen âlimler anlamında kullanılır. Nursî, mektupta yer alan Kur'an'ın bu asırdan başka gelecek asırlara da bakan yönlerinin bazı mühim noktalarına işaret edilmesi amacıyla, lâfzatullah üzerinde vâki olan tevafukatın göze çarpacak şekilde bırakılması fikrine muvafakat eder. Hüsrev de, göze çarpacak şekilde lafzatullahların yazılırken ortaya çıkan tevâfukât kerametinin aynen bırakılması hakkındaki üstadının fikirlerini içtenlikle kabul eder. Böyle bir Kur'an-ı Kerîm'in yazılması hakkında vâki olacak her fedakârlığa hazır olduğunu, belirterek kendi eliyle yazılmış bir Kur'an-ı Kerîm nüshasını ona takdim etmeyi çok arzu ettiğini ifade eder. Muhtemelen kıyameti kast ettiği, zamanın yaklaştığını, mev'ûd vakte erişmiş olabileceğini belirterek, Selef-i Sâlihîn'in Kur'an'a hâşiye olarak bir şey ilâve edilmemesi hakkındaki kararlarının kendi zamanlarına ait olduğunu, Arapçanın da öğretilmediği için böyle bir çalışmanın gerekli olduğu şeklindeki kendi kanaatini ilave eder.³⁰ Bu mektuba göre de Selef-i Sâlihîn, Kur'an'a hâşiye olarak bir şeyin ilave edilmemesini isteyen eski âlimler olmaktadır.

²⁷ *Mesnevî-i Nuriye - Hubâb* - s. 93; *Mektubat*, s. 472; *Sözler*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 518.

²⁸ *Lem'alar* - s. 167-168.

²⁹ *Mektubat*, *Yirmi Dokuzuncu Mektup* - s. 444.

³⁰ *Barla Lâhikası*, s. 281-282. Böyle bir nüshanın hazırlanması fikrinin; Nursî'ye ait olduğu da ileri sürülmektedir.

Said Nursî, Kur'an tefsiri ile ilgili konulara değinirken, selefle ilişki kurmakta ve bu defa "önüne geçilmemesi gereken eski âlimler" anlamında kullanmaktadır. Kur'ân'ın bitmez ve tükenmez bir hazine olduğuna, her asırda onu tefsir etmeye çalışan âlimlerin kendi nasibi miktarınca açıklayacaklarına değinmektedir. Bu açıklama ile Selef-i Sâlihîn'in beyan ettiklerinin, Kur'an'ın zahirî hakikatlerine şüphe getirmeyeceğine işaret etmektedir.³¹

Said Nursî, *Tuluat* adlı eserinde yer alan "Müstehak bir Ceza" başlığında, bazı sorulara cevaplar verir ve selef kavramını eski âlimler anlamında kullanır. Tenkit konusunda açıklamada bulunurken Selef-i Sâlihîn'in tenkitleri gibi, tenkidin "aşk-ı hak ve arzuyu tenzih-i hakikat" niteliklerine sahip olması gerektiğini ifade ederek, eskilerin sıfatlarına göndermede bulunur. Konuyla ilgili fikirlerini, "*çaresi bulunan şeyde acze, çaresi bulunmayan şeyde cezaya iltica etmemek elzemdir*" kaidesini hatırlatarak tamamlar.³² Tenkidin ahlakı konusunda Selef-i Sâlihîn'in yoluna uymayı tavsiye eder.

Eserlerinde yer alan ifadelerinden yola çıkarak ve yukarıdan beri vermiş olduğumuz örnekleri de göz önünde bulundurarak, Said Nursî'nin, Selef-i Sâlihîn ifadesini çoğunlukla kendinden önceki sâlih âlimler anlamında kullandığını belirtebiliriz. Bu âlimler hakkında bazen olumsuz, çoğu zaman da olumlu kanaat sergilemektedir. Onun bu tavrının altında sahip olduğu bilgi birikimi ve içinde yaşamış olduğu dönemin etkilerini hissetmek mümkündür.

İslam Mezhepleri Tarihi içinde Vehhâbîlik olarak tanımlanan dinî hareket hakkında Selefîlik tanımlamasını kullanmaz ve onları meşhur isimleriyle ele alır. Mezhebin en etkin olduğu dönemlerin ve hatta bir devlete dönüştüğü sürecin canlı bir şahidi durumunda olan Nursî'nin, bu mezhep hakkındaki görüşleri son derece önemlidir.

2. VEHHÂBİLİK ANLAYIŞI

Said Nursî'nin Vehhâbîlik hakkındaki görüşleri, bu mezhebin kendilerini Selefî olarak tanımlamasından dolayı ele alınacaktır. İbn Teymiyye'nin fikirlerinin yeniden işlendiği Muhammed b. Abdülvehhab'ın düşünce sistemi, zaman içinde bu günkü Suud Devleti'nin temelini oluşturmuştur. Bu süreç içinde önemli görevler ifa eden İhvan Hareketi hem devletin ideolojisinin oluşumunda hem de insan kaynaklarının temininde etkin rol almıştır. Eski selefîliğin, İhvan hareketi içinde temsil edildiği ve bu hareketin, dünyanın en saf ve temiz diyaneti olduğu şeklindeki iddiaları çok açıktır.³³ Nursî'nin, Vehhâbîlerin tarihi süreçleri ve savundukları fikirleri hakkındaki görüşleri ortaya konulmaya çalışılacak, eleştiri ve kabulleri bir başlık altında incelenecektir.

³¹ *Mektubat, Yirmi Dokuzuncu Mektup*, s. 441.

³² *Sünuhat Tuluat İşarat*, s. 100.

³³ Bkz. Bu iddialara kaynak olması açısından, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye (728/1328), *el-Furkan beyne Evliyâi'r-Rahman ve Evliyâi's-Şeytan*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1415/1995, s. 122-123; Muhammed b. Abdilvehhab b. Süleyman et-Temîmî en-Necdî (1206/1792), *Kitâbü't-Tevhid*, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 11. bs, Merkezu Şuûni'd-Da've, Medine trz, s. 26 vd. Konuyla ilgili geniş bir çalışma olarak bkz. Büyükkara, Mehmet Ali, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004, s. 41 vd.

a. Vehhâbilîğin Tarihçesi Hakkındaki Görüşleri

Vehhâbilik meselesine müstakil bir risale ayıran ve bu risaleyi de dört nükte ile açıklayan Said Nursî, kendisine gelen bir soru üzerine eleştiri mahiyetindeki görüşlerini ifade eder. Ona göre bu gurubun Haremeyn-i Şerifeyne tasallutu “*Öyle bir fitneden sakının ki, geldiği zaman içinizden sadece zâlimlere isâbet etmez.*”³⁴ âyeti ile açıklanacak bir musibettir. Bu konuya Yeni Said anlayışı ile cevap vermek yerine, Eski Said mantığını kullanarak açıklık getirmektedir.³⁵

Said Nursî’ye göre Vehhâbî meselesinin kökü, üç uzun esasla açıklanacak şekilde, Sahabe dönemine kadar uzanmaktadır. Bu esaslardan birisi Hz. Ali ile Haricîler arasındaki savaşa kadar gitmektedir. Nursî’nin bakış açısına göre Hz. Ali, velîlerin piri, Vehhâbîler de bütün evliyanın hasmıdır. Ona göre, Hz. Ali’nin, Nehrevan’da, Necd bölgesinin sakinlerinden olan Hâricîlere kılıç çekmesi ve onların hafızlarından bir kısmını öldürmesi, onlarda hem Şiâ’ya karşı bir adavetin doğmasına hem de Hz. Ali’nin faziletine karşı düşmanlık beslenmesine sebep olmuştur. Hz. Ali’nin “Şâh-ı Velâyet” unvanını kazanması ve velîlerin çoğunun bu hususlarda ondan istifade etmeleri ya da silsilelerinde ona yer vermeleri, Hâricîlerde ya da onların şimdiki temsilcisi olan Vehhâbîlerde, ehl-i velâyete karşı bir tezyif damarını geliştirmiştir.³⁶ Bu damar yüzünden hem geçmişteki Haricîler hem de günümüzdeki Vehhâbîler öncelikle sufiliğin düşmanıdır.

Burada hemen ifade edilmesi gereken bir husus, Nursî’nin tasavvuf ve velîler hakkındaki görüşlerinin büyük bir tarih yanlılığı (anakronizm) içerdiğidir. Zira Hz. Ali ile Hâricîler arasındaki savaşların yaşandığı dönemde Müslümanların sufileri tanıdığını ya da tasavvuf kültürü ile karşılaştığını iddia etmek mümkün değildir.

Said Nursî’ye göre Vehhâbilîğin kökeni tarihte aranmalıdır ve Necd ahalisinin Hulefa-i Raşidîn’e ve dolayısıyla Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’a karşı bir gurur ve kibir içinde buldukları görülecektir. Aslında Necd havâlisi, Müseylime-i Kezzâb’ın fitnesiyle irtidâda yüz tutmuş, Hz Ebû Bekir’in halifeliği döneminde, Hâlid b. Velid’in kılıcıyla yerle bir edilmiştir. Bunlar Müslüman oldukları halde, yine eskiden atalarının yedikleri darbeyi unutmamışlar ve Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’a karşı tecavüz etmişlerdir. Onların bu tutumu eski İranlıların, Hz. Ömer döneminde devletlerinin yıkılışına tepki olarak, Şiilik adı altında Hz. Ömer, Ebû Bekir ve dolayısıyla Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’a, fırsat buldukça tecavüz etmelerine benzerdir.³⁷

Bu risalenin üçüncü nüktesinde varılmak istenen sonuç Vehhâbilik musibetinin kader ile açıklanmasıdır. Said Nursî’ye göre meslekler, mezhepler ne kadar bâtil da olsalar, içinde ukde-i hayatiyesi hükmünde bir hak, bir hakikat bulunmaktadır. Eğer olumlu yönleri daha fazla ise o meslek haktır veya olumsuz yönleri daha fazla ve olumlu yönlerine galebe ediyorsa bu meslek batıldır ve onun ehli, ehl-i bid’at ve dalâlettir. İşte bu kaideye binâen, olumsuz yönü ya düşmanlık ya da inat gibi sebeplerle, o mesleğin fikrî ürünleri dalâlet hesabına çalışmıştır. Şiîlerin,

³⁴ Enfâl, 8/25.

³⁵ *Mektubat, Altıncı Risale Olan Altıncı Mesele*, s. 414.

³⁶ *Mektubat*, s. 414.

³⁷ *Mektubat*, s. 414.

Kur'ân'ın emrine dayandıklarını iddia ederek, Ehl-i Beyt sevgisini bayraklaştırıp, milli bir intikam duygusuyla Sahâbe ve Şeyhayn, yani Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e kin beslemeleri bunun örneğidir. Bir bakıma buradaki hedef Hz. Ali'ye duyulan sevgi değil; Hz. Ömer'e duyulan kindir.³⁸

Said Nursî'ye göre hem Vehhâbîler ve hem de Hâricîler, şeriatın zahir hükümlerine sarılarak hâlis tevhide engel olan putperestliği imâ edecek her şeyi reddetmeyi esas almışlardır. Fakat Hz. Ali'ye tarihten gelen kinleri, Hz. Ebû Bekir'in şahsındaki Ehl-i Sünnet'e olan kıskançlıkları ve evliyaya olan düşmanlıkları onları haktan ayırmış ve aşırılık derecesinde dalâlete sapmalarına sebep olmuştur.³⁹ Tasavvuf ve evliya hakkındaki görüşlerinde olduğu gibi, Nursî'nin buradaki görüşlerinin de tarih yanlılığı ya da zaman dışılık özelliği gösterdiğinin vurgulanması gerekmektedir. Hz. Ali ile Şiîliğin bir alakasının olmadığı gibi Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in de Ehl-i Sünnet'le bir ilişkisi yoktur.

Her bâtil mesleğin tüm yönlerden bâtil olması gerekmediği gibi, her bir hak mesleğin de bütün yönünün hak olması gerekmemektedir. Mekke Şerifi, Ehl-i Sünnet ve Cemaat'ten olmasına rağmen siyasî zaafından dolayı İngiliz siyasetinin Haremeyn-i Şerife'ye girmesine izin vermiştir. Şerif'in bu tutumu kâfirlerin girmesinin caiz olmadığı Haremeyn-i Şerife'yi, İngiliz siyasetinin, siyasi merkezi durumuna getirmiştir. Ehl-i bid'attan olan Vehhâbîler ise bütün aşırılıklarına rağmen buna engel olmuşlardır. Onların böyle bir görevi üstlenmeleri, sebepler çerçevesinde meydana gelmiş, o sebeplerin vücudu kendi malları olmayıp, belki asıl o hâdisenin hakiki sahibinin kader olacağı sebebiyledir.⁴⁰ Said Nursî'ye göre Vehhâbîler, İngilizleri, Mekke ve Medine'den çıkarmakla İslam'a ve Müslümanlara hizmet etmişlerdir. Ancak mezhebî özelliklerini, diğer Müslümanların, dini anlama biçimini sorgulamak oluşturduğu için, dış dünyanın, özellikle de İngiliz ve Amerika politikalarının aleti olduklarını hatırlamak gerekmektedir.

Said Nursî, Vehhâbîliğin tarihçesi hakkında sosyal antropoloji olarak da tanımlayabileceğimiz bir takım tahlillerde bulunur. Ona göre bu konunun âlem-i insâniyet itibarıyla üç esası vardır: Bunlardan birincisi, Darwin'in tabii seleksiyon görüşlerine benzeyen tekâmül aşaması, ikincisi milliyetçilik fikri ve üçüncüsü, aslında kendisinin "sükut"la geçerek bahsetmediği, bize göre ise muhtemelen sonuç ve galibiyet dönemidir. Bu esasları açıklarken birincisinin; "Ehl-i dünyanın ve maddî tarihin nazarıyla, nev-i beşerin hayat-ı içtimâiyesi noktasından bakıldığında, hayat-ı içtimâiye-i siyâsiye itibarıyla beşerin birkaç devri" olduğundan söz eder ve açıklar. Bunları da beşe ayırarak; birincisini vahşet ve bedevîlik, ikincisini memlûkiyet, üçüncüsünü esirlik, dördüncüsünü ecir ve beşincisini mâlikîyet ve serbestiyet dönemi olduğunu belirtir.⁴¹

Birinci devirin tafsilatını verirken *el-hükümü li'l-ğâlib*, yani hüküm gâlip olanın lehinedir kuralının zalimane de olsa işlediğini belirtir. Güçlü insanların, zayıf olanları esir ettiklerini, bir takım inkılâplardan sonra, zenginlerden oluşan havas taba-

³⁸ Mektubat, s. 414.

³⁹ Mektubat, s. 414.

⁴⁰ Mektubat, s. 414.

⁴¹ Mektubat, s. 414-416.

kasının, avâm ve fukarayı ücret karşılığında hizmetkâr edindiğini veya sermaye sahiplerinin işçileri ucuz ücretle çalıştırdığını anlatır. Birinci dünya savaşı sebebiyle Rusların ya da işçilerin, Bolşeviklik perdesi altında isyan ettiklerinden ve önceki idarecilerini yerle bir ettiklerinden de örnekler verir.⁴²

İkinci esas olarak milliyetçilik fikrinin Müslüman milletler arasında, körü körüne bir bakış açısıyla yayıldığına değinir. Bu fikrin özellikle olumsuz kanadının (menfi milliyetçilik), dinin kutsallarına karşı saygılı olamadığını ve bahaneler buldukça bunlara saldırmak istediğini belirtir.⁴³

Said Nursî üçüncü esas hakkında sükût etmektedir. Sükûtunun sebebi şayet kendi dönemindeki muhalif tavrı ile ilgili değilse kanaatimizce söylemek istediği şey, Vehhâbilik hareketinin yukarıdan beri saydığı ilkeler çerçevesinde şekillendiği ve zafere ermiş olduğudur. Yani Osmanlılar, özellikle Necd kökenli Araplara yeterince ilgi gösterememiş, hizmet götürmemiş, onlar da ekonomik sıkıntılar çekmişler, onlar da idarecilerine isyan etmişler ve sonunda Hicaz bölgesini, İngilizlerin yardımı ile de olsa ele geçirmişlerdir. Başka bir ifade ile Vehhâbilerin tarihi, yaşanması gereken tarihsel bir zorunluluktur ya da bu tarihi zorunluluk, takdîr-i ilâhîyi harekete geçirmiştir.⁴⁴

Said Nursî'nin bu açıklamalarının, insan iradesine önem veren ve onu öncelayan klasik Ehl-i Sünnet anlayışı özellikle de Maturidilik ile ilişkisini kurmak oldukça zordur. İnsan iradesine özellikle vurgu yapan İmam Maturidi'nin bakış açısıyla farklılık arz etmektedir.⁴⁵ Özellikle "kulların fiilleri" başlığı altında tartışılan bu konu hakkında, kullara hakikat manasında fiil nispet edilmesi gerektiğini ifade ederken⁴⁶ insan iradesinin önemi ve gücüne işaret etmektedir. Nursî'nin kader konusundaki görüşleri ile Maturidi'nin görüşlerinin karşılaştırılması, kanaatimizce zevkli bir konu olurdu. Fakat bizim burada ele aldığımız mesele bu değildir.

b. Vehhâbilik Görüşleri Hakkındaki Eleştirileri

Said Nursî'nin, Vehhâbilik yönelttiği eleştirilerin temelini tasavvuf kültürünün ve hattâ yeni eflatuncu, sudûrcu felsefenin savunması olarak algılamak mümkündür. Savunulan bu kültürde bir takım meşhur sufiler olmakla birlikte Hz. Ali en belirgin isimlerdendir. Eleştirilerinin "*Zülfikar Mecmuası*" adı altında neşredilmesi, elinde kılıcıyla Vehhâbilerin üzerine yürüyen bir Hz. Ali'yi zihinlerde canlandırmaktadır. Şîa ile Vehhâbilik iki farklı zihniyeti temsil ediyor olmaları gerçeği hatırlanıp ikisi arasında kabaca bir kıyaslama yapılacak olursa, Nursî'nin tasavvufî kültürün de kendisinden bir hayli izler taşıdığı Şîi kanada daha yakın durduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu tespitin Said Nursî'nin Şîi olduğunu ilan etmek gibi bir hedefi yoktur. Nursî, *Risaleler* içinde Ehl-i Sünnet'e olan mensubiyetini defalarca dile getirmektedir.

Said Nursî açısından İbn Teymiye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi dâhî zatlar, Muhyiddin-i Arabî gibi büyük velilere karşı fazla hücum etmektedirler. Bunu

⁴² *Mektubat*, s. 414-416.

⁴³ *Mektubat*, s. 414-416.

⁴⁴ *Mektubat*, s. 414-416.

⁴⁵ Bkz. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, İSAM Yayınları, Ankara 2002, s. 273 vd.

⁴⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 287. Krş. *Sözler*, Yirmi Altıncı Söz.

yaparken de güya Ehl-i Sünnet mezhebini Şîa'ya karşı, Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Ali'den daha faziletli olduğunu savunuyorum diyerek, Hz. Ali'nin kıymetini fazlaca düşürmektedirler. Onun hârika faziletlerini sıradanlaştırmakta ve Muhyiddin-i Arabî gibi birçok evliyâyı inkâr ve tekfir etmektedirler.⁴⁷

Said Nursî'nin bu görüşleri hakkında, kendisinin Şîî, Hurufî ve Bâtınî olduğu ve bunların propagandasını yaptığı şeklinde iddialar bulunmaktadır. Bu görüşü savunanlara göre Bediuzzaman'ın kuruntu ve hülyalarını ortaya çıkaranlar, gizli münafık, Vehhâbîlik ya da İslamiyet'e darbe vurmakla itham edilmektedir.⁴⁸ Nursî'nin Şîî kültürü kullandığı açıktır ve ondan etkilenmiş olması mümkündür. Ancak Vehhâbîlere karşı aşırılık içeren fikirleri sürdüğünü söylemek de kanaatimizce doğru değildir. Aşağıda değinileceği üzere *Risaleler*'de onların da İslam dairesi içinde oldukları, dinî hükümlere riayette titiz davranmaya çalıştıkları gibi olumlu cümleler son derece açıktır. Kanaatimizce Nursî'nin bu tavrında Matüridilikten uzak olmakla birlikte Eşarî kimliğinin, sûfilîğe eklenmesinin tezahürleri yatmaktadır.

Said Nursî'ye göre Vehhâbîlerin fikrî açıdan özellikle fıkıhla ilgili konularda kendilerini izafe ettikleri isim Ahmed bin Hanbel'dir. Onun birçok hadisin hâfızı ve râvîsi olması ve Şîîlere⁴⁹ muhalif olması, onun görüşlerini kullanarak bir kısım evliyânın türbelerini tahrip etmeleri ve kendilerini haklı zannetmelerine sebep olmuştur. Hâlbuki öne sürdükleri görüşlerinde bir dirhem hakları varsa, buna on dirhem ilâve etmektedirler.⁵⁰ Başka bir ifade ile kabahatleri özürlerinden büyüktür.

Bütün eleştirilerine rağmen Said Nursî, Vehhâbîler hakkında tamamen olumsuz görüşlere sahip değildir. Vakıyı kabullenmek gibi bir bakış açısına sahip olduğundan, bu mezhep ve fikirleri hakkında bir takım içselleştirici yorumlara da gitmektedir. Bu yorumların oluşumunda en belirleyici etken, onun sahip olduğu ve neredeyse cebriye noktasına varan kader anlayışıdır. Bu bakış açısını "*Esbap tahtında vücuda gelen hâdiseler, o esbâbın hâlis malı değil. Belki asıl o hâdisenin hakiki sahibi kaderdir*" cümlelerinde görmek mümkündür. Ona göre kader, hikmet-i İlâhiye ile hükmetmektedir. Bundan dolayı Vehhâbî hâdisesini yalnız Vehhâbîlerin Ehl-i Sünnet'e karşı müfritâne bir tecavüzü olarak nitelemez ve belki Ehl-i Sünnet kesiminin bir sû-i hareketinin sonucu olduğunu açıklar. Kader-i ilâhî'nin de üç sebebe binâen adâletle hükmettiğini ifade ederek bunların açıklamalarına geçer.

Bu sebeplerden birincisi, kabir ziyaretlerinin asli hüviyetinden çıkarılıp abartılmasıdır. Orada yatan evliya ve kabir sahibi, sanki başkalarına yardım etmeye gücü yetermiş veya kendi kendine faydası dokunacak bir kudret sahibi olarak kabul edilmiş ve kutsallaştırılmıştır. Bu abartılar o dereceye varmıştır ki, namaz kılma-

⁴⁷ *Mektubat*, s. 415.

⁴⁸ Tekhafızoğlu, Abdullah, *Nur Risalelerine Eleştirel Bir Yaklaşım (Risale-i Nûr'un İyüzü)*, Baskı yeri ve tarihi bilinmiyor. s. 202 vd. Bu görüşlerin eleştirileri için bkz. <http://www.nurforum.org/forum/gunes-uflemekle-sonmez/abdullah-tekhafizoglu-na-reddiyeler/30/> [20.10.2009] Ayrıca krş. *Lemalar*, Dördüncü Lem'a.

⁴⁹ Said Nursî, Ahmed b. Hanbel'in muhaliflerini tanımlarken "Alevîler" sıfatını kullanmaktadır. Günümüzde mevcut olan Alevîlik ile Ahmed b. Hanbel zamanındaki Şîîliğin bir alakasının olmadığı son derece açıktır. Maalesef Nursî, bu konuda da tarih dışılığa (anakronizim) düşmektedir.

⁵⁰ *Mektubat*, s. 415.

yanlar dahi, o meşhur türbelere kurban kesip, ona yalvarmaya başlamışlardır. Bu aşırılıklar, kaderin Vehhâbîleri onlara musallat etmesine fetva verdirmiştir. Lakin Vehhâbîler de mutedil bir yol çizmek ve aşırılıkları ortadan kaldırmak yerine, tefritle davranmışlar ve kabirlerin ortadan kaldırılması yoluna gitmişlerdir. Kaderin buradaki tecellisi “Zâlim, Allah’ın kılıcıdır; onunla başkalarını cezalandırır, sonra da onu cezalandırır” kaidesine göre ortaya çıkmıştır. Yani er ya da geç Vehhâbîler de bir gün cezalarını çecekler ve ettiklerini bulacaklardır.⁵¹

Sebeplerden ikincisi yine kaderin tecellisidir ve bu tecelliyi harekete geçiren insanların esbâb-ı zâhirîyi, hakikat olarak telâkkî etmeleridir. İnsanlar esbâba yapışmaktadır. Görünen sebeplere yapışmak, tevhîd-i hakîkiye engeldir. Buna rağmen bu maddî asırdaki insanların, dindar da olsa, esbâba fazla sarılmalarına hikmet-i şer’iye müsaade etmemiştir. Bundan dolayı evliyânın türbelerine birer mukaddes ziyâretgâh gözüyle bakmak, o hikmet-i şer’iye pek uygun düşmediğinden, kader-i ilâhî onu dengelemek istemiş ve Vehhâbîleri musallat etmiştir.⁵²

Said Nursî’nin tevhîd-i hakîkî olarak nitelediği anlayış ve bununla ilişkili olarak yaptığı yorumlar da doğrudan vahdet-i vücud ya da cebriye mantığını hatırlatmaktadır. Bundan doyalı insan iradesinin, sebeplerle ilişkisi konusunda getirdiği izahlar sorunlu ve eleştiriye açık olarak görünmektedir.

Kaderin tecelli ettiği sebeplerden üçüncüsü ise Müslümanların aşırılıklardan korunması ile ilgilidir. Kendini beğenmişlikten dolayı gaflet ve dalâlet ehli, Allah’ı tanımadıkları için, çok şeylere, çok zatlara bir nevî rubûbiyet izafe ederek putpe-restliğin benzerini sergilemektedirler. Onların bu riyâkârlıkları sebebiyle şan ve şeref peşinde koşmalarını elbette kader münâsip görmemiş ve onları itidale çağırarak üzere Vehhâbîleri, Ehl-i Sünnet’in başına musallat etmiştir.⁵³

Said Nursî’nin Vehhâbîler hakkındaki en olumlu kanaati, bütün yanlış fikir ve davranışlarına rağmen namaza çok dikkat etmelerinden kaynaklanmaktadır.⁵⁴ Buna ilaveten Şeriatın ahkâmını tatbik çalışmalarını ve başkaları gibi, dinî sembollerini tahrip etmemeleri de takdir ettiği hususlardandır. Vehhâbîliğin azınlık bir fırka olduğunu, âlem-i İslâmın havz-ı kebîri içinde ya eriyeceğini ya da itidâle geleceğini; çünkü kaynağının dışarıda değil içeride olduğunu ifade eder.⁵⁵ Yemen’li Zeydîler’in, Ehl-i Sünnet’e iltihak edip uyum sağlayacaklarını ve Vehhâbîlerin tahribatının tamirine sebep olabileceklerini de belirtir.⁵⁶

Said Nursî’nin ortaya koymuş olduğu bu bakış açısı İslam düşüncesi içinde ortaya çıkan mezhepleri kuşatması, onları dışlamaması bakımından mutedil bir değere sahiptir. Onların aşırılıklarına işaret edip kendi görüşleri çerçevesinde itidale çağırması da gayet isabetlidir. Ulaştığı sonuçlar tartışmaya açık olsa da meseleyi sadece dinî çerçevede değil, hem tarihî hem siyasî hem de sosyal gerçekler açısından ele alması geniş bir vukûfiyetinin olduğunu göstermektedir. Özellikle Müslü-

⁵¹ *Mektubat*, s. 417.

⁵² *Mektubat*, s. 417-418.

⁵³ *Mektubat*, s. 418.

⁵⁴ *Mektubat*, s. 418.

⁵⁵ *Mektubat*, s. 418; *Barla Lâhikası*, s. 94.

⁵⁶ *Barla Lâhikası*, s. 91.

manların zihninde Vehhâbilerin yol açmış olduğu tahribatın ortadan kaldırılmasına yönelik ileri sürdüğü teklifler, sorunun çözümünün çok yönlü ele alınması gerektiğini vurgulaması açısından üzerinde durulmaya değer niteliktedir.

SONUÇ

Said Nursî'nin anlayışındaki Selef kavramı genel hatları itibariyle iki kesimi içermektedir. Kastettiği kesimlerden birincisini nadiren Sahabe-i Kirâm, diğerini ise İslam dünyasının seçkin isimlerinden oluşan önceki âlimler oluşturmaktadır. Kavramın kullanımı çoğunlukla kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplar aracılığıyla gerçekleşmekte ya da bir konuyu anlatırken yaptığı göndermeler sonucu ifade edilmektedir. Eserleri içerisinde Selef ya da Selefilğe tahsis edilmiş bir başlık bulunmamakta, sadece Vehhâbilik hakkında sorulan soruya verilen cevap bir risaleye konu edilmekte ve söz başına taşınmaktadır.

Said Nursî'nin Vehhâbilik hakkındaki kanaatleri bu fırkanın İslam toplumu içinden çıkmış, ancak aşırılığa meyletmış bir oluşum olduğu şeklindedir. Onların atalarından süre gelen Hz. Ali'ye düşmanlıklarını günümüzde yaşayan Şiiler üzerinden dışa vurmaları olarak tasvir etmektedir. Görüşlerinden olan ibadetlere sıkı sıkıya sarılmayı takdir etmekte ve bu anlayışlarının Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye gibi âlimlerin bakış açılarından kaynaklandığını ifade etmektedir. Mezhebin ortaya çıkışını tarihi bir zorunluluk ya da takdir-i ilahî ile izah etmekte ve Müslümanların çoğunluğu içinde eriyip gideceklerini veya ıslah olacaklarını ümit etmektedir.

KAYNAKÇA

- Bediuzzaman Said Nursî, *Barla Lâhikası*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2000.
- _____, *Emirdağ Lâhikası*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2001.
- _____, *Şualar*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2001.
- _____, *İşaratü'l-İ'caz*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 1999.
- _____, *Kastamonu Lahikası*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 1998.
- _____, *Muhakemat*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2002.
- _____, *Sikke-i Tasdik-i Gaybi*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2002.
- _____, *Lem'alar*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 1999.
- _____, *Mesnevî-i Nuriye*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 1998.
- _____, *Mektubat*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2000.
- _____, *Sözler*, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2000.
- _____, *Hanımlar Rehberi*, Sinan Matbaası, İstanbul 1959.
- _____, *Sünihat Tuluat İşarat*, Envar Neşriyat, İstanbul 2002.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.
- Ebû Mansûr el-Mâturîdî (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, İSAM Yayınları, Ankara 2002.
- Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye (728/1328), *el-Furkan beyne Evliyâi'r-Rahman ve Evliyâi'ş-Şeytan*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1415/1995.

Muhammed b. Abdilvehhab b. Süleyman et-Temîmî en-Necdî (1206/1792), *Kitâbü't-Tevhid*, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 11. bs, Merkezu Şuûni'd-Da've, Medine trz.

Tekhafızoğlu, Abdullah, *Nur Risalelerine Eleştirel Bir Yaklaşım (Risale-i Nûr'un İçyüzü)*, Baskı yeri ve tarihi yok.

<http://www.ahmetberk.cjb.net/>

<http://www.nurforum.org/>

YENİDEN DİRİLEN SELEFİLİK: NU'MÂN EL-ALÛSÎ VE İKİ AHMED MUHAKEMESİ*

Basheer M. Nafi **†
Çev. Kadir GÖMBEYAZ***

ÖZET

1298/1881'de Iraklı âlim Nu'mân el-Alûsî, on dördüncü yüzyıl Hanbelî âlimi İbn Teymiyye'yi savunmak için yazılmış en dirayetli eserlerden biri olan Cilâ'ül-'ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn adlı kitabını yayımladı. Bu makale, yazarının hayatı ve öğrenim çevresi, kitabın mevzuu, görünür hale geldiği formatı ve yayımlanış şartlarını araştırmak suretiyle Cilâ'ül-'ayneyn'in önemini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Cilâ'ül-'ayneyn'in büyük Arap kent merkezlerinde çağdaş Selefîliğin ortaya çıkmasında inşa edici bir metin olduğu hususunda pek az şüphe vardır. Vehhâbî hareketin Selefî İslam'ın yeniden dirilişindeki katkısını göz önünde bulunduran bu makalenin amaçlarından birisi, çağdaş Selefîliğin çeşitli ifade biçimlerini incelemektir. Nu'mân el-Alûsî'nin eserinin etkisinin önemli bir vechesi, onun, konusunu Müslümanların geleceğine dair tasavvurlarında İbn Teymiyye'nin bıraktığı mirası yeniden oluşturarak ele alma biçimiyle alakalıdır. Diğer vechesi ise, Cilâ'ül-'ayneyn'in matbu olarak neşredilmesidir. İlerleyen yıllarda, İslam kültür havzası dramatik bir hızla dönüşüme uğrayacaktır. Ancak iki şey çağdaş Selefî muhitler için değerini kaybetmeyecektir, İbn Teymiyye'nin referans olma konumu ve matbaanın gücü.

Anahtar Kelimeler: Nu'mân el-Alûsî, Bağdad Alûsîleri, Selefîlik [Salafîyya], Selefîlik [Salafism], yeni-Selefîlik [neo-salafîyya], Selefî İslam, Şam Selefîleri, Kahire Selefîleri, Vehhâbî Hareketi, Vehhâbîlik, İslamî reform, İslamî Reform Düşüncesi, İslam Teolojisi, kalam, Ahmed ibn Teymiyye, Cilâ'ül-'ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn, Ahmed b. Hacer el-Heytemî, Muhammed Reşîd Rızâ, Osmanlı düşünce tarihi, yazılı basın.

** Basheer Musa Nafi, Londra'daki Muslim College ve Londra Üniversitesine bağlı Birkbeck College'da İslam Tarihi ve İslam Araştırmaları ile ilgili dersler vermiş, Arap milliyetçiliği, Filistin sorunu, modern İslam, İslam düşünce tarihi, Selefîlik ve özellikle siyasal İslâm konularında yazdığı İngilizce ve Arapça kitap ve makaleleriyle tanınan bir araştırmacıdır. Eserleri arasında, *Arabism, Islamism and the Palestine Question: 1908-1941* (Reading: Ithaca Press, 1998); *The Rise and Decline of the Arab-Islamic Reform Movement* (London: ICIT, 2000); *Islamic Thought in the Twentieth Century*, S. Taji-Farouki ile birlikte eş editör (London: I B Tauris, 2005); *el-İrâk: Siyâkâtu'l-vahde ve'l-inkisâm*, (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2006) yer alır. Ayrıca yakın zamanda Türkiye ile alakalı yayımlanan bir makalesi için bkz. "The Arabs and Modern Turkey: A Century of Changing Perceptions", *Insight Turkey*, vol. 11, no. 1, 2009, ss. 63-82.

† Yazarın Notu: Bu makalenin müsveddesini okudukları ve yorumlarda buldukları için John O. Voll ve Stefan Reichmuth'a son derece müteşekkirim.

*** Araş. Gör., Uludağ Ü İlahiyat Fak. İslam Mezhepleri Tarihi, e-mail: kgombeyaz@uludag.edu.tr. (Metni tercüme etmek üzere öneren Prof. Dr. M. Ali Büyükkara'ya teşekkür ederim. K. Gömbeyaz).

Muhammed 'Abduh'un (1849-1905) öğrencisi ve çağdaş İslâm reform hareketinin önde gelen aktörlerinden biri olan Muhammed Reşîd Rızâ (1865-1935), on dördüncü yüzyıl Müslüman âlimi İbn Teymiyye hakkındaki ilk müsbet izleniminin, Nu'mân el-Alûsî'nin *Cilâ'ü'l-'ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn*'i (lafzî çevirisi İki Ahmed'in muhâkemesinde gözlerin netleştirilmesi) sayesinde şekillendiğini yazmıştı.¹ On dördüncü yüzyıl Hanbelî âlimini savunmak için yazılmış en dirayetli eserlerden biri olan *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, Rızâ'nın Mısır'a gelişinden on altı yıl önce, 1298/1881'de Kahire'de basıldı.² *Cilâ'ü'l-'ayneyn*'in Rızâ üzerinde icra ettiği etkinin onun açısından önemi bir çok yönden dikkate değerdir. İlki, artan sayılarına ve yükselen güvenlerine rağmen on dokuzuncu yüzyıl, kendilerini İbn Teymiyye ile ilişkilendiren Müslüman ulema için, özellikle Osmanlı toprakları ve Kuzey Afrika'da, hâlâ zorlu bir zamandı. Reformist ulemanın çoğunluğu, bir şekilde İbn Teymiyye'nin temsil ettiği ve eserlerinde detaylı olarak işlenen Selefi düşünce ekolünden etkilenmişti. Fakat İbn Teymiyye mirasının bu yeniden dirilişi, onun çağrısını gölgeleyen, kendisi ile devrinin önde gelen bazı ulema ve Sûfî şeyhler arasındaki derin anlaşmazlıklara yansıyan tartışmalara müdahil olma isteği uyandırdı. Rızâ, İbn Teymiyye'ye dair önceki bilgilerinin muhaliflerinin eserlerinden geldiğini bizzat kendisi beyan etmektedir.³

İkinci olarak, İbn Teymiyye ve Selefi düşünce ekolüne yapılan göndermeler, Necidli reformcu Muhammed b. Abdülvehhâb (1703-92) ve takipçilerinin söylemlerinde oldukça belirgin bir biçimde yer aldı. Su'ûdi-Vehhâbî hareket, doğduğu yerden dışarıya doğru genişlemeye başlayınca, Arap Yarımadası, Suriye ve Irak'taki Osmanlı yöneticileriyle karşı karşıya gelen Vehhâbî hareket, Osmanlı devlet adamları ve uleması tarafından geniş ölçüde karalandı. Başlıca Arap-Müslüman kent merkezlerindeki Selefi-reformcuların neredeyse hiçbirinin tam anlamıyla Vehhâbî fikir ve uygulamaları kabul etmemesine rağmen, İbn Teymiyye ile ilişkili olmak sıkça Vehhâbî duruşla itham edilmeyi besleyecek ve hâkim durumdaki ilim çevrelerinden gelen suçlamalara yol açacaktı. Şeyh 'Ali es-Süveydî (1749-1821) ve yakın arkadaşı Bağdat valisi Genç Süleyman'a (görevi: 1807-1810) karşı yapılan bu tip ithamlar, valinin alaşağı edilmesine ve öldürülmesine, şeyhin de Suriye'ye sürülmesine yol açtı.⁴ Tâhir el-Cezâ'irî (1852-1920) ve Cemâleddîn el-Kâsımî (1866-1914) gibi on dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki Selefi yönelimli Şam uleması da gelenekçi muhalifler tarafından Vehhâbî olarak zemmedildiler.⁵ Muhammed 'Abduh da 1905

¹ Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Menâr ve'l-ezher* (Kahire: Matba'atü'l-Menâr, h. 1353), 179.

² Nu'mân Hayruddîn el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn* (Kahire: Bulak yay., h. 1298).

³ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Londra: Oxford Univ. Press, 1962), 226.

⁴ Basheer M. Nafi, "Abu al-Thana' al-Alûsî: An 'Alim, Ottoman Mufti and Exegete of the Qur'an", *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002): 470; Butrus Abu Manneh, "Salafiyya and the Rise of the Khâlidîyya in Baghdad in the Early Nineteenth Century", *Die Welt des Islam*, 43, 3 (2003): 357.

⁵ David Dean Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (New York: Oxford University Press, 1990), 101 vd.

yılında Tunus'a yaptığı ziyaret sırasında İbn Teymiyye'yi savunduğu zaman Vehhâbîlik suçlamasından kaçamamıştı.⁶

Bu nedenle, İbn Teymiyye'ye bu tarz aşikâr bir müdâfaanın arz-ı endam etmesi, çağdaş İslam düşüncesinde ciddi bir gelişme olarak görülmelidir. Kitabın, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında nispeten özgürlükçü Kahire'de yayımlanmış olduğu doğrudur; ancak, İbn Teymiyye, Sünnî geleneklerin burcu olan el-Ezher şehrinde, Osmanlı'nın Bağdat'ında olduğundan daha iyi muamele göremezdi. İleriki sayfalarda bu makale, kitabın yazarının yaşamı ve öğrenim çevresi, kitabın mevzuu, görünür hale geldiği format ve yayımlanış şartlarını araştırmak suretiyle Cilâ'ül-'ayneyn'in önemini tespit etmeye çalışacaktır. Cilâ'ül-'ayneyn'in büyük Arap kent merkezlerinde çağdaş Selefliliğin (genellikle adlandırıldığı biçimde yeni-Selefliliğin [neo-salafiyya]) ortaya çıkmasında inşa edici bir metin olduğu hususunda pek az şüphe vardır. Vehhâbî hareketin, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Selefi İslam'ın yeniden dirilişinde gerçekleştirdiği ciddi katkıyı göz önünde tutan bu makalenin amaçlarından biri de, çağdaş Selefliliğin çeşitli ifade biçimlerini incelemektir.

ALÛSÎ MİRASININ VÂRİSİ

Nû'mân Hayruddîn el-Alûsî (1836-99) Bağdat'ta, en seçkin ulema ailelerinden birinde dünyaya geldi.⁷ Sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren Bağdat'ta ikamet eden Alûsîler, Hüseyinî bir soydan gelen Şerîf bir aile olarak kabul edilmişlerdi. Bağdat'ta kendine yeniden hissettiren Osmanlı idarecileriyle geçen çalkantılı ilişkiler döneminden sonra, Nu'mân'ın babası Ebu's-Senâ' Şihâbuddîn (1802-54), 1835'de Bağdat'ın Hanefî müftüsü olarak en prestijli mevkiye yükseldi. Ebû Senâ olarak bilinen büyük Alûsî, Osmanlı'nın bir diğer Bağdat valisi ile yaşadığı anlaşmazlık sonucunda 1847'de görevini kaybetti. Ailenin köken itibarıyla Şâfi'î olduğu, ancak Osmanlı ulema yapılanmasına daha rahat geçebilmek için devletin resmî mezhebi olan Hanefî mezhebine döndükleri düşünülmektedir. Ebu's-Senâ' eğitimi Memluk Bağdat'ının aktif eğitim çevrelerinde gelenekçi, Sûfî ve Selefi yönelimli ulemasının ellerinde aldı. Ebu's-Senâ'nın, Selefi temayüllerini Bağdat müftülüğü sırasında gizlemiş olduğu görülürken, görevinden azledilmesinden sonra kanaatleri daha aşikâr hale gelmiştir.⁸ Onun baskın, gelenekçi bakış açısından Selefi

⁶ Muhammed et-Tâhir b. 'Aşûr, *E-leyse's-subh bi garîb* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye, 1978), 183 vd.; Basheer M. Nafi, "Tahir ibn 'Ashur: The Career and Thought of a Modern Reformist 'Alim, with Special Reference to His Work of Tafsir", *Journal of Qur'anic Studies*, 7, 1 (2005): 9.

⁷ Nu'mân el-Alûsî'nin kısa bir biyografisi için bkz. 'Abdurrezzâk el-Baytar, *Hilyetü'l-beşer fi tarîki'l-karnî's-sâlis 'aşer* (Şam: el-Mecme'u'l-İlmi'l-'Arabî, 1961-63), c. 3, 1571-4; Mahmûd Şükri el-Alûsî, *el-Miskü'l-ezfer* (Bağdat: Matba'atu'l-edeb, 1930), 51; Yûsuf Sarkîs, *Mu'cemu'l-matbû'âti'l-'arabiyye ve'l-mu'arreb* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), c. 1, sütun 7 ve 8; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1989), c. 8, 42.

⁸ Ebu's-Senâ'nın hayatının klasik anlatısı, Abbâs el-'Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-Senâ el-Alûsî* (Bağdat: Şeriketü't-Ticâre ve't-Tibâ'a, 1958). Hayatı ve eserlerine dair kapsamlı bir çalışma için bkz. Nafi, "Abu al-Thana' al-Alusi", 465-94.

perspektife uzanan yolculuğu en iyi şekilde velûd Kur'an tefsiri *Ruhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*'sinin değişen söyleminde resmedilmiştir.⁹

Nu'mân, Ebu's-Senâ'nın beş oğlundan üçüncüsüdür. Her ne kadar kardeşlerinin hiçbiri, Nu'mân'ın eriştiği ilmî tanınırlığa sahip olamamış olsalar da, her biri İslamî eğitim ve Osmanlı yargı sistemi alanlarında çeşitli görevler alarak atalarının izlerini takip etmişlerdi. Nu'mân'ın kardeşlerinden en azından ikisi, geç dönem Osmanlı kültüründe tasavvufun ve geleneksel İslam'ın devam eden gücünün kanıtı olan güçlü tasavvufî bir bağlılık sergilediler ve gelenekçi ulema kariyerinin peşinde koştu. ¹⁰ Nu'mân, Ebu's-Senâ' vefat ettiğinde yalnızca on dört yaşındaydı, yani babasıyla geçen tahsil hayatı kısa bir dönem sürdü. Ömrünün son birkaç yılında Ebu's-Senâ', Osmanlı yöneticilerine olan kırgınlığını gizleyemedi, fakat evlatlarından hiçbiri benzer tavırları, en azından alenen, göstermedi. Önde gelen bir ulema ailesi olarak Alûsîlerin statülerini korumaları için devletle ve onun temsilcileriyle iyi ilişkilerini devam ettirmeleri gerekiyordu.

Nu'mân'ın bir diğer hocası, biyografik eserlerde açıkça Selefi bir 'âlim olarak betimlenen Muhammed Emîn el-Vâ'îz (1808-58) idi.¹¹ Ebu's-Senâ'nın öğrencisi ve onunla yakın ilişkisi olan el-Vâ'îz, Ebû Hanîfe Camii'nden sonra Bağdat'ın en önemli ikinci camii olan Abdülkâdir el-Geylânî [al-Jilânî] Camii'nde vaizdi. Bağdat valisi Necip Paşa (görevi: 1842-9), bölge esnafından alınan vergileri arttırma kararını protesto eden Bağdat halkı tarafından çıkartılan bir ayaklanma ile karşı karşıya kaldığında müftü Ebu's-Senâ' ile arkadaşı ve öğrencisi el-Vâ'îz'i protestoyu kıskırtmakla suçladı. Ebu's-Senâ' müftülükten azledildi ve el-Vâ'îz de Basra'nın güneyinde bir şehre sürüldü.¹² el-Vâ'îz, Ebû Hanîfe'nin meşhur öğrencisine atfen İkinci Ebû Yûsuf lakabını kazanmış, döneminin Hanefî fikhında önde gelen otoritelerinden biri idi.¹³ Fakat hem Hanefî mezhebine hem de Selefi fikirlere bağlılığı bir arada bulundurmak, çağdaş İslam düşüncesinde benzerine rastlanmamış bir şey değildi. Molla 'Ali el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1606) ve Muhammed Hayât es-Sindî'nin (ö. 1163/1750) her ikisi de açıklanan Selefi görüşlere sahip Hanefî âlimler idiler.¹⁴

Yaşamının ilk dönemlerinde Nu'mân, temel özellikleri Hanefî mezhebine ve Sûfî eğilimlere bağlılık olan geleneksel Osmanlı ulema yapılanmasına aidiyetinde şüphe duyulacak hiçbir belirti göstermedi. Onun, Ebu's-Senâ'nın Selefi duruşu ile ilgili sonraki gelişmelere vakıf olduğunda hiç şüphe yoktur, ancak o, aynı zamanda

⁹ Ebu's-Senâ'nın *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*'sinin ilk baskısı, oğlu Nu'mân'ın uhdesinde Bulak Yayınevi tarafından Kahire'de (1889-93) basılmıştır. Yakın zamanlardaki baskısı Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî tarafından Beyrut, 1985'de yayımlanmıştır.

¹⁰ Alûsîlerin birkaç kuşak biyografileri için bkz. Muhammed Behcet el-Eserî, *A'lâmu'l-Irak* (Kahire: el-Matba'atu's-Selâfiyye, h. 1345).

¹¹ el-Eserî, *A'lâmu'l-Irak*, 59; Halîl Merdem Bek, *A'yânu'l-karnî's-sâlis 'aşer* (Beyrut: Lecnetü't-Türâsî'l-'Arabî, 1971), 183.

¹² Nafi, "Abu al-Thana' al-Alusi", 479.

¹³ Mustafa Nûreddin el-Vâ'îz, *er-Ravzu'l-ezher fî terâcîmi's-Seyyidi'l-Ca'fer* (Musul: Matba'atu'l-İttihâd, 1948), 85-89, 'Alî Alaeddin al-Alûsî, *ed-Dürri'l-müntesir fî ricâli'l-karnî's-sânî ve's-sâlis 'aşer*, nşr. Cemâleddin el-Alûsî ve Abdullah el-Cübûrî (Bağdat: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1967), 92; Ahmed Teymûr, *A'lâmu'l-fikri'l-İslâmî'l-hadis* (Kahire: Lecnetü Neşri'l-Müellefâtî't-Teymûriyye, 1967).

¹⁴ Basheer M. Nafi, "A Teacher of Ibn Abd al-Wahhâb: Muhammed Hayât es-Sindî and the Revival of *Ashâb al-Hadith's* Methodology", *Islamic Law and Society*, 13, 2 (2006): 208-41.

babasının itibardan düşmesi ve akabinde müftülüğü kaybetmesinin de farkındaydı. Önde gelen bir ulema ailesinin evladı olarak, ailenin ana figürünün fenâ bulması ve göçüp gitmesinden sonra toparlanmaya çalışan Nu'mân, resmî bir görevin sağladığı güveni tercih etti ve bu yüzden de çeşitli Irak kasabalarında kadılığı kabul etmek durumunda kaldı. Hayatının ilk dönemlerinde yazmış olduğu bir eser, el-İsâbe fî men'î'n-nisâ mine'l-kitâbe (lafzî çevirisi: Kadınların Yazmaktan Men Edilmesindeki Doğruluk),¹⁵ yerleşik düzene uyum sağlamış bir âlimin son derece muhafazakâr bir düşünüş tarzını yansıtmaktadır.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren, en azından Alûsîlerin büyük Hanbelî ve Sûfî âlim Abdulkâdir el-Geylânî (470/1077-561/1166)'nin torunları ve onun türbe/camii ve evkâfına ait olan sosyal ve eğitim kompleksinin vasîleri olan Geylânîlerle geçmişten gelen bir aile rekabeti içerisinde olduklarına dair kuvvetli delil mevcuttur.¹⁶ Necip Paşa'nın Geylânîlerle olan güçlü bağlarının, Ebu's-Senâ'nın Bağdat müftülüğünden azledilmesi yönündeki kararında katkısı olduğu anlaşılmaktadır. 1879'da Rifâ'îyye tarikatına mensup Suriyeli Sûfî Ebu'l-Hüdâ es-Seyyâdî (1850-1909), Sultan II. Abdülhamid'in özel hocası ve sırdaşı oldu ki, bu, Osmanlı'nın merkezinde çok etkili bir kariyerin başlangıcına işaret etmekteydi.¹⁷ İstanbul'a vardığından itibaren, es-Seyyâdî, Rifâ'îyye tarikatının konumunu güçlendirmek için taraftarlar, takipçiler ve dalkavuklardan oluşan bir ağ tesis ederek gayretle çalıştı.¹⁸ Sünnî Irak'ta Rifâ'îyye ve Geylânîyye tarikatları arasında geçmişten gelen rekabetten dolayı müşterek bir sâik, Alûsîleri es-Seyyâdî'ye doğru çekti. Nu'mân, yeğeni ve daha sonraki dönemlerde Arap-Selefi çevrelerin seçkin şahsiyeti Mahmûd Şükrî (1273/1856-1342/1924)¹⁹ ve Alûsî ailesinin diğer bireyleri, es-Seyyâdî ve onun Bağdat'ta Rifâ'îyye'yi yüceltme çabası ile ilintili hale geldiler.²⁰ es-Seyyâdî ile Nu'mân ve Mahmûd Şükrî arasındaki işbirliğinin kısa bir dönem sürdüğüne dair güçlü işaretler mevcuttur, ki bu süre zarfında iki Alûsî'nin de Rifâ'îyye tarikatına sağlam bir bağlılık tesis etmedikleri anlaşılmaktadır. Buna dair bazı deliller, Mahmûd Şükrî'nin biyografik hikâyesinden çıkartılabilir.

Amcası gibi Mahmûd Şükrî de ilim kariyerinin başlarında tasavvufa meylettii. 1880'lerin sonlarındaki bir zamanda, o, es-Seyyâdî'nin meşhur Sûfî ve Rifâ'îyye tarikatına ismini veren Ahmed er-Rifâ'î'yi öven bir şiirine şerh yazdı. el-Esrârü'l-ilâhiyye isimli şerhinde Mahmûd Şükrî bâtinî bilgi nosyonunu kabul etti, fakat İbn

¹⁵ el-Eserî, *A'lâmu'l-İrâk*, 60.

¹⁶ Abbâs el-'Azzâvî, *Târîhu'l-İrâk beyne ihtilâleyn* (Bağdat: Şeriketü't-Ticâre ve't-Tibâ'a, 1951-55), c. 7: 16, 83, c. 8: 85-96; el-'Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-Senâ*, 27; 'Ali el-Verdî, *Lemehâtun ictimâiyyetiün min târihi'l-İrâki'l-hadîs* (Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1971), c. 2: 146; Nafi, "Abu al-Thana' al-Alusi", 481.

¹⁷ Seyyâdî hakkında bkz. Butrus Abu-Manneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi", *Middle Eastern Studies*, 15 (1979): 131-53. Revizyonist bir bakış için bkz. Thomas Eich, "The Forgotten Salafi-Abû'l-Hudâ es-Sayyâdî", *Die Welt des Islams*, 43, 1 (2003): 61-87.

¹⁸ Bağdat'taki Rifâ'îyye faaliyetleri için bkz. Louis Massignon, "Les saints Musulmans enterrés à Bagdad", *Revue de l'histoire des Religions*, LVIII (1908): 329-38, özl. 337 vd.

¹⁹ Kısa bir biyografi için bkz. el-Eserî, *A'lâmu'l-İrâk*, 241-86, Teymûr, *A'lâmu'l-Fikr*, 311-19. Fakat onun en detaylı biyografisi Muhammed Behcet el-Eserî, *Mahmûd Şükrî el-Alûsî ve ârâ'uhu'l-lügaviyye* (Kahire: Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, 1958), 47-124'dedir.

²⁰ Eich, "The Forgotten Salafi", 72-5.

Arabî'ye nispet edilen vahdetü'l-vücûd nazariyesini ise reddetti.²¹ Mahmûd Şükrî'nin eseri, es-Seyyâdî tarafından şevk ve takdir ile karşılandı; ancak çok vakit geçmeden bu ilişki onarılamaz bir yara aldı. Bu gelişen durumla ilgili olarak, Mahmûd Şükrî'nin yakın bir öğrencisi olan ve onun biyografisini yazan M. Behcet el-Eserî tarafından yayımlanan Mahmûd Şükrî ile es-Seyyâdî arasındaki karşılıklı mektuplaşmalar bir fikir vermektedir.²²

es-Seyyâdî'nin Mahmûd Şükrî'ye yazdığı ilk mektup olduğu anlaşılan yazıda, es-Seyyâdî, Şükrî'nin onun şiirine yaptığı güzel şerhlerden dolayı minnettarlığını ifade etmekte, Mahmûd Şükrî'nin Rifâ'ıyye tarikatına bağlanması konusunda ümitvar görünmekte ve Nu'mân el-Alûsî'nin yöneldiği yeni istikamet hususunda uğradığı hayal kırıklığını da dile getirmektedir. Nu'mân'ın Cilâ'ül-'ayneyn'inin 1881'de ortaya çıktığı ve es-Seyyâdî'nin mektubunun el-Esrârü'l-ilâhiyye'nin 1888/9'da yayımlanmasından sonra yazıldığı dikkate alındığında, Mahmûd Şükrî'nin es-Seyyâdî ile irtibatlarının, amcasının kendisini çekmesinden sonra, görünüşe göre es-Seyyâdî'nin Bağdat'taki bazı arkadaşlarının ısrarı üzerine başlamış olduğu kuvvetle muhtemeldir. Fakat bu irtibatların daha başından itibaren zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Mahmûd Şükrî'nin es-Seyyâdî'ye yazdığı cevaplar, onun Rifâ'ıyye tarikatına bağlanma davetini reddettiğini göstermekte ve Mahmûd Şükrî'nin Rifâ'ıyye müntesiplerinin aşırılıkları konusundaki şüphelerini gözler önüne sermektedir. Bir yıl sonra, Mahmûd Şükrî, Dâvûd b. Süleymân b. Circis'e (1816-82) bir reddiye olan Fethu'l-mennân tetimmetü minhâcî't-te'sîs reddü sulhi'l-ihvân adlı eserinin yazımını tamamladı.²³ 1309/1892'de Bombay'da yayımlanan bu kitap, esasen Muhammed b. 'Abdülvehhâb'ın torunu 'Abdullatîf b. 'Abdurrahman (1810-76) tarafından müsvedde olarak yazılmış eksik bir el yazmasıydı.²⁴ Mahmûd Şükrî bu projeyi deruhte etmek suretiyle es-Seyyâdî'nin bu genç Alûsî'nin Rifâ'ıyye'ye intisap edebileceği ümidine açık bir şekilde nokta koymuş oluyordu.

Ancak eğer Nu'mân el-Alûsî'nin es-Seyyâdî ve Rifâ'ıyye ile olan ilişkisi kısa süreli ve belirsiz ise, onun tıpkı babası gibi reformist ve Selefi yönelimli pek çok Şam ve Bağdat ulemasının intisap ettiği Nakşibendiyye-Hâlidîyye tarikatına²⁵ katıldığı kesindir. Cilâ'ül-'ayneyn'de el-Alûsî, bu alt-tarikatın meşhur kurucusu Hâlid en-Nakşibendî'ye (1776-1826), özellikle de onun İslam kelâmının ana meselelerindeki görüşlerine sık sık atıflarda bulunur.

²¹ Mahmûd Şükrî el-Alûsî, *el-Esrârü'l-ilâhiyye şerhun ale'l-kasidetî'r-Rifâ'ıyye* (Kahire: el-Matba'atu'l-Hayriyye, h. 1305), 41 ve 61; el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 76 vd.

²² el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 79-82.

²³ el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 83. İbn Circis hakkında bkz. David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (Londra: Tauris, 2006), 58-61; Itzhak Weismann, "The Naqshibandiyya-Khalidiyya and the Salafi Challenge in Iraq", *Journal of the History of Sufism*, 4 (2003): 229-40.

²⁴ 'Abdullatîf b. 'Abdurrahmân hakkında bkz. 'Abdurrahmân Âlu's-Şeyh, *Meşâhîru ulemâi Necd ve gayruhum* (Riyad: Dâru'l-Yemâme, ts), 93-121. İbn Circis'e biri 'Abdullah b. 'Abdurrahmân Ebû Büteyn (ö. 1282/1865), diğeri de Ahmed b. İbrâhîm b. İsâ (ö. 1329/1911)'nin olmak üzere en az iki Vehhâbî tarafından verilmiş cevaplar takip edecekti. (age, 237 ve 263).

²⁵ 'Abdullah el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), c. 2, 672. Nakşibendiyye-Hâlidîyye hakkında bkz. Albert Hourani, "Sufism and Modern Islam: Mawlana Khalid and the Naqshibandiyya Order", (1976), Albert Hourani, *The Naqshibandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition* (Londra: Routledge, 2007), 85 vd. içinde yeniden basıldı.

1295/1878'de Nu'mân el-Alûsî, kadılık işini bırakmak üzere ani bir karar aldı. Böyle bir kararı niçin aldığı ve daha önemli bir mevki peşinde mi olduğu yoksa zihni bir çalkantı döneminden mi geçtiği hususları net değildir. O, Bağdat'tan ayrılarak babasının Kur'an tefsirini bastırmayı planladığı Kahire'ye, oradan da hac vazifesini ifa etmek üzere Mekke'ye gitti.²⁶ Kahire'deyken, Selefî alim ve Hindistan'daki Bopal [Bhopal] Devleti'nin Emiri Siddîk Hasan Hân (ö. 1889)²⁷ tarafından kaleme alınan bir Kur'an tefsiri olan Fethu'l-beyân ile karşılaştı ve ondan son derece etkilendi. Mekke'deyken Ahmed b. 'Îsâ en-Necdî diye birisi, Siddîk Hasan Hân'ın diğer kitaplarını onun için temin etti. Böylece Nu'mân, Bağdat'a dönüşü esnasında bu Hindistanlı âlimle yazışmaya başlamış oldu. Siddîk Hasan Hân ile devam eden ilişkisinin Nu'mân el-Alûsî'nin hayatında ciddi bir zihni dönüşüme yol açmasında önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. M. Behcet el-Eserî, Nu'mân'ın, Siddîk Hasan Hân ile yazışmaya başladığında zaten Cilâ'ül-'ayneyn üzerinde çalışmakta olduğunu yazmıştır.²⁸ Bu, doğru olmuş olabilir; fakat Nu'mân kitabının yazımını, Siddîk Hasan Hân'ın eserleriyle karşılaştıktan iki yıl sonra Rebî'ulâhar 1297/Mart 1880'de bitirdiği için,²⁹ Nu'mân'ın, Cilâ'ül-'ayneyn'i veya en azından önemli bir bölümünü Siddîk Hasan Hân'ın etkisi altında yazmış olma ihtimali mevcuttur.

Tarihî şahsiyetlerin yaşamlarındaki zihni değişimleri açıklamak pek de kolay değildir. Sözkonusu şahıs kendi özel tecrübesine dair bir kayıt bırakmış olsa dahi, tarihin kendince bir yargısı olabilir.³⁰ Nu'mân el-Alûsî'nin Selefî fikirlerin yayıldığı bir çevrede doğup büyüdüğü şüphe götürmezdir. Fakat Osmanlı kültürünün başkın güçleri dikkate alındığında, Selefîlik tanınmış bir aileden gelen bir âlim için kullanışlı bir tercih değildir. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar Su'ûdî-Vehhâbî hareketin Osmanlı sistemi açısından bir tehdit olarak görülmediği doğrudur, ancak Selefî İslam'a karşı düşmanlık geleneksel ulema yapılanmasında tevarüs eden bir durumdu³¹ ve bu, yalnızca Vehhâbî-Su'ûdî karşı çıkışın bir ürünü değildi. Bu sebeple, Nu'mân'ın Siddîk Hasan Hân ve eserleri ile olan tanışıklığı, ona hem

²⁶ el-Eserî, *A'lâmu'l-'Irâk*, 60. Krş. el-Alûsî, *el-Miskü'l-'ezfer*, 51; Teymûr, *A'lâmu'l-fikr*, 308. el-Eserî, Nu'mân'ın Kahire'ye, oradan da Mekke'ye gittiğini söylerken, el-Alûsî ve Teymûr haccın önce geldiğini belirtirler.

²⁷ Hakkında bkz. Saedullah, *The Life and Works of Muhammad Siddik Hasan Khan, Nawwab of Bhopal* (Lahor: Ashraf, 1973); Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 269 vd.

²⁸ el-Eserî, *A'lâmu'l-'Irâk*, 61. Eğer Nu'mân'ın Selefî bakış açısını benimsemesinin başlangıcı olarak Mısır-Hicaz yolculuğunu alırsak, Eich'in Alûsîlerle Abdülhamîd yönetimi arasındaki kopmanın, 1890'ların ortalarında Sultan'ın politikasını Geylânîlerle bütünleşmek yönünde değiştirdiğinde meydana geldiği şeklindeki değerlendirmesine ("The Forgotten Salafi", 74) dair önemli vurguyu iskalamamalıyız. *Cilâ'ül-'ayneyn*'i yazarken, Nu'mân bu kitabın, kendisini, Abdülhamîd yönetiminin Sûfî yönelimli adamlarına sevimli göstermeyeceğinin gayet farkındaydı, zira yönetim, Hanefî mezhebini ve tasavvufu yayma politikasını bir nevi ideolojisi olarak benimsemekteydi. Selim Deringil, *The Well-Protected Domains* (Londra: Tauris, 1999), 44-92.

²⁹ el-Alûsî, *Cilâ'ül-'ayneyn*, 360.

³⁰ Örneğin Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin (1058/450-1111/505), *el-Munkız mine'd-dalâl*'inde (thk. Semih Dugaym, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1993) anlattığı şekliyle geçirdiği dönüşüme dair bir inceleme için bkz. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962), 114-22.

³¹ Madawi al-Rashid, *A History of Saudi Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 23 vd.

zihni bir güç hem de toplumsal bir destek sağladı. Sıddîk Hasan Hân gibi çok seçkin bir kişilik ve yönetici-hükümdar Selefî tercih yapabiliyorsa, niçin Ebu's-Senâ' el-Alûsî'nin oğlu yapamasın?

Sıddîk Hasan Hân'ın finanse ettiği Cilâ'ül-'ayneyn'in basımından bir yıl sonra, Nu'mân, Sıddîk Hasan Hân'ın desteğine olan şükranlarını sunmak ve ailenin onunla bağlarını güçlendirmek üzere oğlu 'Ali 'Alâeddîn'i (1861-1922) Bopal'a gönderdi.³² Ancak bu, Osmanlı yönetimi ile bir kopuş anlamına gelmemekteydi. 1300/1882'de Nu'mân el-Alûsî yeniden yolculuğa çıktı. Bu kez, yolculuğu, onu, babasının azledildiği Murcân Medresesi (ve vakfı)nın tekrar aileye iade edilmesi için kulis yapacağı İstanbul'a taşıdı. Osmanlı'nın başkentinde ulema ve devlet adamlarıyla görüşerek iki yıl geçirdi. Sultan II. 'Abdülhamîd'in emirleri doğrultusunda, müderrislerinin başına atanmış olarak kontrolü altında güvende olan medreseyle birlikte Bağdat'a geri döndü. Onun Murcân Medresesi'ndeki görevi, daha sonra oğlu 'Ali 'Alâeddîn ve yeğeni Mahmûd Şükrî'ye tevarüs etti.³³ es-Seyyâdî'nin, medresenin Alûsî'lere iadesinde herhangi bir rol oynayıp oynamadığı çok açık değildir. Durum ne olursa olsun, Alûsîlerin Osmanlı yönetimine bağlılığı, Osmanlı'nın önde gelen devlet adamı ve düşünürü Nâmık Kemal'in oğlu Bağdat valisi Nâmık Paşa'nın (görevi: 1899-1902) Nu'mân'ın kızı 'Âtike ile muhtemelen babasının vefatından az bir süre önce evlendiğinde emsalsiz bir zirve noktaya ulaştı.³⁴

Nu'mân İstanbul'a bir süre mola verdiği Şam aracılığıyla gitti. Gelişen Suriye şehrine yapılan bu yolculuk, mensuplarının o tarihten itibaren, ölünceye dek Nu'mân ile iyi ilişkilerini sürdürecektik oldukları Selefî ulema çevresinin ortaya çıkmasında uzun süreli bir etki bıraktı. Şam'daki bu geçici ikametinin önemi, Cilâ'ül-'ayneyn'in basılmasından bir yıl sonra gerçekleşmesinden kaynaklanıyordu. el-Eserî'nin iktibas ettiği, Şam'daki el-Hakâik dergisinin çok sonraları yayımlanmış bir haberine göre, Nu'mân'ın Şam'daki faaliyetleri İbn 'Âbidîn'in (1198/1784-1252/1836) Hâşiyetü reddi'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr adlı eseri üzerine dersler icra etmeyi de kapsıyordu.³⁵ Osmanlı'nın ikinci meşrutiyet döneminde 1910-13

³² el-Eserî, *A'lâmu'l-'Irâk*, 73.

³³ el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 59; el-Eserî, *A'lâmu'l-'Irâk*, 61 ve 74.

³⁴ el-'Azzâvî, *Târîhu'l-'Irâk*, c. 8, 131-46. Eich ("The Forgotten Salafi", 74, 56 nolu not), Nâmık Paşa'nın 'Âtike el-Alûsî ile evliliğini, ailenin II. Abdülhamîd yönetiminden Genç [Jön]Türklerle doğru değişen bağlılığının bir emâresi olarak tanımlar. Nâmık Paşa'nın babası, Osmanlı'nın son döneminin etkili düşünürü Nâmık Kemâl bir Genç Osmanlı idi. Genç Osmanlılar Abdülhamîd yönetimince hoşgörü ile karşılanırken, Genç [Jön] Türkler Sultan'ın ve idaresinin çöküşü olduklarını gösterdiler. Örnek olarak bkz. Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1962), özl. 58, 106 nolu not ve 59. Oğul Nâmık Paşa'nın bir Genç [Jön] Türk olup olmadığı belli değildir. Örneğin bkz. Ernest Edmondson Ramsaur, JR., *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton: Princeton University Press, 1957); Feroz Ahmad, *The Young Turks* (Oxford: The Clarendon Press, 1969); M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition* (New York: Oxford University Press, 1955).

³⁵ el-Eserî, *A'lâmu'l-'Irâk*, 64. İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. Muhammed Salâhuddîn'dir. On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı dünyasının en meşhur Hanefî fakihlerinden biri olarak beliren bu zat, Şam'da dünyaya geldi ve eğitimini hem bu şehirde hem de Kahire'de tamamladı. Kısaca *Hâşiyetü İbn 'Âbidîn* olarak bilinen eser, aslında 'Alâeddîn el-Haskafî'nin *Dürri'l-muhtâr*'ı üzerine bir şerh ve değerlendirme olan *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-ebîsâr*'dır. *Hâşiyetü*'nin ilk beş cildi Kahire'de, Bûlâk yayınevi, h. 1272, 1286 ve 1299'da, 6. cildi h. 1323'de yayımlandı. Bkz. Sarkîs, *Mu'cemu'l-matbû'ât*, c. 1, sütun 150-54; el-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 6, 42.

yıllarında yayımlanmış olmasına rağmen, el-Hakâik, gelenekçi, Selefî karşıtı bir çizgiyi takip etti³⁶ ki bu durum, ilgili haberin güvenilirliği hususunda kuşkular oluşturabilmektedir. Ne var ki, yirminci yüzyılın başlarında Şam'ın son derece hareketli atmosferinde, bir yazarın, olayın diğer çağdaşları hâlâ hayattayken böyle bir hikayeyi uydurabileceğini düşünmek güçtür. Tedris meclislerini on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı ülkesinin temel bir Hanefî fıkıh kaynağı olan İbn 'Âbidîn'in eserinin açıklanmasına tahsis etmekle, Nu'mân el-Alûsî'nin, Hanefî mezhebine olan vefasını göstermek ve Selefiliğinin, mezhebinin geleneklerine olan bağlılığını azaltacağı anlamına gelmediğini göstermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Gerçekten de Nu'mân'ın Hanefî fıkıhına olan ilgisinin kanıtı Şam dersleriyle sınırlı değildir. Cilâ'ü'l-'ayneyn'de geleneksel fıkha ve kaynaklarına dair heybetli bir bilgiyi gözler önüne sermekte ve Hanefî mezhebine bağlılığını tekrar tekrar beyan etmektedir.³⁷

KİTAP

Cilâ'ü'l-'ayneyn, daha en başında, uzun süre devam eden etkisi ve nispeten hızlı yayılışında önemli bir etken olan matbu bir halde arz-ı endam etti. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar matbaacılık Kahire'den Bağdat'a kadar meşrik/doğu Arap bölgesinde muhkem bir yayıncılık aracıydı. Napolyon seferinin kısa ömürlü baskı makinesinden sonra, 1822'de Bûlâk'ta, eğitimlerini Milan'da almış bir grup işçinin işlettiği yeni bir matbaahane açıldı.³⁸ Bûlâk Yayınevi 1862'de özelleştirilmesine rağmen, 1880'de tekrar devlet kontrolüne geçti. Devletin ve özel kullanımın ihtiyaçlara cevap veren Bûlâk Yayınevi, on dokuzuncu yüzyılda Mısır'da ve Arapça konuşulan bölgelerde kültürel rönesansa muazzam bir katkı sağladı. O, Mısır'ın ilk resmî gazetesi olan el-Vakâ'î'l-Mısriyye'yi, ordu için hazırlanan el kitapçıklarını, Avrupa dillerinden çevrilen çalışmaları, İslam mirasının seçme eserlerini ve bütün bilim sahalarının yeni kitaplarını bastı.

Matbaa baskısı [print] yazılı sözün iletilebilir olmasında belirleyici bir etki oluşturdu, ancak aynı zamanda metne içkin olan ve metnin açığa vurduğu yetkinliğin doğasını değiştirmek suretiyle yazının üretilme biçimini tektipleştirdi. Matbaa baskısının sebep olduğu köklü değişiklikleri anlatırken Messick şöyle yazmaktadır:

“El yazmalarının fiziksel ve zihinsel [conceptual] açıklığı ile mukayese edildiğinde, matbu metinlerle yeni bir tarzda ilişkiye girilmesi gerekecekti. İstinsah işi doğal olarak tamamıyla saf dışı kalacak; okuma, artık tashih edici bir müdahaleyi ve izah edici yorumlamayı gerekli kılan ve çağırın açık uçlu bir süreç olmayacaktı. Matbu metinler, tıpkı kendileri gibi yeniden oluşturulan okuyuculardan fiziksel olarak daha uzak ve zihinsel olarak daha bağımsız olurken, bunun yanında tekno-

³⁶ Commins, *Islamic Reform*, 118-22.

³⁷ Muhammed Behcet el-Eserî'ye göre (*Mahmûd Şükri el-Alûsî ve ârâ'uhu'l-lügaviyye* (Kahire: Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, 1958), 42), Nu'mân el-Alûsî, İbnü'l-Cevzi'nin Ahmed b. Hanbel'e dair yazdığı biyografinin bir özetini yazmıştır, ki bu onun Hanbelî mezhebine hayranlığına işaret etmektedir.

³⁸ Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 133 vd.; J. Jomier, “Bûlâk”, *EL*, I, 1299.

lojinin kesinliğinin geliştirdiği yeni bir otoriteyi, yeni bir hakikat değerini içinde barındırıyordu.”³⁹

Matbaa kültürünün yarattığı tek biçimliliğin, el yazmasının, birbiriyle bağlantılı metin, şerh ve haşiyeler şeklinde doğal ve son derece kendine özgü akış alanının biricikliğini yok ettiği görüldü. Ancak “kendine özgü”den “stardartlaşmış” a giden dönüşüm birdenbire olmadı. Yirminci yüzyılın başlarına kadar, hatta daha sonraları bile bazı durumlarda, geleneksel eğitim alt yapısına sahip Müslüman âlimler, metinlerinin belli bir silsile içerisindeki anlamını ve kapsamını vurgulamak üzere baskı biçimini değiştirdiler. Bûlâk baskısında Cilâ’ü'l-‘ayneyn bu geçiş döneminde basılan metinlerin bir örneğidir.

Kitap bir kapak sayfası ve onu takiben 2 ila 7. sayfalar arasında yer alan içindekiler tablosu ile başlamaktadır. “İçindekiler tablosu” matbaa kültürünün getirdiği bir yenilik olsa da, Nu’mân’ın kitabında yalnızca kitabın bölüm ve kısımlarının bir indeksi olarak kullanılmamıştır. Cilâ’ü'l-‘ayneyn’in içindekiler tablosu, aslında metnin her bir önemli aşamasını detaylandıran, yorucu, uzun bir alt başlıklar listesi ve açıklayıcı notlardan oluşmaktadır. Örneğin tek bir sayfada, metinde yer alan beş farklı ulemanın biyografilerini gösteren beş giriş bulunmaktadır. Kitap organik bir bütün olarak düşünüldüğü için, modern matbu eserlerin içindekiler tablosunda yer alan zımnî tasnif şeması neredeyse hiç yoktu veya yazarı tarafından dikkate alınmamış olduğu anlaşılıyordu. Metnin önemli bir kısmına dikkat çeken ilave açıklayıcı başlıklar çoğu zaman kitabın sayfa kenarlarında mevcuttur. İçindekiler tablosunu takip eden, eseri ve yazarını takdir bağlamında bir kısmı klasik Arap şiiri formunda yazılmış bir övgü ve methiyeler dizisine hasredilmiş yeni bir bölüm yer almaktadır.

Bu methiyelerin hemen hemen hepsi Bağdatlı ulema veya edebi şahsiyetler tarafından yazılmışken, bir tanesi aslen Yemenli olan, fakat Bopal’da el-İskenderî Camii’nde Kur’an ve hadis hocası olarak çalışan Hüseyin b. Muhsin es-Seb’î el-Hazrecî el-Ensârî diye birisine nispet edilmiştir.⁴⁰ Hüseyin el-Ensârî, belli ki Sıddîk Hasan Hân’ın bir arkadaşıydı ve Hintli sultan/âlim ile Nu’mân el-Alûsî arasında gelişen ilişkiye yakinen vâkıftı. el-Ensârî, yazısında ilk olarak Cilâ’ü'l-‘ayneyn’e olan beğenisini yazmakta, daha sonra da Sıddîk Hasan Hân ile Nu’mân el-Alûsî arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu anlatmaya koyulmaktadır. el-Ensârî’ye göre, Nu’mân el-Alûsî 1296/1879’da Sıddîk Hasan Hân’a, onun icâzetini istediği hemen cevaplanmış bir talep iletmişti. Daha sonra el-Ensârî, Sıddîk Hasan Hân’dan Nu’mân el-Alûsî’ye verilen icâzetin tam metnini kaydeder ve yazısını, Nu’mân’ın kitabının yazımını bitirir bitirmez Cilâ’ü'l-‘ayneyn’in müsvedde halindeki bir nüshasını Sıddîk Hasan Hân’a, Kahire’de basılması için malî desteğini talep ederek gönderdiği ifadesi ile sona erdirir.

Bu yazışmaların seyrini açıklamak, Nu’mân el-Alûsî’nin hem Sıddîk Hasan Hân ile düşünsel bağlantılarını hem de kitabın dayandığı fikrî payandaları vurgulamak için benimsediği ilk stratejidir. Ancak Nu’mân’ın üstü kapalı mesajları bu-

³⁹ Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993), 126 vd.

⁴⁰ el-Alûsî, *Cilâ’ü'l-‘ayneyn*, 2-8.

nunla bitmez. Cilâ'ü'l-'ayneyn'in önemli bir özelliği, onun tek bir metinden değil daha ziyade üç metinden oluşmasıdır. Kitabın her bir sayfasını büyük ölçüde Cilâ'ü'l-'ayneyn'in metni kaplarken, sayfa boşluklarında başka iki farklı metin yer alır: birincisi Safiyyüddîn el-Buhârî'nin el-Kavlü'l-celî fî tercemeti's-Şeyh Takiyyiddîn İbn Teymiyye el-Hanbelî adlı eseri, onu takiben Sıddîk Hasan Hân'ın el-İntikâdü'r-racîh fî şerhi'l-i'tikâdi's-sahîh'idir.⁴¹ Bu itibarla, Cilâ'ü'l-'ayneyn tek bir çalışma değil, çok yönlü bir proje gibi görünmektedir.

el-Buhârî hakkında çok az şey bilinmektedir.⁴² Orta Asya kökenli bir Hanefî hadîs âlimi olan el-Buhârî, bir hac yolculuğunda doğu/meşrik Arap ülkelerine seyahat etti ve bu esnada Mizcâcî ailesinin hadîs âlimleri çevresi ve Murtaşâ ez-Zebîdî ile yakınlık kurduğu Yemen ve Mısır'ı ziyaret etti. Sonunda el-Buhârî, aynı zamanda 1200/1786'da bir salgın hastalık sebebiyle vefat edeceği Filistin'in Nablus şehrine yerleşecekti. Onun doğu/meşrik Arap dünyasına gelişi, Su'ûdî-Vehhâbî hareketin patlak verdiği ve Selefî İslam ile İbn Teymiyye mirası etrafındaki tartışmaların yoğunlaştığı bir döneme denk geldi. Onun İbn Teymiyye üzerine yazdığı övgü dolu biyografisi, İbn Teymiyye'nin Allah'ın sıfatları konusundaki görüşünün güçlü ancak daha önce de benzerleri bulunan bir müdafaasını ihtiva etmekte olup onun yazdığı bilinen tek eseridir. el-Buhârî'nin İbn Teymiyye'ye hayranlığı, o dönemde Vehhâbîliğin baskın olduğu Necd'de hoş karşılanacaktı; belki de bu yüzden onun Nablus'ta ikamet etmeyi tercih etmesi, Vehhâbî İslam algısı ile ilişkilendirilmeme arzusunun bir göstergesiydi. Nablus bölgesi, birkaç yüzyıl boyunca, Sûfîliğin Hanbelî çevrelerde baskın olmaya başladığı zamanlarda bile Selefî ve İbn Teymiyye taraftarı görüşlerin hürmet gördüğü Hanbelî ulemanın bir kalesi idi. Fakat Suriye Hanbelîlerinin çoğunluğu gibi Nablus'un Hanbelî uleması da hususen Vehhâbî misyona destekleriyle biliniyor değillerdi.⁴³

Vefatının hemen akabinde on dördüncü yüzyılda İbn Teymiyye lehinde birkaç yarı-biyografik çalışmanın yazılmış olmasına rağmen, el-Buhârî'nin el-Kavlü'l-celî'si kuşkusuz sonraki asırlarda deruhte edilen bu tarzdaki çok az çalışmadan biridir. Daha sonraki döneme ait bir başka İbn Teymiyye biyografisi, Nablus bölgesi kökenli, el-Ezher'de saygın bir Hanbelî âlim olan Mer'î b. Yûsuf el-Kermî'ye (ö.

⁴¹ Safiyyüddîn el-Buhârî, *el-Kavlü'l-celî fî tercemeti's-Şeyh Takiyyiddîn İbn Teymiyye el-Hanbelî*, el-Alûsî'nin *Cilâ'ü'l-'ayneyn*'inin hâmişinde, 2-140; Sıddîk Hasan Hân, *el-İntikâdü'r-racîh fî şerhi'l-i'tikâdi's-sahîh*, *age*'nin hâmişinde, 141-360.

⁴² 'Abdurrahmân el-Cebertî, *'Acâibü'l-âsâr fî't-terâcim ve'l-ahbâr*, thk. 'Abdurrahîm A. 'Abdurrahîm (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1997-8), c. 2, 188 vd. (Bu kaynağa dikkatimi çektiği için Stefan Reichmunt'a müteşekkirim). Ayrıca bkz. Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1957), c. 5, 20; Sarkîs, *Mu'cemü'l-matbû'ât*, c. 1, sütun 357; İsmâ'îl el-Bağdâdî, *İzâhu'l-meknûn* (İstanbul: yayım yeri yok, 1951-55), c. 2, sütun 248. Ancak Bağdâdî, el-Buhârî'nin ölüm tarihini belirtmez. İlginç bir şekilde, Muhammed b. 'Abdülhayy el-Leknevî, yazımı 1874'de biten *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*'sinde (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.) el-Buhârî'den hiç bahsetmez. el-Leknevî'nin, eserini Hindistan Haydarabad'da yazmış olması, bunun sebebi olabilir, zira el-Buhârî Arap ülkelerinde Hindistan'dan daha çok biliniyor idi. Safiyyüddîn el-Buhârî, Şam'da vefat eden ve "Kim İbn Teymiyye Şeyhü'l-İslâm'dır derse kâfirdir" dediği söylenen 'Alâeddîn Muhammed b. Muhammed el-'Acemî el-Buhârî'den (779-841) farklı biri olmalıdır. 'Alâeddîn el-Buhârî'ye verilen bir cevap için bkz. İbn Nâsirüddîn ed-Dımaşkı, *er-Reddül-kâfir*, thk. Zühayr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991); ve onun hakkında bkz. ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 7, 46 vd.

⁴³ Krş. John O. Voll, "The Non-Wahhabi Hanbalis of Eighteenth-Century Syria", *Der Islam*, 49 (1972): 277-91.

1033/1624) aittir.⁴⁴ Şayet Nu'mân el-Alûsî kitabına koymak üzere İbn Teymiyye hakkında güncel etkili bir biyografi arıyor idiyse, el-Kermî'nin çalışması kesinlikle en çok bilinen ve akademik olarak en çok tanınan kaynaktı. el-Buhârî'nin el-Kavlü'l-celî'sini tercih etmesi çok muhtemeldir ki iki amaca hizmet eden bilinçli bir işti. Birincisi Nu'mân el-Alûsî gibi el-Buhârî'nin de İbn Teymiyye tarafını tutan az sayıdaki Hanefî ulema arasında olmasıdır; böylece onun eserinin Cilâ'ü'l-'ayneyn projesine dahil edilmesi, Nu'mân el-Alûsî'nin mezheplerin geleneksel görüşlerinin karşısında İbn Teymiyye'nin görüşlerini destekleyen tek Hanefî âlim olmadığını göstermiş olacaktı. İkincisi el-Buhârî'nin, el-Kermî'nin eserinde daha az işlenen bir tema olan İbn Teymiyye'nin kelâmî görüşleriyle münhasıran ilgili olmasıdır.

Siddîk Hasan Hân'ın el-İntikâdu'r-racîh'i Cilâ'ü'l-'ayneyn projesine bir başka perspektif katmaktadır. Kitabın daha ilk sayfalarından itibaren Siddîk Hasan Hân'ın otoritesine dayanılmasından dolayı, burada Nu'mân el-Alûsî'nin temelde Siddîk Hasan Hân'ın eserinde söylemek durumunda olduğu hususlarla ilgilendiği farzedilebilir. Aslında el-İntikâdu'r-racîh başlı başına müstakil bir eser değildir, daha ziyade on sekizinci yüzyılın etkin Hintli reformcusu Veliyyullah Dihlevî (1114/1703-1176/62)⁴⁵ tarafından İslâm itikadı üzerine yazılmış bir eserin şerhidir. Zira itikat meseleleri, Cilâ'ü'l-'ayneyn'de merkezi bir yer işgal eder ve Siddîk Hasan Hân'ın eserinin dahil edilişi, el-Buhârî'nin eserinde sunulanları ziyadeleştirmek suretiyle daha geniş bir Selefî İslam tasavvurunu ifade etmeye yardım edecektir.

Sonuç olarak, iki Ahmed, Ahmed b. Teymiyye ve Ahmed b. Hacer el-Heytemî, hakkında ikincisinin birincisine dair görüşü ve on dördüncü yüzyıl Hanbelî âlimine nispet edilen birtakım çokça tartışılan argümanların geçerliliği ile ilgili fikirsel bir "muhakeme" olan Cilâ'ü'l-'ayneyn, eski bir kadı olarak Nu'mân el-Alûsî'nin otoritesine yapılan bir müracaatı ifade etmektedir. Adaletin gerçekleştirilmesi için bir hâkimin varlığı öngörüldüğü ve gerekli olduğu için, el-Alûsî'nin tartışılan meselelerde bir hükme varma yolunda taahhüt etmek istediği şey objektiflik ve adaletlilik. Bu yüzden Nu'mân el-Alûsî'nin eserinin iki kahramanının girift tartışmasına bir giriş yapmak kaçınılmaz olmaktadır.

İBN TEYMİYYE KONUSUNDA EL-HEYTEMÎ

Ahmed b. Hacer el-Heytemî (909/1504-975/1567) Mısır'ın batı yakasında Ebu'l-Heytem köyünde dünyaya geldi.⁴⁶ Babasının vefatını müteakip zamanının

⁴⁴ Muhammed Emîn el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdi 'aşer* (Beyrut: Mektebetü Hayyât, ts.), c. 4, 358; Muhammed Cemîl eş-Şettî, *Muhtasarü tabakâti'l-Hanâbile* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986), 108-11; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c., 7, 203. İbn Teymiyye hakkındaki biyografisi için bkz. Mer'î b. Yûsuf el-Kermî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî menâkibi'l-müctehid İbn Teymiyye*, thk. Necm 'Abdurrahmân Halef (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986).

⁴⁵ Syed Habibul Haq Nadvi, *Islamic Resurgent Movements in the Indo-Pak Subcontinent* (Durban: Academia, 1986); J.M.S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah* (Leyden: Brill, 1986); Zaferu'l-İslâm Hân, *el-İmâm Veliyyullah Dihlevî* (Yeni Delhi: Institute of Arab and Islamic Studies, 1996).

⁴⁶ 'Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkâvî, "Tuhfetü'l-behiyye fî tabakâti's-Şâfi'iyye", yazma 149, Târîh, Institute of Arab Manuscripts, The Arab League, Kahire, poz 204-5; Muhyiddîn 'Abdulkâdir el-'Aydarûsî, *en-Nâru's-sâfir 'an ahbâri'l-karni'l-âhir* (Kahire: yer yok, ts.) 287-92; 'Abdulhayy b. el-'İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zehab fî ahbâri men zehab* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), c. 4, 370 vd.; Muhammed b. 'Ali eş-Şevkânî, *Bedru't-tâli' bi-mehâsin men ba'di'l-karni't-tâsi'* (Kahire: Matba'atu's-Sa'âde, h. 1348), c. 1, 109; el-Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, v. 1, 337-340; Necmüddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-*

tanınmış iki Şâfi'î ulehasının himayesi altına girmesinden dolayı ailesinin ilim çevreleriyle irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Tanta'daki Ahmed el-Bedevî Camii'ndeki öğreniminden sonra, Zekeriyâ el-Ensârî (çağdaşları tarafından şeyhülislâm olarak nitelenmektedir, 826/1423-926/1520)⁴⁷ ve 'Abdülhak es-Sunbâtî (842/1438-931/1525)⁴⁸ gibi bazı son derece üst düzeydeki Şâfi'î fıkıh, hadis ve kelâm âlimiyle buluştuğu el-Ezher'e intikal etti. Hocaları ve icâzetleri hakkında son derece detaylı indekste,⁴⁹ el-Heytemî, Kâdiriyye ve Şâziliyye gibi bir takım Sufi tarikatlere intisabını yazmakta, Süfîlerin (Süfî gömleği olarak kabul edilen) hırka giyme ritüeline olan inancını beyan etmekte ve Süfî hilafet silsilelerine dair derin bilgisini göstermektedir. Yirmi yaşlarından itibaren fetvâ verme yetkisine sahip muteber bir Şâfi'î fakih olarak ortaya çıkan el-Heytemî, kariyerinin geri kalanını el-Ezher'de geçirdi; fakat talihsiz bir ilmî rekabet ve kıskançlık hadisesi, onu Kahire'den ayrılıp Mekke'ye gitmeye zorladı. Birçok kez hac ve Mescid-i Haram'da bir süreliğine kalmak için Mekke'yi ziyaret etmişti, fakat 940/1534'de oraya vardığında bu, geri dönmek üzere olacaktı. Osmanlı döneminin başlarında Mekke'de, el-Heytemî, kısa zamanda Hindistan gibi uzak yerlerdeki Şâfi'î Müslümanlarca görüşü talep edilen zamanının en tanınmış Şâfi'î fakihlerinden biri olarak kabul edilecekti. Onun fıkıh alanındaki en önemli eserleri arasında en-Nevevî'nin sıkça başvurulmuş Şâfi'î fıkıhına dair muhtasar eseri el-Minhâc'ın şerhi,⁵⁰ ayrıca İslam hukuku tüm alanlarıyla ilgili meseleleri kapsayan dört ciltlik bir fetvâ mecmuası yer almaktadır.⁵¹

Fakat el-Heytemî, yalnızca bir fakih değildi. İslâmî geleneklere güçlü bağları bulunan bir âlim olarak, Sünnî-Şi'î anlaşmazlığının, Osmanlı-Safevî çekişmesi ve Moğol Hindistan'ında Sünnî-Şi'î sürtüşmesi gibi bir arka plan karşısında yüksek bir noktaya ulaştığı bir dönemde Sünnîliğin standart bir destekçisi oldu. Şi'î İslâm tarih ve tasavvur biçimine karşı verilen Sünnî cevapların uzun süredir devam eden çizgisini takip eden el-Heytemî, Sünnî inançları ve tarihsel anlatıyı idame ettiren iki eser kaleme aldı.⁵² el-Heytemî'ye göre, onun ilk Emevî halifesi Mu'âviye b. Ebî Süfyân'ı (görevi 41/661-60/680) müdafaası olan Tesîrül-cinân ve'l-lisân'ı Moğol Sultanı Hümayûn'un (görevi 1530-40 ve 1555-6) bir ricası üzerine yazılmıştı.⁵³ el-Heytemî'nin Sünnî-Şi'î ayrımını tesis eden İslam'ın ilk iç savaşının olayları ve kahramanları hakkındaki tartışmasında dikkat çekici olan nokta, onun tarihî bir sorgulamadan ve ilgili kaynaklardan kaçınarak ağırlıklı olarak hadise dayanmasıdır. Gerçekten de el-Heytemî'nin hadis sahasındaki uzmanlığı, onun aynı zamanda bir

→

a'yâni'l-mi'e'l-âşira, thk. Cebrâ'il Süleymân Cebbûr (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedide, 1979), c. 3, 111vd.; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 1, 234. Yalnızca el-Gazzî, onun doğum tarihini h. 911/1506 olarak verir.

⁴⁷ eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, c. 1, 252, el-Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, c. 1, 457 vd.

⁴⁸ el-Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, c. 2, 1000.

⁴⁹ Ahmed b. Hacer el-Heytemî, "Mesânidü'l-Heytemî", yazma 2014 Târih, Institute of Arab Manuscripts, the Arab League, Kahire.

⁵⁰ Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc li-şerhi'l-minhâc* (Kahire: Bülâk Yay., h. 1290), 3 cilt.

⁵¹ Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-kübra'l-fikhiyye* (Kahire: Mektebe ve Matba'atu'l-Meşhedî'l-Hüseynî, ts.), 4 cilt.

⁵² Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *es-Savâiku'l-muhrika fi'r-redd 'ale'l-bida' ve'z-zendeka*, birlikte *Tesîrül-cinân ve'l-lisân* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, ts.).

⁵³ el-Heytemî, *Tesîrül-cinân ve'l-lisân*, 3.

hadis âlimi olarak tanınmasını sağlayacak şekilde son derece kabul görmüştü. Onun hadis ilmine yaptığı katkı, İslâmî malumâtın yalnızca fıkıh değil diğer farklı yönlerini de kapsayan meselelerine verilen geniş ölçüde hadis-temelli cevaplardan müteşekkil bir fetvâ mecmuasına⁵⁴ ilaveten, en-Nevevî'nin (631/1233-676/1277) kırk hadisi, el-Erba'î'nü'n-neveviyye üzerine yazdığı bir şerhi⁵⁵ de içine almaktadır.

Hocası Zekeriyâ el-Ensârî ve akranı seçkin Şâfi'î 'Abdulvehhâb eş-Şa'rânî'nin (898/1493-973/1565) aksine, el-Heytemî zamanının önde gelen Sûfileri arasında sayılmamaktadır.⁵⁶ Yine o, usul-i fıkıhta da bir uzman olarak görülmemiştir.⁵⁷ Ancak o, usul-i fıkıh, dinin asılları (İslam teolojisi veya kelâm) ve tasavvuf üzerine eserler yazmıştır. Her bakımdan özet bir eser olan Kitâbu't-ta'arruf fi'l-'asleyn ve't-tasavvuf'unda⁵⁸ el-Heytemî, Ortaçağın büyük imamaları tarafından formüle edildiği şekliyle, hukukun dört ana kaynağını, Kur'ân, nebevî sünnet, icmâ, kıyâs ve istihsân olarak belirlemek suretiyle Şâfi'î usul-i fıkıhına bağlı kalır. İctihat ve taklîd hakkında konuşurken, kendi eğilimini belirtmeksizin her ikisinin klasik tanımını tekrarlar.⁵⁹ Kelâmî açıdan, Allah'ın sıfatları gibi çetrefilli bir konuda sonraki Eş'arî âlimlerce geliştirildiği şekliyle, haberî sıfatların ölçülü mecâzî tevili onaylama olarak ifade edilen orta yolu tercih eden Eş'arî akideye bağlılığını beyan eder.⁶⁰ Öte taraftan, el-Heytemî'ye göre, tasavvufun amacı, "kişinin içini temizleyebilmesi ve nihai kemâlleri gerçekleştirebilmesi için dışın temizlenmesidir".⁶¹ Onun tasavvuf anlayışı, (tasavvuf yolunun kurucusu olduğu söylenen, ölçülü sûfî) Ebu'l-Kâsım el-Cüneyd'in (ö. 298/910) anlayışıdır; İbnü'l-Arabî (560/1165-638/1240) ve İbnü'l-Ferîd (576/1181-632/1235) gibi sonraki Sûfilerin yazılarında görülen, her şeyin bir birlik/ittihâd ve içkinlik/hulûl olarak düşünülebileceği fikri, onların özel (bâtınî) söylem ve terminolojisi ışığında anlaşılmalıdır, zira, aslında, onlar kendilerine yapııştırılan ithamlardan tamamıyla uzaktırlar.

Bu İslam tasavvuru, kendisini geleneksel, on altıncı ulema bakış açısına teslim etmektedir. Ortaçağın sonları ve modern zamanların başlarındaki İslâmî çevrelerdeki ilim standartları açısından el-Heytemî, kesinlikle heybetli bir fakihdir. Fakat o, aynı zamanda uyumlu [conformist] bir âlim, genel kabullere ve asırlar boyunca evrildiği şekliyle Sünnî İslâm'ın geçerliliğine çok inanmış biriydi. Tıpkı zamanının ulema sınıfının büyük çoğunluğu gibi, o da Sünnî tarih algısını güçlü bir şekilde savunuyor, Eş'arî-Mâtürîdî kelamı sorgusuzca benimsiyor, klasik fıkıh usulcülerini-

⁵⁴ Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-hadîsiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1989).

⁵⁵ Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *el-Fethu'l-mübîn fî şerhi'l-erba'î'n* (Kahire: el-Matba'atu'l-Meymeniyye, h. 1307).

⁵⁶ el-Ensârî ve eş-Şa'rânî'nin Sûfî ulema arasında sahip olduğu mevki için bkz. 'Abdurra'ûf Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye*, thk. 'Abdulhamîd Sâlih Hamdân (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts), c. 4, sırasıyla 52-5 ve 69-75.

⁵⁷ Örneğin, usul-i fıkıh âlimlerine dair çağdaş tarihî biyografilere bkz. 'Abdullâh Mustafâ el-Merâgî, *el-Fethu'l-mübîn fî tabakâti'l-usûliyyîn* (Kahire: 'Abdulhamîd Hanefî yay., ts), 3 cilt. Ne var ki, el-Merâgî, el-Heytemî'nin Şâfi'î meslektaşısı ve çağdaşı Şemsüddîn er-Remlî'yi (919/1513-1004/1596) usul âlimleri arasında saymaktadır (c. 3, 84-5).

⁵⁸ Ahmed b. Hacer el-Heytemî, "Kitâbu't-ta'arruf fi'l-'asleyn ve't-tasavvuf", yazma 597, Ma'ârif, Dâru'l-Kütüb, Kahire.

⁵⁹ el-Heytemî, "Kitâbu't-ta'arruf fi'l-'asleyn ve't-tasavvuf", 23 vd.

⁶⁰ el-Heytemî, "Kitâbu't-ta'arruf fi'l-'asleyn ve't-tasavvuf", 25.

⁶¹ el-Heytemî, "Kitâbu't-ta'arruf fi'l-'asleyn ve't-tasavvuf", 32.

nin müktesebatlarında herhangi bir gelişme olacağını düşünmüyor ve Sûflerin yolunu samimiyetle takip ediyordu. Bir bakıma, o, itidalli bir âlim, çoğunlukla popülist Sûfî çevrelerde görülen sosyo-ahlakî aşırılıklara muhalif ve bu nedenle de dinin yüce değerlerine içtenlikle bağlı biriydi.⁶² Ne var ki o, aynı zamanda bir İbn 'Arabî müdafii idi, fakat lafzî anlamı içerisinde, ki bu anlam ne olursa olsun, vahdet-i vücûdun savunucusu değildi, ancak İbn 'Arabî'nin takvasına, İslam'a olan katkısına ve tecrübesinin ehemmiyetine inanan biriydi.

el-Fetâva'l-hadîsiyye'sinde el-Heytemî, fikhın muhkem bölümlerinin dışında kalan tüm soru tiplerine, kelim, dil ve usul-i fikhın meseleleri hakkında ayrıntılı bilgiler vermek suretiyle cevaplar verir. Tartıştığı birçok mesele tasavvufî bir niteliğe sahiptir. O, İbn 'Arabî, İbnü'l-Ferîd ve onların ayak izlerini takip edenlerin, en seçkin bazı İslâm âlimlerinin ifadelerinde geçen bir merteye olan bir grup "seçilmiş muhterem kişiler" (ahyâr mukarrabûn) olduğunu kabul hususunda net bir duruşa sahiptir;⁶³ İbnü'l-'Arabî ve İbnü'l-Ferîd'in ilmi ve bu dünyayı reddedikleri onların itham edildikleri şeylerden uzak olduklarının göstergeleridir; onları kötüleyenler keşf ilimlerinden (ulûmü'l-keşf) hiçbir tecrübeleri olmayan kişilerdir;⁶⁴ Allah'a giden yollar Allah'ın yarattığı canlılar kadar sayısızdır ve gerçeği (el-hakk) bulmak için kişi, el-Gazâlî'nin İhyâ'sı, Kuşeyrî'nin ('Abdülkerîm, 376/986-465/1072) Risâle'si, es-Sühreverdî'nin (Şihâbüddîn 'Ömer, 539/1145-632/1234) 'Avârifü'l-ma'ârif'i ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (Muhammed b. 'Ali el-Hârisî, ö. 386/996) Kûtu'l-kulûb'ü gibi eserleri okumalıdır;⁶⁵ Gazâlî'nin de belirttiği gibi, en yüksek merteye, bâtinî bilgiye sahip olanlar İslâmî ilimlerin kural ve sınıflarını bilenlerden daha üstün oldukları için sırasıyla Peygamberlerin, irfan sahibi evliyaların (el-evliyâtü'l-ârifîn), ilim sahibi âlimlerin ve doğru kişilerin mertebesidir;⁶⁶ şerî'at ile hakikat arasında farklar vardır: şerî'at kök iken hakikat, şerî'at'ın dalı ve nihai durağıdır, şerî'at âşikâr olanın bilgisi iken hakikat gizli olanın bilgisidir.⁶⁷

Ancak bu, el-Heytemî'nin tasavvuf yolunu tereddütsüz bir şekilde benimseydiği anlamına gelmez. Mesela, onun İbn 'Arabî hayranlığı, onu, İbn 'Arabî ile ilişkilendirilen görüşle tezat teşkil eden, Mûsâ'nın Fir'avun'unun kâfir olduğuna inandığını söylemekten alıkoymadığı gibi, o, sıradan insanların İbn 'Arabî ve İbnü'l-Ferîd'in kitaplarını okumalarını uygun görmez.⁶⁸

Ayrıca, el-Heytemî'nin İbn Teymiyye hakkındaki görüşü el-Fetâva'l-hadîsiyye'de açıkça dile getirilmiştir. İbn Teymiyye'nin müteahhir Sûfîlerle uyuşmaması ile alakalı bir soruya cevap verirken, el-Heytemî, on dördüncü yüzyılın

⁶² Örneğin bkz. Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir 'an iktirâfi'l-kebâ'ir* (Kahire: el-Matba'atu'l-Meymeniyye, h. 1331), 2 cilt.

⁶³ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 50, 335 vd.

⁶⁴ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 52 vd., 81, 313 vd., 331 vd.

⁶⁵ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 77. Kuşeyrî'nin *Risâle'si* üzerine yapılmış bir çalışma için bkz. Richard Hartmann, *el-Kuschairis Darstellung des Sufitums* (Berlin: Mayer & Müller, 1914). es-Sühreverdî hakkında bkz. Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, çev. L. Sherrad (Londra: Kegan Paul, 1993), 289 vd. Ebû Tâlib el-Mekkî hakkında bkz. 'Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifiin* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 1957), c. 11, 27 vd.; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 6, 274.

⁶⁶ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 128 vd., 309.

⁶⁷ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 311.

⁶⁸ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 289, 291, 296 vd.

Hanbelîsine karşı, ortaçağ Müslüman âlimlerin cedelleriyle ilgili kayıtlarda düşülen en ağır saldırılardan birini gerçekleştirir. Ona göre, İbn Teymiyye, aralarında Ebu'l-Hasan es-Sübkî (Takıyyüddîn Muhammed, 704/1305-744/1344), oğlu (Tâcüddîn 'Alî, 722/1322-756/1354), el-'İzz b. Cemâ'a ('Abdülazîz, 694/1294-767/1366) ve diğer Şâfi'î, Mâlikî ve Hanefî ulemanın bulunduğu kendi döneminin büyük âlimleri tarafından da ifade edildiği üzere Allah'ın gazabına uğramış ve kör edilmiş bir adamdır; İbn Teymiyye'nin itirazı sadece müteahhir sûfilerle sınırlı değildir, aynı zamanda 'Ömer b. el-Hattâb (ö. 23/644) ve 'Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/664) gibi seçkin sahabîlere de yöneliktir; onun fikirleri değersizdir ve hakkında bid'atçı, câhil, müfrit, sapkın ve sapkınlık sebebi biri olarak hüküm verilmelidir. el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'nin müteahhir Sûfilere muhalefetini okuma biçimi, İbn Teymiyye'nin tasavvufun fikrî dayanaklarını İbn Sînâ (370/980-428/1037) tarafından ileri sürülen âlem/kozmojoloji felsefesi ile özdeşleştirmesi üzerinde odaklanmaktadır: İbn Teymiyye perspektifinden, Sûfilerin keşf hâline getirdikleri açıklama, İbn Sînâ'nın insanî özlerin kendisine bağlı olduğu bir "Kozmolojik Öz" veya "Faal Akıl" tesis etmesine benzemektedir. İbn Teymiyye'nin bakış açısına göre, bu kozmolojik dizaynın etkileri, Gazâlî, İbn 'Arabî ve İbn Seb'in'in (613 veya 614/1217 veya 1218-668 veya 669/1269 veya 1270) eserlerinde takip edilebilir, her ne kadar Gazâlî sonuçta felsefecileri reddetmiş olsa da, bu, onların Sünnî inançlarla çelişik duruma düştükleri bir inançtır.

el-Heytemî, İbn Teymiyye'nin yaptığı tahlilin geçerliliğine itiraz etmemektedir, ancak onun tasavvufa dair tutumunun vehametini göstermek için, onun aynı zamanda el-Hallâc (244/857-309/922) ve Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî (ykl. 593/1196-656/1258) gibi diğer pek çok Sûfiyi reddettiğini zikreder. el-Heytemî, İbn Teymiyye'nin sahabe ve Sûfilere yönelik bu geniş kapsamlı saldırısının, 'Ömer b. el-Hattâb ve 'Alî b. Ebî Tâlib'i yanlış bir konuma yerleştirmesi sebebiyle, (meçhul) eski bir takipçisini, onu açıkça eleştirmeye sevkettiğine dikkat çeker. el-Heytemî, İbn Teymiyye'nin, talâk, hayızlı kadının Ka'be'yi tavâf etmesi, tahâret gibi konulardan vakıf konusuna kadar uzanan birçok meselede, ayrıca icmaya uymayan kişinin ne mürted ne de günahkâr olduğunu söylediği için, sürekli "Sünnî icma ile uyumsuzluklarını sıralayarak devam eder. Dahası İbn Teymiyye, Allah'ın mekansal anlamda sınırlı, Kur'an'ın hâdis, dünyanın tür (nev') olarak ezeli olduğuna ve Hz. Peygamber'in kişinin Allah'a niyazında herhangi bir yardım gücünün olmayacağına inanan bir materyalisttir. Hanbelî mezhebine adını veren Ahmed b. Hanbel (164/780-241/855) ile alakalı bir diğer soruya cevap sadedinde, el-Heytemî, İbn Hanbel'in Allah'ın sıfatları konusunda Sünnî inançlarla tezat teşkil eden görüşlere sahip olduğu yönündeki ithamları reddeder ve İbn Teymiyye ile öğrencisi İbnü'l-Kayyim'i (691/1292-751/1350) bunun aksini iddia etmekle suçlar.⁶⁹

el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'ye saldırısını basit, kolay terimlerle açıklamak şüphesiz cezbedicidir: birkaç niteliğine rağmen, el-Heytemî, genel olarak tasavvufun, özelde de İbn 'Arabî'nin güçlü bir inananıdır, aynı zamanda da bir Eş'arî bağlısıdır. Ona yöneltilen her iki soru da, İbn 'Arabî'nin düşüncelerinin ve Eş'arî kela-

⁶⁹ el-Heytemî, *el-Fetâva'l-hadîsiyye*, 114-7, 203 vd.

mının temel esaslarının hâkim olduğu geç dönem tasavvufuna dairdir. Eş'arlık bir yana, Müslümanların on üçüncü yüzyıldan itibaren İbn 'Arabî ve vahdet-i vücûd konusundaki uyuşmazlıkları hınç ve sertliklerle doludur. Her ne kadar bu doğru olsa da, bu özel arka plan, el-Heytemî'nin Müslümanları, diğer Müslümanların imanları konusunda aceleyle hüküm vermeye karşı uyarıcı hususi bir eser kaleme aldığı da⁷⁰ göz önünde bulundurulduğunda, onun İbn Teymiyye ve geriye bıraktıkları hakkındaki anlatısına hâkim olan şiddetli ve çekincesiz eleştirisi için yeterli bir açıklama sağlamamaktadır. Hatta el-Heytemî kendisini aşırı bir İbn 'Arabî bağılı olarak bile takdim etmez.

el-Heytemî'nin İbn Teymiyye hakkındaki uzun ithamnamesinin ve "onun Sünnî fıkıh mezheplerinin icmandan sapma"sı olarak ortaya konan hususun ışığında, İbn Teymiyye'nin fikirlerinin, on altıncı yüzyıla kadar yerleşik Sünnî düzen karşısında sadece kendine has, hatta garip bir içtihat türü olmaktan ziyade tam anlamıyla yıkıcı bir şey olarak görülegeldiği anlaşılmaktadır. Zira, Müslüman ilim dünyası halihazırda bir düzen içerisindeydi ve İbn Teymiyye bu düzene yönelik ciddi bir tehdidi temsil ediyor görünüyordu. Bu yüzden el-Heytemî, İbn Teymiyye'nin icmadan, yani icmaya dayalı ve icma ile sembolleşmiş düzenden sapmış olmasına vurgu yapmaktadır. İşte Nu'mân el-Alûsî'nin kendisine bir görev olarak yüklediği şey, bu bakış açısıyla hesaplaşmak, onu bileşenlerine ayırmak ve mantığını geçersiz kılmak olacaktır.

GÖZLERİN NETLEŞTİRİLMESİ

Biyografiler, münâcaatlar [invocation], şerhler, delillendirmeler ve karşı delillendirmeler gibi bir dizi birbiriyle bağıntılı ve örtüşen yazılardan oluşan Cilâ'ü'l-'ayneyn uzun, girift bir söyleme doğru ilerlemektedir. el-Alûsî, eserine el-Heytemî'nin İbn Teymiyye hakkındaki yorumlarını okumasının kendisini, onun gündeme getirdiği tartışmalı meselelerin tahkikini yapmak amacıyla bu kitabı yazma girişimine sevkettiğini söyleyerek başlar. O, ayrıca muhtemelen el-Heytemî'nin eserlerinin İslamî ilim çevrelerinde ölümünden sonra dört asırdır halen okutuluyor olmasının etkisini kabullenerek, el-Heytemî'nin görüşlerinin İslam tedrisatındaki öğrenciler arasında bir kafa karışıklığı yaratabileceğine dikkat çeker.⁷¹ el-Heytemî'nin İbn Teymiyye eleştirisi hakkında kısa, yalın bir bilgi verdikten sonra, el-Alûsî, on dördüncü yüzyıl âlimini, aralarında ez-Zehabî (673/1274-748/1347), İbn Kesîr (700/1300-774/1373), es-Süyûtî (849/1445-911/1505), İbnü'l-Verdî ('Ömer, 689 veya 691/1290 veya 1292-749/1349) ve İbn Hacer el-'Askalânî'nin (773/1372-852/1449) bulunduğu birtakım farklı âlimler⁷² tarafından

⁷⁰ Ahmed b. Hacer el-Heytemî, "el-İ'lâm fî Kavâti'l-İslâm", yazma 28, Tevhîd, The Arab Manuscript Institute, The Arab League, Kahire.

⁷¹ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 2 vd.

⁷² ez-Zehabî'nin değerlendirmesi için bkz. Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (Haydarabad: Dâiretü'l-Ma'arifi'l-Osmâniyye, 1980), c. 4, 149 vd.; el-'Askalânî'nin değerlendirmesi için bkz. Ahmed b. Hacer el-'Askalânî, *ed-Dürrü'l-kâmine fî a'yânî'l-mî'eti's-sâmine*, thk. Muhammed S. Ceddü'l-Hakk (Kahire: Ümmü'l-Kurâ, ts.), c. 1, 154-70; el-Verdî'nin değerlendirmesi için bkz. 'Ömer ibnü'l-Verdî, *Tarihü İbni'l-Verdî* (en-Necf: el-Matba'atu'l-Haydariyye, 1969), c. 2, 406-13; İbn Kesîr'in değerlendirmesi için bkz. Ebu'l-Fidâ' b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1967), c. 14, 135-40.

kaleme alınan, hakkındaki bolca övgü dolu biyografilerden alıntılar yaparak sunmaya yönelir. Benzer bir saygı üslubu kullanarak, Takıyyüddîn ve Tâcüddîn es-Sübkî, el-İzz b. Cemâ'a ve Kemâleddin ez-Zemlekânî (666 veya 667/1267 veya 1268-727/1327)⁷³ gibi tümü el-Heytemî tarafından zikredilen İbn Teymiyye münekkidi birkaç önde gelen âlimden alıntılıdığı kısa biyografik pasajları ana hatlarıyla ortaya koyar. Daha sonra saygı ve takdirini sürdürerek İbn Hacer el-Heytemî'ye giriş yapar.

el-Alûsî, İbn Teymiyye'nin âlim sülalesini göstermek amacıyla onun bazı tanınmış ecdad ve akrabalarının hayatı ve eserlerinden bahseder ve onun paha biçilmez mirasını öne çıkarmak için de İbn Teymiyye'nin birtakım çok tanınmış öğrencileri ve onların eserleri ile fikirlerinden etkilenmiş sonraki diğer alimlerin dökümünü yapar.⁷⁴ Sonraki grup içinde ilginç olan bir şey, onun 'Ali el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1606), İbrâhîm el-Kûrânî (1025/1616-1101/1689), Muhammed b. 'Ali eş-Şevkânî (ykl. 1173/1760-1255/1839), 'Ali es-Süveydî, Ebu's-Senâ' el-Alûsî, Veliyyullah ed-Dihlevî ve Sıddîk Hasan Hân gibi âlimleri kuşatırken, Muhammed b. 'Abdülvehhâb'ı içermemesidir. el-Alûsî'nin geniş vukufiyeti ve İbn 'Abdülvehhâb'ın çok ilginç bir şekilde gözden kaçırılabilen ünü düşünülürken, bu Necdli tartışmalı reformistin İbn Teymiyye'nin sonraki takipçileri arasından çıkarılması siyasî bir tedbir adımı olmaktan ziyade el-Alûsî'nin bir niyet açıklaması gibi görünmektedir. Vehhâbî-Su'ûdî meselesi on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar artık İbn 'Abdülvehhâb'ın yalnızca fikirsel bir bağlamda anılmasını imkansızlaştıran siyasî bir mesele haline geldiği için el-Alûsî'nin Vehhâbî mirasla özdeşleştirilmemek hususunda hassas olduğu anlaşılmalıdır. el-Alûsî'nin, asla açık ifadelerle belirtmemesine rağmen, İbn 'Abdülvehhâb'ı İbn Teymiyye'nin bir öğrencisi olarak görmemesi de elbette diğer bir ihtimaldir.

el-Alûsî'nin ele aldığı el-Heytemî'nin ithamlarından ilk mesele, İbn Teymiyye'nin akîdesi, özellikle de sahabeye yönelik tavrıdır. el-Alûsî'nin cevabının ana noktası İbn Teymiyye'nin Sünnî akîdeyi hicri üçüncü ve dördüncü asırlarda işlendiği şekliyle savunduğu tarzındadır. İbn Teymiyye'nin sahabe hakkındaki görüşünü aktaran el-Alûsî, İbn Teymiyye'nin tıpkı ilk dönemlerde Sünnî akîde hususunda hüküm ortaya koyan büyük zatlar gibi sahabeye hürmet gösterdiğini, onları İslam'ın sonraki nesillerinden daha üstün tuttuğunu ve onlara bağlılığını ifade ettiğini belirtir, ancak o, aynı zamanda Halife 'Ömer ve 'Alî'nin belli meselelerde uzlaşmamış olmalarının yanlış bir durum olmadığını ima ederek onları yanılmaz olarak görmez.⁷⁵ Hâkim eğilim Sünnîliğe intisap eden İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in hak yolunu takip eden evliyaların varlığına ve yine Allah'ın onların bir kısmına sıra dışı veya mucizevi bir şekilde eylemde bulunma (kerâmet) yetisi bahşetmesinin mümkün olduğuna inanmaktadır. Bu, İbn Teymiyye'nin el-Hallâc, İbn 'Arabî, eş-Şâzilî ve et-Tilimsânî (610/1213-690/1291) gibi Sûfîlerin görüşlerini eleştirmesinin nadir veya asılsız olduğu anlamına gelmez. eş-Şâzilî'nin talebelerine,

⁷³ İbn Teymiyye muhalefeti ve onun önde gelen âlim muhalifleri için bkz. Sherman A. Jackson, "Ibn Taymiyya on Trial in Damascus", *Journal of Semitic Studies*, 39: 1 (Spring 1994), 41-85, özl. 43-9.

⁷⁴ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 20-32.

⁷⁵ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 37 vd.

geleneksel [orthodox] İslâm'ın bakış açısından kabul edilemez bir şey olan, Allah'a münacaatları sırasında kendi ismini vesile etmelerini söylediğine dair iddiayı belgedikten sonra,⁷⁶ el-Alûsî, vahdet-i vücûd prensibinin çeşitli anlama biçimlerinin hassas, titiz ve detaylı bir yeniden kurgulamasına girer. İbn Teymiyye ve el-Alûsî tarafından da açıkça kabul edilen görüşe göre, sûfîlerin vahdeti hakkındaki tüm tartışma tek bir meseleye indirgenebilir: "Allah kendi yarattığı bir şey değildir, yarattığının bir parçası değildir ve yarattığının bir sıfatı da değildir. Bilakis, O, yüce zatı itibariyle, kendi türünün tek örneğidir ve müteâldir".⁷⁷

el-Alûsî, her ne kadar İbn 'Arabî'nin şerî'at ile açık bir muhalefet arzeden eserlerinin okunmasını men etmiş olsa da, bir İbn 'Arabî münekkidi olmadığını ima eder. İbn 'Arabî'nin sözlerinde olduğu gibi Sûfîlerin sözleri hakkında da şerî'atın katı kurallarına göre hüküm verme konusundaki karmaşık durumu kabul etmesine karşın, el-Alûsî, Sûfîlerin de tüm Müslümanlar gibi ifadelerinden sorumlu tutulmaları gerektiği düşüncesini okuyucunun aklına sokar. Fakat nihai olarak ortaya çıkan netice, Sûfîlerin söyleminin kadıların caiz ve caiz değil kategorilerine ayrılmaya-cağı şeklindedir.

Bu sebeple, el-Alûsî, Müslüman âlimlerin her zaman batını tasavvufî söylemin geçerliliği hususunda farklı ve muhalif görüşlere sahip oldukları için İbn Teymiyye'nin konumunun tamamıyla meşru olduğunu söyleyerek İbn Teymiyye'nin konumunu açıklarken farklı bir strateji kullanır. İbn 'Arabî, Sa'düddîn et-Teftazânî (ö. 792/1390), 'Alâeddîn el-Buhârî, İbn Hacer el-'Askalânî, el-Makkarî (986/1577-1041/1632) ve İbn Dakîk el-İd (625/1228-702/1302) gibi pek çok büyük âlim tarafından eleştirilmiştir; Celâleddîn es-Süyûtî, İbn 'Âbidîn ve Ebu's-Senâ' el-Alûsî onun velî olduğuna (vilâyet) itimat ederlerken eserlerini okumayı ise yasaklamışlardır.⁷⁸ el-Hallâc, bırakın başkalarını Ebû 'Abdurrahmân es-Sülemî (325/937-412/1021), el-Kuşeyrî (376/986-465/1072) ve yine İbn Hacer el-'Askalânî gibi insanlar tarafından bile mürted olmakla suçlanmıştı. Hatta tanınmış Şâfi'î tasavvuf tarihçisi el-Münâvî ('Abdurra'ûf, 952/1545-1031/1621) bile İbn 'Arabî, Celâleddîn er-Rûmî (604/1207-672/1273), İbn Seb'în ve et-Tilimsânî'nin derin ihtilaf mevzuları olduğu gerçeğini kabul eder.⁷⁹ İbn Teymiyye'ye gönderme yapan el-Alûsî batını tasavvuf ile İbn Sînâ felsefesi arasındaki söylemsel ilişkiyi temellendirir ve Gazâlî'nin felsefecileri "reddedişi"ne duyduğu minnettarlığı dile getirir.⁸⁰

Cilâ'ül-'ayneyn'in büyük çoğunluğu el-Heytemî tarafından gündeme getirilen meselelere özel vurgu yaparak İbn Teymiyye'nin fıkhnın tartışmasına ve ke-

⁷⁶ el-Alûsî, *Cilâ'ül-'ayneyn*, 42.

⁷⁷ el-Alûsî, *Cilâ'ül-'ayneyn*, 59.

⁷⁸ Örneğin bkz. Celâleddîn es-Süyûtî, *Tenbihu'l-gabî bi tebrî'eti İbn 'Arabî*, thk. Muhammed İbrâhîm Selîm (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1995), 43.

⁷⁹ el-Alûsî, *Cilâ'ül-'ayneyn*, 43-53. İbn 'Arabî ve onun tasavvufî bakışı hakkında uzun süren ihtilafa dair bkz. Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabî in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany: State University of New York Press, 1999), özl. 87-111 burada Knysh İbn Teymiyye'nin İbn 'Arabî eleştirisini tartışır.

⁸⁰ el-Alûsî, *Cilâ'ül-'ayneyn*, 73 vd. el-Gazâlî'nin felsefecileri reddedişi için bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Tehâfüü'l-felâsife*, thk. Mâcid Fahrî ve Maurice Bouyges (Beirut: Dâru'l-Mağrik, 1990); W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962), 114-8; Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 179-86.

lama hasredilmiştir. Burada el-Alûsî'nin tonu ve dili, İslâmî uygulamalar konusunda daha kendine özgü ve sabittir. İslam tasavvuf kültürü asla katı kurallar geliştirmemişken, fıkıh ve kelam diğerlerine nispeten tanımlanmış bir dizi terim ve kavramlar edinmiş ve kendilerine sayısız örnek vakalar ve "ideal tipler" ışığında yaklaşılagelmiştir. Bu yüzden, el-Alûsî'nin red stratejisi sonradan değişmiştir. el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'nin birtakım fikhî meselelerde toplumun icmandan saptığı şeklindeki itirazına cevap verirken el-Alûsî, onun içtihat ve taklîd konusundaki görüşünü genel hatlarıyla ortaya koyarak, dolayısıyla İbn Teymiyye hakkında hüküm verilirken gerekli olduğuna inandığı temel müracaat çerçevesini kurarak söze başlar. el-Alûsî, İbn Teymiyye'nin ve İbn 'Arabî'nin de görüşlerinin yer aldığı birçok klasik İslâmî görüşleri kullanmak suretiyle fakih ve müctehit terimlerinin eş anlamlı olduğunu yazar. el-Alûsî'ye göre, fakihlerin tümü fıkıhın her sahasında yetkin olmadıkları için içtihat kısmî olabilir; fakat hiçbir çağ bir müctehidin varlığından yoksun olamaz ve hatalı bir içtihat bile Allah tarafından ödüllendirilecektir.⁸¹ Mezhep-temelli taklîdi tamamıyla eleştirmede açık olsa da, içtihat tarafında yer almak hususunda tereddütsüzdür ve mezhebe katı bağlılığı isteyen veya belli bir fıkıh mezhebine bağlı olan bir kişinin başka bir mezhebin bir görüşünü benimsemesine izin vermeyen kişileri özellikle eleştirir.⁸²

Herşeye rağmen, el-Alûsî'nin nihai gayesi İbn Teymiyye'nin tartışılan fetvalarının ya diğer önceki âlimlerin hatta sahabîlerin tercihleri olduğunu ya da onların basitçe meşru içtihat meseleleri olduğunu beyan etmektir. Birden fazla vakada, o, İbn Teymiyye'nin görüşü ile mutabık olduğunu ilan ederken hâlâ Hanefî fıkıh mezhebine bağlı kaldığını teyit eder. el-Heytemî'nin ithamlarını teker teker ele alan el-Alûsî, ne İbn Teymiyye'nin itham edildiği hususları kabul ettiğini inkar eder, ne de İbn Teymiyye'yi küçük düşürenlere karşı tek bir noktada ödü verir. Mesela, el-Heytemî, İbn Teymiyye'yi "(farz, ritüel) namazını kasten terkedene kimsenin (kendisini ibadete hasretmeye karar verdiğinde) onu kaza etmesi gerekmez" demekle itham eder.⁸³ el-Alûsî, bunun aynı zamanda, namazı kasıtlı olarak terk eden kişinin mürted olarak kabul edileceğini ve mürtedin de zaten ibadet etmesi gerekmediğini düşünen hem İbn Hanbelî'nin hem de İbn 'Arabî'nin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'sinde benimsediği görüş olduğunu söyleyerek cevap verir. el-Heytemî İbn Teymiyye'ye hayızlı bir kadının keffâret ödemesi gerekmezsin Ka'be'yi tavaf etmesinin caiz olduğu görüşünü nispet eder.⁸⁴ el-Alûsî, bunun yine hem Ebû Hanîfe (ö. 150/767) hem de eş-Şâfi'î'den nakledilen bir görüş olduğunu söyler. O, İbn Teymiyye'yi, bir erkeğin tek bir seferde üç defa boş ol demesinin (talâk) tek bir boşama olarak addedileceği şeklindeki en tartışmalı fetvalarından birinde bile sa-

⁸¹ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 103-9. *İçtihat ve taklîd* fıkıh terimlerinin gelişimi ve anlamı için bkz. Wael b. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 117-23; Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Text Society, 1991), 366-94.

⁸² el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 110-13.

⁸³ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 140.

⁸⁴ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 143.

yunmaktan geri durmaz.⁸⁵ el-Alûsî, bu fetvanın İbn Abbâs ve 'İkrime gibi sahabilerin görüşüne dayandığını öne sürer; bu ayrıca Hanefî İbn 'Âbidîn'in benimsediği görüştür ve benzer şekilde eş-Şevkânî ve Ebu's-Senâ' el-Alûsî de bunu uygun bulmuştur. Her halükârda Nu'mân el-Alûsî, Müslümanların bu konudaki farklılıkları ne olursa olsun, bunun açıkça bir içtihat meselesi olduğu sonucuna ulaşır.

Böylece el-Heytemî tarafından iddia edildiği gibi İbn Teymiyye'nin Müslümanların icmâından ayrılmadığı neticesine ulaşılmış olmaktadır. Fakat İbn Teymiyye'nin icmâdan ayrılan kişinin ne bir kâfirin amelini ne de büyük bir günahı işlemiş olduğu şeklindeki fetvasının anlamı konusunda ise el-Alûsî hemen cevabı yapıştı: bir hüküm kaynağı olarak icmayı reddetmek küfür olarak kabul edilmeyorken nasıl oluyor da icmâdan ayrılmak küfür olarak sınıflandırılınsın.⁸⁶ el-Alûsî buna icmâin ulema arasında büyük ayrılıklara mevzuu olduğunu ilave eder, ki burada İbn Arabî tek geçerli icmâin sahabeden geldiği kat'î olarak sabit olan icma olduğu görüşündedir. İbn Teymiyye ulemanın icmâının hukukî yönden bağlayıcı olduğuna inanmasına rağmen böyle bir şeyin gerçekleşebileceğini tasavvur edememektedir.

Cilâ'ü'l-'ayneyn'in diğerleriyle mukayese edilmeyecek derecedeki en geniş bölümü, İbn Teymiyye'nin akîdesine, özellikle de Allah'ın sıfatları ve Hz. Peygamber konusundaki telakkisine ayrılmıştır. Allah'ın sıfatları ve Hz. Peygamber'in konumu hakkında Müslümanların yaptıkları tartışmalar, yoğun ve uzun solukluydu ve çok sayıda fırkanın farklılaşmasının temellerini hazırlamıştı. İbn Teymiyye'nin Selefi yöntem olarak bilinegelen usulü savunması, muasır Eş'arî ve Süfî yönelimli ulemanın acımasızca saldırısına uğradı. Aslında el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'nin kelimî görüşlerine yönelttiği tenkit yeni bir bakış açısı ortaya koymadı, daha ziyade tümüyle on dördüncü yüzyılın tartışmalarına dayanmaktaydı. Tartışmalı Allah'ın kelâmî ve Kur'an'ın doğası meselelerini irdeleyen el-Alûsî, cevabının temelini İslam kelâm sahasına genel bir bakış tesis ederek, Sünnî ile Mu'tezilî akîdeler, Ahmed b. Hanbel ile muhalifleri, Ebu'l-Hasan el- Eş'arî (260/875-324/939) ile müteahhir Eş'arî kelimciler arasındaki⁸⁷ belli başlı farklılıkları resmederek kurar. O, Sünnî Müslümanların genel itibariyle hâdislerin (havâdis) ilahî zatta mevcut olmadığı hususunda uzlaştıklarını kabul eder.⁸⁸ Fakat şayet durum böyleyse, o halde İbn Teymiyye'nin ve İbn Hanbel'den bu yana Selefi metodun diğer takipçile-

⁸⁵ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 144. Bu fetva hakkında yapılan bir tartışma için bkz. Abdul Hakim I. al-Matrudi, *The Hanbali School of Law and Ibn Taymiyyah* (Londra: Routledge, 2006), 171-85.

⁸⁶ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 159 vd. el-Alûsî, Tâcüddîn es-Sübki'nin *Cem'u'l-cevâmi'*inin bir şarihi olarak Ebû Zer'a'yı işaret eder, ki buradan onun 354/756 yılından sonra yaşadığı anlaşılmaktadır. Fakat Şâfi'î ulemaya dair tarihi biyografilerin en sonuncusunda Ebû Zer'a adında hiçbir fakih tespit edilememiştir. Örneğin bkz. 'Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkâvî, "et-Tuhfetü'l-behiyye fî tabakâti's-Şâfi'îyye", yazma 149, Târîh, Institute of the Arab Manuscript, The Arab League, Kahire. Ancak icma konusunda Ebû Zer'a'ya nispet edilen görüş, Şâfi'î mezhebi içerisinde yaygındır ve onun, icmâin bir hüküm kaynağı olarak geçerliliği ve vukuunun imkanı konusunda âlimler arasındaki bir uzlaşmanın olmamasından hareketle çıkartılmış bir görüş olduğu anlaşılmaktadır. 'Alî Hasebullah, *Usûlü'l-teşrî'î'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1959), 141-6.

⁸⁷ Müteahhir Eş'arîler hakkında bkz. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 267-72; George Makdisi, "Ash'arî and Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica*, 17 (1962): 35-80 ve 18 (1963): 19-39, W. Montgomery Watt, "Ash'ariyya", *EP*, I, 696.

⁸⁸ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 161.

rinin Kur'an'ın mahluk olmayıp Allah'ın kelâmı olduğu ve Allah'ın da ezeli olarak konuşan olduğu şeklindeki akîdelerini açıklamak nasıl mümkün olacaktır? Bu, mantıksal olarak beraberinde çok tanrılı bir düşünceyi getirecek olan, Kur'an'ın (Allah'ın kelâmı olarak) Allah'ın zatı gibi ezeli olduğu anlamına gelmez mi?

el-Heytemî'nin Eş'arî fikirlerinin farkında olan el-Alûsî, hem Selefî hem de Eş'arî mezheplerinin Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğu nazariyesini reddettiğini ve her ikisinin de Kur'an'a Allah'ın kelâmı olarak inanmayı benimsediklerini vurgular. Ancak, bu nazariyenin çok tanrıcı ve içkinci içerimleriyle alakadar olan müteahhir Eş'arîler, Kur'an'ın lafzî anlamda değil, zihinsel olarak (kelâm-ı nefsi) ilahî bir kelâm olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁸⁹ Böylece bundan ne kişinin Kur'an'ı okumasının ilahî kelâm ile aynı şey olabileceği, ne de Kur'an'ın ezeli olarak kabul edilebileceği sonuçları çıkar. Diğer yandan tevhid ve aşkın bir tasavvur oluşturma çabasının gerektirdiği hususların farkında olan hâkim Selefî nazariye, "Allah'ın, dilerse ve dilediği her zamanda, ezeli olarak konuşan olduğunu ve işitilen bir sesle konuştuğunu; kelâmın bir tür olarak ezeli olduğunu, ancak aldığı şeklin böyle olmadığını" iddia eder.⁹⁰

Eş'arîlerin kelâm-ı nefsi önermelerine karşı Selefî itirazların temelleri akli olmaktan ziyade esasen nass temellidir, zira onlar, çok sayıda Kur'an âyetinin ve nebevî hadisin Müslümanların, karşısında her türden mecazî yorumlamalara (te'vîl) başvurmakta özgür olmadıkları⁹¹ Kur'an'ın, Allah'ın kelâmı olarak tanımlanması hususunda net bir şekilde açık olduğunu iddia etmektedirler. Kendisini çekişmenin Selefî kanadına yerleştiren el-Alûsî'nin tartışmanın bu bölümündeki yaklaşımı geçmişteki itikadî tartışmaları genişletmek değil, bilakis daha ziyade Eş'arîlerin görüşlerinin ne kadar çeşitlilik arzettiğini göstermektir. el-Alûsî'ye göre, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin bizzat kendisi, Kur'an'ın tabiatı konusunda tamamıyla İbn Hanbelî'nin görüşünü benimsemiştir⁹², ki bu, kelâm-ı nefsi kavramının kökeninin el-Eş'arî'nin eserlerinde yer aldığı iddiasını katıksız bir yanılığa kılmaktadır. O, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olup kelâmın ezeli ilahî bir sıfat olduğunu kabul edenler arasında tüm Eş'arî kelâmcıların en meşhuru olan el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) de bulunduğunu ilave eder.

O halde, İbn Teymiyye'nin "Allah'ın kelâmı" nazariyesini savunması, el-Heytemî'nin iddia ettiği üzere onu âlemî ezeliğinin savunucusu haline getirir mi? İbn Teymiyye baş düşmanı vahdetçilerin görüşlerine benzeyen içkinci tavırları barındırmış mıdır? el-Alûsî'ye göre, İbn 'Arabî dahil hiçbir Müslüman âlim, âlemin ezeliğini asla kabul etmemiştir.⁹³ Müslümanlar âlemin ortaya çıkışı anlamında kesinlikle hâdis olduğunu; sadece Allah'ın ilminin bir parçası olma anlamında onun ezeli olabileceğine inanırlar. Ve bu, yalnızca başlangıçta "Allah vardı, başka hiç

⁸⁹ Kelâm-ı nefsi hakkında bkz. Bernard Weiss, "Exotericism and Objectivity in Islamic Jurisprudence", Nicholas Heler (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence* (Seattle: University of Washington Press, 1990), 53-71, özl. 53 vd.

⁹⁰ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 163.

⁹¹ Selefî görüş için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâ'ü'l-'alil* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.).

⁹² Buradaki gönderme Ebu'l-Hasan 'Ali el-Eş'arî'nin eserinedir, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. F. M. Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1977), c. 2, 20 vd.

⁹³ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 206.

birşey yoktu” diyen⁹⁴ değil; aynı zamanda âlemin ezeliğine dair bir inancı ihlas eden görüşler serdetmeleri nedeniyle İbn Sînâ ve takipçilerinin dinden çıktıklarını ilan eden İbn Teymiyye'nin görüşüydü. Benzer bir tarzda, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (380/990-458/1066) gibi bazı Hanbelî âlimleri teccime yaklaşmakla suçlayan⁹⁵ İbn Teymiyye ne bir teccimci ne de bir teşbihçidir. el-Alûsî, İbn Teymiyye'nin “Allah arşı üzerindedir” dediğini inkar edemezdi, ancak o, İbrâhîm el-Kûrânî'nin izini takip ederek “bir nazariyenin icap ettirdiği şey bir nazariye değildir” şeklindeki yerleşik İslâmî kuralı hatırlatır; böylece hiç kimse İbn Teymiyye'ye arş konusundaki görüşünün gerektirebileceği, fakat kendisinin asla söylemediği bir şeyi nispet edemez.⁹⁶

Ebu's-Senâ'ya atıfta bulunan Nu'mân el-Alûsî, Selefî akîdenin tenzîh, tefvîd ve tasdîke, yani aşkın bir tasavvur oluşturma, muğlak konularda işi Allah'a havale etme ve Allah'ın kitabına itimat prensiplerine dayandığını; böylece selevin (Müslümanların ilk nesilleri) metodunun ta'tîle (ilahî sıfatlardan yoksun bırakma, soyup atma, değerini düşürme) götürebilen mecâzî yorumlama metodu olmadığını ileri sürer. Lakin el-Alûsî, Müslümanların ilahî sıfatlar konusundaki tartışmalardaki karmaşıklığa ve katılığa [tenacity] işaret ederek, babasının belli bir dereceye kadar te'vîli kabul ettiğini açık yüreklilikle ifşa eder.⁹⁷ Böylece bu bölümü kapatmak için el-Alûsî, İbn Teymiyye'den, eş-Şâfi'î, İbn Hanbel ve el-Eş'arî gibi daha önceki âlimlerle büyük Sûfî ve Hanbelî âlim 'Abdülkâdir el-Geylânî (471/1078-561/1166) ve İbrâhîm el-Kûrânî'den uzun alıntılara başvurur, tüm bunlar Selefî akîdenin ve onun Sünnî İslâm'ın ana gövdesine mensubiyetinin doğruluğuna şahitlik etmekte-dirler.

el-Alûsî, benzer bir yaklaşımı İbn Teymiyye'ye nispet edilen Cehennem'in sonluluğu (fenâ'ü'n-nâr) inancını temize çıkarmak için daha önceki Müslümanların görüşlerinin gerçekten ne kadar farklı olduğunu göstererek kullanır. Ancak el-Alûsî'nin İbn Teymiyye muhalifleri karşısında boyun eğdiği tek yer burası gibi görünmektedir. Hâkim Sünnî görüşü tam olarak özetleyerek el-Alûsî şöyle yazar: “Cehennem ehli, kâfirlerdir. Büyük günah işleyen âsî müminler ise Mu'tezilî görüşün aksine Cehennem'de ebedî kalıcı değillerdir”.⁹⁸ Bundan sonra o, doğru görüşün hem Cennet'in hem de Cehennem'in iyi ve kötü mukimleriyle birlikte kalıcı olduğu ve İbn Teymiyye'ye atfedilen bu farklı görüşün de büyük ihtimalle sahih olmayan bir nakilden kaynaklandığı neticesine ulaşır.⁹⁹ Fakat İbn Teymiyye'nin böyle

⁹⁴ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 208.

⁹⁵ Başka bir Hanbelî'nin Ebû Ya'lâ verdiği cevap için bkz. 'Abdurrahmân b. el-Cevzî, *Def'u şübehi't-teşbih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 26-30, 37-40, 49-61, 79-82 ve birçok yerde.

⁹⁶ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 208-25.

⁹⁷ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 228.

⁹⁸ el-Alûsî, *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 265.

⁹⁹ “Cehennem'in sonluluğu” meselesi, modern dönemin başlarına kadar tartışılmaya devam etmiştir. Örnek olarak bkz. İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim'a cevap olarak Muhammed b. İsmâ'il es-San'ânî (İbnü'l-Emîr, 1099/1688-1182/1768), *Ref'u'l-estâr li ibtâli edilleti'l-kâ'ilîn bi fenâ'ü'n-nâr*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1984). Kitabın girişinde (age, 5-23), meşhur bir İbn Teymiyye taraftarı olan el-Elbânî, sırf “Cehennem'in sonluluğu” meselesini tartışır ve İbn Teymiyye'nin gerçek görüşünün “Cehennem'in sonsuzluğu” olduğu anlamına gelecek yeni bir delil ortaya koyar.

bir görüşe meyyal olduğu ispatlansa bile, bu bir küfür konusu değildir, zira aynı anlama biçimi çok sayıdaki seçkin Müslüman tarafından da ifade edilmiştir.¹⁰⁰

Nu'mân el-Alûsî, eserini talak ve abdestle ilgili küçük problemlere dair bir bahisle tamama erdirirken, Müslümanların Hz. Peygamber'le ilgili algıları kitabın son önemli konusunu oluşturur. Gerçekten, "İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber konusundaki görüşleri" sürekli ve belki de hâlâ en hararetli tartışmaları, özellikle de Hz. Peygamber'in yanılmazlığı, onun müminler adına aracılık etmesi ve kabrinin ziyaret edilmesiyle ilişkili meseleleri harekete geçirmektedir. Esasen bu üç mesele-nin tamamı el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'ye yönelik ithamnamesinde tekrar ele alınmıştır. Allah'ın peygamberlerinin yanılmazlığı Müslüman âlimler tarafından ayrıntılı olarak tartışılan bir konu olsa da, el-Alûsî tüm Müslümanların peygamberlerin Allah'ın mesajını nakletme açısından yanılmaz oldukları hususunda hemfikir olduklarını ifade eder. Problem, onların yaşamlarının diğer yönleri bakımından yanılmaz olup olmadıkları, bu tür yanılmazlığın nass delilinden mi elde edildiği yoksa aklen mi ulaşıldığı, bunun küçük hatalarla mı yoksa büyük hatalarla mı ilgili olduğu ve yine bunun bir hatayı tasvip etmekten mi yoksa işlemekten mi korunmuş olmak anlamına geldiği noktasındadır.

Farklı fırkalara mensup birtakım geçmiş Müslüman kelimcilerin çeşitli fikirlerini sıralayan el-Alûsî, tartışmanın tabiatının kendine özgülüğünün altını çizer. Onun amacı yalnızca el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'nin peygamberlerin yanılmazlığını inkar ettiği şeklindeki ithamının genelleme olup bundan dolayı temel itibarıyla kabul edilemez olduğunu göstermek değil, aynı zamanda inanç meselelerine hasredilen alanı daraltmaktır. el-Gazâlî, el-İsferâyînî (ö. 418/1027), el-Âmidî (ö. 631/1233), et-Teftazânî ve diğer pek çok önemli kelamcı tarafından açıkça ifade edildiği üzere, el-Alûsî Sünnî inancın özünde varolan peygamberlerin yanılmazlığı konusundaki ilmî tartışmaların asla hüküm bildiren beyanlara konu olmadığı hususunu teyit eder.¹⁰¹

Şefaate meselesi daha detaylı bir tartışmayı içerir. Ancak burada İbn Teymiyye'yi savunmak kolay bir iş değildir. İbn Teymiyye, Müslümanların Allah'a yakarışlarında nebevî gücün vesile kılınması (tevessül) karşısında görüş beyan etmiştir. Fakat diğer hemen hemen tüm Selefi yönelimli âlimler gibi İbn Teymiyye de kendi İslam anlayışını oluştururken ağırlıklı olarak hadise dayanırken, Hz. Peygamber'in tevessülünün kanıtı da büyük ölçüde hadis külliyatından elde edilmiştir. Bu son derece hassas meselenin üstesinden gelirken el-Alûsî, bu tarz bir niyaza cevaz verenler ile menedenlerin görüşlerine dikkat çeker. Fakat onun belli başlı alıntısı babasının Selefi üstadı Şeyh 'Ali es-Süveydî'nin el-'İkdü's-semîn'inden gelir. İbn Teymiyye gibi es-Süveydî'nin mantığı da şu inanca dayanmaktadır:¹⁰² ibadetle ilgili meseleler yenilikçiliğe değil takibe dayanır, yani Müslümanların âdetleri ve ibadet usullerinin meşruluğu, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu örneklerin gerçekleştirdiği işlevdir, içtihadın değil, her ne kadar bu içtihat iyi niyetle yapılmış olsa

¹⁰⁰ el-Alûsî *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 266.

¹⁰¹ el-Alûsî *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 266-9.

¹⁰² 'Ali es-Süveydî, *el-'İkdü's-semîn fi beyâni mesâilî'd-dîn* (Kahire: el-Matba'atu'l-Meymeniyye, h. 1325), 182 vd. ve 212.

bile. es-Süveydî, yalnızca Allah'ın Müslümanların dualarına cevap verme kudretine sahip olduğunu, Allah'ın kudreti dışında herhangi bir gücü vesile kılmanın bir şirk şekli olduğunu vurgulayan ve aksini iddia eden pek çok hadisin sıhhati hakkında ciddi sorular uyandıran birçok Kur'an âyetine atıfta bulunur. Allah'ın Peygamberine bahşettiği tek şefaath hakkı, Müslümanları ahirette kurtarma şefaathıdır.¹⁰³ O, görüşünü İbn Teymiyye'nin İktidâü's-sırâti'l-müstakîm'ine referanslarda bulunmak suretiyle güçlendirir, ki İbn Teymiyye bu eserinde Müslümanlara Hz. Peygamber'in ölümünün inkar edilemez bir hakikat olduğunu ve onun âlemin ilahî düzeni içerisindeki yüce mevkii ile yaşayanlara müdahalede bulunma gücünü asla birbirine karıştırmamaları gerektiğini, zira Hz. Peygamber'in bunu kendi yaşamında bile gerçekleştirmediğini hatırlatır.¹⁰⁴

Ancak el-Alûsî, Hz. Peygamber'le ilgili meselelerin birbirinden çok farklı Müslümanın hayatına temas ettiğinin kesinlikle farkındaydı. O nedenle tartışmanın bu bölümünü arayı bulan bir notla sona erdirir. Tevessül konusunda cevaz verme ve menetme arasında orta bir yolu överken, bu konuya babasının (*Ey İman Edenler! Allah'tan korkun ve ona yaklaşmak için vesileler arayın, onun yolunda gayret gösterin ki felaha eresiniz*)¹⁰⁵ şeklindeki Maide Suresi 35. âyetine getirdiği yorumu dahil eder, burada Ebu's-Senâ' el-Alûsî, "(senin adına) dua etmesini isteyerek Allah'a yaklaştıran bir vesile olarak bir insana müracaat etmek, eğer o kişi hayattaysa şüphesiz caizdir" demektedir.¹⁰⁶ Fakat Ebu's-Senâ', ne kadar mübarek olarak görülürse görülsün ölü bir insana yönelmeyi kabul etmez.

Aslında Ebu's-Senâ'nın görüşü, yine bir yandan belli bir zatın kudretini vesile etme ile diğer yandan Hz. Peygamber tarafından tasvip edildiği ve hatta uygulandığı için, böyle bir zatın duasını istemenin arasını ayıran İbn Teymiyye'nin görüşüyle tezat teşkil etmez. Fakat el-Alûsî, yanlış anlaşılacak için Selefi ve özellikle Vehhâbî düşmanı Iraklı Sûfî âlim Dâvûd b. Circis üzerine şiddetli bir hücum kalkışır. Sulhu'l-ihvân isimli cedel tarzı eserinde İbn Circis, Müslümanların dualarında yalnızca evliyaların değil, hayvanların ve maddi nesnelere kudretini de vesile edebileceklerini yazmıştı. Bu görüşün sırf zikredilmesi bile el-Alûsî'nin bazı Seleflilik düşmanlarının düşebildikleri aşırı mantıksızlığa vurgu yapma hususunda elbette tüm gayesine hizmet etmektedir. Bu yüzden el-Alûsî, İbn Circis'in görüşlerini sâfi halüsinasyon olarak betimlerken onu reddetmek için hiç zorluk çekmez.¹⁰⁷ Hiç şüphesiz birkaç yıl sonra Mahmûd Şükrî el-Alûsî, İbn Circis'e sert bir cevap yayınlayacaktır.

Hz. Peygamber ile ilgili son mesele ziyaret meselesidir. Müslümanların ziyaret hususundaki tartışmalarının çoğu "Benim (Medine'deki) mescidim, (Mek-

¹⁰³ el-Alûsî *Cilâ'ü'l-ayneyn*, 275-88; es-Süveydî, *el-'İkdü's-semîn*, 78-118.

¹⁰⁴ Ahmed b. Teymiyye, *İktidâü's-sırâti'l-müstakîm li muhâlefâti ashâbi'l-cehîm*, thk. Muhammed H. el-Fikî (Kahire: Matba'atu's-Sünneti'l-Muhammediyye, h. 1369), c. 1, 414 vd. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Mecmû'u'l-fetâva Şeyhi'l-İslâm Ahmed ibn Teymiyye*, thk. 'Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Kâsım - Muhammed b. 'Abdurrahmân (Riyad: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), c. 1, 105 vd., 140 vd., 313 vd., 319 ve 326.

¹⁰⁵ Kendi tercümem.

¹⁰⁶ el-Alûsî *Cilâ'ü'l-ayneyn*, 308.

¹⁰⁷ el-Alûsî *Cilâ'ü'l-ayneyn*, 314 vd.

ke'deki) Mescid-i Haram ve (Kudüs'teki) Mescid-i Aksa dışında seyahat yoktur" şeklindeki hadis etrafında dönmektedir.¹⁰⁸ Ziyaret konusunda İbn Teymiyye ile hasımları arasındaki farklılık ince, fakat can alıcıdır. İbn Teymiyye bu hadisi, onun, Müslümanların bir ibadet eylemi olarak Hz. Peygamber tarafından belirlenenler dışında herhangi bir camiye veya Hz. Peygamber'inki de dahil olmak üzere herhangi bir türbeyi ziyaret etmekten menettiği şeklinde anlamıştır. İbn Teymiyye'ye göre, ibadet maksatlı ziyaret Şârî tarafından tanımlanmış ve insanın yorumuna bırakılmamış bir hac şeklidir. İbn Teymiyye'nin tasavvufî ve popüler dinî kültür hakkındaki görüşünün daha geniş içerimleri, ki türbe ziyareti burada bir kale gibidir, son derece nettir. Gerek yaşamında gerekse de vefatından sonra İbn Teymiyye'nin bu önerisinin Sûfî olan ve olmayan İslâmî merkezlerden sert cevaplar almış olması şaşırtıcı değildir.¹⁰⁹ Ancak İbn Teymiyye, el-Heytemî'ninki de dahil olmak üzere kendisine dil uzatanların ithamlarında dile getirildiği üzere, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etme hususunda tümünden bir yasaklamayı savunmamıştır.

el-Alûsî'nin bu görüşün geçerliliğini izah etmek için referansta bulunduğu kişi, Hanbelî âlim ve İbn Teymiyye'nin öğrencisi olan ve hocasının görüşü üzerine en ayrıntılı şerhi yazan¹¹⁰ İbn 'Abdülhâdî'dir (704/1304-744/1343). İbn 'Abdülhâdî'ye göre, İbn Teymiyye Hz. Peygamber'in izini takip ederek, aynı zamanda Hz. Peygamber'in de medfun bulunduğu Medine Mescidi'ni ziyaret etmeyi tavsiye ettiğini ve bir Müslümanın mescide girer girmez Hz. Peygamber'e belirli bir usulde saygı göstermesi ve belli bir duayı okuması gerektiğini vurgulamıştır.¹¹¹ İbn Teymiyye'nin karşı olduğu şey, Hz. Peygamber'in kabri de dahil olmak üzere kasıtlı bir hac amacıyla türbe ziyareti gerçekleştirmektir.¹¹²

Sonunda kendi değerini düşüren bir sonuçla Nu'mân el-Alûsî, hem el-Heytemî'ye hem de İbn Teymiyye'ye, birincisine düşmanlık ikincisi adına da bir zafer duygusu göstermeksizin, takdirlerini dile getirir. Fakat o, okuyuculara Halîfe 'Alî b. Ebî Tâlib'in "Hakkı insanlara göre tanımayın, lakin siz hakkı tanıyın ki böylece ehlini de tanırsınız" sözünü hatırlatır.¹¹³ O, el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'ye olan muhalefetine kendini ön plana çıkarma isteklerinden veya bilgi eksikliğinden kaynaklandığını ve yine İbn Teymiyye'nin de ictihadî fikirlerinin bazısında hiç hata yapmadığını asla düşünmediğini belirtir. Fakat o halde niçin el-Heytemî'nin ithamnamesi, el-Alûsî'nin gerçekleştirmiş olduğu fikrî soruşturma testinden geçemiyor olduğu görünmektedir? el-Alûsî'nin cevabı, İbn Teymiyye'ye nispet edilen bazı sözlerin yanlışlıkla ona atfedildiği, bazısının yanlış yorumlandığı ve asla İbn Teymiyye tarafından kastedilmediği veya kabullenilmediği, bir kısmının genel Hanbelî görüşü yansıttığı, diğerlerinin ise içtihat makamına tereddütsüz bir şekilde

¹⁰⁸ el-Alûsî *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 315.

¹⁰⁹ İbn Teymiyye'ye ziyaret konusunda ilk cevap için bkz. Takıyyüddîn es-Sübkî, *Şifâ'ü's-sekâm fi ziyâreti hayri'l-enâm* (Kahire: Dâru Cevâmi'i'l-Kelim, 1984ç).

¹¹⁰ Ebû 'Abdillâh b. "Abdilhâdî, *es-Serîmü'l-munkî fi'r-redd 'ale's-Sübkî*, thk. İsmâ'il el-Ensârî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts).

¹¹¹ el-Alûsî *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 319 vd.

¹¹² İbn 'Abdülhâdî, *es-Serîmü'l-munkî*, 331 vd.

¹¹³ el-Alûsî *Cilâ'ü'l-'ayneyn*, 359.

erişmiş bir âlimden hasıl olan tamamen içtihat meseleleri olup içtihadın sınırlarının ise onları bağdaştırmak için yeteri kadar geniş olduğu şeklindedir.

Bununla birlikte neticede el-Heytemî, İbn Teymiyye üzerine tam bir saldırı gerçekleştirirken, el-Alûsî de İslâm kelâmî, tasavvûfî ve fikhî geleneklerine dair ansiklopedik bir bilgi kullanmak ve usulünü çok sayıda kaynakla, dinî ibareler [cans] ve benzer tartışmalarla, müzakere etmek suretiyle tam bir müdafaa sergiler. Nadiren İbn Teymiyye suçlayıcılarına taviz vererek el-Alûsî, el-Heytemî'nin suçlamalarının mantığını temelden çürütmeyi başarır. Daha da önemlisi, el-Alûsî'nin bu suçlamaların meşruiyetini temelden sarsmaktaki başarısıdır. el-Alûsî'nin başarısının gerisindeki bir sebep, el-Heytemî'nin eleştirisinin ve bunun fark edilir derecede sivri üslubunun genelleştirilmiş tabiatıdır, böylece karşısına detaylı bir reddiye ve kusursuz bir araştırma ile çıkmıştır. Diğer sebep ise, muhtemelen el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'nin orijinal eserleriyle aşına olmayışıdır.

Lakin en önemli sebep belki başka bir yerde, özellikle el-Alûsî'nin içtihat hakkını hatırlatmasıyla çelişen, el-Heytemî'nin İbn Teymiyye'nin farklılaşma hakkını zımnen inkârında yatabilir. On altıncı yüzyılda el-Heytemî'nin partizanca dar yorumlu bir mezhep alanı çizmesi muhtemelen Sünnî ulema çevrelerince geniş oranda kabul gördü; on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ise artık durum böyle değildi. On yedinci yüzyılın sonlarından itibaren Selefî akım tarafından gerçekleştirilen akınlar, on dokuzuncu yüzyılda yinelenen içtihat çağrıları ve muasır durumun tabiatı ve yeri konusunda yoğunlaşan tartışmalar el-Heytemî'nin varlık algısını sürdürülemez hâle getirdi. Yerleşik, geleneksel fıkıh mezheplerinin ve Eş'arî-Mâtürîdî kelâmın oluşturduğu kültürel sisteme dayanan ortaçağdaki İslâmî dönemin kabul görmüş Sünnî uzlaşımı hâkim konumunu etkin bir biçimde kaybetti. Diğer yandan el-Alûsî'nin bu riskli girişimin gücü, onun, İbn Teymiyye'nin Sünnî geleneklerin ana gövdesine aidiyetini ve aynı zamanda da ilmî yönden eşsizliğini ortaya koymak için, onu Sünnî fıkıh mezheplerinin müntesipleriyle ortak bir noktada buluşturan, fakat onun konumunu başlı başına büyük bir âlim olarak belirleyen kendi içinde tutarlı söylem stratejisinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte sonuç olarak, Nu'mân el-Alûsî'nin İbn Teymiyye yorumunun, bir tür arayüz olduğu sonucuna varılması doğru olabilir, öyle bir arayüz ki üzerinde on dördüncü yüzyıl âlimine dair algı yeniden oluşturulmakta ve el-Alûsî'nin kendi İslam anlayışı ile onun hakkında tarihten beklediği yargılama biçimi yansımaktadır.

ÇAĞDAŞ DÖNEMDE SELEFİLER

Selefî akım, on dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarında İslam kültür çevrelerinin, özellikle de Arapça konuşulan ülkelerin büyük şehirlerinde en dinamik güç olarak ortaya çıktı. Ancak çağdaş Selefîlik, doğası gereği hayli çekişmeli bir arena, bir zihnî bakış bolluğu ve İslam kültürünün olabileceği kadar çeşitli ulema ve görüşlerden oluşan bir kümeydi. On yedinci, on sekizinci yüzyıllar ve on dokuzuncu yüzyılın ilk dönemlerinde Selefî yönelimli ulema arasındaki fikir farklılıkları, mezhep sistemi ve İslam fıkıh usulünün yerleşik kurallarına göre bir konum belirleme; tasavvufî ve kelâmî doktrinler mirasının hangi düzeye kadar sisteme uyarlanmak durumunda olduğu ve İslam'ın kurucu metinleri Kur'an ve sünnete metodolojik yaklaşım gibi büyük ölçüde İslâmî kültür mirasına içkin olan unsurlardan neşet etti. On dokuzuncu yüzyılın son dönemlerinden itibaren mo-

derleşme programları Müslüman toplamlarda hâkimiyeti ele geçirmeye ve batılı fikirler eğitilmiş Müslümanların zihnî yapılarına damgalarını vurmaya başladığında yeni bir durum gelişti. Sonuç olarak modern dünyanın farkında olmak, ona cevap vermek ve onunla etkileşime geçmek, Selefi bakış açılarını tanımlarken ilave ve hiç şüphesiz başat bir faktör haline gelecekti.

Modernleşmenin on dokuzuncu yüzyıl Irak'ında amacına ulaşmak için nispeten yavaş kalmasına rağmen, Nu'mân el-Alûsî, Bağdat'taki Osmanlı idaresinin daha merkezî hâle geldiği, ordunun yeniden düzenlendiği, yargı sisteminin temelden değiştiği ve bunu müteakip hukuk kurallarının devreye sokulduğu ve merkezî olarak planlanmış müfredata sahip modern okulların gittikçe artan sayıda kurulduğu bir dönemde yaşadı ve görev yaptı.¹¹⁴ Buna rağmen Nu'mân el-Alûsî, modern döneme ve onun meselelerine dair cevabını gösteren herhangi kayda değer bir iz bırakmadı. Bu, elbette onun değişen gerçeklikten ve modernleşmenin icra ettiği etkiden tamamıyla bî-haber olduğu anlamına gelmez. Birkaç ay Kahire şehrine oldukça uzak bir mesafede seyahat etmek, babasının Kur'an tefsirinin yayımını üstlenmek ve kendi kitabını basmak için Sıddîk Hasan Hân'ın desteğini elde etmek için kolay olmayan bir adım atmak, matbaanın gücünün çok net farkında olduğuna işaret etmektedir.

Mahmûd Şükrî el-Alûsî, Alûsî âlimlerin en seçkini olarak amcasını takip etti ve kısa sürede Arap Selefi çevrelerin önemli bir şahsiyeti olarak kabul edildi. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra da bir süre yaşamış olmasına rağmen, o, modern fikirlere ve sosyo-politik kurumlara alışmaya açıkçası pek de niyetli değildi. Geç dönem Osmanlı Bağdat'ı üzerinde yaptığı araştırma, onun, modernleşme programlarının ve onların bölgenin mekansal ve sosyo-politik düzeni üzerindeki etkilerinin oluşturduğu yeni kültürel iklimin farkında olduğunu göstermektedir.¹¹⁵ 1889-1891 yılları arasında Bağdat vâlisi Sırrı Paşa tarafından bölgenin resmî gazetesi ez-Zevrâ'nın Arapça bölümünün editörlüğü için davet edildi.¹¹⁶ Ne var ki ne yeni Bağdat'ın ortaya çıkışına şahit olmanın ne de güçlü gazetecilik enstrümanı ile erken ilişkisinin Mahmûd Şükrî'yi modernist bir âlime dönüştüremediği anlaşılmaktadır. Esasen eski İslâm eğitim gelenekleri içerisine gömülü bir medrese âlimi olarak o, büyük ölçüde münzevî ve zâhidâne bir yaşam sürdü. Meslek hayatının son dönemlerinde, Reşîd Rızâ'nın el-Menâr'ındaki malzemeleri ve Şam Arab Akademisi'nin Suriyeli Selefi âlim Muhammed Kürd 'Alî tarafından yönetildiği zamanda akademinin dergisi olan Mecelletü'l-mecme'ül-'ilmi'l-'arabî'yi yayımladı.¹¹⁷ Fakat onun fikri ilgileri geniş ölçüde Arap dili ve edebiyatı konuları ve Sünnî-Şi'î tartışmaları-

¹¹⁴ Cemîl Mûsâ en-Neccâr, *el-İdâretü'l-'osmâniyye fî vilâyeti Bağdâd: min 'ahdi'l-Vâlî Midhât Paşa ilâ nihâyeti'l-hukmi'l-'osmânî, 1869-1917* (Kahire: Mektebetü'l-Medbulî, 1991); Gökhan Çetinsaya, *Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908* (Londra: Routledge, 2006).

¹¹⁵ Mahmûd Şükrî el-Alûsî, "Ahbâru Bağdâd ve mâ cevârehâ mine'l-bilâd", Arab Manuscript Institute, The Arab League, Kahire, Târîh 1342.

¹¹⁶ el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 74 vd. Mahmûd Şükrî'nin Ebu'l-Hüdâ es-Seyyâdi ile o dönemdeki bağlantılarının bu atamada herhangi bir rol oynayıp oynamadığı şüphelidir. Vali Sırrı Paşa'nın bizzat kendisi, yazıları İslâmî araştırmaların çeşitli yönlerini kapsayan en az 16 başlığı içeren bir İslâm âlimiydi (el-'Azzâvî, *Târîhu'l-Irâk*, c. 8, 111 vd.), belki de bu, valinin, bölgesel yönetimin resmî gazetesinin Arapça bölümünün editörlüğünü yapmak üzere tanınmış bir âlimi atama kararının gerisindeki sebeptir.

¹¹⁷ el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 75. Kürd 'Alî hakkında bkz. Ch. Pellat, "Kurd 'Ali", *IEI*, V, 437 vd.

nın meselelerini ihtiva eden geleneksel dinî temaların yeniden incelenmesi etrafında dönmekteydi. Ancak bunun birkaç istisnası da mevcuttu.

Bir tanesi, onun, dinî otorite ile bilimin otoritesi arasında yoğunlaşan çatışmanın farkında oluşunu yansıtan, Kur'an'ın ve modern bilimin kozmolojik tasarımlarının birbiriyle mutabık olduğunu göstermeye çalıştığı bir kitabıyla ilgilidir.¹¹⁸ İkincisi de elbette onun gittikçe kızışan Selefî-Sûfî tartışmasına olan katkısıdır. Mahmûd Şükrî'nin tartışmaya ilk müdâhil oluşu, 'Abdüllatif b. 'Abdurrahmân'ın İbn Circis'e reddiyesinin, daha önce bahsi geçtiği üzere, onun tarafından tamamlanması ve yayımıdır. Bu çalışmanın önemi, görüldüğü kadarıyla Mahmûd Şükrî'nin tasavvufi aşırılıklar olarak gördüğü şeylere karşı muhalefetinin rasyonel olmaktan ziyade Vehhâbî, katı bir perspektifin, modernist etkenlerin şekillendirdiğini kanıtlamasıdır. Üstelik Mahmûd Şükrî'nin vefatının hemen sonrasında, onun Vehhâbî dinî perspektifle özdeşleşmesini yeniden gündeme getiren, İbn 'Abdülvehhâb'ın bir metni üzerine yazdığı İslam ile İslam öncesi câhiliyye dönemi arasındaki temel farklılıkları tartıştığı bir şerh Kahire'de yayımlandı.¹¹⁹ Diğer yandan Mahmûd Şükrî'nin Necd tarihi, halkı ve İbn 'Abdülvehhâb'ın ortaya çıkışı üzerine yazdığı elden ele dolaşan kitabı, ölümünden sonra talebesi M. Behcet el-Eserî tarafından geriye bıraktığı notlar ve denemelerden oluşturularak bir araya getirildi.¹²⁰ Ancak Mahmûd Şükrî'yi Arap Selefî çevrelerde dikkatleri üzerinde toplayan biri haline getiren eser, onun merhum Osmanlı kadısı ve Sûfî şeyh Yûsuf en-Nebhânî'ye¹²¹ verdiği cevabıydı. Ebu'l-Hüdâ es-Seyyâdî'nin eski bir arkadaşı olan en-Nebhânî, mezheb sistemini savunan, içtihadın imkanını kabul etmeyen, İbn Teymiyye'ye saldıran ve Nu'mân el-Alûsî, el-Efgânî ve 'Abduh gibi reformist ve Selefîleri dalâlet ile itham eden birden fazla risâle yayımlamıştı. Mahmûd Şükrî'nin en-Nebhânî'ye karşı İbn Teymiyye ve Selefî düşünce ekolünün katı bir müdafaasını sergilediği sert yanıtı çabuktu ve her şeyi içine almaktaydı.¹²²

Doğu Arap dünyasında modern ve gelenekçi alanlar arasındaki hızla bulanıklaşan sınırlar göz önüne alındığında, Mahmûd Şükrî, modern ile olan ilişkide amcasınıninkine nazaran daha fazla öne çıktı, ancak yalnızca belli bir sınıra kadar. Onun Selefî İslâm perspektifi, modernleşme döneminin Müslüman toplum ve

¹¹⁸ Bu kitap, *Mâ delle 'aleyhi'l-Kur'ân mimmâ ya'dudü'l-hey'etü'l-cedîde*, görünüşe bakılırsa hâlâ bir yazma halindedir. el-Eserî'ye göre (*Mahmûd Şükrî*, 111 vd.), 1339/1920-1'de tamamlanmıştı. Onun tek nüshası el-Eserî'nin elindedir.

¹¹⁹ Mahmûd Şükrî el-Alûsî, *Faslu'l-hitâb fî şerhi mesâ'ili'l-câhiliyye li'l-İmâm Muhammed ibn 'Abdülvehhâb* (Kahire: el-Matba'atu's-Selefiyye, h. 1347).

¹²⁰ el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 118. Mahmûd Şükrî el-Alûsî, *Târîhu Necd*, thk. M. Behcet el-Eserî (Kahire: Mektebetü Medbûlî, ts.), 4.

¹²¹ en-Nebhânî hakkında bkz. el-Baytâr, *Hikmetü'l-beşer*, c. 3, 1612-6, ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 8, 218, 'Âdil Mennâ, *A'lâmü Filistîn fî evâhiri'l-'ahdi'l-'osmânî, 1800-1918* (Kudüs: Cem'iyetü'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, 1980), 344-7.

¹²² Yûsuf en-Nebhânî, *Şevâhidü'l-hakk fî'l-istiğâse bi Seyyidi'l-Halk* (Kahire: el-Matba'atu'l-Meymeniyye, h. 1323), 19, 154 ve pek çok yerde; Mahmûd Şükrî el-Alûsî, *Gâyetü'l-emânî fî'r-redd 'ale'n-Nebhânî* (Kahire: Matba'atu'l-Kürdistânî'l-İlmiyye, h. 1327), 2 cilt. Mahmûd Şükrî'nin kitabı, ilk baskısında yazarının gerçek kimliğine yalnızca hafiften işaret eden Ebu'l-Meâlî el-Hüseynî es-Selâmî adı altında yayımlandı. Mahmûd Şükrî'nin takma bir isim kullanması, Arap Selefî çevrelerin Abdülhamîd döneminin sonlarında hissettikleri korkuyu yansıtmaktadır. Reşîd Rızâ'nın Mahmûd Şükrî'nin kitabına gösterdiği yaklaşım için bkz. *el-Menâr*, 12 (1909): 785. en-Nebhânî'nin görüşü hakkında bir değerlendirme için bkz. Commins, *Islamic Reform*, 116 vd.

kültüre dayattığı politik, eğitimsel ve hukukî sorunları kararlı bir şekilde çözmek için asla gelişmedi veya asla yeterince gelişmedi. Mahmûd Şükrî, belki de Birinci Dünya Savaşı öncesindeki büyük kent merkezlerde Vehhâbî hareketi sorgusuzca savunan ve onun Selefî İslâm'ın temsilcisi olduğu düşüncesini paylaşan Selefî bir âlimden ibaretti. Bu, elbette Osmanlı idarecilerinin 1905'te onu, Anadolu'ya sürme girişimlerinin gerisindeki önemli gerekçeydi, ki bu girişim, kuzey Irak şehri Musul'un halkı ve önde gelenleri tarafından engellenmişti.¹²³ Bu, aynı zamanda onun, Birinci Dünya Savaşı'nın ilk aylarında Osmanlı Savaş Bakanlığı'nca 'Abdulazîz b. Su'ûd'u Osmanlı savaş gücüne katılmaya teşvik etmesi için Necd'e gönderilmesinin gerisindeki sebepti.¹²⁴

Aynı dönemde komşu Şam'da, âlimleri arasında en önde gelenlerinin, tümü Nu'mân ve Mahmûd Şükrî el-Alûsî'yi yakinen tanıyan 'Abdürrezzâk el-Baytâr (1837-1917), Tâhir el-Cezâ'irî ve Cemâleddîn el-Kâsımî'nin olduğu bir başka Selefî çevre geliştirmekteydi.¹²⁵ Şam Selefîleri, Bağdat'taki emsallarının aksine Selefî İslâm'ın bir dizi modern değer ve fikrin yerleştirilmesi için bir başvuru çerçevesi olarak hizmet gördüğü daha reformist bir tutum benimsedi. Teymiyye mirasını yeniden seslendiren Şam Selefîlerinin ilme en çok yönelmiş kişisi el-Kâsımî, akıl ve vahyin uyumunu vurguladı ve içtihat çağrısında bulundu. O, popüler ve Sûfî aşırılıkları eleştirerek dinin daha yüce değerlerini savundu, çağdaşı Mısırlı Kâsım Emîn'in (1863-1908) "kadınların özgürleşmesi" çağrısında¹²⁶ olduğu kadar ileri gitmeksizin Müslüman kadınların eğitimini destekledi. el-Kâsımî, İslâmî yargı sisteminin yeniden biçimlendirilmesine, Suriye'deki fabrika üretiminin ve el sanatlarının yeniden canlanmasına büyük ilgi gösterdi ve 1908'de Osmanlı'nın meşrutiyeti yeniden yürürlüğe sokmasının ardından meşrutiyeti desteklemek için yazılar yazdı ve konuşmalar yaptı.¹²⁷

Ancak modern Arap Selefiliğinin reformist projesinin en tutarlı formları içerisinde ifade edilişi Kahire'de Muhammed 'Abduh ve Reşîd Rızâ ile oldu.¹²⁸ Genel

¹²³ el-'Azzâvî, *Târîhu'l-İrâk*, c. 8, 150; el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 87 vd.

¹²⁴ el-'Azzâvî, *Târîhu'l-İrâk*, c. 8, 267; el-Eserî, *Mahmûd Şükrî*, 92-5; eş-Şeyh, *Meşâhiru'l-ulema'i Necd*, 472 vd.

¹²⁵ Commins, *Islamic Reform*, 21-48.

¹²⁶ Emîn hakkında bkz. Hibba Abugideiri, "On Gender and Family", S. Taji-Farouki ve B. Nafi, *Islamic Thought in the Twentieth Century* (Londra: Tauris, 2004), 229 vd.

¹²⁷ Zâfir el-Kâsımî, *Cemâleddîn el-Kâsımî ve 'asruhu* (Şam: el-Matba'atu'l-Hâşimiyye, 1965); Commins, *Islamic Reform*, 65 vd.; Itzhak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafîyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus* (Leyden: Brill, 2001), bölüm 3.

¹²⁸ 'Abduh ve Rızâ hakkında bkz. Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (Londra: Russell & Russell, 1937); Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashîd Rîdâ* (Berkeley: University of California Press, 1966); Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Londra: Oxford University Press, 1962), 130-60 ve 222-44; Nabil Abdo Khoury, "Islam and Modernization in the Middle East: Muhammad Abduh, an Ideology of Development", Doktora Tezi, University of New York, Albany, 1976. Rızâ'nın Selefî sicilinde asla şüphe yokken, 'Abduh'un Selefiliği, onun modernist bakış açısıyla gölgelenmiştir. Onun 1290/1873 ve 1294/1877'de el-Ezher'de hâlâ kelâm dersleri verdiği dönemde yazdığı fakat çok daha sonra bir arada yayımladığı ilk, az tanınan iki risâlesi, *Risâletü'l-vâridât fî nazariyyeti'l-mütekellimîn ve's-sûfîyye fî'l-felsefeti'l-ilâhiyye* ve onu takibeden *el'Akîdetü'l-Muhammediyye*'sinde (Kahire: Matba'atu'l-Menâr, 1925), 'Abduh Eş'arî ve tasavvufî eğitimine sadık kalmaktadır. O, yaratma, irâde ve ilahî sıfatlar meselelerini az veya çok tipik bir müteahhir Eş'arî olarak yazar. 1888'de sürgünden Mısır'a dönüşünde, daha önce kelâma dair

olarak dört ana mesele, yirminci yüzyılın dönümünde Selefî-reformist düşüncüyü tanımlamaktadır: tevhîd, Kur'an ve sünnetin önceliği, aklın rolünün belirtilmesi ve içtihat çağrısı. Ancak bu meseleler, özellikle 1898'de el-Menâr'ın yayımlanmasını takip eden süreçte 'Abduh ve Rızâ'nın yazılarında olduğundan daha fazla kasıtlı ve kesintisiz bir biçimde hiçbir yerde tartışılmadı ve ileriye götürülmedi. Aynı derecede dikkat çekici olan husus, tevhîd, Kur'an ve sünnet, akıl ve içtihadın savunulmasında saklı olan sosyo-politik anlamdır.¹²⁹ İslam'ın ilk asırlarından itibaren kelâmî ve fikhî ilgiler, belki de asla 'Abduh ve Rızâ'nın kariyerlerinde olduğu gibi sosyal ve politik ilgililerle birbiriyle belirgin bir şekilde bu kadar bağlantılı olmamıştı. İslâm'ın toplumdaki yerine yönelik modern itirazların farkında olan her iki âlim İslâmî değerlerin modern terimlerle ifade edildiği uygulanabilir bir sentez oluşturmaya giriştiler. Bu yüzden, tevhîde yapılan vurgunun gerisinde despotizmden ve adaletsizlikten kurtulmaya bir çağrı vardı; Kur'an ve sünnete dönüş, kolektif bilinci ortaçağ anlayışlarının yüzyıllardır süren hâkimiyetinden âzâd etme amacındaydı; aklın rolünün teyidi, hâkim Sûfî değerler karşısında yaşanan düş kırıklığını ve İslâmî dirilişin bireyin eylemlerinden sorumlu olduğu şeklindeki yüce bir duyguya koşullu olarak bağlı olduğu tezini yansıtmaktaydı. İchtihat ise, yalnızca yeni bir İslam anlayışı geliştirmek ve toplumsal restorasyon ve yenilenmenin zeminini hazırlamak için bir araç değil, aynı zamanda ilerleme fikrinin anlaşılır bir İslâmî formülasyonu olarak görüldü.

Bu nedenle 'Abduh ve Rızâ, Ezher eğitiminin yeniden yapılandırılması, vakıf sektörünün yeniden düzenlenmesi, şerî'at mahkemelerinin işlerliğinin güçlendirilmesi faaliyeti ve şerî'at yargıçlarını mezun edecek modern bir okulun tesis edilmesi ile alakadar oldular. Onlar Müslüman despot yöneticilere karşı sert görüşler beyan ettiler ve anayasal yönetim sisteminin sesli savunucuları oldular. Her ikisi de Kâsım Emîn'in ilk tartışmalı kitabı olan Kadınların Özgürleşmesi'ni desteklediler, hatta 'Abduh'un onun yazılmasına katkıda bulunduğu inaniştir. Hepsinden öte, el-Menâr, özellikle Kuzey Afrika ülkelerinde entellektüel kesimi İslâmî reformculuğun ikinci dalgasının yükselişine hazırlamak suretiyle Arapça konuşulan dünyanın her tarafında İslâmî reformcu hareketin işaret ışığı haline geldi.

→

verdiği dersleri yeniden düzenledi ve Beyrut'ta *Risâletü't-tevhîd* içerisinde yayımladı (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966). *Risâletü't-tevhîd*'deki 'Abduh itikadî meseleleri ılımlı bir Selefî olarak, Eş'arî akîdeyi tümünden reddetmeksizin irdeler ve hatta Mu'tezilî fikirleri dahil ettiği bile görülür. O, ilahî sıfatların aşkın tabiatını (24), kelâmî delillendirmeye girişmeksizin yazar; Allah'ın insana yerleştirdiği kudretin bir sonucu olarak insanın eylemlerinden sorumlu oluşunu vurgular (30 vd.); İslam'ın mesajında gömülü olan aklın değerlerinden, düşüncenin özgürleştirilmesinden ve özgür irâdeden söz eder (73); Eş'arîlerin Allah'ın ahirette müminler tarafından görülmesini mecazî olarak yorumlamalarını onaylarken, Eş'arîlerin keramet veya sıra dışı işler yapmak üzere seçilmiş kişilere verilen ilahi lütuf nosyonunu ise reddeder (104 vd). Mısır müftüsü olan 'Abduh, ülkenin resmî müftüsü olarak verdiği fetvâlarda Hanefî mezhebine bağlı kaldı; ancak özel şahısların suallerine verdiği cevaplarda fetvaları mezhebî sınırlandırmalardan âzâde idi. 'Abduh'un Selefî İslâm anlayışını benimsemesine dair, öğrencinin görüşüne bkz. Muhammed Kürd 'Alî, *el-Mu'asirân*, thk. Muhammed el-Mısırî (Şam: Mecme'u'l-Lügati'l-Arabiyye, 1980), 343-71, özl. 354 ve 385.

¹²⁹ Basheer M. Nafi, "The Rise of Islamic Reformist Thought and its Challenge to Traditional Islam", S. Taji-Farouki ve B. M. Nafi (ed.), *Islamic Thought in the Twentieth Century* (Londra: Tauris, 2004), 28-60, özl. 39-47; Kosugi Yasushi, "Al-Manar Revisited: The Lighthouse of the Islamic Revival", S. A. Dudonignon, K. Hisao ve K. Yasushi (ed.), *Intellectuals in the Modern Islamic World* (Londra: Routledge, 2006), 3-39.

Hemen hemen tüm Arap Selefî âlimlerin ve öğrencilerinin paylaşacak oldukları şey, bir Arap milliyetçiliği duygusunun güçlenen kararlılık haletiydi. Arapçı duygular, Osmanlı'nın merkezîleştirme ve Türkleştirme politikaları; geleneksel, parçalı kimlik modlarının sınırlarının düşmesi ve yazılı basın olmak üzere iletişim sistemlerindeki gitgide artan gelişmeleri ihtiva eden bir baskılar yumağının toplanmasından doğdu.¹³⁰ Arap Selefî âlimlerin muhalif söylemi, onların modern eğitime ilgisi, gazeteciliğe sarılmaları ve modern, seçkinci olmayan bir Arap dilinin ortaya çıkmasına yaptıkları katkı modern Arap bilincinin şekillenmesinde hayati bir rol oynadı. Müslümanların içinde buldukları zor durumu yorumlarken 'Abduh, Müslümanların çöküşünün Arapların Müslüman ümmetin liderliğinden çıkarılmasıyla bağlantılı olduğu nosyonunu geliştirdi.¹³¹ Mahmûd Şükrî el-Alûsî, İslâm öncesi dönemde Arap toplumsal ve kültürel çevresinin bir Arap milleti ve kimliğinin mevcudiyetine işaret ettiğini tartıştığı ilk Arapçı risâlelerden birini kaleme aldı.¹³² Suriye Selefî çevreleri Arap milliyetçi hareketin geleceğinin bir merkezi haline gelirken,¹³³ el-Menâr da Birinci Dünya Savaşı öncesinde en sesli Arapçı organıydı.¹³⁴ Esasen Selefî yolun, büyük ecdadın yolu, İslâm'ın sâfiyetini koruyan yolu olduğu fikri Arapların öz bilinçlerinin yüceltilmesine açıkça vesile oldu, zira İslâm'ı ilk büyüklüklerine ulaştıranlar Arap Müslümanlardı.

Ancak modernitenin diğer tezahürlerinde olduğu gibi, Arapçılık da, Birinci Dünya Savaşı sırasında tam Arap bağımsızlığının sembollerini taşıyan, Osmanlı karşıtı siyasî bir hareket olarak gelişirken, Arap Selefîler siyasî duruşlarında gerektiği şekilde birleşmiş değillerdi. Selefî İslâm asla tutarlı bir ideoloji olmadı ve modern çağın belirsiz zamanlarında da öyle olmayacaktı.

SONUÇLAR

On yedinci yüzyılın sonlarından itibaren başlayan Selefî dirilişin uzun tarihi dikkate alındığında,¹³⁵ Nu'mân el-Alûsî, belki bir geçiş figürü olarak görülebilir. Daha önceki dönemlerde, büyük ölçüde dinî, kabilevî ve ekonomik etkilerin ürünü olan Su'ûdî-Vehhâbî hareket hariç, Selefî yönelimin geniş, kendi kendini üreten ve kendine özgü bir düşünce ekolü olarak sayılabilmesi çok güçtü. Güçlü etkiye sahip bir Selefî âlimler çizgisi İbrâhîm el-Kûrânî'den (1025/1616-1101/1689) itibaren takip edilebilir ve Selefî dürtüler Hint Altkıtası'ndan Batı Afrika'ya kadar birçok diriliş hareketini meydana getirmede katkı sağladı. Fakat Selefî İslâm, geleneksel ulema yapılanmasının ve Sûfî tarikatlerin kenarında var olmaya devam etti. Lakin yirminci yüzyılın erken dönemlerinde Selefî İslâm sayısız formül ve fikrî aksanlar-

¹³⁰ Nafi, "The Rise of Islamic Reformist Thought", 47-50; Ernest C. Dawn, *From Ottomanism to Arabism: On the Origins of Arab Nationalism* (Urbana: University of Illinois Press, 1973).

¹³¹ Muhammed 'Abduh, *el-İslâm beyne'l-'ilm ve'l-medeniyeye* (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1983), 76 vd.

¹³² Mahmûd Şükrî el-Alûsî, *Bülûğu'l-ereb fî ma'rîfeti ahvâlî'l-'arab*, thk. M. Behcet el-Eserî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3 cilt.

¹³³ Commins, *Islamic Reform*, 89-103.

¹³⁴ Hourani, "Arabic Thought", 271 vd.

¹³⁵ John Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteen-Century Madina", *BSOAS*, 38, 1 (1974): 32-9; Basheer M. Nafi, "Tasawwuf and Reform in pre-Modern Islamic Culture: In Search of İbrâhîm al-Kûrânî", *Die Welt des Islams*, 42, 3 (2002: 307-55).

da temsil edilmek üzere tarihsel bağlarını kırdı. Selefî İslâm'ın (adlandırılacağı şekliyle yeni-Selefîliğin) yükselişinin gerisindeki bir sebep, geleneksel ulema yapılanmasının ve Sûfî tarikatlerin, özellikle Abdülhamîd döneminde, arkasındaki temel güç olan Osmanlı yönetim sisteminin gerilemesi ve akabinde çöküşüydü. İkinci ise, modernitenin süpürücü rüzgarlarının ortaya çıkardığı fikrî ve toplumsal problemlere geleneksel ulemanın cevap vermekte bariz başarısızlığı idi. Sonuç olarak, çok sayıda Selefî ulema ve tanınmış şahsiyet, reformist eğilimler ve Müslüman toplumların gündelik yaşamlarına ciddi alakalar gösterdiler. Selefî ulemanın ve tanınmış şahsiyetlerin rasyonalist eğilimleri, içtihadı sarılmaları, geçmişe eleştirel bakışları ve siyasî arenaya müdâhil oluşları, onların birçoğunu dönemlerinin fikrî ve sosyo-politik dinamiklerinin merkezine yerleştirdi.

En etkili dergi ve gazetelerden bir kısmı Selefî ekolün öğrencileri tarafından yayımlandı; Selefî çevrelerin ortaklıkları Arap milliyetçiliğinin, Tunus, Cezayir ve Fas'ta milliyetçi hareketlerin yükselmesinde önemli roller icra etti; Selefî topluluklar, Arap olan ve olmayan birtakım ülkelerde modern okul ağı tesis ettiler; Mustafâ el-Merâgî (1881-1945) ve et-Tâhir b. 'Aşûr (1879-1935) gibi Selefî yönelimli ulema Mısır ve Tunus'taki ulema kurumlarında en yüksek görevleri işgal ederken 'Abdülkerîm el-Hattâbî (1882-1963) ve 'İzzüddîn el-Kassâm (1883-1935) gibi diğerleri de Fas ve Filistin'de yabancı işgaline karşı milli mücadelenin başını çektiler; Suriyeli Selefî âlim Muhammed Kürd 'Alî, Arap akademilerinin ilkinin başkanı oldu ve Kahire Selefî çevrelerinin bir öğrencisi olan Hasan el-Bennâ ise, modern zamanlarda en etkili siyasî İslâmî hareketlerin birini kurmaya yöneldi. Selefî ekolün en muhafazakâr kanadı olan Su'ûdî-Vehhâbî hareket bile 1930'a kadar bağımsız monarşik bir ülke olarak Arap Yarımadası'nın büyük bölümünü birleştirmeyi başardı. Pek çok yönden, Selefî düşünce ekolü yirminci yüzyıl modern iklimine gelenekçi akrasına nazaran daha uyum sağlayabilir olduğunu ispat etti.

Nu'mân el-Alûsî, Selefî İslâm'ın iki dünyasında da herhangi birine tam anlamıyla bağlanmaksızın yaşamını sürdürdü. O, ne 'Abduh ve Rızâ hatta el-Kâsımî ve İbn 'Aşûr kadar modern usule bağlanmıştı ne de on dokuzuncu yüzyılın ikinci döneminde Osmanlı coğrafyasında peyda olmaya başlayan siyasî akımlardan herhangi biriyle ilişki içindeydi. Bu çekingen Selefîlik tarzı, Vehhâbîliğin muhafazakâr meyillerine nispet edilemez. Aslında Vehhâbî bakış açısına zıt olarak Nu'mân el-Alûsî içtihadı inandı, genel itibarıyla İslam fıkıh usulünün aklî kurallarına bağlıydı, mezheplerin bıraktığı mirasa saygı duyuyordu ve temelde tasavvufun belli açıklamalarıyla uyum gösteriyordu. Kelâmî ve fikhî bakış açısından hareketle o, en Selefî modernistin olabileceği kadar ilerlemeci idi. Ayrıca Vehhâbî İslam tabiatı gereği siyasî ve Osmanlı çevrelerince muhalif bir güç olarak algılanmış iken, Nu'mân el-Alûsî, asla Osmanlı rejimiyle olan bağlarını koparmayacaktı.

Diğer taraftan Nu'mân el-Alûsî'nin Selefî İslâm'ı destek hususundaki güçlü açıklaması, Alûsî ailesinin âlimlerinin tüm sahalarda gitmiş olmasından dolayı bir evladın babasının hatırasına hasret çekmesi şeklinde basitçe ifade edilemez. Genç Nu'mân bile tasavvûfî ilgiler ve Hanefî mezhebine bağlılık gösteriyordu. Bir Selefî ulema silsilesinden gelmesinin yanı sıra Nu'mân el-Alûsî'nin Selefîliğinin açıklaması belki Osmanlı modern devletinin geniş kapsamında yatmaktadır. Abdülhamîd rejiminde şekillenen modern devlet dikkat çekici bir meşruiyet krizi duyusunun

sıkıntısını çekti. “Meşruiyet eksikliği” olarak isimlendirilen¹⁵⁶ durumunu telafi etmek için Abdülhamîd rejimi, Osmanlı toplumunu ve onun halklarına bakışını şekillendirme maksadıyla, hatta Tanzimat dönemindekinden bile daha fazla sürekli bir merkezileştirme, kontrol ve disiplin gayreti içerisinde girdi. Devlet politikasının cibrî niteliği, özel bir Hanefî ve Sûfî İslâm modelinin empoze edilmesi şeklinde tezahür etti, devlet-toplum ilişkisinin yerleşik biçimlerinden ayrıldı ve Selefî reaksiyon gibi farklı fikrî reaksiyonları harekete geçirdi. Fakat Sünnî Bağdat’taki Osmanlı birliğine bağlılık Nu’mân’ın Selefî dönüşünün siyasî anlaşmazlığa dönüşmesi için şüphesiz hâlâ yeterince güçlüydü.

Nu’mân el-Alûsî’nin eserinin meydana getirdiği tesirin bir yönü, kesinlikle onun, konusunu, İslâm’ın Selefî bakış açısı etrafındaki tartışmanın önemli meseleleriyle kafa kafaya vurularak ve Müslümanların geleneklerine dair tasavvurlarında İbn Teymiyye’nin hatırasını yeniden oluşturarak ele alış şekli ile ilişkilidir. İbn Teymiyye’nin tekrar geri kazandırılması, uzun bir süre devam eden bir işti. Büyük Arap kent merkezlerinde değişen bir dindarlık iklimini haber veren Cilâ’ü’l-‘ayneyn’in yayımlanmasıyla, bu tekrar geri kazandırma süreci yüksek bir noktaya ulaştı. Eserin tesirinin aynı derecede önemli diğer yönü ise, Nu’mân el-Alûsî’nin kitabının görünür hâle geldiği biçimdeydi: Cilâ’ü’l-‘ayneyn basılı bir kitabın ulaşabileceği kadar uzaklara ulaşması için matbaa baskısıyla yayımlandı. Sonraki on yıllarda, İslâmî kültür havzası dramatik bir biçimde dönüşecektir. Fakat iki şey modern İslâm’ın Selefî çevrelerinde değerini kaybetmeyecek: İbn Teymiyye’nin referans olma konumu ve matbaanın gücü.

¹⁵⁶ Deringil, *The Well-Protected Domains*, 9 vd. Ayrıca bkz. Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, çev. T. McCarthy (Boston: Heinemann, 1973), 17.

SELEFÎ VEHHÂBİLERE REDDİYE ESERLER

Süleyman SARI¹

Selefî Vehhâbilere yıllardır akâid ve fıkıh başta olmak üzere her sahada birçok reddiye yazılmıştır. Vehhâbiliğin doğuşundan önce benzeri fikirleri taşıyanlara karşı az da olsa eleştirel eserler ortaya konulduğu gibi kuruluşundan sonra da artarak devam etmiştir. Özellikle İbn Kayyimi'l-Cevziyye'nin (v. 751/1350) hocası İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) Muhammed b. Abdilvehhâb'a (v. 1206/1792) karşı yöneltilen eleştiriler dikkat çekmektedir. Bu eserlerden bir kısmı basılıp yayımlanmış, üzerinde eleştiri ve tartışmalar yapılmıştır; bir kısmı ise araştırmacıların himmetini beklemektedir. Reddiye eser isimleri internette bazı sitelerde² verilmiştir. Ayrıca Abdülaziz b. Muhammed b. Ali el-Abdüllatîf "*Deâva'l-münâvîîn li da'veti's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*" (دعوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب) da, Abdülâh b. Sâlih b. Abdilaziz de "*Deâva'l-münâvîîn li şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye Arz ve Nakd*" (ونقد دعوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية عرض) adlı eserinde ilgili çalışmalara işaret etmiştir. Biz, bazı yazarlarının vefat tarihlerini de ilave ederek Türkçe telaffuzları ile birlikte ilgilenenlere aşağıda sunuyoruz. Ayrıca mezkûr sitelerde yer almayan bazı eserleri de ilave ederek yazma ve matbu eserlerin büyük bir bölümünün Türkiye kütüphanelerindeki yerine, İSAM'daki kayıt numaralarına da işaret ettik. Okunuşlarından emin olmadığımız eser, şahıs ismi ve nispetleri orijinali ile parantez içi verdik:

1- *De'fu şübehi't-teşbih bi eküffi't-tenzih* (دفع شبه التشبيه بأكف التزيه)³ Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, İbnü'l-Cevzî el-Hanbelî (v. 597/1201)⁴

¹ DİB Selçuk Eğitim Merkezi Öğretmeni, e-mail: suleysar@hotmail.com

² www.room-alghadeer.com; www.tebyan.net; www.yahosein.com; www.rafed.net; www.najaf.org. Ayrıca (<http://aqaed.info/?p=shialib&g=5>); (<http://www.huseyinhilmisik.com/eserler2.htm?did=1>); (<http://www.soufia.org/vb/showthread.php?t=441>) sitelerinden de bazı kitapları indirmek mümkündür.

İbn Teymiyye'nin hayatı, fikirleri ve İbn Teymiyye'ye karşı olanlar için etraflıca bk. Uludağ, Süleyman, İbn Teymiyye, <http://islah.de/siret/sir00003.pdf>

³ Bu eser Hanbelî mezhebinin Ebû Abdillâh Hasan b. Hâmid (v. 403/1012-1013), İbn Hâmid'in talebesi Kâdî Ebû Ya'lâ (v. 458/1066) ve İbnü'z-Zâğûnî Ali b. Abdillâh b. Nasr b. Serî el-Bağdâdî (v. 527/1132) gibi bazı şeylerine reddiyedir. Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin tahkiki ile Mısır'da basıldı. (Tarihi yoktur.) Ayrıca Hasan es-Sakkâf'ın tahkiki ile Ürdün-Amman'da 1413/1992'de basıldı.

⁴ Yazarın bu eseri *el-Bâzî'l-eşhebül-münkiz alâ muhâlifi'l-mezheb* (البازي الأشهب المنقذ على مخالفي المذهب) ismiyle de bilinir. Mücessime Hanbelîlere reddiye için kaleme alınmıştır. Hacı Halife, *Keşfü'z-zünûn*, I, 218.

2- *İtirâzât alâ eş-Şeyh İbn Teymiyye fi 'ilmi'l-keîâm* (اعتراضات على الشيخ ابن تيمية في علم الكلام) Şemsüddîn Ahmed b. İbrahim b. Abdilğani es-Sürûcî el-Hanefî (v. 710/1310) Hanbelilikten Hanefiliğe dönüş yaptı.

3- *Risâle fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye fi't-talâk* (رسالة في الرد على ابن تيمية في الطلاق) Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ömer ed-Dımaşkı el-Mâzinî (v. 721/1321)

4- *Risâle fi mes'ele'ti'z-ziyâra fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye fi't-talâk* (رسالة في مسألة الزيارة في الرد على ابن تيمية) Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ömer ed-Dımaşkı el-Mâzinî (v. 721/1321). Muhtemelen bu iki eser aynı eser olmalıdır.

5- *Necmü'l-mühtedîn bi recmi'l-mu'edîn fi reddi İbn Teymiyye* (نجم المهتدين برجم المعتدين في رد ابن تيمية) Fahrüddin Muhammed b. Muhammed b. Osman İbnü'l-Muallim el-Kuraşî (v. 725/1325)

6- *ed-Dürretü'l-mudîe fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye* (الدرة المضيئة في الرد على ابن تيمية) Kemalüddin Muhammed b. Ali b. Abdilvâhid el-Ensârî eş-Şâfiî ed-Dımaşkı İbnü'z-Zemlâkânî (v. 727/1327)⁵

7- *Risâle fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye fi't-tecsîmi ve'l-istivâi ve'l-cihe'ti* (رسالة في الرد على ابن تيمية في التخصيم والاستواء والجهة) Ahmed b. Yahya b. İsmail b. Cibrîl Şihâbüddin el-Kilâbî el-Halebî eş-Şâfiî (v. 733/1333)

8- *Hayru'l-hucce fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye fi'l-akâid* (خير الحجة في الرد على ابن تيمية في العقائد) veya *Haberu'l-cihe'ti radden alâ İbn Teymiyye fi'l-akâid* (خير الجهة ردا على ابن تيمية في العقائد) Ahmed b. Yahya b. İsmail b. Cibrîl Şihâbüddin el-Kilâbî el-Halebî eş-Şâfiî (v. 733/1333)

9- *er-Reddü ale'l-müşebbihe fi kavlihi teâlâ "er-Rahmânü ale'l-arşı's-tevâ"* (الرد على المشبهة في قوله تعالى الرحمان على العرش استوى) Bedrüddin İbn Cemâa Muhammed b. İbrahim eş-Şâfiî (v. 733/1333)

10- *el-Hakâiku'l-celiyye fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye fimâ evradehû fi'l-Fetva'l-Hamaviyye* (الحقائق الجلية في الرد على ابن تيمية فيما أورده في الفتوى الحموية) Şihâbüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. İsmail b. Cehbel el-Halebî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî (v. 733/1333)⁶

11- *Reddü alâ İbn Teymiyye* (رد على ابن تيمية) Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şirâzî Kemalüddin Ebu'l-Kâsım (v. 733/1334)

12- *er-Reddü alâ İbn Teymiyye fi'l-mes'ele'ti't-talâk* (الرد على ابن تيمية في مسألة الطلاق) Şerefüddin Ebu'r-Rûh İsâ b. Mes'ûd el-Menkülâtî (المنكلاطي) el-Himyerî el-Mâlikî (743/1342)

13- *er-Reddü fi ziyâreti'l-kubûr* (الرد في زيارة القبور) Mâlikilerin kâdı'l-kudâtı Ta-kıyyüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir b. İsâ es-Sa'dî el-Mısırî el-Ihnâî el-Mâlikî (v. 750/1349)

⁵ Talak ve Ziyaret konularındaki İbn Teymiye'nin görüşlerine reddiyedir.

⁶ Dr. Tâhâ ed-Desûkî Hubeyşî'nin tahkiki ile 1987'de basılmıştır. Eseri internetten indirebilmek için bk. <http://www.tahahibishy.com/abooks.php?ids=76&sbook=1>

14- *el-Makâletü'l-mardıyye fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye* (المقالة المرضية في الرد على ابن تيمية) Mâlikilerin kâdî'l-kudâtı Takıyyüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir b. İsâ el-Ihnâî (v. 750/1349)

15- *el-İ'tibâr bi bekâi'l-cenneti ve'n-nâr fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye ve'bni'l-Kayyimi'l-Cevziyye el-kâileyni bi fenâi'n-nâr* (الاعتبار ببقاء الجنة والنار في الرد على ابن تيمية وابن تيمية القائلين بفناء النار) Takıyyüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Abdilkâfi es-Sübki el-Ensârî eş-Şâfiî (v. 756/1355)⁸

16- *Şifâü's-sekâm fî ziyâratı hayri'l-enâm aleyhi's-salâtü ve's-selâm* (شفاء السقام في زيارة خير الأنام عليه الصلاة والسلام) Takıyyüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Abdilkâfi es-Sübki el-Ensârî eş-Şâfiî (v. 756/1355)⁹

17- *es-Seyfü's-sakîl fî reddi İbn Teymiyye ve'bni Kayyimi'l-Cevziyye* (الصقيل السيف) Takıyyüddin es-Sübki (v. 756/1355)¹⁰

18- *ed-Dürretü'l-mudîe fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye* (الدرة المضيئة في الرد على ابن تيمية) Ali b. Abdilkâfi b. Ali Takıyyüddin es-Sübki'nin (v. 756/1355) (İbn Teymiyye'nin muâsırı)

19- *el-İnsâf ve'l-intisâf li ehlî'l-hakki mine'l-isrâf fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye el-Hanbelî el-Harrânî* (الإنتصاف والانتصاف لأهل الحق من الإسراف في الرد على ابن تيمية الحنبلي الحراني)¹¹

20- *Vesîletü'l-İslâmi bi'n-nebiyyi aleyhi's-salâtü ve's-selâm* (وسيلة الإسلام بالنبي عليه) Ebu'l-Abbâs Ahmed b. el-Hatîb İbn Kunfuz el-Kusantînî (القسنطيني) el-Cezâiri (v. 810/1407)

21- *Defu şübehi men şebbe ve temerrede ve nesebe zâlike ile's-seyyid el-Celil el-İmâm Ahmed* (دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد) Takıyyüddin Ebû Bekir el-Hisnî ed-Dimaşkî (v. 829/1420)¹²

22- *er-Reddü alâ İbn Teymiyye fi'l-i'tikâdât* (الرد على ابن تيمية في الاعتقادات) Muhammed b. Ahmed Hamîdü'd-din el-Hanefî ed-Dimaşkî el-Farğânî (v. 867/1463)

23- *Vefâü'l-vefâ bi ahvâli dâri'l-Mustafa* (وفاء الوفاء بأحوال دار المصطفى) Nuruddin es-Semhûdî (v. 911/1505)

24- *el-Mîzânü'l-kübrâ* (الميزان الكبرى) Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şâfiî eş-Şâzelî el-Mısırî eş-Şarânî (v. 973/1565)¹³

⁷ Bu Eser *el-Makâletü'l-mardıyye fi'r-reddi alâ men yünkiru'z-ziyârete'l-Muhammediyye* (المقالة المرضية في الرد على من ينكر الزيارة الحمديدية) ismi ile Ali b. Ya'kûb el-Bekrî'ye (v. 724/1324) reddiye olarak bilinen İbn Teymiyye Ahmed b. Abdilhalîm'in (v. 728/1328) *Telhîsü Kitâbi'l-İstiğâse* (تلخيص كتاب الاستغاة) isimli eseri ile birlikte 1417/1997 tarihinde basılmıştır.

⁸ Tahkik ve talik: Dr. Tâhâ ed-Desûki Hubeyşî, Matbaatü'l-Fecri'l-cedid, 1987. Eseri internetten indirebilmek için bk.

http://www.4shared.com/get/157172679/afbc1156/bakaa_aljanna.html;jsessionid=DBC9F7B119082B7AA1D111D278497FDE.dc158

⁹ Kahire, 1318

¹⁰ Mısır'da Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Tekmileleri ile birlikte basıldı.

¹¹ Eserin telifi 757/1356 yılında tamamlandı. Eserin bir nüshası Meşhed el-Mektebetü'r-rıziyye'de 5643 numarada kayıtlıdır. Diğer bir nüsha Tahran'da Mektebe Melî'de 4485 numarada kayıtlıdır. Üçüncü nüshası ise Tahran'da Hukuk Fakültesi Kütüphanesinde 2130 numarada kayıtlıdır.

¹² Eser Kahire'de 1350 yılında İsâ el-Bâbi'l-Halebî Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye Matbaasında basıldı.

¹³ Vehhabilere reddiye içerikli 5 risaleden oluşan *Ulemâu'l-müslimîn ve'l-vehhâbiyyûn* (علماء المسلمين والوهابيون) isimli derlemenin içinde yer almaktadır. Bu eser 1973 yılında İstanbul'da basılmıştır. Hüseyin Hilmi

25- *el-Cevheru'l-munazzam fî ziyâretî'n-nebiyyî'l-mükerrem* (الجواهر المنظم في زيارة قبر النبي المكرم) Ahmed b. Hacer el-Heytemî eş-Şâfî (v. 974/1567)

26- *Min muarrebâti Mektûbât* (من معربات مكتوبات) İmam Rabbânî Ahmed b. Abdilehad el-Kâdirî el-Fârûkî el-Hanefî es-Serhendî en-Nakşibendî (v. 1034/1625)¹⁴

27- *el-Akâidü't-tis'u* (العقائد التسع) Ahmed b. Abdilehad el-Fârûkî el-Kâdirî el-Hanefî en-Nakşibendî (v. 1034/1625)¹⁵

28- *es-Süyûfu's-sikâl fî a'nâkı men enkerâ ale'l-evliyâi ba'de'l-intikâl* (السيوف الصقال) Abdülbâki b. Abdirrahman b. Ali el-Hazracî el-Makdisî el-Mısırî el-Hanefî (v. 1078/1667): Beytü'l-Makdis âlimlerinden biri, Eşre-
fiyye'nin imamı.¹⁶

29- *Risâle fî'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye* (رسالة في الرد على الوهابية): Abdülvehhâb b. Ahmed Ebu'l-Berakât eş-Şafii el-Ahmedî el-Mekkî (v. 1149/1736'da hayatta)¹⁷

30- *Faslu'l-hitab fî reddi dalâlâti İbni Abdilvehhâb* (فصل الخطاب في رد ضلالات ابن عبد الوهاب) Ahmed b. Ali el-Basrî el-Kabbânî (v. 1157/1744'de hayatta)¹⁸

31- *Tehekkümü'l-mukallidîn bi meni'd-deâ tecdide'd-dîn* (تهكم المقلدين بمن ادعى تجديد الدين): Muhammed b. Abdirrahman b. Afâlik el-Hanbelî (v. 1164/1751)¹⁹

32- *el-Mişkâtü'l-mudie fî'r-reddi ale'l-vehhâbiyye* (المشكاة المضيفة في الرد على الوهابية) Ali b. Abdillah el-Bağdâdî es-Süveydî (v. 1170/1756) Kelamcıdır.²⁰

33- *Raflu'l-estâr li ibtâli edilleti'l-kâilîne bi fenâi'n-nâr* (رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين) Muhammed b. İsmail, el-Emiru's'San'ânî (v. 1182/1768)²¹

34- *er-Reddü ale'l-Vehhâbiyye* (الرد على الوهابية): Abdülmuhsin b. Ali el-Uşeykirî el-Hanbelî (v. 1187/1774) Basra yakınlarında Zübeyr şehrinde müftü idi.²²

35- *er-Reddü alâ Muhammed b. Abdilvehhâb* (الرد على محمد بن عبد الوهاب): Muhammed b. Süleyman el-Kürdî eş-Şâfî (v. 1194/1780) (İbn Abdülvehhâb'ın hocasıdır.)²³

→

İşık, İstanbul, İşık Kitabevi, 1392/1972. Kitabın Türkçe adı: İslam Âlimleri Ve Vehhabiler. İSAM Kü-tüphanesi, 297.614, İŞİ. U. 1392/1972, NUH 158114.

¹⁴ *Ulemâu'l-müslimîn ve'l-vehhâbiyyûn* (علماء المسلمين والوهابيون) isimli derlemenin içinde yer almaktadır.

¹⁵ "*Ulemâu'l-müslimîn ve'l-vehhâbiyyûn*" (علماء المسلمين والوهابيون) isimli eserin içinde yer almıştır.

¹⁶ Eserin eseri (السيوف الصقال في رقة من ينكر كرامات الأولياء بعد الانتقال) şeklinde de anılır. Yazma nüshası için bk. <http://makhtota.ksu.edu.sa/makhtota/3734/1>; <http://www.daraleman.net/uploads/SuyufSiqaal.pdf>

¹⁷ Yazar için bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 341, trc. no: 8684.

¹⁸ Eser 200 varaklı aşmaktadır. Süleyman b. Ahmed b. Sühaym el-Anezî'nin (v. 1181/1767) çeşitli şehirlerle gönderdiği ve İbn Abdilvehhâb'ın görüşlerine ve Selefiyye karşı durmaya davet içerikli mektubuna bir cevap mahiyetindedir. Ali al-Shafe'i al-Basri al-Shahir bel-Qabbani: *the unmistakable judgement in the refutation of the delusions of Ibn Abd Al-Wahhab*. Ayrıca bk. *Kashf al-Hijab an Wajh Dalâlât Ibn al-Wahhab* "lifting the veil from the face of the delusions of Ibn al-Wahhab,"

¹⁹ Almanya'da Tübingen Kraliyet Üniversitesi'nde (<http://www.uni-tuebingen.de>) yazma bir nüshası bulunmaktadır.

²⁰ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 464, trc. no: 9659.

²¹ Eser Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî'nin tahkiki ile 1405/1984 yılında Lübnan'da basılmıştır.

Eseri PDF formatında indirebilmek için bk. <http://www.waqfeya.com/book.php?bid=2543>

²² Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, II, 311-312, trc. no: 8481.

²³ Bk. İbn Merzûk, *Hulâsati'l-keîâm fî ümerâi'l-Beledî'l-Harâm*, Mısır, II, 260. Ayrıca bu yazarın Kuveyt'te yazma olarak *Mesâil ve ecvibe ve rûdûd ale'l-Havâric* (مسائل وأجوبة وردود على الخوارج) isimli eseri vardır. Yazar için bk. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 334, trc. no: 13549.

36- *Faslu'l-hitab fi'r-reddi alâ Muhammed b. Abdilvehhâb* (فصل الخطاب في الرد على) (محمد بن عبد الوهاب Süleyman b. Abdilvehhâb en-Necdî (1206/1792 yıllarında hayatta) (Vehhâbilerin lideri Muhammed b. Abdilvehhâb'ın (v. 1206/1792) öz kardeşidir).²⁴

37- *es-Savâtku'l-ilâhiyye fi'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye* (الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية): Bu eser de öz kardeş Süleyman b. Abdilvehhâb en-Necdî tarafından kaleme alınan ikinci reddiyedir.²⁵

38- *Risâle* (رسالة) Muhammed b. Muhammed el-Kâdirî (v. 1218/1803) Eser Muhammed b. Abdilvehhâb (v. 1206/1791) ve Abdülaziz b. Muhammed b. Suud (v.1218/1803)'a eleştiri için Haleb'de 1211/1796'da yazılmıştır.

39- *Tahrîzu'l-ağbiyâ ale'l-istiğâseti bi'l-enbiyâ ve'l-evliyâ* (تحريض الأغبياء على الاستغاثة) (بالأنبياء والأولياء) Abdullah b. İbrahim (v. 1207/ 1792)

40- *er-Risâletü'r-mardıyye fi'r-reddi ale'l-vehhâbiyye* (الرسالة المرضية في الرد على الوهابية) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Feyrûz et-Temîmî el-Ahsâî (v. 1216/1801)

41- *Risâle müseccea muhakkeme* (رسالة مسجعة محكمة): Sâlih b. Hüseyin el-Kuvâşî et-Tûnusî (v. 1218/1803)²⁶

42- *el-İntisâr li'l-evliyâ'l-ibrâr* (الإنتصار للأولياء الأبرار): Sünbül Muhammed Tâhir b. Muhammed Saîd el-Mekkî el-Hanefî (v. 1219/1804)

43- *er-Reddü ale'l-Vehhâbiyye* (الرد على الوهابية): Ömer b. Kâsım b. Mahcub et-Tûnusî (v. 1222/1807)²⁷

44- *es-Seyfü'l-Hindî fi imâneti tarîkati'n-Necdî* (السيف الهندي في إمامة طريقة النجدي) Abdullah b. Îsâ b. Muhammed el-Hasenî el-Kevkebânî²⁸ es-San'ânî el-Yemenî (v. 1224/1809)²⁹ Abdullah b. Îsa'ya nispet edilen bir eser daha vardır: *Risâle fi'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye* (رسالة في الرد على الوهابية). Bu eser muhtemelen aynı eserdir.

45- *es-Savâtku ve'r-ruûd fi'r-reddi ale'bni Suûd* (الصواعق والرعود في الرد على ابن سعود) Afîfüddin Abdullah b. Dâvûd ez-Zübeyrî el-Hanbelî (v. 1225/1810)³⁰

46- *er-Risâletü'r-reddiyye ale't-tâifeti'l-Vehhâbiyye* (الرسالة الردية على الطائفة الوهابية)³¹ Muhammed Atâullah b. Muhammed Şerif b. Ebî İshakzâde (Güzelhisarlı Atâ er-Rûmî) (v. 1226/1811)³²

²⁴ Vehhâbilere reddiye için yazılan ilk eserdir.

²⁵ trc. İbrâhim Muhammed Batavi, [y.y.], Dârü'l-İnsan, [t.y.] İSAM Kütüphanesi, 297.614, SÜLS, GNL. 042776. Süleymaniye Kütüphanesi, [Hasib Efendi], 297.4 (000198), Mısır, 1306. Süleymaniye Kütüphanesi, [İzmirli İ. Hakkı], 297.4 (001011), Kahire. 1306. Ayrıca bk. Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemül-müellifîn*, I, 793, trc. no: 5880.

²⁶ Bu eser *Saâdetü'd-dâreyn fi'r-reddi ale'l-fırkateyn* (سعادة الدارين في الرد على الفرقين) isimli eserle basıldı. *Saâdetü'd-dâreyn* 2 cilt halinde 1320'de Mısır'da basıldı. Ayrıca Mısır'da Matbaatü'l-Âmiriyye'de 1326 yılında basılmıştır.

²⁷ Tunus'ta Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye'de 2513 numaralı yazma nüshası bulunmaktadır. Kâhire'de Ma'hedü'l-mahtûtât'ta bir sureti vardır. Eser 1327 yılında Tunus'ta basılmıştır. Yazar için bk. *Mu'cemül-müellifîn*, II, 570, Trc. no: 10452

²⁸ Kevkebân (Kawkaban) (مدينة كوكبان), Yemen'in en eski şehirlerinden biridir.

²⁹ Eserin adı *es-Seyfü'l-Hindî fi ibâneti tarîki's-Şeyh en-Necdî* (السيف الهندي في إمامة طريق الشيخ النجدي) olarak da zikredilir. Yazar için bk. Kehhâle, *Mu'cemül-müellifîn*, II, 267, trc. no: 8146.

³⁰ Hindistan'ın Betne (بنتة) şehrinde el-Mektebetü's-Şarkıyye'de 1238 numarada kayıtlı yazması vardır.

- 47- *er-Reddū alâ ba'zı'l-mübtedî'îne mine't-tâifeti'l-Vehhâbiyye* (الرد على بعض المتدعين) Muhammed b. Abdilmecid b. Abdüsselâm el-Fâsî (v. 1227/1812)³³ (من الطائفة الوهابية)
- 48- *es-Seyfu'l-bâtir li unukı'l-münkir ale'l-ekâbir* (السيف الباتر لعنق المنكر على الأكابر) Alevi b. Ahmed el-Haddâd (v. 1232/1816)³⁴
- 49- *Faslu'l-hitab fi nakzi makâleti ibni Abdilvehhâb* (فصل الخطاب في نقض مقالة ابن عبد) Muhammed b. Abdünnebi en-Neysâbüri el-İhbârî (v. 1232/1817) (الوهاب)
- 50- *Mısbâhü'l-enâm ve cilâü'z-zalâm fi reddi şübehi'l-bider'n-Necdî elletî edalle bi-ha'ha'avâm* (مصباح الأنام وحلاء الظلام في رد شبه البدعي النجدي التي أضل بها العوام) Alevî b. Ahmed el-Haddâd (v. 1232/1817)³⁵
- 51- *et-Tavzîh an tevhîdî'l-Hallak fi cevâbi ehli'l-İrâk alâ Muhammed b. Abdilvehhâb* (التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق على محمد بن عبد الوهاب) Süleyman b. Abdillah b. Muhammed b. Abdilvehhâb en-Necdî (1233/1818).³⁶
- 52- *Risâle fi Hakkı'r-Reddi alâ'l-Vahhâbiyye* (رسالة في حق الرد على الوهابية) Hoca Muhammed Münib Ayntabî er-Rûmî el-Hanefî (v. 1238/1823)³⁷
- 53- *Risâle fi tahkiki'r-râbita* (رسالة في تحقيق الرابطة) Hâlid b. Ahmed el-Bağdâdî eş-Şehrezûrî el-Kürdî eş-Şâfiî (v. 1242/1827)³⁸
- 54- *el-Minahül-ilâhiyye fi tamsi'd-dalâleti'l-vehhâbiyye* (المنح الإلهية في طمس الضلالة) Ebu'l-Fidâ İsmail et-Temîmî et-Tûnusî el-Mâlikî (v. 1248/1832)³⁹ (الوهابية)
- 55- *Akdü'n-nefis fi reddi şübühâti'l-vehhâbiyyi't-teayyüs* (عقد نفيس في رد شبهات) Ebu'l-Fidâ İsmail et-Temîmî et-Tûnusî el-Mâlikî (v. 1248/1832)⁴⁰ (الوهابي التعيس)

→

³¹ *Şerhu Risaleti'r-Reddi ale'l-Vehhâbiyye* ismi ile 19 varaklık yazması için bk. Süleymaniye Kütüphanesi [Bağdatlı Vehbi], 297.4 (002054); 33 varaklık yazması için bk. Süleymaniye Kütüphanesi [Esad Efendi], 297.3 (001223).

³² Fakih ve Kelamcudur. Kehhâle, *Mu'cemül-müellifin*, III, 489, trc. no: 14558.

³³ Eser Mısır'da 1327 yılında basıldı.

³⁴ Hadramût'ta kaleme alınmıştır.

³⁵ 1325'te Âmiriyye Matbasında basıldı. Eser 17 bölümden oluşmaktadır. Her birinde Selefilere reddiye vardır. Zeyni Ahmed Dahlan'ın *Cevazü't-tevessül bi'n-nebi ve ziyaretuhu* / ile birlikte basıldı. İstanbul, İhlas Vakfı, Hakikat Kitabevi, 1417/1996. Bk. İSAM Kütüphanesi, 297.614, HAD.M, 176677.

³⁶ Londra Cambridge Üniversitesi'nde *Reddül-Vehhâbiyye* (رد الوهابية) adıyla yayımlandı. Bağdad Evkâf Kütüphanesinde de bir nüshası vardır.

³⁷ Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Arşiv Numarası, 27 Hk 229/2

³⁸ Vehhabilere reddiye içerikli 5 risaleden oluşan *Ulemâu'l-müslimîn ve'l-vehhâbiyyûn* (علماء المسلمين والوهابيون) isimli derlemenin içinde yer almaktadır.

³⁹ Toplamda 90 varak civarındadır. Tunus'ta Dâru'l-kütübi'l-vataniyye'de 2780 numaralı kayıtla yazma olarak mevcuttur. Bir sureti de Kahire'de Ma'hedü'l-mahtûtâtî'l-arabiyye'de yer almaktadır. Abdülaziz b. Muhammed Kuveyt'teki Mahedü'l-Mahtûtât'tan Selefiyye karşıtı eserleri talep ettiğinde kendisine gönderdikleri eserlerden birinin de bu eser olduğunu ifade eder. Diğer eserler şunlardır:

a- *Risâle fi'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye* (رسالة في الرد على الوهابية) Abdullah b. Hüseyin b. Belfakîh el-Alevî (v. 1266/1850) Kehhâle, age., II, 237, trc. no: 7896.

b- *Risâle fi'r-reddi ale'l-havâric ve men nehâ nahvehüm* (رسالة في الرد على الحوارج ومن نحاهم) Abdullah b. Hüseyin b. Belfakîh el-Alevî

c- *Mesâil ve ecvibe ve rüdüd ale'l-Havâric* (مسائل وأجوبة وردود على الحوارج) Muhammed b. Süleyman el-Kürdî (v. 1194/1780)

Bk. *Daâva'l-münâviin*, 13.

⁴⁰ Tunus'ta bir geyhülislamdır. Fakih ve tarihçidir.

56- *es-Süyûfü'l-müşrifîyye li kat'ı a'nâkı'l-kâilîne bi'l-ciheti ve'l-cismiyye* (السيوف المشرفية لقطع أعناق القائلين بالجبهة والجسمية) Ali b. Muhammed el-Mîlî (الميلي) el-Cemâlî et-Tûnusî el-Mağribî el-Mâlikî (v. 1248/1832)

57- *Metâliu's-suûd bi tîbi ahbârî'l-vâli Dâvûd* (مطالع السعود بطيب أخبار الوالي داود) Osman b. Sind el-Basrî (v. 1250/1839)⁴¹

58- *Cevâzu ikâmeti'l-azâ* (جواز إقامة العزاء) Ali b. Dildâr Ali el-Hindi (v. 1259/1843)

59- *er-Reddü ale'l-Vehhâbiyye* (الرد على الوهابية) İbrahim b. Abdilkadir b. Ahmed er-Riyâhî et-Tırablusî et-Tûnusî el-Mâlikî (v. 1266/1850) Tüstûr şehrinde 1180/1766'da doğdu.⁴²

60- *Lefehâtü'l-vecd min faalâti ehl-i Necd* (لفحات الوجد من فعلات أهل نجد) Muhsin b. Abdilkerim b. İshak el-Hasenî (v. 1266/1850)⁴³

61- *ed-Dürri'l-münîf fi ziyâratı ehlil'-beyti's-şerîf* (الدر المنيف في زيارة أهل البيت الشريف) Ahmed b. Ahmed el-Mısrî. Eserini 1267/1851 yılında kaleme aldı.

62- *el-Hakku'l-mübîn fi'r-reddi ale'l-vehhâbîn* (الحق المبين في الرد على الوهابيين) Ahmed Saîd es-Serhendî en-Nakşibendî (v. 1277/1860)

63- *İthâfû ehliz-zamân bi ahbârî mülûki Tûnus ve ahdi'l-emân* (إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان) Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebi'd-Dayyâf et-Tûnusî (v. 1291/1874) Vezir, tarihçi ve edebiyatçı.⁴⁴

64- *er-Red ale'l-Vehhâbiyye* (الرد على الوهابية) Mehdi b. Muhammed Ali el-İsfahânî (d. 1298/1881)⁴⁵

65- *et-Tuhfetü'l-vehbiyye fi reddi'l-Vehhâbiyye* (التحفة الوهبية في الرد على الوهابية) Davud b. Süleyman el-Bağdadi en-Nakşibendî el-Hanefî (v. 1299/1882)

66- *el-Minhatü'l-vehbiyye fi'r-reddi ale'l-vehhâbiyye* (المنحة الوهبية في رد الوهابية): Dâvud b. Süleyman en-Nakşibendî el-Hâlidî el-Hanefî el-Bağdâdî (v. 1299/1882)⁴⁶

67- *Sulhu'l-ihvân fi'r-reddi alâ men kâle ale'l-müslimîne bi's-şirki ve'l-küfrân* (صلح الإخوان في الرد على من قال على المسلمين بالشرك والكفران) Davud b. Süleyman el-Bağdadi en-Nakşibendî el-Hanefî (v. 1299/1882)

68- *es-Savârimü'l-mâziye li reddi'l-fırkati'l-hâviye ve tahkiki'l-fırkati'n-nâciye fi'l-imâme* (الصوارم الماضية لرد الفرقة الهاوية وتحقيق الفرقة الناجية في الإمامة) Seyyid Muhammed Mehdi b. Hasan el-Kazvîni el-Hillî (v. 1300/1883)

⁴¹ Yazması Bağdat'ta Mektebetü'l-Evkâf'ta 5840 numara ile kayıtlıdır.

⁴² Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 37, trc. no: 272.

⁴³ Yazar Yemen San'âdandır. Eser eleştirinin şiirle yansıtılmasıdır. Kendisi şerhini de yapmıştır. Garbiyye Üniversitesi'nde yazma bir eser olarak mevcuttur. Ayrıca San'a'da Mektebetü'l-Câmîi'l-kebir'de iki yazma nüshası vardır. Zahrân'da Mektebetü Aramko'da "*Şerhu ebyât fi'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye*" isimli bir eser bulunmaktadır. Bunun da aynı eser olduğu belirtilmektedir. Bk. Abdülaziz b. Muhammed, *Davâ'l-münâviîn*, 61.

⁴⁴ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 159, trc. no: 1183.

⁴⁵ Eser matbudur.

⁴⁶ Bombay'da 1305'te basıldı. Hüseyin Hilmi Işık 1978 yılında İstanbul'da tekrar bastırdı. Bk. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 698, trc. no: 5226. *el-Minhatü'l-vehbiyye fi reddi'l-Vehhâbiyye; Eşeddü'l-cihad fi ibtali da'va'l-ictihad*, [y.y., t.y.] (1305) (İstanbul, Duran Ofset) Yayına hazırlayan tarafından "*Vesikalar: Vehhabilere ve mezhebsizlere karşı*" adı verilmiştir. İSAM Kütüphanesi, 297.6, BAG.M, GNL. 024469, 049577, 094917. Ayrıca İstanbul'da Hakikat kitabevi tarafından 1990 ve 2000 yılında basımı tekrar yapılmıştır. Ayrıca bk. Süleymaniye Kütüphanesi, [İzmirli İ. Hakkı], 297.6 (001012), yy. 1305.

69- *İzhâku'l-bâtil fî reddi'l-vehhâbiyye* (إزهاق الباطل في رد الوهابية) İmâmü'l-Harameyn el-Mirza Muhammed b. Abdilvehhâb Âlü Dâvûd el-Hemdânî el-Kâzîmî (v. 1303/1885)

70- *Menhecü'r-reşâd li men erâde's-sedâde fî-reddi ale'l-vehhâbiyye* (منهج الرشاد لمن أراد السداد في الرد على الوهابية) Cafer Kâşif'ü'l-ğitâi'l-kebîr (1303/1886)⁴⁷

71- *Hulâsatü'l-keîâm fî beyâni ümerâi'l-beledi'l-harâm* (خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد) Ebü'l-Abbas Ahmed b. Zeynî Dahlân el-Mekki eş-Şafîi (v. 1304/1886)⁴⁸

72- *Fitnetü'l-Vehhâbiyye* (فتنة الوهابية): Ebü'l-Abbas Ahmed b. Zeynî Dahlân el-Mekki eş-Şafîi (v. 1304/1886)⁴⁹

73- *ed-Dürerü's-seniyye fî'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye* (الدرر السنية في الرد على الوهابية) Ahmed b. Zeynî Dahlân el-Mekki eş-Şafîi (v. 1304/1886).⁵⁰

74- *Târihu'l-Vehhâbiyye* (تاريخ الوهابية) Eyyûb Sabri Paşa er-Rûmî el-Hanefî (v. 1308/1890) (5 ciltlik Mir'âtü'l-harameyn (مرآة الحرمين) isimli eserin yazarı)⁵¹: Târih-i Vehhabiyan: Vehhabiler tarihi⁵²

75- *el-Hakikkü'l-islâmiyye fî'r-reddi ale'l-vehhâbiyye* (الحقيقة الإسلامية في الرد على الوهابية) Abdülgani b. Sâlih Hammâde İdlibî (v. 1312/1894)

76- *Muhtasarı metâli's-suud bi tibi ahbâri'l-vâli Dâvûd* (مختصر مطالع السعود بطيب) Emin b. Hasan el-Hulvânî el-Medenî (v. 1316/1898) Bir önceki eseri özetlemiştir. "*Târihu Osman b. Sind el-Basrî*" olarak da bilinir.⁵³

77- *el-Ecvibetü'n-Nu'mâniyye anî'l-es'ileti'l-Hindîyye* (الأجوبة النعمانية عن الأسئلة الهندية) Hayruddin Ebu'l-Berakât Nu'mân b. Mahmud b. Abdillâh eş-Şehrubânî el-Âlûsî el-Bağdâdî el-Hanefî (v. 1317/1899)

78- *Cilâü'l-ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn: Ahmed b. Teymiyye ve Ahmed b. Hacer el-Heytemî* - (جلاء العينين في محاكمة الأحمدين أحمد بن تيمية وأحمد بن حجر) Hayruddin Ebu'l-Berakât Nu'mân b. Mahmud b. Abdillâh eş-Şehrubânî el-Âlûsî el-Bağdâdî el-Hanefî (v. 1317/1899)⁵⁴

⁴⁷ Eser Necefte el-Matbatu'l-Haydariyye'de 1343/1924 yılında basılmıştır.

⁴⁸ Mekke'de Şâfilerin müftüsü, fakîh ve tarihçi. Medine'de 1304/1886 yılında vefat etti. Eser Hayriye matbasında 1888 yılında Kahire'de basıldı.

⁴⁹ İstanbul, İhlas Vakfı, Hakikat Kitabevi, 2001. (*es-Savaikül-ilahiyye fir-red alel-Vehhâbiyye* / Süleyman b. Abdilvehhab en-Necdi. *Seyfül-cebbar* / Fazlür-Rasûl. *Süyufullahil-ecille bi mededi yemin-i mücahidî'l-mille* / Muhammed aşık er-Rahman. *Nehcüs-seviy fir-reddi ala Seyyid Kutub ve Faysal Mevlevi*). İSAM Kütüphanesi, 297.614, DAH.F, 2001, GNL. 176683

Eseri internet ortamında görmek için bk. http://www.shiaweb.org/wahabiya/fetnat_al-wahabiya/index.html

⁵⁰ Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, [İzmirli İ. Hakkı], 297.6 (001010), Kahire. 1319. Eser *Hulâsatü'l-keîâm fî beyâni ümerâi'l-beledi'l-harâm* (خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام) ile birlikte basıldı. Ayrıca *el-Futuhâtü'l-islâmiyye* (الفتوحات الإسلامية) ile birlikte basılmıştır. Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 143, trc. no: 1070. Baskı için bk. Kahire, 2. bs. Dâru Cevamii'l-kelim, 1991. İSAM Kütüphanesi, 297.614, FAK. E 1354, GNL. 083943. Bu esere "*Siyânetü'l-insan an vesveseti's-şeyh Dahlân*" (صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان) ismi ile Muhammed Beşir b. Muhammed el-Fârûkî es-Sehevânî (v. 1326/1908) tarafından reddiye yazıldı. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 162, trc. no: 12405.

⁵¹ Kehhâle, age., I, 417, trc. no: 3117.

⁵² Sadeleştiren: Süleyman Çelik, İstanbul, Bedir Yayinevi, 1992. İSAM Kütüphanesi, 297.614, EYÜ.T, 1992, GNL. 023597, YA 107661

⁵³ Ömer Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 399, Trc. no: 2987.

⁵⁴ Bulak, 1292

79- *Saâdetü'd-dâreyn fi'r-reddi ale'l-fırkateyn el-Vehhâbiyye ve'z-zâhiriyye* (سعادة الدارين في الرد على الفرقتين الوهابية والظاهرية) İbrahim b. Osman b. Muhammed b. Dâvûd es-Semennûdî el-Mansûrî (v. 1320/1902'den sonra).⁵⁵

80- *Izhârü'l-ukûk mimmen menâ'a't-tevessüle bi'n-nebiyyi ve'l-veliyyi's-sadûk* (إظهار العقوق ممن منع التوسل بالنبي والولي الصدوق) Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-Mâlikî el-Cezâirî el-Meşrikî el-Hasenî (v. 1324/1906)⁵⁶

81- *Cilâü'l-evhâm an mezâhibi'l-eimmeti'l-ızzâm* (حلاء الأوهام عن مذاهب الأئمة العظام) Muhammed Ahmed Paşa (v. 1340/1921)

82- *Risâle fi cevâzi't-tevessül* (رسالة في جواز التوسل) Fas müftüsü Muhammed Mehdi b. Muhammed el-Fâsî el-Vezzânî (v. 1342/1923)⁵⁷

83- *Risâle fi hedmi'l-meşâhid* (رسالة في هدم المشاهد) Seyyid Ebû Tûrâb el-Hansârî (v. 1346/1927)

84- *el-Usulü'l-erbaa fi terdidi'l-vehhâbiyye* (الأصول الأربعة في ترديد الوهابية) Muhammed Hasan Han (v. 1346/1927) Serhendî'nin talebesidir.⁵⁸

85- *en-Nukûlü's-şer'iyye fi'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye* (النقول الشرعية في الرد على الوهابية) Mustafa b. Ahmed b. Hasan eş-Şattî el-Hanbelî ed-Dimaşkî (v. 1348/1929)⁵⁹

86- *el-İnsâf fi da'veti'l-vehhâbiyye ve husûmihim li raf'i'l-hilâf* (الانصاف في دعوة الوهابية وخصومهم لرفع الخلاف) Ahmed Fevzî es-Sââtî ed-Dimaşkî (v. 1348/1930)⁶⁰

87- *el-Vecîze fi reddi'l-vehhâbiyye* (الوجيزة في رد الوهابية) Ali b. Ali Rıza el-Hûî (الخوئي) (v. 1350/1932)

88- *Şevâhidü'l-hak fi't-tevessül bi seyyidi'l-halk* (شواهد الحق في التوسل بسيد الخلق) Yusuf b. İsmail en-Nebhânî (v. 1350/1932) (Beyrut'ta Mahkemetü'l-Hukuk başkanı).⁶¹

89- *İzâhatü'l-vesvese an takbîli'l-a'tâbi'l-mukaddese* (إزاحة الوسوسة عن تقبيل الأعتاب المقدسة) Abdullah b. Muhammed el-Mâmekânî (v. 1351/1932)⁶²

90- *Da'va'l-hüdâ ile'l-vera' fi'l-ef'âli ve'l-fetvâ* (دعوى الهدى إلى الورع في الأفعال والفتوى) Muhammed Cevâd el-Belâğî (v. 1352/1933)⁶³

⁵⁵ Eser 2 cilt halinde 1319'da basıldı. Bk. Kehhâle, age., I, 42, trc. no: 316. Ayrıca Mısır'da Matbaatü'l-Emîriyye'de 1326 yılında basılmıştır. Bu eseri internetten indirebilmek için bk. http://www.archive.org/details/SadatAdarain_53

⁵⁶ Eser "*Izhârü'l-ukûk fi'r-reddi alâ men menâ'a't-tevessüle ila'llahi teâlâ bi'n-nebiyyi ve'l-veliyyi's-sadûk*" (إظهار العقوق في الرد على من منع التوسل إلى الله تعالى بالنبي والولي الصدوق) ismi ile de bilinir. Mısır'da 1327 yılında Matbaatü'l-Tekaddüm'de basıldı.

⁵⁷ Ömer Kehhâle bu eserin ismini "*Risâle fi'r-reddi ale'l-şeyh Muhammed Abduh fi mes'ele't-tevessül*" (رسالة في الرد على الشيخ محمد عبده في مسألة التوسل) olarak verir. Bk. *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 740, trc. no: 16184.

⁵⁸ Muhammed Hasan Han'ın vefat tarihi ile ilgili (v. 1349/1931) tarihi de verilmiştir. İstanbul, İhlas Vakfı, 1414/1993. İSAM Kütüphanesi, 297.614, CAN.U, 1414/1993, GNL. 052488. ilk baskısı Hindistan'dır. 1976 yılında Hüseyin Hilmi Işık tarafından İstanbul'da bastırıldı.

⁵⁹ İstanbul'da 14606 yılında basıldı.

⁶⁰ Kehhâle, age., I, 229, trc. no: 1666.

⁶¹ Eser 1 cilt halinde basıldı. *Şevâhidü'l-hak fi'l-istigaseti bi-seyyidi'l-halk* (شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق) Yusuf b. İsmail b. Yusuf Nebhani, 4. bs. Kahire, Mustafa el-Babi el-Halebi, 1973. İSAM Kütüphanesi, 297.5, NEB.Ş, 1973, GNL. 001351K. Kahire, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1323. İSAM Kütüphanesi, 297.5, NEB.Ş, 1323, KÜF. 152950.

Ayrıca Vehhabilere reddiye içerikli 5 risaleden oluşan *Ulemâu'l-müslimîn ve'l-vehhâbiyyûn* (علماء المسلمين والوهابيون) isimli derlemenin içinde yer almaktadır.

⁶² Neceft'e 1345'te basıldı.

- 91- *er-Reddü ale'l-Vehhâbiyye* (الرد على الوهابية) Seyyid Muhammed Cevâd Belâğî (v. 1352/1933)⁶⁴
- 92- *İkmâlü'l-minne fî nakzi Minhâci's-sünne* (إكمال المنة في نقض منهاج السنة) Sirâcüd-din Hasan b. İsâ el-Kuraşî el-Yemânî el-Leknevî el-Hindî (Şeyh Hüdâ Hüseyin) (v. 1353/1934)⁶⁵
- 93- *Risâle fî'r-reddi ale'l-vehhâbiyye* (رسالة في الرد على الوهابية) Seyyid Hasan b. Hâdî b. Muhammed Ali es-Sadr el-Kâzımî (v. 1354/1935)⁶⁶
- 94- *el-Berâhinü'l-celîle fî dalâli İbn Teymiyye* (البراهين الجلية في ضلال ابن تيمية) Hasan es-Sadr el-Kâzımî (v. 1354/1935)
- 95- *el-Meşâhidü'l-müşerrafe ve'l-Vehhâbiyyûn* (المشاهد المشرفة والوهابيون) Muhammed Ali es-Senkarî (السنقرى) el-Hâirî (v. 1354/1935)⁶⁸
- 96- *es-Sünne ve's-Şia ev el-Vehhâbiyye ve'r-Râfıza* (السنة والشيعية أو الوهابية والرافضة) Muhammed Reşid Rıza (v. 1354/1935)⁶⁹
- 97- *el-Fecrü's-sâdik fî'r-reddi alâ münkiri't-tevessül ve'l-kerâmât ve'l-havârik* (الفجر العرؤ السادك في الرد على منكري التوسل والكرامات والحوارق) Cemîl Sıdkî b. Muhammed Fevzi ez-Zehâvî⁷⁰ (v. 1354/1936)⁷¹
- 98- *Tathîru'l-fuâd min denes'il-i'tikâd* (تطهير الفؤاد من دنس الاعتقاد) Muhammed Bahî el-Mutîf el-Hanefî (1354/1935) (Ezher âlimlerindendir, Abduh'tan sonra Mısır müftüsü idi.)⁷²
- 99- *Risâle fî hukmi't-tevessül bi'l-enbiyâ ve'l-evliyâ* (رسالة في حكم التوسل بالأنبياء والأولياء) Muhammed b. Haseneyn b. Muhammed Mahlûf el-Mısırî el-Mâlikî el-Ezherî el-Halvetî (v. 1355/1936)⁷³

→

⁶³ Eser, Mekke ve Medine'deki Ma'lâ Baki' ve diğer kabristanlardaki âlimlerin türbelerinin yıkımıyla ilgili olarak Vehhabilerin fetvalarına bir reddiyedir. Necef'te el-Matbatu'l-Haydariyye'de 1344/1925 yılında basılmıştır.

⁶⁴ trc. Muhammed Ali Hakim, Kum, Müessesetü Âli'l-Beyt, 1416. İSAM Kütüphanesi, 297.614, BEL. R 1416, GNL. 047960. Muhammed Cevâd Belâğî'nin hayatı ve diğer eserleri için bk. <http://www.annabaa.org/nbanews/65/006.htm>; <http://yazeinab.org/arabic/aqaed/books/10/aeajeeb/aeajeeb-01.html>

⁶⁵ İbn Teymiye'nin *Minhâcü's-sünne*'sine yazılan bir reddiyedir. İbn Teymiye'ye yazılan reddiye eserler için bk. <http://www.aqaed.com/faq/questions.php?sid=221&qid=2174>

⁶⁶ *er-Red alâ fetâva'l-Vehhâbiyyîn* (الرد على فتاوي الوهابيين) İlk olarak Bağdat'ta 1344 yılında basıldı. Daha sonra 1354 yılında Hindistan'da Seyyid Ali Takiy el-Leknevî el-Hindî tercümesi ile basıldı.

⁶⁷ Kâzimiyye'de 1272/1856 yılında doğdu, Bağdat'ta vefat etti. İmamiye ekolünde bir araştırmacıdır. Bk. Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm*, II, 224-225. Kardeşi Sadruddin Ebû Mûsâ b. Sâlih b. Muhammed el-Huseynî es-Sadr'a da nispet edilen *Risâle Reddi şübühâti'l-Vehhâbiyye* (رسالة رد شبهات الوهابية) isimli bir eser vardır.

⁶⁸ Eser Necef'te el-Matbatu'l-Aleviyye'de 1345/1926 yılında basılmıştır.

⁶⁹ Mısır: Matbaatü'l-Menar, 1347. İSAM Kütüphanesi, 297.62, REŞ.S, 1347, NUH 156755

⁷⁰ Süleymaniye'de idarecilik yapmış kürk liderlerden biridir. Dedeye nispet edilmiştir.

⁷¹ Bu eser 1323 yılında Mısır'da basıldı. Ömer Kehhâle eserin isminin (*el-Fecrü's-sâdik*) kısmını (*el-Fahrü's-sâdik*) (الفجر الصادق) olarak verir. Bk. *Mu'cemü'l-müellifîn*, I, 505, trc. no: 3792.

⁷² Eser 1318'de Mısır'da basıldı. Hüseyin Hilmi Işık tarafından 1404 yılında İstanbul'da bastırıldı.

⁷³ Eserin adı "*Hukmü'l-İslâm fî't-tevessül bi'l-enbiyâ ve'l-evliyâ aleyhimü's-selâm*" (حكم الإسلام في التوسل بالأنبياء والأولياء) (عليهم السلام) olarak da bilinir. 1394 yılında Mısır'da el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şüünü'l-islâmiyye tarafından basıldı.

- 100- *Cevâbâtü'l-Vehhâbiyyîn* (جوابات الوهابيين) Muhammed Hüseyin b. Kâzım b. Ali b. Ahmed el-Mûsevî en-Necefî (v. 1356/1937)
- 101- *er-Red ale'l-Vehhâbiyye* (الرد على الوهابية) Muhammed b. Mahmud el-Huseynî el-Livâsânî (اللواساني) Assâr (v. 1356/1937)
- 102- *el-Akvâlü'l-mardıyye fi'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye* (الأقوال المرضية في الرد على الوهابية): Muhammed Atâullah b. İbrahim b. Yasin (v. 1357/1938) Dımaşk'ta doğdu. Hanefi fakihlerinden biridir.⁷⁴
- 103- *eş-Şîa ve'l-Vehhâbiyye* (الشيعة والوهابية) Seyyid Mehdi b. Seyyid Sâlih el-Kazvîni el-Kâzımî (v. 1358/1939)⁷⁵
- 104- *Şüûnü'ş-şîa ve'l-vehhâbiyye* (شؤون الشيعة والوهابية) Seyyid Mehdi b. Seyyid Sâlih el-Kazvîni el-Kâzımî (v. 1358/1939)⁷⁶
- 105- *Gafletü'l-Vehhâbiyye an'l-hakâiki'd-dîniyye* (غفلة الوهابية عن الحقائق الدينية) Seyyid Mehdi b. Seyyid Sâlih el-Kazvîni el-Kâzımî (v. 1358/1939)
- 106- *İkmâl's-sünne fi nakzi Minhâci's-sünne* (إكمال السنة في نقض منهاج السنة) Seyyid Mehdi b. Sâlih el-Mûsevî el-Kazvîni el-Kâzımî (v. 1358/1939)
- 107- *Minhâci'ş-şerîa fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye* (منهاج الشريعة في الرد على ابن تيمية) Seyyid Mehdi b. Sâlih el-Mûsevî el-Kazvîni el-Kâzımî (v. 1358/1939)⁷⁷
- 108- *er-Reddû ale'l-Vehhâbiyye fi tahrîmi binâi'l-kubûr* (الرد على الوهابية في تحريم بناء القبور) Abdülkerîm ez-Zeyn (v. 1360/1941)
- 109- *Cevâzu la'ni Yezid Eşkâ Benî Ümeyye radden alâ ba'zı'l-Ümeviyye* (جواز لعن حواز لعن يزيد أشقى بني أمية ردا على بعض الأموية) Hadi b. Abbas Âlü Kâşifi'l-ğitâ (v. 1361/1942)
- 110- *Yehûd lâ Hanâbile* (يهود لا حنابلة) Ezher şeyhlerinden Muhammed el-Ahmedî b. İbrahim ez-Zavâhirî (v. 1363/1944)
- 111- *el-Evrâkü'l-Bağdâdiyye fi'l-cevâbâti'n-Necdiyye* (الأوراق البغدادية في الجوابات النجدية) İbrahim b. Muhammed b. Abdillah b. Receb er-Râvî el-Bağdâdî er-Rifâî (v. 1365/1946) (Bağdat'ta Rifâiyye tarikatının şeyhi idi.)⁷⁸
- 112- *el-Makâlâtü'l-vefiyye fi'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye* (المقالات الوافية في الرد على الوهابية) Hasan b. Hasan. Bu eser Yusuf ed-Dicevî'nin (v. 1365/1946) takrizi ile basılmıştır.
- 113- *Risâle fi tasarrufi'l-evliyâ* (رسالة في تصرف الأولياء) Yusuf ed-Dicevî (v. 1365/1946)
- 114- *el-Mevâhibü'r-rahmâniyye ve's-sihâmü'l-Ahmediyye fi nuhûri'l-Vehhâbiyye* (المواهب الرحمانية والسهام الأحمدية في نوح الوهابية) Şeyh Ahmed b. Şeyh Dâvud b. Süleyman en-Nakşibendî el-Bağdâdî (v. 1367/1948), Irakta mutasavvıf şeyhlerden, vezir. Bağdat'ta vefat etti.
- 115- *Da'vetü'l-hakkı ilâ eimmeti'l-halk* (دعوة الحق إلى أئمة الخلق) Seyyid Muhammed Hâdi b. Seyyid Ali el-Becistânî el-Hâirî (v. 1368/1949)⁷⁹

⁷⁴ Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 488-489, trc. no: 14556.

⁷⁵ Yazar, Kişvân (الكيشوان) olarak meşhurdur.

⁷⁶ Eser Necef'te basılmıştır.

⁷⁷ Necef'te iki cüz halinde 1347 yılında basıldı.

⁷⁸ Eser, Bağdat'ta Necah matbasında 1345 yılında basıldı. Hüseyin Hilmi Işık tarafından 1976 yılında Türkiye'de yeniden bastırıldı.

116- *Risâle fî'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye* (رسالة في الرد على الوهابية): Hasan Kaşkâş (el-Emîn) b. Mahmud b. Ali b. Muhammed el-Huseynî eş-Şakrâî el-Âmilî (v. 1368/1949) Fakîh, usulcü şair biridir. Nesebi Hz. Hüseyin'e dayanır. Beyrut'ta vefat etti.⁸⁰

117- *Ğavsul'ibâd fî beyâni'r-reşâd* (غوث العباد في بيان الرشاد) Mustafa Ebû Yusuf el-Hammâmî el-Mısırî (1368/1949) Ezher âlimlerinden biridir. Zeynebî Mescidi'nin hatibidir.⁸¹

118- *Raddün ale'l-vehhâbiyye* (رد على الوهابية) Muhammed Ali el-Kummî (v. 1370/1951) Fakih ve usulcüdür.⁸²

119- *Vehhâbi Mezhebi ve Protestanlığa Eşkâlile Mukayesesi*, Yeşilzâde Muhammed Salih (v. 1370/1951)⁸³

120- *Mahku't-tekavvül fî mes'eleti't-tevessül* (محق القول في مسألة التوسل) Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî (v. 1371/1952)⁸⁴

121- *İrgâmu'l-merîd fî şerhi'n-nazmi'l-atîd li tevessülü'l-mürîd bi ricâli't-tarîkati'n-Nakşibendiyyeti'l-Hâlidîyye* (إرغام المرید في شرح النظم العتید لتوسل المرید برجال الطريقة النقشبندية) Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî (v. 1371/1952)⁸⁵

122- *el-İstıbsar fî't-tehaddüs ani'l-cebr ve'l-ihtiyar* (الاستبصار في التحدث عن الجبر) Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî (v. 1371/1952)⁸⁶

123- *el-Bühüsül'ı-vefiyye fî müfredati İbn Teymiyye* (البحوث الوفية في مفردات ابن تيمية) Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî (v. 1371/1952)⁸⁷

124- *et-Teakkübül'hasıs limâ yenfıhi İbn Teymiyye mine'l-hadıs* (التعقب الحثيث لما التعقب الحثيث) Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî (v. 1371/1952)⁸⁸

125- *Keşfü'l-irtiyâb fî reddi akâidi ibni Abdilvehhâb* (كشف الارتياب في رد عقائد بن عبد) Seyyid Muhsin Emin el-Âmilî eş-Şâmî (v. 1372/1952)⁸⁹

→

⁷⁹ İki cilttir. İlk cilt Bağdat'ta Matbatu'n-Necâh'ta basıldı. İkincisi yazma halinde olup müellifin torunlarından Seyyid Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâlî basıma hazır hale getirdi.

⁸⁰ Kehhâle, *Mu'cemül-müellifîn*, I, 592, trc. no: 4455.

⁸¹ "bi beyâni" (بیان) şeklinde de zikredilir. Matbudur. Bk. Ömer Kehhâle, *Mu'cemül-müellifîn*, age., III, 866, trc. no: 16980.

⁸² Kehhâle, *Mu'cemül-müellifîn*, III, 528, trc. no: 14826.

⁸³ İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, 34 Ae Şeriyye 1386/6; 34 Ae Şeriyye 1389/3

⁸⁴ Makâlâtü'l-Kevserî'nin (مقالات الكوثری) içinde, Kahire, 1369. Ayrıca bk. Kahire, 1369, Matbaatü'l-Envar. Vehbi Süleyman'ın taliki ile 1417/1997 (TDV İSAM, GNL., 297.4, ZAH.M., -056681-)

⁸⁵ Bk. Darü'l-Hilafeti'l-Âliyye: Bekir Efendi Matbaası, 1328. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2000. Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1425/2004. Tevessül hakkındaki bu eser matbu olup "Altın Silsile" adıyla dilimize de çevrilmiş ve neşredilmiştir. (Terc. M.Vehbi Şahinalp, M. Zahid Kalfagil, İzmir, 1983) *en-Nazmu'l-atîd* (النظم العتید في توسل المرید) isimi eserinin şerhi olup silsilede geçen şahısları anlatmaktadır. *en-Nazmu'l-atîd* de kendisinin de bağlı bulunduğu Hâlidîyye kolunun Gümüşhâneli dergâhu silsilesinin manzum bir listesidir. Eser, İstanbul'da basılmıştır (1328). *ed-Dürerü'n-Nadid fî şerhi'n-nazmi'l-atîd* (الدرر النضید شرح النظم العتید) ise müellifin öğrencisi Muhammed Emin'e âittir. (Kahire 1396/1976).

⁸⁶ Kahire'de -Dârü'l-Envar- 1370/1951'de basıldı. TDV İSAM, KÜF. 297.4, ZAH.İ., (152211). Ayrıca bk. Süleymaniye Kütüphanesi Celal Ökten, 297.481, (000100).

⁸⁷ İbn Teymiyye'nin *Minhâci's-sünne*'sindeki sahih ve sarih hadislerle zıt gördüğü görüşlerine eleştiri için kaleme aldı.

⁸⁸ İbn Teymiyye'nin *Minhâci's-sünne*'sindeki sahih ve sarih hadislerle zıt gördüğü görüşlerine eleştiri için kaleme aldı.

- 126- *el-Ukûdü'd-dürriyye* (العقود الدرية) Seyyid Muhsin Emin el-Âmilî eş-Şâmî (v. 1372/1952)⁹⁰
- 127- *Nakzu Fetva'l-Vehhâbiyye* (نقض فتوى الوهابية) Muhammed Hüseyin b. Ali b. Rıza Kâşifi'l-ğitâ en-Necefi (v. 1373/1954)⁹¹
- 128- *el-Âyâtü'l-beyyinât fi kam'il-bida' ve'd-dalâlâti fi zikri'l-mevâkibi'l-Huseyniyyeti ve rudûd ale'l-Vehhâbiyyeti ve't-Tabî'iyyeti ve'l-Bâbiyye* (الآيات البينات في فمع (البدع والضلالات في ذكر المواكب الحسينية وردود على الوهابية والطبيعية والبابية) Muhammed Hüseyin Âlü Kâşifi'l-ğitâ en-Necefi⁹²
- 129- *el-Ardu ve't-türbetü'l-Huseyniyye* (الأرض والتربة الحسينية) Muhammed Hüseyin Âlü Kâşifi'l-ğitâ en-Necefi
- 130- *Manzûme fi'l-reddi ale'l-Vehhâbiyye* (منظومة في الرد على الوهابية) Abdülhuseyn el-Hiyâmî el-Âmilî (v. 1375/1955)⁹³
- 131- *el-Berâhinu's-sân'a fi'r-reddi alâ ba'zî'l-bide's-şâi'a* (البراهين الساطعة في الرد على (بعض البدع الشائعة) Selâme Hindî el-Azzâmî (العزامي) el-Kudâi eş-Şâfiî (v. 1376/1956) Sufidir.⁹⁴
- 132- *Furkânü'l-Kur'ân beyne cihâti'l-hâliki ve cihâti'l-ekvân* (فرقان القرآن بين جهات (الخالق وجهات الأكوان) Selâme Hindî el-Azzâmî (العزامي) el-Kudâi eş-Şâfiî (v. 1376/1956)⁹⁵
- 133- *el-Berâhinü'l-celiyye fi def'i şübühâti'l-Vehhâbiyyeti ve def'i teşkikâtihim* (البراهين الجلية في دفع شبهات الوهابية ودفع تشكيكاتهم) Seyyid Muhammed Hasan Ağa Mîr el-Kazvîni el-Hâirî (v. 1380/1960)⁹⁶
- 134- *et-Tuhfetü'l-imâmîyye fi dahdi hucesi'l-vehhâbiyye* (التحفة الإمامية في دحض حجج (الوهابية) Muhammed Hasan el-Hac Ağa Mîr el-Kazvîni el-Hâirî (v. 1380/1960)
- 135- *el-Menâhicü'l-hâiriyye fi nakzi Kitâbi'l-Hidâyeti's-seniyye* (المناهج الخائرية في (نقض كتاب الهداية السنية) Seyyid Muhammed Hasan el-Hâc Ağa Mîr el-Mûsevî el-Kazvîni el-Hâirî (v. 1380/1960)
- 136- *el-Hediyyetü's-seniyye fi ibtâlî mezhebi'l-Vehhâbiyye* (الهدية السنية في إبطال مذهب (الوهابية) Seyyid Muhammed Hasan el-Hâc Ağa Mîr el-Mûsevî el-Kazvîni el-Hâirî (v. 1380/1960)

→

⁸⁹ Saydâ ve Beyrut'ta basıldı. Oğlu *Tecdîdü Keşfi'l-irtiyâb* (تجدید كشف الارتباب) isimli tafsilatlı bir mukaddime ile eseri düzenlemiştir.

⁹⁰ Manzum bir eserdir. *Keşfü'l-irtiyâb* (كشف الارتباب) ile birlikte basıldı.

⁹¹ Necef'te 1345'te basıldı. Thk. Seyyid Gayyas Tuame. Kum; Müessesetu Al-i'l-Beyt, 1416/1996. İSAM Kütüphanesi, 297.514, KAŞ.N, 1416/1996, GNL. 047962

⁹² Necef'te 1354'te basıldı.

⁹³ Eser 1500 beyittir.

⁹⁴ Ömer Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 772, trc. no: 5740.

⁹⁵ Eser Mısır'da Muhammed Emin el-Kürdî'nin gayreti ve Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin tahkiki ile Beyhakî'nin *el-Esmâ ve's-sıfât* (الاسماء والصفات) isimli eserinin mukaddimesinde basıldı. Daha sonra Beyrut'ta Dâru'l-ihyâi't-türasî'l-arabi'de basımı tekrar yapıldı.

⁹⁶ Eser Necef'te el-Matbatu'l-Aleviyye'de 1346/1927 yılında basılmıştır. Necef'te 1382 yılında, Beyrut'ta 1394 yılında basımı tekrar yapıldı. Ayrıca bk. Nakd-i ber endişe-i Vahhabîyan; trc. Hasan Tarumi, 2. bs., Tahran, Vizaret-i Ferheng u İrşad-i İslami, 1374. İSAM Kütüphanesi, 297.614 KAZ.B 1374, GNL. 041638

Eser "*el-Berâhinü'l-celiyye fi ref'i teşkikâti'l-vehhâbiyye*" (البراهين الجلية في رفع تشكيكات الوهابية) ismi ile Kâhire'de 1397 yılında Matbûâtun-Necâh'ca bastırılmıştır.

- 137- *Küfrü'l-vehhâbiyye* (كفر الوهابية) Muhammed Ali el-Kummî el-Kerbelâi el-Hâilî (v. 1381/1962)
- 138- *el-Kelimâtü'l-câmia havle'l-mezâhiri'l-Kur'âniyye* (الكلمات الجامعة حول المظاهر) Mirza Muhammed Ali el-Ordubâdî (الأوردبادي) en-Necefi (v. 1380/1962) (القرآنية)
- 139- *er-Red ale'l-Vehhâbiyye* (الرد على الوهابية) Muhammed Ali el-Ordubâdî (الأوردبادي) b. Ebi'l-Kâsım en-Necefi (v. 1380/1962)
- 140- *et-Teveşşül bi'n-nebiyyi ve's-sâlihîn ve cheletü'l-Vehhâbiyyîn* (التوسل بالنبي (والصالحين وجهلة الوهابيين) Ebû Hâmid b. Merzûk⁹⁷ (v. 1390 / 1970)⁹⁸
- 141- *Berâetü'l-Eş'ariyyîn min akâidi'l-muhalifîn* (براءة الأشعريين من عقائد المخالفين) Ebû Hâmid b. Merzûk (v. 1390 / 1970)⁹⁹
- 142- *el-Âyâtü'l-celiyye fi şübühâti'l-vehhâbiyye* (الآيات الجليلة في رد شبهات الوهابية) Murtaza Kâşifü'l-ğitâ (v. 1391/1971)
- 143- *Hâzihî hiye'l-vehhâbiyye* (هذه هي الوهابية) Muhammed Cevâd Muğaniyye el-Âmilî (v. 1400/1980)¹⁰⁰
- 144- *el-Beytü'l-ma'mûr fi imâratı'l-kubûr* (البيت المعمور في عمارة القبور) Seyyid Ali Nakî b. Ebi'l-Hasen b. Şemsülulamâ Seyyid İbrahim en-Nakavî (النقوى) el-Leknevî el-Hindî (v. 1409/1988)¹⁰¹
- 145- *Keşfü'n-nikâb an akâidi ibni Abdilvehhâb* (كشف النقاب عن عقائد ابن عبد الوهاب) Seyyid Ali Nakî el-Leknevî (v. 1409/1988)¹⁰²
- 146- *Vehhabilere ve Mezhepsizlere Karşı Vesikalar / Hazırlayan ve neşreden Hüseyin Hilmi Işık* (v. 1421/2001)¹⁰³
- 147- *Vehhabiye Nasihat / Hüseyin Hilmi Işık* (v. 1421/2001)¹⁰⁴
- 148- *Teberrük* (التبرك) Ali el-Ahmedi el-Meyâncî
- 149- *el-Vehhâbiyye fi'l-mizan* (الوهابية في الميزان) Allâme Cafer es-Sübhanî¹⁰⁵
- 150- *et-Tevhîdü ve's-şîrk* (التوحيد والشرك) Allâme Cafer es-Sübhanî¹⁰⁶
- 151- *Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal* (بحوث في الملل والنحل) Allâme Cafer es-Sübhanî¹⁰⁷

⁹⁷ Bu isim müstear ismidir. Asıl ismi: Muhammed el-Arabî b. et-Tebbânî b. Hüseyin es-Satfî el-Mekkî el-Mâlikî'dir. Bk. *İmdâdü'l-fetâh bi esânîdi ve merviyâtı'ş-şeyh Abdilfetâh*, s.377 (<http://majles.alukah.net/showthread.php?t=25067>)

⁹⁸ Eser, Hüseyin Hilmi Işık tarafından 1975 ve 1984 yılında İstanbul'da bastırıldı.

⁹⁹ İki cilttir. Baskısı için bk. *Matbaatü'l-İlm, Dimaşk, 1388/1968*. Eseri Pdf formatında indirebilmek için bk. <http://ia310828.us.archive.org/1/items/Baraat/braat01.pdf>

Bedir Yayınları arasındaki "Ehli Sünnetin Müdafası (Berat-ı Eşariye)" bu eserin tercümesidir. (Terc. Hasib Seven, İstanbul, 1994)

"Teymiyecilik-Vehhabilik ve tevhidî koruma adına işlenen cinayetler" ismi ile diğer kaynaklardan da faydalanılarak Abdülkerim Polat tarafından yayın hayatına sunulmuştur. Bk. İstanbul, Fazilet Neşriyat ve Mat. A.Ş., 1975. (İSAM Kütüphanesi, 297.614, TEY.V, 1975, YA 114115)

¹⁰⁰ Eser 1964 yılında Beyrut'ta basıldı. 1987 yılında ise Tahran'da basımı tekrar yapıldı.

¹⁰¹ Hindistan'da 1345 yılında basıldı.

¹⁰² Eser Irak Necef'te el-Matbatu'l-Haydariyye'de 1346/1927 yılında basılmıştır.

Son iki eserin Ali Naki Hasan b. Mahmud b. Ali et-Tabatabâi el-Hâiri'ye (v. 1289/1872) âit olduğu da ifade edilmiştir. Bk. Abdülaziz b. Muhammed, *Deâvu'l-münâvîn*, 63. Bu zat için bk. Zirikli, Hayrud-din, *el-Alâm*, II, 224-225.

¹⁰³ İstanbul: Işık Kitabevi, 1971. İSAM Kütüphanesi, 297.614, VEH.M, 1971, NUH 155361

¹⁰⁴ Işık Kitabevi, 3. bs. İstanbul, 1971. İSAM Kütüphanesi, 297.614, İŞI.V, 1971, YA 112112

¹⁰⁵ Eser için bk. 2. bs., Beyrut, Dârü'l-Muntazar, 1408/1988. İSAM Kütüphanesi, 297. 614, SÜB.V 1408/1988, GNL. 055955.

¹⁰⁶ Eser matbudur.

- 152- *Mea'l-Vehhâbiyyîn fî hutatihim ve akâidihim* (مع الوهابيين في خططهم وعقائدهم) Allâme Cafer es-Sübhânî¹⁰⁸
- 153- *Mekke* (مكة) Dr. Hâdî el-Emînî¹⁰⁹
- 154- *es-Seyfü'l-Haydarî fî cevâzi takbîli darîhi'l-Hüseyn b. Ali* (السيف الحيدري في) Abdülhay¹¹⁰ (جواز تقبيل ضريح الحسين بن علي
- 155- *Şübühâtü'l-vehhâbiyye* (شبهات الوهابية) Hasan b. Ebî Ali el-Meâlî¹¹¹
- 156- *Safhatün an Âli Suûd el-Vehhâbiyyîn ve ârai ulemâi's-sünneti fî'l-Vehhâbiyye* (صفحة عن آل سعود الوهابيين وآراء علماء السنة في الوهابية) Seyyid Murtaza er-Rızavî¹¹² (الرضوي)
- 157- *es-Savâiku'l-muhrika fî alâimi'z-zuhûri ve reddi'l-Vehhâbiyye fî tahrîbi'l-bikâi'l-müteberrake* (الصواعق المحرقة في علائم الظهور ورد الوهابية في تحريب البقاع المتركة) Ebu'l-Hasan b. Muhammed ed-Devlet âbâd el-Mirendî (المرندي) en-Necefi¹¹³
- 158- *el-Fusûlü'l-mühimme fî meşrûiyyeti ziyâreti'n-nebiyyi ve'l-eimme* (المهمة الفصول المهمة في مشروعية زيارة النبي والأئمة) Mehdi es-Sâidî el-Ammârî en-Necefi
- 159- *el-Makâlâtü's-seniyye fî keşfi dalâlâti Ahmed ibni Teymiyye* (المقالات السنوية في) Abdullah el-Herevî el-Habeşi¹¹⁴ (كشف ضلالات أحمد بن تيمية
- 160- *Hâkezâ raeytü'l-vehhâbiyyîn* (هكذا رأيت الوهابيين) Abdullah b. Muhammed¹¹⁵
- 161- *el-Vehhâbiyye fî nazari ulemâi'l-müslimîn* (الوهابية في نظر علماء المسلمين) İhsân Abdüllatif el-Bekrî¹¹⁶
- 162- *Reddün ala's-şeyh İbn Teymiyye* (رد على الشيخ ابن تيمية) Necmüddin b. Ebi'd-Dür el-Bağdâdî
- 163- *er-Rüdüdüs-sitte alâ İbn Teymiyye fî'l-imâme* (الردود الستة على ابن تيمية في الإمامة) Abdullah b. Ebi'l-Kâsım el-Bilâdî
- 164- *er-Risâletü'r-mardiyye fî'r-reddi alâ men yünkiru'z-ziyârete'l-Muhammediyye* (الرسالة المرضية في الرد على من ينكر الزيارة المحمدية) Muhammed es-Sa'dî el-Mâlikî
- 165- *Sebilü'n-necât an bid'ati ehlî'z-zeyği ve'd-dalâle* (سبيل النجاة عن بدعة أهل الزيغ) Kâdî Abdurrahman Kûtî (فوقى)¹¹⁷ (والضلالة
- 166- *Seyfü'l-cebbâri'l-meslül alâ a'dâi'l-ebrâr* (سيف الجبار المسلول على أعداء الأبرار) Şah Fadl Rasûl el-Kâdirî¹¹⁸

→

¹⁰⁷ Eserin 4.cildi İbn Teymiyye ve Muhammed b. Abdilvehhâb'ın Akâid'deki görüşlerini gözden geçirme amacına yönelik hazırlanmıştır.

¹⁰⁸ Eser Tahran'da Müessesetü'l-Fikri'l-İslâmî'de 1986 yılında basılmıştır. Tercüme, thk. İbrahim Erkuvâzî (اركوزي) İSAM Kütüphanesi, 297.614, SÜB.M, 1986, GNL. 017026

¹⁰⁹ Eser Tahran'da 1408 yılında basılmıştır.

¹¹⁰ Ali b. Gulam Rasûl yönetiminde farsça hazırlanmıştır. "es-Sırâtu'l-müstakîm"(الصراط المستقيم)'e reddiyedir.

¹¹¹ Eser Necef'te basılmıştır.

¹¹² Eser Tahran'da 1408 yılında basılmıştır.

¹¹³ Eser Tahran'da 1334 yılında basılmıştır, Farsçadır.

¹¹⁴ Beyrut'ta Dâru'l-Meşâri'da 1994 yılında basıldı.

¹¹⁵ İlk baskısı Beyrut'ta Dâru't-Tehaddî'de yapılmıştır. 1402 yılında ise Tahran'da Mektebetü's-Saâde'de basılmıştır.

¹¹⁶ Defalarca basılmıştır. Dördüncü baskısını 1408 yılında Mektebetü's-seyyid el-Mar'aşî

¹¹⁷ İstanbul'da 1973 yılında Türkçe basılmıştır.

¹¹⁸ Eser, Hindistan'da basıldı. Hüseyin Hilmi Işık tarafından 1979 yılında İstanbul'da bastırıldı.

- 167- *Zıyâü's-sudûr li münkirî't-tevessülü bi ehli'l-kubûr* (ضياء الصدور لمنكر التوسل بأهل القبور) Zâhir Şâh Miyân (ميان) el-Hindî¹¹⁹
- 168- *el-Akâidü's-sahîhâ fî terdîdî'l-vehhâbiyyeti'n-Necdiyye* (العقائد الصحيحة في تديد) Hoca Hafız Muhammed Hasan Han es-Serhendî¹²⁰
- 169- *Sıdku'l-haber fî havârici'l-karnî's-sânî aşar* (صدق الخبر في حوارج القرن الثاني عشر) Seyyid Şerif Abdullah b. Seyyid Şerif Hasan Paşa b. Seyyid Şerif Fadl Paşa el-Alevî el-Huseynî el-Hicâzî¹²¹
- 170- *Reddü vehhabi* (رد وهابي) Müftü Mahmud b. Müftü Abdülkayyûm¹²²
- 171- *Fazlü'z-zâkirîn ve'r-reddü ale'l-münkirîn* (فضل الذاكرين والرد على المنكرين) Abdülğani Hammâde (حمادة)¹²³
- 172- *Mecmûa ecvibe ve rüdûd nazmen ve nesran* (مجموعة أجوبة وردود نظما ونثرا)
- 173- *Kasîde fî'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye* (قصيدة في الرد على الوهابية) el-Mün'imî
- 174- *es-Sârimü'l-Hindî fî unuki'n-Necdi* (الصارم الهندي في عنق النجدي): Atâ el-Mekkî
- 175- *Kasîde fî reddi'l-Vehhâbiyye* (قصيدة في رد الوهابية) Abdülaziz el-Kuraşî el-İclî el-Mâlikî el-Ahsâî. 95 beyittir.
- 176- *el-Medâricü's-seniyye fî reddi'l-Vehhâbiyye* (المدارج السنية في رد الوهابية) Âmir el-Kâdirî (Kâdiriyye Dâru'l-ulûm'unun öğretmenidir.)¹²⁴
- 177- *el-Mesâilü'l-müntehabe* (المسائل المنتخبة) Kadı Habibülhak b. Abdilhak¹²⁵
- 178- *Dalâlâtü'l-vehhâbiyye ve cehâletü'l-mütevehhibîn* (ضلالات الوهابية وجهالة المتوههين) İdân el-Hâc Vasîf b. el-Hâc Muhammed (Ezher Şafî âlimlerindendir)
- 179- *Tahzîru ahhâbi'l-evliyâ min mukârebeti da'veti't-tefarruki ve'l-cefâ* (أحباب تحذير) Sudan'da Ümmü Durmân'daki el-Ma'hedü't-Ticânî li'l-müzâkereti bil'l-Kur'âni ve'l-hadîsi ve ulûmihimâ tarafından yayımlanmıştır.
- 180- *Sârûhu'l-ğâra* (صاروخ الغارة) Muhammed et-Tâhir Yusuf et-Ticânî el-Mâlikî el-Eş'arî¹²⁶
- 181- *el-Mevâsim ve'l-merâsim fi'l-islâm* (المواسم والمراسم في الإسلام) Cafer Murtaza el-Âmilî
- 182- *el-Hâdî fî cevâbi muğâletâti'l-fırkatî'l-vehhâbiyye* (الهادي في جواب مغالطات الفرقة) Muhammed el-Fârisî el-Hâirî ed-Deylemî¹²⁷

¹¹⁹ Eser, 1406 yılında Hüseyin Hilmi Işık tarafından İstanbul'da bastırıldı.

¹²⁰ İlk baskısı 1360 yılında Hindistan'da yapılmıştır. 1398 yılında Hüseyin Hilmi Işık tarafından İstanbul'da bastırıldı.

¹²¹ Kitap, Vehhâbilerin Hâricî olduğunu ispata çalışan bir eserdir. Lazkiye'de basılmıştır.

Eseri internetten indirebilmek için bk. <http://www.4shared.com/file/98351380/410d79d3/.html>

¹²² Eser, 1401 yılında Hüseyin Hilmi Işık tarafından İstanbul'da bastırıldı.

¹²³ Suriye İdlîb'de 1391 yılında basıldı.

¹²⁴ Pakistan Karaçi'de 1977 yılında basılmıştır. Hüseyin Hilmi Işık tarafından 1978 yılında İstanbul'da bastırıldı.

¹²⁵ Türkiye'de 1406 yılında basıldı.

¹²⁶ Sudan'da basılmıştır.

¹²⁷ Eser Necef'te el-Matbatu'l-Aleviyye'de 1346/1927 yılında basılmıştır. Muhammed b. Abdilvehhab'ın *Keşfi's-şübühât* (كشف الشبهات) isimli eserine reddiyedir.

Ayrıca bk. *ed-Delâilu ve'l-işârât alâ Keşfi's-şübühât li'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab* (Salih b. Muhammed Esmerî); Riyad, Mektebetü Edvâi's-Selef, 1420/2000. Birlikte: *Keşfü's-şübühât* (Muhammed b. Abdilvehhab b. Süleyman et-Temîmî en-Necdi). Muhammed b. Abdilvehhab'ın *Keşfü's-şübühât* adlı

- 183- *el-İslâmü's-Suûdî'l-memsûh* (الإسلام السعودي المسوخ) Seyyid Tâlib el-Horasânî¹²⁸
- 184- *el-İslâmiyye la Vehhâbiyye*: (الإسلامية لا الوهابية) [Mulahhas Kitâb da've'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab] Nâsır b. Abdilkerim el-Ak¹²⁹
- 185- *İhdâü'l-hakîr ma'nâ hadisi'l-Ğadır ilâ ahîhi'l-bâri'l-basîr fî def'ı ba'zı evhâmî'l-vehhâbiyye* (إهداء الحقير معنى حديث الغدير إلى أخيه البارع البصير في دفع بعض أوهام الوهابية) Seyyid Murtaza b. Ahmed el-Husrev eş-Şâyi'î¹³⁰
- 186- *Buhûs mea ehlî's-sünne ve's-selefiyye* (بحوث مع أهل السنة والسلفية) Seyyid Mehdi el-Huseynî er-Rûhânî¹³¹
- 187- *Münazara ilmiyye beyne Seyyidi Ahmed b. İdris ve Vehhâbiyyeti Necd* (مناظرة علمية بين سيدي أحمد بن إدريس و وهابية نجد) İbrâhim Rifai¹³²
- 188- *Kasîde* (قصيدة) Kutub Ebû Bekir Muhammed b. Galbun el-Lîbî: Abdülvehhab'ı övgü için yazılan San'ânî'nin *Kasîde'sine*¹³³ bir 40 beyitlik reddiyedir.¹³⁴
- 189- *Kasîde* (قصيدة) Mustafa el-Bulâkî el-Ezherî el-Mısırî: Abdülvehhab'ı övgü için yazılan San'ânî'nin *Kasîde'sine* bir reddiyedir. 126 beyittir.¹³⁵
- 190- *Kasîde* (قصيدة) Tabatabâi el-Mısırî: Abdülvehhab'ı övgü için yazılan San'ânî'nin *Kasîde'sine* bir reddiyedir.¹³⁶
- 191- *Lüma'i's-şihâb fî sîreti Muhammed b. Abdilvehhâb* (لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب) Müellifi bilinmiyor.¹³⁷ Talik: Abdurrahman b. Abdillatif

→

eseri üzerine yapılmış bir çalışmadır. Bk. İSAM Kütüphanesi, 297.4, MUH.K 1420/2000, GNL. 143181.

¹²⁸ Cemâatü'l-Müderrişin 1409 yılında Kum'da neşretti.

¹²⁹ Eser için bk. 2. bs. Riyad, Künuzu İşbiliya, 1425/2004. Bk. İSAM Kütüphanesi, 297.614, AKL.İ, 1425/2004, GNL. 136589

¹³⁰ Necef'te 1353'te basıldı.

¹³¹ el-Mektebetü'l-İslâmiyye'de 1399'da neşredildi.

¹³² Mısır, Dâru Ali'r-Rifai, [t.y.] İSAM Kütüphanesi, 297.4, MÜN.İ, GNL. 055326

¹³³ Emir San'ânî Muhammed b. İsmail'in (v. 1182/1768) kasidesi *Saâdetü'd-dâreyn fî'r-reddi ale'l-fırkateyn* (سعادة الدارين في الرد على الفرقين) isimli eserde nakledildi. Bk. II, 192-195. Bu eseri internetten indirebilmek için bk. http://www.archive.org/details/SadatAdarain_53

Emir San'ânî bu kasidesindeki övücü sözlerinden:

رجعت عن القول الذي قلت في النجدي - فقد صح لي عنه خلاف الذي عندي

"Necidli hakkında söylediklerimden döndüm. Şu anda benim kannatım bunun tam zıddındır," beytiyle başlayan şiiri ile vazgeçmiştir. Bk. Emir San'ânî, *Divân*, s.136

Bk. Emir San'ânî'nin *Divânı'nı* indirmek için bk. <http://www.waqfeya.com/search.php>

Şerhi: "İrşâdü zevî'l-elbâbi ilâ hakîkati İbn Abdilvahhâb" (إرشاد ذوي الألباب إلى حقيقة أقوال ابن عبد الوهاب) Bu şerhi internetten indirmek için bk. <http://www.archive.org/details/wahabeyah>

Emir San'ânî'nin hayat hikâyesi için bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (v. 1250/1839), *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'* (البر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع), s. 686-691, terc. no: 418.

Şevkânî'nin eserini PDF formatında internetten indirmek için bk. <http://www.archive.org/details/albadr-attali3-chawkany>

¹³⁴ Bu eser *Saâdetü'd-dâreyn fî'r-reddi ale'l-fırkateyn* (سعادة الدارين في الرد على الفرقين) isimli eserle basıldı. (Mısır, 1319). Bk. II, 195-196.

¹³⁵ Bu eser *Saâdetü'd-dâreyn fî'r-reddi ale'l-fırkateyn* (سعادة الدارين في الرد على الفرقين) isimli eserle basıldı. (Mısır, 1319). Bk. II, 197-201.

¹³⁶ Bu eserin bazı beyitleri *Saâdetü'd-dâreyn fî'r-reddi ale'l-fırkateyn* (سعادة الدارين في الرد على الفرقين) isimli eserde yer aldı. Bk. II, 201-202.

¹³⁷ Tahkik: Ebû Hâkime Ahmed Mustafa, Beyrut, 1967. Eseri PDF formatında internetten indirebilmek için bk. http://www.4shared.com/dir/7763849/4ae952e3/_2.html

- 192- *et-Te vessül* (التوسل) Müftü Muhammed el-Kâdirî el-Hezârevî (الجزراوي)¹³⁸
- 193- *et-Te vessül bi'l-mevtâ* (التوسل بالموتى)¹³⁹ Muhammed Tâhir Yusuf'un "*Kuvve-tü'd-difâ' ve'l-hücâm*" (قوة الدفاع والهجوم) isimli eserini de Selefiye'ye reddiye için yazmıştır.
- 194- *et-Tezkire fî usûli'l-vehhabîyyin ve devletihim* (التذكرة في أصول الوهابين ودولتهم) Jean Raymond¹⁴⁰
- 195- *Celâli'l-hak fî keşfi ahvâli eşrârî'l-halk* (جلال الحق في كشف أحوال أشرار الخلق) İbrahim el-Kâdirî el-İskenderî.¹⁴¹
- 196- *el-Basâir li münkirî't-te vessül bi ehli'l-makâbir* (البصائر لمنكري التوسل بأهل المقابر) Muhammedullah ed-Dâcivî el-Hanefî el-Hindî¹⁴²
- 197- *el-Berâetü mine'l-ihilâfi fi'r-red alâ ehli's-şikâki ve'n-nifâki ve'r-reddi ale'l-firkati'l-vehhabîyyeti'd-dâlle* (البراءة من الاختلاف في الرد على أهل الشقاق والنفاق والرد على الفرقة) (الضالة الوهابية) Ali Zeynülâbidin es-Sûdânî.¹⁴³
- 198- *el-Hakaikü'l-İslâmiyye fî'r-red ale'l-mezaîmi'l-Vehhabîyye bi-edilleti'l-kitâb ve's-sünneti'n-nebeviyye* (الحقائق الإسلامية في الرد على المذاهب الوهابية بأدلة الكتاب والسنة) Malik b. Dâvûd¹⁴⁴ (Afrika Mali Cumhuriyeti'nde Kutbâli (كوتبالي) şehrinde Medresetül-İrfân'ın müdürüdür)¹⁴⁵
- 199- *Risâle fî'r-reddi ale'l-Vehhabîyye* (رسالة في الرد على الوهابية): Kâsım Ebu'l-Fadl el-Mahbûb el-Mâlikî¹⁴⁶
- 200- *en-Nükûlü's-şer'iyye fî'r-reddi ale'l-Vehhabîyye* (النقول الشرعية في الرد على الوهابية) Abdülğani b. İsmail b. Abdülğani en-Nablûsî.¹⁴⁷
- 201- *er-Rüdûd alâ Muhammed b. Abdilvehhâb* (الردود على محمد بن عبد الوهاب) Sâlih el-Ğilâbî (الغلابي) el-Mağribî: 4 mezhebe göre cevaplar vardır.
- 202- *er-Reddû ale'l-Vehhabîyye* (الرد على الوهابية): Muhammed Sâlih ez-Zemzî eş-Şâfiî. Mekke'de Makam-ı İbrahim'in imamıdır.
- 203- *el-İslâm ve'l-îmân* (الإسلام والإيمان)¹⁴⁸
- 204- *Tecridü seyfi'l-cihâd li müddei'l-ictihâd* (تجريد سيف الجهاد لمذعي الاجتهاد) Abdül-lah b. Muhammed b. Abdillatif eş-Şâfiî el-Ahsâî (Muhammed b. Abdilvehhâb'ın hocası)¹⁴⁹

¹³⁸ Eser, Hüseyin Hilmi Işık tarafından 1984 yılında İstanbul'da bastırıldı.

¹³⁹ Eser, 1976 yılında Türkiye'de bastırıldı.

¹⁴⁰ Orjinal kitap adı: Memoire sur l'origine des wahabys. Tercüme ve talik: Muhammed Hayr el-Baki; Gözden geçiren: Ebu Abdurrahman b. Akil ez-Zahiri. Riyad: [y.y.], 1424. İSAM Kütüphanesi, 297.614, RAY.M, 1424, GNL. 147281

¹⁴¹ İskenderiye'de 1355 yılında basıldı.

¹⁴² Eser, Hüseyin Hilmi Işık tarafından 1975 yılında İstanbul'da bastırıldı.

¹⁴³ Eser Sudan'da basılmıştır.

¹⁴⁴ İstanbul İhlas Vakfı, 1984. İSAM Kütüphanesi, 297.614, BAG.M, HAC.H, 1984, GNL. 083931.

¹⁴⁵ Eser, 1403 yılında basıldı. Hüseyin Hilmi Işık tarafından 1405 yılında İstanbul'da bastırıldı.

¹⁴⁶ Ahmed b. Ebi'd-Dayyâf'ın "*İthâfû ehli'z-zamân*" (إنحاف أهل الزمان) eserinin içinde yer almıştır. İlgili eseri indirmek için bk. http://www.4shared.com/dir/12327553/58757f45/_sharing.html

¹⁴⁷ Süleymaniye Kütüphanesi [İd Mehmed Efendi], 297.7 (000045), yy, ts.

¹⁴⁸ Hüseyin Hilmi Işık tarafından 1986 yılında İstanbul'da basıldı.

¹⁴⁹ Kehhâle bu zatın Muhammed b. Abdilvehhâb'ın âilesinden biri olduğunu ve (v. 1340/1921) yılında vefat ettiğini belirtir. Fakat bahsettiğimiz esere değinmez. Bk. *Mu'cemül-müellifin*, II, 284, trc. no: 8279.

- 205- *el-Hediyyetü's-seniyye ve't-tuhfetü'l-Vehhâbiyyetü'n-Necdiyye* (الهدية السنوية (والتحفة الوهابية النجدية) Süleyman b. Sehman en-Necdi İbn Sehman.¹⁵⁰
- 206- *es-Selefiyyetü merhaletün zemeniyyetün mübâreke lâ mezhebün islâmî* (السلفية (مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي) Muhammed Saïd Ramazan el-Bûtî¹⁵¹
- 207- *el-Lâmezhebiyye ehtarü bid'atin tüheddidü's-şeriate'l-islâmiyye* (اللامذهبية أخطر (بدعة تهدد الشريعة الإسلامية) Muhammed Saïd Ramazan el-Bûtî
- 208- *el-Faslü'l-hasîm beyne'l-Vehhâbiyyin ve muhalifihim* (الفصل الخصيم بين الوهابيين (ومخالفيهم) Abdullah Kasîmi¹⁵²
- 209- *Tecdîdü keşfi'l-irtiyâb fî etbâi Muhammed b. Abdilvehhâb* (تجديد كشف الارتياب (في أتباع محمد بن عبد الوهاب) Seyyid Hasan Emin
- 210- *Cevâzu'l-azâ li'l-Huseyn aleyhisselâm* (جواز العزاء للحسين عليه السلام) Zafer Hasan el-Emrûhi¹⁵³
- 211- *Risâle fî'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye* (رسالة في الرد على الوهابية) Ahmed el-Mısrî el-Ahsâî
- 212- *Risâle fî'r-reddi ale'l-Vehhâbiyye* (رسالة في الرد على الوهابية) Muhammed b. Ahmed b. Abdillatif el-Ahsâî
- 213- *İbn Teymiyye leyse Selefiyyen* (ابن تيمية ليس سلفياً) Mansûr Muhammed Muhammed Uveys¹⁵⁴
- 214- *Kelime 'ilmiyye hâdiye fî'l-bid'ati ve ahkâmihâ* (كلمة علمية هادية في البدعة (وأحكامها) Vehbi Süleyman el-Elbânî¹⁵⁵
- 215- *Vesikalarla Vehhabiliğin İçyüzü* / Mevlana Muhammed Fadlurresul¹⁵⁶
- 216- *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik* / Mehmet Ali Büyükkara¹⁵⁷
- 217- *İslam dini ve Vehhabilik Dini* / Ömer Öngüt¹⁵⁸
- 218- *Mezhebsizlik ve Vehhabilik* / Muhammed Abdurrahman Silheti¹⁵⁹
- 219- *Osmanlılar ve Vehhabilik*: Hüseyin Kazım Kadri'nin Vehhabilik risalesi / Fatih M. Şeker¹⁶⁰
- 220- *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri* / Ahmet Vehbi Ecer¹⁶¹
- 221- *Teymiyecilik-Vehhabilik ve Tevhidi Koruma Adına İşlenen Cinayetler* / Hazırlayan: Abdülkerim Polat¹⁶²

¹⁵⁰ Süleymaniye Kütüphanesi [Hüseyin Kazım], 297.6 (000023), Matbaatü'l-Menar, Mısır, 1342.

¹⁵¹ Dâru'l-Fikr, Dimaşk'ta, 1408/1988 yılında bu eseri basmıştır.

¹⁵² Beyrut, el-İntişarü'l-Arabî, 2007. İSAM Kütüphanesi, 297.6, KAS.F 2007, GNL. 166349

¹⁵³ Urduca kaleme alınan bir eserdir.

¹⁵⁴ Dâru'n-Nehda el-Arabîyye, 1970.

¹⁵⁵ Dâru'l-Feth, Ürdün-Amman, 2006. Ayrıca bk. Dâru'l-İmam Müslim, 1412/1991

¹⁵⁶ Orj. adı: Tashihü'l-mesail, çev. A. Faruk Meyan. 59529, İstanbul, Berekat Yayınevi, 1976. İSAM Kütüphanesi, 297.614, FAD.T, 1976, YA 101975

¹⁵⁷ İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004. İSAM Kütüphanesi, 297.614, BÜY.İ, 2004, GNL. 135096

¹⁵⁸ İstanbul, Hakikat Yayıncılık, 2002. İSAM Kütüphanesi, 297.614, ÖNG.İ, 2002, YA 121009

¹⁵⁹ tercüme: A. Faruk Meyan, İstanbul, Berekat Yayınevi, 1978. İSAM Kütüphanesi, 297.614, SİL.M, 1978, GNL. 136385

¹⁶⁰ İstanbul, Dergah Yayınları, 2007. İSAM Kütüphanesi, 297.614, ŞEK.H, 2007, GNL. 165294

¹⁶¹ Ankara, Avrasya Stratejik Araştırmaları Merkezi, 2001. (Avrasya Bir Vakfı Asam yayınları; 16. Orta-doğu araştırmaları dizisi; 2) İSAM Kütüphanesi, 953.8, ECE.T, 2001, GNL. 076415

222- Vehhabilik ve Mu'tezileye Karşı Ehl-i Sünnetin Görüşü / M. Nuri Öner¹⁶³

Ayrıca Farsça kaleme alınan bazı eserler de vardır.¹⁶⁴

Tezler:

1- Hüseyin Kazım Kadri'ye Göre Vehhabilik / Fatih Mehmet Şeker. Tez (Yüksek lisans).¹⁶⁵

2- Vehhabilik ve Temel Prensipleri / Veysel Koç. Tez (Yüksek lisans)¹⁶⁶

3- Vehhabilik'te Bid'at Anlayışı / Şule Ermiş. 2004. Tez (Yüksek lisans)¹⁶⁷

4- Vehhabilikte Tevhid ve Şirk / Muhammed Mücahid Dündar. Tez (Yüksek lisans)¹⁶⁸.

→

¹⁶² İstanbul, Fazilet Neşriyat ve Mat. A.Ş., 1975. Eserin hazırlanışında Ebu Hamid b. Merzûk'un "*Beraetül-Eş'ariyyin min akâidi'l-muhalifin*" (Dimaşk, 1967) adlı kitabı esas alınmıştır. Başka kaynaklardan da faydalanılmıştır. İSAM Kütüphanesi, 297.614, TEY.V, 1975, YA 114115

¹⁶³ Malatya: Uğurel Matbaası, 1976. İSAM Kütüphanesi, 297.482, ÖNE.V, 1976, GNL. 052482; GNL.(TA) 183515

¹⁶⁴ *Vehhabîyyân* (وهابیان) Ali Asğar Fakîhî (Eser Tahran'da 1973 yılında basılmıştır); *Vehhâbiyyet ve rişe hây-ı ân* (وهابیت وریشه های آن) Nuruddin el-Müderriş Cihardehî (جهاردهی) (Eser Tahran'da 1984 yılında basılmıştır); *Vehhabihâ* (وهابیها) Seyyid İbrahim Seyyid Alevî (Eser Tahran'da basılmıştır); *Nakd ve tahlil beyramân vehhâbigerî* (نقد وتحليل بیرامون وهابگیری) Dr. Hümayun Himmetî (Eser Tahran'da 1367 yılında basılmıştır); *Felsefe Azâdârî* (فلسفه عزاداری) Gulam Hüseyin b. Muhammed Veli (Eser matbudur); *Delilü vâkıd der cevâbi vehhâbî* (دلیل واقعی در جواب وهابی) Seyyid Hüseyin Arab Bâğî (Eser İran'da basılmıştır); *Tahlil nevberî akâidi vehhâbiyyân* (تحليل نو بر عقائد وهابیان) Muhammed Hüseyin el-İbrâhimî (Eser Kum'da 1317 yılında basılmıştır); *Eyn est âine vehhâbît* (این است آینه وهابیت) Seyyid İbrahim Seyyid Alevî (Eser Tahran'da basılmıştır); *Âini vehhâbît* (آئین وهابیت) Cafer es-Sübhani (Eser Kum'da 1984-1985 yıllarında basılmıştır); *Fırka-i Vehhâbî ve bâsîh be şübühât ânhâ* (فرقه وهابی وباسخ به شبهات آنها) Mütercim: Ali Devvânî (دروانی) (Eser Seyyid Muhammed Hasan Ağa Mir el-Kazvîni el-Hâirî'nin (v. 1380/1960) *el-Berâhîmül-celiyye* (البراهین الجلیة) isimli eserinin Farsça tercümesidir. Tahran'da el-İrşâdü'l-islâmî'de 1347 yılında basıldı).

¹⁶⁵ Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı Tez danışmanı: Doç. Dr. Adil Bebek, 2003. İSAM Kütüphanesi, 297.614, ŞEK.H 2003, GNL.TEZ 140628

¹⁶⁶ Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı Tez danışmanı: Prof. Dr. Mustafa Öz İSAM Kütüphanesi, 297.614, KOÇ.V, 2005, GNL.TEZ 139880

¹⁶⁷ Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı Tez danışmanı: Prof. Dr. Mustafa Öz. İSAM Kütüphanesi, 297.614, ERM.V, 2004, GNL.TEZ 174161

¹⁶⁸ Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı Tez danışmanı: Doç. Dr. Mazlum Uyar İSAM Kütüphanesi, 297.614, DÜN.V, 2006, GNL.TEZ 147857

Mehmet Zeki İşcan, Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006, 312 s.

Hazırlayan: Muhyettin İÇDE¹

Selefilik, Eş'âri ve Maturidiye ile birlikte Ehl-i Sünnet ekollerinden birisi olarak bilinmektedir. Selefilik, Selefin mezhebi ve görüşü anlamına gelir. Akaid konularında nassta bulunan hususları olduğu gibi kabul edip te'vile ve aklî yoruma de başvurmayan kimseler Selefiyye olarak tanımlanmıştır. Bunlar, Hz. Peygamber ile Sahabenin akaid hususlarında takip ettikleri yolu olduğu gibi izleyenler diye bilinir.

İslam düşüncesinin en önemli problemlerinden biri, her şeyin geçmişte hal edildiği, bugünün insanına kalan tek şeyin, geçmişte yaşananları kendine kıstas alarak hayatını belirlemesidir. Selefî Düşünce veya Selefilik olarak tanımlanabilecek bu zihniyet, gerek tarihte gerekse günümüzde birçok problemin ortaya çıkmasına ve İslam düşüncesinin donuklaşmasına neden olmuştur. “Hakikat geçmişte belirlenmiştir; Allah ve Resulünün kutsadığı ilk nesiller eliyle ‘din’ tamamlanmıştır; Selef asrında insanların ihtiyaçlarına dayanan en faydalı meseleler çözülmüştür; bütün beşeri ihtiyaçlar temin edilmiş, doğrudan bizim çözmemize bağlı hiçbir mesele bırakılmamıştır” şeklinde özetlenebilecek bu düşünce tarzı, insanı adeta aciz, şahsiyetsiz, hiçbir şey yapma kabiliyeti bulunmayan bir varlık kisvesine büründürdüğü belirtilmiştir.

M. Zeki İŞCAN'ın kaleme aldığı ve Kitap yayınlarından çıkan “*Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*” isimli kitap, bu zihniyet yapısını ele alan önemli bir çalışmadır. Eser giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş, *Yöntem Üzerine*, *Kavramlar Üzerine (Ehlü's-Sünne, Ehlü'l-Eser, Ehlü'l-Hadis, Ashabu'l-Hadis)* ve *Selefiyye Üzerine* şeklinde üç alt başlıkta incelenmiştir. Yazar, yöntemle ilgili bölümde, mezhebi yapılanmaların özelliklerine, klasik mezhepler tarihi kaynaklarının sorunsallarına değinmiş, mezhep ve benzeri yapılanmaların sosyo-politik olaylar sonucunda ortaya çıktığını, daha sonra bunların kendilerine Kur'an ve hadisten temeller bularak meşruiyet kazanmaya çalıştıklarını, bu nedenle söz konusu yapılanmalar hakkında “yatay açıklamalar”ın yanı sıra, “dikey açıklamalar” yapmanın ve sosyal bilimlerin yöntemlerini kullanmanın da gerekli

¹Araş. Gör., Atatürk Ü Sosyal Bilimler Ens., İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, e-mail: igdemuh13@hotmail.com

olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, mezhepler, “değişik beşeri faaliyet, sorun ve tasavvurlara yaklaşım biçimlerinin dine tesirinden meydana gelen oluşumlar” şeklinde açıklanmaktadır. Yazara göre mezhep, dünyanın dini açıdan algılanışıdır.

Kavramlar Üzerine başlığı altında yazar, Ehlü’s-Sünne, Ehlü’l-Eser, Ehlü’l-Hadis, Ashabu’l-Hadis gibi terimlerin ifade ettikleri anlamları incelemiştir. İslam düşüncesindeki “zihniyetler”in tasnifi hususunda Cabiri ve Sönmez KUTLU’nun yaptıkları tasniflere değinmiş, Cabiri’nin “beyanî akıl”; Kutlu’nun da “tepkisel-kabilevî din söylemi” diye tanımladığı zihniyeti, “gerilemeci din söylemi” olarak tanımlamıştır. Yazara göre bu din anlayışı, gelişen olaylara tepki olarak “eski nizami arama iradesi”, “geçmişe dayalı çözüm üretme” ve “rivayete dayalı din anlayış”ı şeklinde Sünnî İslam düşüncesini etkilemiştir.

Gerilemeci din anlayışı için kullanılan isimlerden biri olan Ehlü’s-Sünne ve Ehlü’s-Sünne ve’l-Cemâa tabirleri üzerinde duran yazar, sahabe tabiûn ve tabiûnu takip eden büyük imamların yolunu izleme şeklinde anlaşılan “Ehlü’s-Sünne” tabirinin ilk dönemlerden itibaren kaynaklarda kullanıldığına dikkat çekmiştir. Yazar, bu tabirin ilk olarak, İbn Sa’d’ın *Tabakat*’ında, Said b. el-Müseyyeb için kullanıldığını, bunun da Emevi iktidarı ve sosyal düzenini desteklemek gibi siyasi bir anlam taşıdığını belirtmektedir.

İlk dönem Sünniliği için kullanılan diğer bir terim de “Ehlü’l-Eser”dir. Yazar, bunlara aynı zamanda “ehlü’r-rivaye” de dendiğine ve belli bir kültürel tecrübeyi din üzerinde hakim kılmak istediklerine dikkat çekmiştir. Hibetullah’ın ilk defa “Ehlü’l-Eser” ve “Ehlü’s-Sünne”yi aynı itikadi ekolün ismi olarak kullandığı belirtilmektedir.

İlk dönemden itibaren kaynaklarda sıklıkla kullanılan terimlerden biri de “Ehlü’l-hadis”tir. Kaynaklarda hadis, rey ehli karşısında temellendirilmiştir. İbn Kuteybe’nin tanımını esas alan yazar, bu ismin belli bir sosyal ve siyasal projeye sahip insanlara verildiğini belirtmektedir.

Bu zümre için kullanılan diğer bir isim olan “Ashabu’l-Hadis” kavramı farklı şekillerde algılanmışsa da, genel olarak Hz. Peygamber’in ilmini taşıyıp dinini rivayet edenler, din işini akli muhakemeye, “istihsan”a bırakmayıp hadis yazımını “din edinme olarak” addeden, âsârı din olarak niteleyen kimselere verilen bir isimdir. Bu zihniyetin başta gelen temsilcileri, Süfyan es-Sevrî (ö. H. 161), Evzai (ö. H. 157), İmam Malik (ö. H. 179) ve Şafi’i (ö. H. 204)’dir. Halku’l-Kur’an fikrinin Me’mun tarafından ortaya atılmasından sonra Ahmed b. Hanbel de Ashabu’l-Hadis’in en gözde isimlerinden biri olmuştur.

Selefiyye Üzerine başlığı altında Selef kelimesinin anlamı ve tarihi süreçte kullanılışına değinen yazar, Ashabu’l-Hadis’in selefe ve eserlerine tabi olma gibi bir ana gayesi olduğundan, bu yönelişi tanımlamak için “selef yolu”, “selef metodu”, “selef taifesi” ve “selef mezhebi” gibi kavramların kullanıldığını belirtmektedir. Selef metodunu, Kur’an’ı reye göre tevîl etmeme ve kelam ilmi ile meşgul olmama şeklinde tanımlayan yazar, seleften kastedilen şeyin, sahabe ve tabiûn nesli olduğu için selef metodunun da bu iki neslin yolu olduğunu belirtmiştir. Yazar, Selef metodu/mezhebinin ilk iki neslin anlayışı olarak anlamının yanlış olacağını belirtmekte, bunun sonradan gelenlerin sahabe ve tabiûn nesline nisbetle oluşturdukları bir

tavır, esere dayalı bir dini anlayış olduğunu, bu nedenle bu yönelişi en iyi ifade eden kavramın “Selefiyye” olacağını belirtmiştir.

Yazara göre “Selef metodu” kavramını ilk kullanan Ebû Ubeyd, Zühri, Süfyan, Evzai, Malik b. Enes, Şa’bi gibi âlimleri ön plana çıkarmıştır. Ancak yukarıda tanımlandığı şekliyle “Selefiyye” kavramının kullanımına ilk dönemde rastlanmamaktadır. Kavramın bu şekilde kullanımına ilk olarak İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’da rastlanmaktadır. İbn Teymiyye, bu kavramı, dışarıdan İslam toplumuna karışan yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslam toplumunun saflığına dönme anlamında kullanmıştır.

Modern dönemde Selefiyye kavramı ilk dönem Sünniliği için kullanılmıştır. Bu dönemin kelimcülerinden biri olan İzmirli İsmail Hakkı, Selefiyyeyi “Ehl-i sünneti hâssa” diye tanımlamış, Selefiyyenin esaslarını takdis, tasdik, aczi itiraf, sükût, imsak, keff, marifet ehline teslim şeklinde belirtmiş ve selefiyyeyi mütekaddimûn ve müteahhirûn olmak üzere ikiye ayırmıştır. Yazar, İbn Teymiyye’nin yönetimle ilgili görüşlerinin günümüze yansıdığını, Vehhabilik, Siyasal İslam, İhvan-ı Müslimin hareketi başta olmak üzere Çağdaş Selefilerin esin kaynağı olduğunu belirtmiştir.

Ekolleşme Öncesi Dönem başlığını taşıyan Birinci Bölüm, *Selef Kavramının Sosyopsikolojik Referansları, “Selef” ve Selefin Biraktıkları Anlamında “Eser” Kavramlarının Dinsel İçerik Kazanması, Dinin Toplumun Organik Formuyla Özdeşleştirilmesi, “Geçmiş’in “Bugün” ve “Yarın”a Hakimiyeti, “Cemaat” Bilinci, İlk Nesillerin ve Eserin Dini Referansında Ölçüler, Sistemli Bir Muhalefet unsuru Olarak Selefe İttiba Söylemi ve Yankıları* başlıkları altında incelenmiştir.

“Selef” ve Selefin Biraktıkları Anlamında “Eser” Kavramlarının Dinsel İçerik Kazanması başlığı altında, Selef fikrinin ilk defa Ömer b. Abdülaziz döneminde dinsel içerik kazandığı belirtilmiştir. Ona göre mübtedi değil müttebi olmak gerekir. Ömer b. Abdülaziz valilerine gönderdiği emirnamelerde *“ihya-i sünnet ve itfai bid’a”* konusu vurgulanmıştır. Onun bu tavrı, selef düşüncesine yakın âlimleri cesaretlendirmiş, selef tabi olmanın gerekliliğini düşünen âlimlerle siyasal yönetim arasında organik bir bağ oluşmuştur. Bu durum, selef ittibanın sosyal ve siyasal bir arka planının olduğunu göstermektedir. Yazar, “eser”e verilen önemin artmasıyla birlikte hadislerin yazılıp yazılmaması konusunda da görüş ayrılıklarına dikkat çekmekte ve konuyla ilgili rivayetleri aktarmaktadır. Ayrıca yeni olanın terk edilmesinin gerekliliği, âsâra tabi olmanın önemine dair selefin görüşleri nakledilmektedir. Bu bağlamda Zühri’nin, “Hadis erkektir, erkekler onu sever; karılar ise ondan hoşlanmazlar” sözü dikkat çekicidir. Yazar, esere bağlanma ve reye karşı olma tavrının, durağan dünya görüşünün bir sonucu olduğuna dikkat çekmiştir.

Dinin Toplumun Organik Formuyla Özdeşleştirilmesi başlığı altında, öncekilerden edinilen bilgiye sarılmanın ve onu sahiplenmenin temelinde, aslında güvenli bir yaşam kaygısı olduğunu belirten yazar, burada belli bir toplumsal yaşam biçiminin dine şekil verdiğini, İslam dünyasında ilk tasnif edilen kitapların âsârla ilgili oluşunun da bunun bir delili olduğunu söylemektedir. Yazara göre âsâr ne kadar dokunulmaz görülmüşse, onu oluşturan “önceki kuşaklar” da o kadar dokunulmaz addedilmiş ve âsâr gibi dinin temellerinden biri haline gelmiştir. Bu noktada yazarın örnek olarak aktardığı bazı rivayetler dikkat çekicidir. Bu rivayetlerde “büyük-

ler”, eser ehli ve Arap geleneğine bağlı olanlar; “küçükler” de, rey ehli ve Arap geleneğine bağlı olmayanlar olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla, Acem anlayışının yaygınlaşması, Arap zevk ve zihniyetinin kaybolmaya yüz tutması karşısında, “Arap aklı”na uygun bir tarzı hâkim kılma kaygısı, büyüklere ve selef tabi olmanın sosyal arka planını oluşturmuştur.

“Geçmiş’in “Bugün” ve “Yarın”a Hâkimiyeti başlığı altında selef, “dün bugünden, bugün de yarından hayırlıdır” görüşünden hareketle, kurtuluşun geçmişi yaşamak ve yaşatmakta olduğuna dair düşünceleri ile bunun temelleri üzerinde durulmuştur. Evzâ’nin, Yahya İbn Ebi Kesir’den yaptığı “Sünnet, Kitap üzerine hükmedicidir, Kitap ise Sünnet üzerine hükmedici değildir” şeklindeki rivayet, eserin Kur’an üstünde belirleyici olduğu düşüncesini ortaya koymaktadır. Yazara göre Sünnet, değişme ve gelişmeye karşı çıkışın siyasi boyuta sahip bir argümanı şeklinde öne sürülmüştür. Bu anlamda Sünnete, selef ve âsâra tabi olmak, Arapların eski uygulamalarından ve örfünden kopuşa bir cevap niteliği taşımaktadır.

“Cemaat” Bilinci başlığı altında yazar, selef tabi olmanın yanında cemaate mensup olma vurgusunun da belli bir örfi anlayıştan kopuşa karşı direnci ifade ettiğini, burada cemaatten kastedilen şeyin, toplumun değişik katmanlarını farklılıklarıyla birlikte kabul eden bir uzlaşma zemini değil; tekçi bir kimlik çabasının adı olduğunu belirtmiştir. Yazar, bu bağlamda yetmiş üç fırka hadisine de değinmekte, bu hadisteki vurgunun ümmetin birliği değil, kabilevi zihniyetin dinleştirilmesi olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla selef tabi olma ve cemaat, gayri Arap topluluklara bir tepki, Arapların da kendi aralarındaki “dayanışma ideolojisinin” adıdır.

Yazar, *İlk Nesillerin ve Eserin Dini Referansında Ölçüler* başlığı altında, ilk iki veya üç neslin sadece dinin değil; hayatın tüm ayrıntıları içinde temel kaynak olduğuna, bu nedenle üzerinde daha fazla durulmayı hak ettiklerine inanıldığını belirtmektedir. Bu bağlamda, hilafetin bizzat Hz. Peygamber’in haber vermesiyle dinin bir gereği olarak ortaya çıktığına dikkat çekilmiştir. Ancak bu rivayetlerde Hz. Ali’nin olmayışı şayanı dikkattir. Ayrıca Cemal ve Sıffin savaşına katılan sahabe hakkındaki hadisler ve özellikle Aşere-i Mübeşşere’ye dikkat çeken yazar, bütün bunların sahabenin otoritesini sağlama alma çabalarının bir sonucu olduğunu savunmaktadır.

Sistemli Bir Muhalefet unsuru olarak selef itiba söylemi ve Yankıları başlığı altında, eserci ve selefçi düşünce sisteminin hareketsizliğe yol açacağını düşünerek tepki gösteren bazı bilginlere dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda, Hasan Basri, Ebû Hanife, Amr b. Ubeyd, Ebû Yusuf, Nazzam ve Ebu’l-Huzeyl gibi bilginlerin bazı görüşleri üzerinde durulmuştur.

Ekolleşme Dönemi ismini taşıyan İkinci Bölüm, *Bir Ekol Olarak Ashabü’l-Hadis, Ekolleşmede Kültürel ve Siyasal Paradigmalar* şeklinde iki ana başlık altında ele alınmıştır.

Bir Ekol Olarak Ashabü’l-Hadis başlığı altında yazar, Selefiyye, Ehl-i Sünnet-i Hasse gibi isimlerle anılan Ashabü’l-Hadis, aslında zaman içerisinde toplumda meydana gelen değişim karşısında, rivayet, haber ve hadis etrafında dini şekillendirmeye çalışan kimseler olduğunu söylemektedir. Bu noktada eserin sadece bir argümandan ibaret olduğunu, asıl amaçlanan şeyin, belli bir dünya görüşünü, yaşam biçimini, eserin de gücünden yararlanarak savunmak olduğunu belirtmektedir.

Burada yazarın değindiği diğer bir husus da, “Ashabu’l-Hadis”in ne zaman ortaya çıktığı hususudur. Aslında yazar, bir mezhebin tam olarak hangi tarihlerde neş’et ettiğinden daha çok, *Ekolleşme Öncesi Dönem* başlığının da gösterdiği gibi, süreç içerisindeki fikri ayrılıklara önem vermektedir. Yazar, Ashabu’l-Hadis’in üçüncü yüzyılda ortaya çıkan bir oluşum olduğuna dair var olan yaygın kanaatin aksine, Ashabu’l-Hadis’in ikinci yüzyılda ortaya çıktığını savunmaktadır. Söz konusu bu yaygın kanaatin, Ahmed b. Hanbel’in üçüncü yüzyılda yaşamasından kaynaklandığını söylemektedir. Hatta bu zihniyetin ekolleşme öncesi ilk temsilcilerinin, genç sahabeden daha sonra hadis literatüründe *müksirûn* olarak tanımlanan kimselerdir. Bunların en önemlileri, Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Enes b. Malik, Abdullah b. Mes’ud ve Abdullah b. Amr b. Âs’tır.

Ekolleşmede Kültürel ve Siyasal Paradigmalar, Kültürel Paradigmalar ve Siyasal Paradigmalar olmak üzere iki başlıkta incelenmiştir. Yazar, *Kültürel Paradigmalar* başlığı altında, öncelikle Emevilerle Abbasiler arasındaki farka, İbn Hazm’ın, “Emevi idaresi bir Arap idaresi idi, Abbasilerin devleti ise bir Arap devleti değildi” sözüne ve İbn Haldun’un, Emeviler sadece Araplara hükmetmek amacıyla olmasına karşın, Abbasilerin ise Arap dışı nüfusla karışmanın bir sonucu olarak, ‘evrensel bir imparatorluk’ olma çabasında olduğu şeklindeki değerlendirmesine dikkat çekmiştir. Yazar, Abbasilerin sosyal, kültürel, fikri gelişme, genişleme ve ‘evrensel bir imparatorluk’ olma çabalarını, öncelikle Arap geleneği içinde kalarak yapmaya çalıştıklarını, İmam Malik’in *Muvatta* adlı eserinin de aslında böyle bir çabanın bir sonucu olduğunu belirtmiştir. Ancak bu çaba başarılı olmamış, belli bir dönemden sonra yeni gelişmeye başlamış entelektüel çevre “sünnet”ten ümidini kesmiş, merkeze Kur’an’ı koyarak, yeni toplumsal şartların, bilimsel ve felsefi çözümlerinin akli merkeze alarak yapılması fikri ortaya çıkmıştır. Abbasilerin bu noktada yaptıkları ilk iş, Hanefi ekolü ve Harun Reşit döneminde Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşünden dolayı takibata uğrayan ve ölümlle tehdit edilen Bişr el-Merîsî, Sümame b. Eşras, Bişr b. el-Mu’temir, ünlü vezir Ahmed b. Ebî Duad, Ebu’l-Huzeyl ve Nazzam gibi bilginleri himaye etmek ve “Halku’l-Kur’an” fikrini benimsemek olmuştur. Yazara göre, Me’mun ile başlayıp Mutasım ve Vasık dönemlerinde devam eden “Halku’l-Kur’an” fikri, aslında bir kültür politikasıdır. Me’mun, bölünme politikalarını da ortadan kaldırmayı düşünerek, İslam’ı genel hayat içinde konumlandırmayı amaçlarken, Ashabu’l-Hadis merkezileştirmeye karşı çıkmış, kabilevi Arap geleneklerini sürdürme eğiliminde olmuştur. Halku’l-Kur’an’ın, Arap dili ile kaynaşmış şekillere bağlı olanlarla, Arap tarzını tenkit edenler arasındaki mücadelenin de temel referansı olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu nedenle, Ashabu’l-Hadis arasında, Kur’anın, dili olan Arapça ile birlikte gayri mahlûk olduğu fikrini asıl motive eden şey, “Araplık İslam’ın hammaddesidir”, “Kur’an Arapça olduğu için İslam Arabîdir”, “Araplık İslam’ın temel dinamiğidir” gibi zihniyetler olmuştur.

Yazara göre, bu dönemde Ashabu’l-Hadis’in bir mezhep haline gelmesini sağlayan en önemli etkenlerden biri de, şehirleşme ve buna gösterilen tepkidir.

Yazar, *Siyasi Paradigmalar* başlığı altında, Ashabu’l-Hadis’in toplumsal alanda olduğu gibi, siyasi alanda da Arap asabiye gücünün iyice azaldığı bir dönemde bu hâkimiyetin elden gitmesine bir tepki sonucunda ortaya çıktığını belirtmektedir. Onların Halku’l-Kur’an görüşüne karşı çıkıp, bu görüşü kabul edenleri Ceh-

miyye diye tanımlamaları da siyasi bir duruştur. Çünkü Cehm, Emevi karşıtlığının sembol isimlerinden biridir. Bu yüzden Kur'an mahlûktur görüşü de, Emevi karşıtı hareketlerin ortak adıdır. Ayrıca Ashabu'l-Hadisın Me'munla hilafet mücadelesine giren Emin'i desteklemesi de siyasi bir tavidir. Çünkü Emin'i Araplar, Me'mun'u da İranlılar desteklemekteydi.

Mütevekkil'in, Mihne'den sonra Ahmet b. Hanbel'i müşavir olarak alması, Ehlü'l-Eserin görüşünün devletin resmi ideolojisi haline geldiğinin bir göstergesi olduğu belirtilmektedir. Ancak bu ideoloji, devletin tedricen de olsa zayıflamasına neden olmuştur.

Selefe İttiba ve Ashabu'l-Hadisın Din Anlayışında Belli Başlı Esaslar başlığını taşıyan Üçüncü Bölüm, *Dinin Anlaşılmasında Nahif Maddecilik, Eskatolojik Zihniyet veya Evrenin Mitolojik Kavranışı, İnsanın İnkârı, Bid'at Karşıtlığı, Rey, Görüş ve Kelam Karşıtlığı, Eşitlikçi İman Nazariyesi Karşıtlığı, Cehmiyye Karşıtlığı* başlıklarında incelenmiştir.

Dinin Anlaşılmasında Nahif Maddecilik başlığı altında Ashabu'l-Hadisın, soyut bir mutlak varlığın olup olmaması arasında bir farkın olamayacağı görüşünden hareketle, Tanrının somut bir varlığının olduğu görüşü dile getirilmiştir. Bu bağlamda Ashabu'l-Hadisın, Allahın yüzü, gözü kulağı, elleri ve parmakları, ayağı gibi azalarının olduğu, ayrıca Allah'ın konuşmasını da olduğu ve görülebileceğine dair görüşleri delilleriyle birlikte açıklanmıştır.

Eskatolojik Zihniyet veya Evrenin Mitolojik Kavranışı başlığı altında yazar, Ashabu'l-Hadisın Kur'an'da geçen "gökler âlemi", "Arş", "Kürs" gibi kavramların maddi birer gerçeklik olarak kabul ettiklerini, bu durumun çöl hayat tarzının İslami muhteva kazanması sonucu ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu bağlamda Ashabu'l-Hadisın her zaman gökleri, yerden daha üstün gördüklerini, göklerle yer arasında kesin bir ayırım yaptıklarını, bunun sonucunda da, Allah'ın gökler âleminde bulunduğunu ve mekânının ise Arş ve Kürs olduğunu söylediklerini belirtir. Ayrıca Hz. Muhammed'le ilgili mitolojik tasvirlere de yer verilmiş, Ashabu'l-Hadisın bu bağlamdaki görüşleri ortaya konmuştur.

Yazar, *İnsanın İnkârı* başlığı altında Ashabu'l-Hadisın insana hüküm yetkisi vermediğini belirtmiştir. Ashabu'l-Hadise göre her şey geçmişte belirlendiği için bugünün insanına onları aktarmaktan başka bir şey kalmamıştır. Bütün fiiller Allah'a izafe edildiğine göre, insanın kendi olduğu hiçbir fiil yoktur. Yazar, buradan hareketle, eser taraftarlığında insanın adeta ölü, aciz, şahsiyetsiz, kendiliğinden bir şey yapmaya kabiliyeti olmayan bir varlık olarak değerlendirildiğini belirtmektedir. Ayrıca bu bölümde yazar, Ashabu'l-Hadis'in bid'at karşıtlığı, rey, görüş ve kelam karşıtlığı, Eşitlikçi iman nazariyesine olan karşıtlıkları ve Cehmiyye karşıtlıklarına da değinmiştir.

Eserde şu problemlere dikkat çekilerek çözümlenmeye çalışılmıştır.

1. Yazar, Ashabu'l-Hadisın temsil ettiği din anlayışını çözümlenmiş, Ashabu'l-Hadisın ilk temsilcileri tespit edilmiş ve zihniyet yapıları analiz edilmiştir.
2. Selefî düşüncenin ortaya çıktığı dönem ve kurumsallaşma süreci takip edilmeye çalışılmıştır.

3. Ahmed b. Hanbel'in Selefi zihniyetin merkezinde oluşunun sosyo-politik anlamı üzerinde durulmuş ve tarihte önemli bir yeri olan Mihne sürecinin bu konudaki etkisi vurgulanmıştır.

4. Ashabu'l-Hadisın cemaatten kastının, farklılıkları bir arada kabul etmek olmayıp, aslında yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmış hayat biçimine sarılma ve gayri Arap unsurlara bir tepki olduğu zikredilmiştir.

5. Selefi kutsallaştırma ve dokunulmazlıklarını sağlama çabaları çerçevesinde, özellikle Cemel ve Siffin savaşlarına katılıp siyasi olayların odağı haline gelen ashab hakkındaki rivayetlere dikkat çekilmiştir. Aşere-i Mübeşşere ile ilgili rivayetlerin de böyle bir çabanın sonucu olduğu belirtilmiştir.

Sonuç olarak, yazarın bu akademik çalışması, analitik bir bakış açısıyla Selefiğin tarihî perspektifini ortaya koymuş, günümüz İslam düşüncesine de hem metodolojik hem de içerik açısından önemli katkılarda bulunmuştur. Nitekim eser yazılı medyanın da gündemine girmiştir. Radikal gazetesinden M. Ali GÖKAÇTI kitabın değerlendirmesini yaptığı bir yazı kaleme almıştır.²

² Söz konusu yazı için bkz. http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=ktp&haberno=5785.

Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yayınları, İst. 2004, 300 s.

Hazırlayan: Muhyettin İÇDE¹

Vehhabilik, çağımızın en önemli mezhepleşme hareketlerinden biridir. Muhammed b. Abdülvehhâb ile Muhammed b. Suud'un 1157/1744 yılında Dır'ıye'de yaptıkları "ulema-umera" işbirliğine dayalı ittifak sözleşmesi, sadece Suud emirliğinin devlete dönüşmesinin ilk adımı değil; aynı zamanda, Hanbelî mezhebinin bir devletin resmî mezhebi olarak kabul edilmesinin de ilk adımı olmuştur. Anlaşmanın yapıldığı bu tarihten itibaren, Vehhabilik hareketini Suudi Krallığı'ndan ayrı düşünmek mümkün değildir.

Mehmet Ali Büyükkara'nın kaleme aldığı ve Rağbet yayınlarından çıkan "*İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*" isimli kitap, ortaya çıkışından bir devletin resmi mezhebi olma sürecine kadar Vehhabiliğin tarihini bilimsel ve akıcı bir şekilde ele alan nitelikli bir eserdir. Eser, Giriş, Üç Bölüm, Sonuç ve iki ekten oluşmaktadır.

Eserin; "Ülke, İnsanlar ve Tarih" başlığını taşıyan Giriş bölümü, "Araştırmanın Kaynakları", "Ülke, İklim ve Coğrafya", "İnsanlar ve Bedevilik", "Tarihi Arkaplan" şeklinde dört başlık altında incelenmiştir.

Bu bölümde, konu ile ilgili birinci ve ikinci el kaynaklar tanıtılmış, bunlar hakkında kısa ve önemli bilgiler verilmiştir. Ayrıca Suudi Arabistan'ın kurulduğu Necd bölgesinin coğrafi yapısı, iklim ve demografik özellikleri, bölgede yaşayan Bedevi halkın yaşama biçimleri, psikolojik ve sosyolojik özellikleri hakkında özet bilgiler verilmiştir.

Yazar, Suudi Arabistan nüfusunun homojenlik arz ettiğini, en üstteki iki sosyal tabakanın şehirlik ve bedevilik olduğunu belirtmiştir. Bunların yanı sıra, orta sınıf denebilecek yarı şehirli veya yarı bedevi yapıların da olduğunu, özellikle göçler sonunda şehre gelen bedevilerin çöl kökenli kabile kimliklerini şehirde de devam ettirdiklerini vurgulamıştır. Bu bağlamda çöldeki yaşam koşulları ve bedevilerin yapıları üzerinde durmuş, çölün, bedevinin yapısı üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir. Yazara göre orada yaşayan biri için çöl, geleneğin ve konuştuğu dilin

¹Arş. Gör., Atatürk Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, e-mail: igdemuh13@hotmail.com

muhafızdır. Bu noktada yazarın bir tespiti dikkate şayandır: Ona göre, Arabistan'ın tarihte nadiren yabancı boyunduruğu altına girmesindeki temel neden, çölün fiziksel şartlarıdır. Çölün fiziksel şartları, bedevinin de gerek fiziksel yapısını gerekse karakterini etkilemektedir. Bölge insanı açısından kabileciliğin önemine değinen yazar, kabilenin hadireden üstün sayıldığını, kabile ve hadire üyeleri arasındaki evliliklere geleneksel olarak hoş bakılmadığını zikretmektedir. Ayrıca bu başlık altında yazar, ülkedeki diğer sosyal statülere de değinmekte, bu bağlamda da “eşraf”, “ulema” ve “tüccarlar” gibi sosyal sınıfların adını anmaktadır.

Bölgenin demografik yapısına da değinen yazar, Ahsa'da önemli oranda Şii nüfusun bulunduğunu, Şii Müslümanların, mezheplerinden dolayı alt bir sınıf sayıldıklarını belirtmektedir. Asir bölgesinde, Yemen ile komşu olmasının da etkisiyle, ciddi derecede sosyal bir etkileşimin olduğuna dikkat çekmektedir. Yazar, Necd'in bedeviliğin vatanı olduğunu zikretmektedir. Necd kasabalarının her birinin, küçük kabile yönetimlerinin başkenti olduğunu, ancak Abdulaziz b. Suud'un, izlediği bir politika gereği yapılan evliliklerle kabilelerin birçoğuyla sihriyet kurduğunu söylemektedir.

Vehhabilik hareketinin başladığı 18. yüzyıla kadarki Necd tarihinin özeti, Vehhabilik ve onun kurucusu Muhammed b. Abdulvehhab ile Birinci ve İkinci Suud devletleri hakkında tarihi bilgiler veren yazar, Vehhabiliğin ortaya çıkışından önceki Necd tarihini kısa bir şekilde ele aldıktan sonra, Vehhabilik hakkında bilgiler vermektedir. Ayrıca, Muhammed b. Abdülvehhab'ın kısa hayatı, fikirleri ve bu bağlamda Vehhabilik hareketinin ortaya çıkmaya başlaması, onun Süleyman b. Hamad ile ilişkisi, ardından Muhammed b. Suud'a sığınması ve 1744'te “ulema-umera” ittifakına dayanan Dır'ıye Antlaşması ve Vehhabi daveti üzerinde de durmuştur.

Birinci Suud Devleti, Dır'ıye Antlaşması (1744) ile başlayıp 1819'da Osmanlı ordusunun Dır'ıye'yi işgal etmesiyle sona erer. Bu dönemin en önemli gelişmelerden biri, 13 Mayıs 1802'de Çadir-i Hum kutlama törenleri sırasında Vehhabilerin, Kerbela'ya düzenledikleri ve iki binden fazla Şii'nin ölümüyle sonuçlanan baskındır. Türki b. Abdullah b. Muhammed b. Suud'un 1822'de Riyad'ı geri almasıyla kurulan İkinci Suud Devleti, 1891'de Reşid Oğulları'nın Riyad'ı işgalleriyle yıkılmıştır. Bugün yaşayan Suudi Arabistan'ın tarihi ise, Abdulaziz b. Abdurrahman b. Suud'un 1902'de Riyad'ı geri almasıyla başlamıştır.

“Vehhabi Fanatikler: Dini-Politik Bir Hareket Olarak Necd İhvanı” başlığını taşıyan Birinci Bölüm, “İhvan'ın Kuruluşu”, “İhvan Hareketi ve Mensupları”, “İhvan'ın Fetihleri” ve “Vehhabi Muhalefet: İbn Suud ve İhvan Karşı Karşıya” şeklinde dört ana başlık altında incelenmiştir. Yazar bu bölümde, Vehhabi doktrinin teşekkülünde ortaya çıkan ve çağdaş Suudi Arabistan'ın kurulmasında etkili olan dini, siyasi ve askeri bir güç niteliği taşıyan ihvan hareketini inceleme konusu yapmıştır.

“Fanatizm'den Modernliğe: Suudi Denetiminde İtaatkâr Vehhabilik” adlı İkinci Bölüm, “İhvanın Sonu” ve “Kral, Devlet, Din ve Değişim” başlıkları altında ele alınmıştır. Bu bölümde yazar, Vehhabi düşüncenin koyu taraftarları olan ve devletin kurulmasında da en önemli katkıyı sağlayan; ancak daha sonra Suudi Devleti karşısında ciddi bir güç haline gelen ve kontrolden çıkarak Suudi Devleti için tehlike arz eden İhvan'ın tasfiye edilmesini anlatmıştır. Bölümün diğer başlığında

ise, Necd Krallığı adıyla anılan ülkenin, Suudi Arabistan Krallığına dönüşmesine, devletin yapısına, ülkede 1930–80 yılları arasında özellikle petrolün gelmesiyle gerçekleşen radikal sosyal değişmelere dikkat çekmiştir. Ayrıca yazar, Kral Faysal ile birlikte ülkede gerçekleşen değişim, dönüşüm ve reformlara; onun Vehhabilikten çok, İslamcı motifler taşıyan görüş ve projeleri ile bu uygulamaların özellikle İslam dünyasında uyandırdığı etkiye işaret etmiştir.

“Yoldan Sapma’ Karşısında Vehhabi Diriliş: Cuheymân el-Uteybî’nin Mekke Kalkışması” adını taşıyan Üçüncü Bölüm ise, “Cuheymân ve Mescid-i Haram Baskını”, “Suudili Şiiler ve Muharrem Ayaklanması” adındaki iki alt başlıktan oluşmaktadır. Bu bölümde, zenginleşmenin beraberinde getirdiği batılılaşma ve ahlaki dejenerasyonun ülkedeki çeşitli yansımaları karşısında, dini kontrol mekanizmasının yetersiz kalışı; iki yüz yıllık mülk-din ittifakı ruhunun din aleyhine bozulmasına bir tepki olarak ortaya çıkan ve İslam dünyasının en önemli merkezi olan Mekke’de, tüm dünyada yankı uyandıran Cuheymân el-Uteybî’nin Mescid-i Haram baskını üzerinde durulmuştur. Ayrıca, mezhepleri nedeniyle Suudi Devleti tarafından “üvey evlat” muamelesi gören Şiiilerin, özellikle İran İslam Devrimi sonrasında kazandıkları yeni kimlik ve 1979 Muharrem’inde yaptıkları ayaklanma da ele alınmıştır.

Din, Suudi Arabistan’da İslamiyet’in Vehhabi yorumu mudur? Vehhabilik sadece Suudi ülkesine özgü ve Suudilere ait bir dini anlayış mıdır? Vehhabiler İslamcı mıdır? Ya da her İslamcı Vehhabi midir? gibi sorulara yanıt arayan ve tarihi süreci analitik bir gözle inceleyen bu akademik eserde şu noktalara dikkat çekilmiş ve konuyla ilgili çözümler sunulmuştur:

1. Bu çalışma, temsil kabiliyeti olan “ulema” ile devleti yöneten “umera” arasındaki ilişkilerin çağdaş dünyanın sekülerleşmesi ile birlikte “umera” sınıfının etkin nüfuzuna doğru kaydığını gösteren Suudi Arabistan örneğinde yapılmış akademik bir çalışmadır.

2. Öte yandan, Suudi Arabistan krallığının tarihi süreç içerisinde geçirdiği evreleri didaktik anlamda ortaya koyan kronolojik bir eser olmuştur.

3. Bu kitap, İslam dünyasının 20. yüzyılın en önemli sorunlarından biri olan Filistin sorununun çözümünde, siyonizme ve Arap sosyalizmine karşı, Suudi Arabistan liderliğinde oluşturulan İslam Paketi’nin politik ve sosyal hedeflerini analiz etmiştir.

4. İslam dünyasının 20. yüzyıldaki tarihsel, dini perspektifini Suudi Arabistan örneğinde sunmayı amaçlayan yazar, İran İslam devriminden sonraki dönemlerde, çeşitli coğrafyalarda yaşayan Şiiilerin taleplerini ve özellikle Suudi Arabistan’da yaşayan Suud vatandaşı Şiiilerin sosyal ve politik tavırlarını ele almış; organik bağlarla bağlı Şii hareketin dünya üzerindeki durumunu tahlil etmiştir.

5. Başta Mısır olmak üzere, diğer Müslüman ülkelerde ortaya çıkmış İhvan-ı Müslimin türü sivil İslamcı hareketlerin zihniyet kodları ve onunla uyuşan diğer sivil örgütler zikredilmiştir.

6. Son tahlilde, bu çalışmada Vehhabi hareketin ideolojik olarak beslendiği Medine İslam Üniversitesi’nin rolüne dikkat çekilmiştir. Yazar, söz konusu üniversitenin, klasik Suudi-Vehhabi din söylemi ile çağdaş İslamcı retoriğin kesiştiği, uzlaştığı ve senteze girdiği bir kurum olduğunu ifade etmiştir.

7. Bu çalışmanın, 1970'lerde başlayan ve 80'lerde tamamlanan Vehhabi-Selefi çizginin 2000'li yıllarda nasıl dini-politik bir tavır sergileyeceğine dair yeni yapılacak akademik araştırmalara kaynaklık edeceği aşıkârdır.

Sonuç olarak, yazarın bu akademik çalışması, Vehhabiliğin ortaya çıktığı toplum yapısını, Vehhabi zihniyeti ve tarihini didaktik bir şekilde ortaya koymuş, günümüz İslam düşüncesine de, hem metodolojik hem de içerik açısından önemli katkılarda bulunmuştur. Eser, aynı zamanda konuyla ilgili yapılacak araştırmalar için önemli bir kaynak özelliğini taşımaktadır.

VAHHABİLİK RİSALESİ*

Abdullah TANRIKULU**

* Elimizdeki bu eser, miladi 20. asrın ilk yarısında Konya'da Vahhabiliğin nasıl bilindiği ve bu mezhebin fikirlerine karşı çıkan bir âlim olan Bozkırlı Abdullah Tanrikulu'nun bu mezhebin görüşlerine delilleriyle nasıl karşı çıktığını ve o zamanlarda ilmi birikimin ne durumda olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Marife'nin nostalji sayfası hacmini aşmamak için bir kısmını verme durumunda olduğumuz bu eserin orijinalliğine dokunulmamış, sadece günümüz harfleriyle yazılması cihetine gidilmiştir. Gösterilen dipnotlar Abdullah Tanrikulu'ya aittir. Bazı dipnotlarda müellif, metinde yerini göstermiş ve altta yeterli boşluğu vermiş olmasına rağmen herhangi bir bilgi vermemiştir. Zannımızca o, o anda hatırlayamadığı için daha sonra yazmayı düşünerek buraları boş bırakmış ya bunu yazmak için uygun zaman bulamayarak buraları tamamlamamış veyahut bunun için ömrü kafi gelmemiştir. Eserin orijinalliğine dokunmamak nâmına bu gibi eksik bilgi olan yerleri şimdilik tamamlama arzusunu bir kenara bırakıp bu eksik dipnotları da aynen yazıp bilgi eksikliğine işaret eden kelimelerle bu durumu belirtmeye gayret ettik. Eser el yazması olduğu için tüm bunları yaparken elimizden gelen titizliği göstermeye gayret ettik. Abdullah Efendinin, Koyunoğlu Müzesi'nde birçok yazması defter şeklinde bulunmaktadır. Bu eser, bu defterlerin Vahhabilik hakkında olanıdır. Ümit ederiz ki, müellifin Vahhabilikle ilgili olan diğer eserlerini de inceleme fırsatını elde edelim. Bu eser, Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi Abdullah Tanrikulu defterleri 7261/10 numaralı defter olarak kayıtlıdır.

Hazırlayan: Lütfi Taşel, S.Ü. Sosyal Bilimler Ens. Kelam Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencisi, e-mail: lutfitasel@hotmail.com

** 1299/1883'de Bozkır Hocaköyde doğdu. Babasının adı Yusuf'tur. Yusuf efendi'nin annesi Memiş efendinin kızı olan Fatıma Hanım'dır. Abdullah Efendi, Konya'da Şeyh Hasan Kudsi (vf.1919) ve Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi'den okuyarak icazet aldı. Ebu Bekir Sami Paşa Medresesi'nde öğrenci iken açılan ve Paşa Dairesi'nin devamı olan Konya İslah-ı Medaris İslamiyye'ye girdi. Medreseden aldığı eğitimle yetinmeyerek Daru'l-muallimin'e girerek diploma aldı. Meşrik-i irfan gazetesinde yazılar yazdı.

Abdullah Tanrikulu'na ait Meşrik-i irfan'da 9 kadar makale tespit edilmiştir. Bu makalelerin 6 tanesinde "Paşadairesi Talebe-i Ulumdan"adıyla diğer üç tanesi de "İslah-ı Medaris-i İslamiye Cemiyet-i Hayriyesi Talebesi" adıyla yayınlanmıştır. Bu makaleler tarih sırasına göre şöyledir:

1. Talebe-i ulumdan Abdullah, "Menba-ı İrfan Medresedir, Gülzar-ı Mearif Yine Medresedir", Meşrik-i irfan, 26 Şubat, 1324;
2. Sami Bekir Paşa Dairesinde Talebe-i ulumdan Bozkırlı Yusuf Efendizade Abdullah, adsız bir makale, Meşrik-i irfan, 19 Mart 1325;
3. Paşa Dairesi Talebe-i ulumdan Abdullah, "Dinperver Olmayan Vatanperver Olamaz Veya Hürriyetperverliğin Mabuğata Tatbiki", Meşrik-i irfan, 9 ağustos, 1909;
4. Paşa Dairesi Talebe-i ulumdan Abdullah, "Makale-i Diniyeden ma ba'di", Meşrik-i irfan, 16 Ağustos, 1909;
5. Paşa Dairesi talebe-i ulumdan Abdullah, "Osmanlılar Zül Ve Meskeneti Kabul Etmedi Ve Etmeyecektir", Meşrik-i irfan, 19 Ağustos 1909;
6. Paşa Dairesi Talebe-i ulumdan Abdullah, "Hükümün Acibesi Yahut Kıyas İle İdamın Farkı", Meşrik-i irfan, 26 Ağustos 1909.

Abdullah Tanrikulu'nun üç makalesi de "İslah-ı Medaris-i İslamiye Cemiyet-i Hayriyesi talebesi" adıyla yayınlanmıştır Bu makaleler de tarih sırasına göre şöyledir:

1. İslah-ı Medaris-i İslamiye Cemiyet-i Hayriyesi talebesinden Abdullah, "İlm-i Mevalidin Şeriat-ı Garaya Hizmeti Veya Tahsilin Sarıklılara Lüzumu", Meşrik-i irfan, 26 Mayıs 1910;

→

Bismillahirrahmanirrahim

1.MEDHAL

Ba'de edâ-i mâ vecbe aleynâ

Malûmdur ki hak ile bâtil hiçbir vakit barışamazlar, dâima musâraa' ve müsâdeme eder durular, ara sıra mütâreke i'lan etseler de bu mütâreke muvakkattır. Hak şu gibi evsâf-ı mümeyyizeye mazhârdır ki: hakkın nâsiyesi dâimâ pâk ve kutsî, vaziyet ve tavrı sabit ve ulvîdir. Hak her tavrında ciddî ve vakûrdur desîsekâr ve mütemellik değil, müteennî ve cesûrdur. Endîşe ve isti'câl göstermez. Her sahadâda musîbdır. Hedefinden şaşmaz, zaman uzamakla me'yus olmaz. Bazen limaslahatin iltizâm-i sükûtle cevher-i aslîsinde bir şey zâyi' etmez. Ekseriyâ garîp düşer taraftarı az olursa da akıl ve irfân cephesinde her an yener yenilmez. Çünkü hakkın ilhamgâhı nûr, şûur, irfan, müeyyidi de Cenâb-ı Yezdândır.

Bâtıl ise Te'yîd-i İlâhî'den ve bu gibi fezâil ve mekârimden tamâmen mahrûmdur. Çünkü bâtilin mayası cehil ve hevâ, gıdâsı nefsâniyet ve rezâil, yegâne şîârı da her sahada iltizam-ı hiyel, nûr ve şûurdan teneffür, fazîlete adâvet, hâmisi şeytan ve abede-i (2) ehvâdan ibârettir. Akıl; hak ile mahzûz, bâtilden mütezzî olur. Nefis ve heva ise dâimâ haktan ürker bâtilden zevk alır. Bu bidâyet-i hilkatten beri cârî bir kanun-i fıtrattır. İşte hak ile bâtil, akıl ile hevâ her an bu vaziyettedir. Binâenaleyh bu iki mütezâd ve mütehâcim kuvvete sahâ-i cidâl olan beşeriyet hak ve bâtila olan meyil ve isti'dat itibâriyle her iki kuvvete de efrâd kayıt ve teslim etmiştir.

Hakkın kendi efrâdiyle teşkil ettiği ordu; îman ve iykân ordusu. Bâtılın da kendi efradı ile tesis ettiği ordu, küfür ve ilhâd ordusudur.

Bîset-i Muhammediyye ile berâber hak bayrağını kaldırıncâ efrâd-ı beşerden saâdet-i ezeliyyesini izhâr edenler derhal hakkın bayrağı altına koştular. Şakâvet-i Ezeliyye'ye mahkûm olanlar da bâtilin balçığına saplanıp kaldılar. Bu sûretle efrâd-ı beşer münhasıran iki fırka olarak ahz-ı mevkî etti. Birisi Fırka-i Nâciye Hak ve îman, diğeri Fırka-i Hâlîke; küfür ve butlândır. Hak; mâhiyeti itibâriyle birdir. Taaddüd etmez. Fakat bazı eşkâl ve tezahürü haysiyetiyle taaddüt ve tenevvü' edebilir. Onun için bâtil; çok defa bu tenevvü'den bi'l-istifâde hak kıyafetinde gö-

→

2. İslah-ı Medaris-i İslamiye Cemiyet-i Hayriyesi talebesinden Abdullah, "İlm-i Mevalidin Şeriat-ı Garaya Hizmeti Veya Tahsilin Sarıklılara Lüzumu", Meşrik-i irfan, 9 Haziran 1910;
3. İslah-ı Medaris-i İslamiye Cemiyet-i Hayriyesi talebesinden Abdullah, "İlm-i Mevalidin Şeriat-ı Garaya Hizmeti Veya Tahsilin Sarıklılara Lüzumu", Meşrik-i irfan, 16 Haziran 1910.
- 1912'de Hocası Ahmed Ziya Efendi'den icazet aldıktan sonra İslahı medariste görev aldı. I. Dünya savaşında Sina cephesinde savaştı. Bozkır olaylarından dolayı birkaç yıl Tuzlukçu ilçesi civarlarında kaçak yaşadı. Aftan sonra Konya merkez vaizliğine getirildi. Kapı Camii'nde dersler verdi. Ankara'da Diyanet işleri başkanlığında mütercim olarak çalıştı. Bu görevinde uzun süre kalmadı. Tekrar Konya merkez vaizliğine döndü. 1929'da Hocası ve dayısı Hasan Kudsi Efendi'nin kız Hatice hanımla evlendi. Ziya, Nuri ve Havva adında üç çocuğu oldu. 1943'da kalp krizinden dolayı vefat etti. Kabri Hacı Fettah Mezarlığındadır.

Yayınlanmamış hatıra defterleriyle risale tarzında eserleri mevcuttur. Bu eserlerden bir kısmı şunlardır:

- 1-Devlet-i Osmaniyeye'nin Niza'-ı Ahiri Veya Eyyam-ı İptila, 2-Keşfu'l-Cita, 3-İzaletu'l-Feylak, 4-İslam'da Maliye Teşkilatı, 5-Tefviz-i Talak, 6-Mukattafat min ezhari'n-nübüvve (açıklamalı hadis notları).

rünebilirse de dimâğında şuûru, basîretinde nûru kavî olanlar bâtılın bu görünüşüne bu sahte vakarına aldanmazlar.

(s.3) Elhâsıl hak ile bâtıl, îman ile küfür birbirine bütün manâsı ile düşmân oldukları için her iki ordu; her an silah başında yekdiğerine mübâriz ve mühâcim vaziyetinde bulunurlar. Hiçbir vakit i'tilâf edemezler. Çünkü her iki ordunun tâkip ettiği manevî yol ve gâye birbirine tamâmen zıt ve müteâkisdır. Meselâ: hak; şarka, matla-ı nûra tevcîh-i istikâmet etmiş ise de bâtıl garba nûru batan semte yönelmiştir. Binâenaleyh bunlar harekette devâm ettikçe bir noktada telâki etmelerine veya takarrublarına imkân var mıdır? Meğer ki bâtıl hak yoluna dönmüş buluna.

Bu nokta çok câlib-i hayrettir. Zîra hak ile bâtıl ma'nen birbirinden ne kadar uzaklaşmaktalar ise maddeten de yekdiğerine o nisbette yaklaşıyorlar ki mübâreze vaziyetinde göğüs göğüse, süngü süngüye geliyorlar.

Hak ve bâtılın hâiz oldukları kuvve-i mîknatısiyyeleri de tamamen mütezâddır. Zîra biri müsbet, biri menfî kuvvettir. Sonra bunların hâiz oldukları hasiyet-i kimyeviyeleri de ayırır. Çünkü arasında biri fezâil ve mekârim diğeri rezâil ve müâhazeyi tevîd eder.

İşte kürr-e zemîn üzerinde Hilâfet-i İlahîyeyi tenfîz ve icrâ ve Kelimetullah'ı i'zâz ve i'la için yapılan ve şerîat-ı mutahharada mansûs olarak cihâd fî sebîlillah dediğimiz, din muhârebe ve müsademeleri; hak ile bâtılın kelime-i ulyâ ile kelime-i süflânın maddeten tesadümünden ibarettir. (s. 4)

Hak ve İmân fırkasındaki alay ve hizip teşkilatına gelince; bu fırkaya efrâd kayıt olan ehl-i hak ve ehl-i imân, hedef ve gayeye doğru giderken kâfile kâfile tâkip ettikleri şehrah ve mahrekin muntehâsı aynı gayeye vâsıl olmak üzere ya bir hatt-ı müstakîm veya bir hatt-ı münkesîr veyahut bir hatt-ı münhanî şeklinde olabilir imkânına binâen bu; hak ve imân ehlinin yolları yani mezhepleri birbirinden biraz ayrılmak fakat hedefte birleşmek bir emr-i zarûridir. İşte bu sırf mezhep ve mahrek farkından münbaîs olarak Fırka-i Nâciye-i Hak ve İman arasında bir de gayr-i müsella "savâb- hatâ" hizip ve alayları teşekkül eder. Her hizip diğeri hatâ ile yani gâyeye varmak için bir hatt-ı münkesîr veya bir hatt-ı münhanî şeklinde takip etmesiyle ittihâm eder de bu harpler arasında da bazen ufak tefek fakat sırf fikrî ve ilmî, hizip mücâdele ve müsademesi vaki' olur. Yoksa hak ile bâtıl küfür ile imân arasında olduğu gibi müsellağan büyük ordu ve gazve müsademesi olmaz. Binâenaleyh biraz farkla aynı hedef ve gâyeye varan müteaddit yolları takip eden Mezâhib-i Hakka-i İslamiyye yekdiğerine karşı hiçbir vakit müsella bir vaziyet almamıştır, birbirine karşı aldıkları vaziyeti; dâimâ fikrî ve ilmî münakaşalarla ve irşâd mâhiyetini tecâvüz etmemiştir.¹ Çünkü mezâhib-i mezkûrenin mensupları hepsi; (s. 5) mansûsan kardeştir, hakka giden yolların yolcusudur. Tâki; Mezâhib-i Hakka'nın teessüsünden çok sonra Necid'de Karn-ı Sâbi'-i hicrî sonlarında Vahhâbî mezhebi nâmiyle Muhammed bin Vehhâb tarafından bir mezheb îcât ve ihdâs edilmiş fakat bunu tervîç ve dâire-i sirâyetini tevsi' için Mezheb-i Hanbelî şeklinde gösterilmek istenilmiş ve ganâim şeklindeki sehlü'l-menâl bir menfaat-i maddiyye-

¹ Buradaki nasihat sırf va'z ve öğüt manâsına değildir. Diğeri hakkında hayırhâlık manasınadır ki
الدين الصحيحة Hadis-i Şerîfinin zeylinde tefsîran vârid olan manâdır.

nin sevkiyle Mezheb-i Vahhâbî nâmı altında süratle toplanıveren mühîmce bir deyrnin derhal Mezâhib-i İslamiyye'ye daha doğrusu Âlem-i İslâm'a karşı müsellaah bir vaziyet almıştır ki hak ve îmân fırkasının en evvel vahdetini ihlâl ile bu Fırka-i Nâciye'ye isyân eden Mezheb-i Vahhabî olmuştur.

Hâlbuki Vahhabilerin intisap zu'munda buldukları Mezheb-i Hanbelî de dâhil olduğu halde diğer Mezâhib-i Selâse bu îmân fırkasının birer alay teşkilatından ibaret demekti. Nasıl olurdu da mefkûresini, tabiiyetini, mâhiyet-i askeriyyesini tebdîl etmeyen bir alay; kendi emrinde bulunduğu fırkasına karşı cidâl ve isyân bayrağını açabilirdi? Demek ki mezheb nâmına bu bâğiyâne itaatşikenâne hareketiyle Vahhâbiler kendi fırkasından yani Fırka-i Nâciye-i Hak'tan maddeten ve ma'nen kat-ı alâka etmiş bulunuyorlardı. (s. 6)

Vahhabilerin ahîren da mücehhez ve müsellaah bir ordu ile Haremeyn'e tekrar harben vaz-ı yed ettikleri malûmdur.

Haremeyn'e karşı gerek evvelki hareket ve tecâvüzünün ve gerek bu hareketin hakîkî sâiki hakkında bize katî' ilim ve kanâat verecek esbâb-ı ilimden mahrûm idik. Bilhassa şahsım nâmına ben öyle idim. Gerçi ağızda dönen cerâid-i havâdisle neşredilen birçok esbâb ve dedikodu boş değildi. Fakat Vahhabiliğin mâhiyyet ve hareketini takdîr veya tenkîd edebilecek derecede o şâyîât bize bir hüküm ve kanâat vermiyordu. Bu defa (el-Hediyetü's-Sünniyye ve't-Tühfetü'l Vahhâbiyyetü'n-Necdiyye) nâmiyle Vahhâbiyet-i Hâzırânın akîdesini esâsât ve umdelerini, ordusunun hareket-i müsellaahasındaki esbâb ve gâyeyi icmâlen ve sarîhan beyân eden ve Vahhâbiler tarafından tertîb ve neşredilen bir Vahhâbî kitabına muttalî' olduk ve mütâlaa ettik.

Binâen aleyh şimdi bu bapta salâhiyetle söz söyleyebilecek mâlûmat-ı katiiye ile meşbû' bulunuyoruz. Bi't-tabî bu Vahhabî kitabı bizi bu vâdîde hayli tetebbu'ya sevk etmiş, elimizdeki âlât-ı tetebbu'un müsâadesi nisbetinde halefen ve selefien Ecille-i Ulemâ-i İslamiyye'nin Vahhabîliği tenkît ve takbîhlerine muttalî kılmıştır. Bu kitap çok âvâmgürübâne olmakla beraber oldukça (s. 7) kuvvetli kalemlerle yazılmış, aynı tarz ve aynı nakarâtı hâvî beş risâle bir de manzûmeyi müştemildir. Bu kitap, sâf ve gâfil kalpleri, zayıf akîdeleri sarsabilecek bir mahiyyeti hâizdir. Çünkü Vahhâbîlik bu hareketiyle bilhassa Haremeyn'de yaptığı tahribâtıyla Âlem-i İslâm'dan oldukça endîşenâk bulunduğu ve menfaat-i maddiyyesini idâmeten Âlem-i İslâm'a hoş görünmek ve geçinmek sevdâsına düştüğü için bi't-tabî Vahhâbîlik programı biraz şuûn-i hâzırâya göre ta'dîl edilmiş bir şekl-i merzâ gibi gösterilmiştir. ² Fakat şeklinde ta'dîlât icrâsıyla yüzü hayli yaldızlanmış ise de, mâhiyyeti ve rûhundaki şenaât ve tedhîş kendisini pek bâriz sûretle göstermektedir.

² Mütেকaddim Vahhâbilerin yaptıkları sû-i ef`alde itizârân mezkûr kitapta ikinci risâlenin sonlarında kırkbeşinci sayfada irâd ettiği âtîdeki ibâre Vahhâbî program ve hareketinin zamanına göre ta'dîl edileceğini gösteriyor. İşte ibâreleri:

(ونعتذر عن مضا بأهم مخطون معذورون لعدم عصمتهم من الخطأ والاجماع في ذلك ممنوع قطعيا و من تسن الغارة فقد غلط ولايدع ان يغلط فقد غلط من هو خير منه , كمثل عمر بن الخطاب رضي الله عنه فلما نبهته المرأة رجعت في مسئلة المهر وفي غير ذلك , يعرف ذلك في سيرته...)

İşte bu ibârede Mütেকaddim-i Vahhâbiye'nin yağmagîrlik yaptıklarını itirafla i'tizâr ediyor. Bidâyede Vahhâbîliğin sūra't-i intişâr ve tevessü'üne bu gibi yağmagîrliklerin dahl-i azîmî olduğunu yukarıda kayıt ve işâret etmiştik.

Şimdi müstaî'nen bi'llah ve mütevessilen bi Rasûlillah Sallallahu Teâlâ Aleyhi ve Sellem gerek mezkûr Vahhâbî kitabına ve gerek bu baptaki tettebbuâ'ta istinâden Vahhâbîliğin akîde-i asliyyesini, hüviyet-i mezhebiyyesini ve gâye-i siyâsiyyesini ve kısmen de bu Vahhabî kitabındaki açık ve gizli münâfıkları ve inkâr ettikleri hakâyık-ı şeri'yyeyi bi haseb-i't-tâka ve'l bizâa' isbât ve îzâha başlıyoruz. Ve min Allahi'l-avnü ve-Tevfik. Lâ havle velâ kuvvete illâ bi'llâhi'l Aliyyil azîm.(s. 8)

2.VAHHÂBİLERDEKİ AKİDELER

1. Akide

Aleyhissalatü ve's-Selam Efendimiz Hazretleri'nin şu mihnehaneyi fenâdan irtihâl ve ihticâblarından sonra onun Rûh-ı Mutahhara-i Ulyâları ve sâir evliyâ ve asfiya- yı kirâmın ervâh-ı münîfeleriyle tevessül ve istiğaseyi Vahhâbiler re'sen inkâr ile gerek Ravza-i Mutahhara huzûrunda ve gerek Ashab-ı Kiram ve sâir evliyâyı r'zâmın merkad-ı şerîfleri önünde mütevessilen duâ eden her Müslüman Vahhâbiler nazarında müşrik olup³ halâlû'd-dem ve'l mâl olduklarını i'tikad ve bu i'tikadın ahkâmını tenfize kendilerini me'mur biliyorlar. (s. 9)

2.Akide

Binâenaleyh istiğfâ' ve tevessülünde devâm ve ısrâr eden her Müslüman; kemâl-i sıdk ve hulûs ile îrâd ettiği Kelime-i Şehâdet'i ve edâ ettiği savmı, salâtı, zekâtı, elhâsıl bütün Erkân-ı Hamse-i İslâmiyyeyi bi't-tamâm îfâsı Vahhâbî akîde-since ne dünyada Vahhâbî kılıncından ve ne de Âhirette hulûd-i nârdan kurtulmamiş.⁴ (s. 10)

³ Vahhâbilerin bu akîdelerini tasrîh eden ibâreyi aynen yazıyoruz ve bu ibâre de et-Tühfetü's-Sünniyye nâmındaki kitaplarıyla ikinci risâlesinde otuz yedinci sayfadadır. Bu risâlenin başında tasrîh ettiği üzere bu; Vahhâbilerin 1218 tarihlerinde Mekke-i Mükerrreme'yi işgâl ettikleri sırada neşir ve ta'mîm edildiğini yazıyor: mezkûr ibâre şudur:

انه لم يبق لديهم شك في من قال يا رسول الله او قال يا ابن عباس او يا عبد القادر او غيرهم من المخلوقين طالبا بذلك دفع شر او جلب خير من كل ما لا يقدر عليه الا الله تعالى من شفاء المريض والنصر على الله والحفظ من المكروه ونحو ذلك انه مشرك الشرك الاكبر الذي يهدر دمه وبيح ماله وان كان يعتقد ان الفاعل المؤثر في تصريف الكون هو الله وحده لكنه قصد المخلوقين بالدعاء متشفعا بهم و متقربا لهم لقضاء حاجته من الله بسرهم و بشفاعتهم له فيها ايام البرزخ الخ...

Diğer ibâre:

فمن دعا غير الله من ميت او غائب او استغاث به فهو مشرك كافر وان لم يقصد الا مجرد التقرب الى الله و طلب الشفاعته عنده وقد دخل كثير من هذه الامة في الشرك بالله و التعليق عن سواه و يسمون ذلك توسلا و تشفعا الخ

yine kitâb-ı mezkûrdan (risâle 5 sayfa 101) 1339 hicriyesinde yazılmış.

Diğer ibâre:

و الاستغاثة بهم اي بالموتى في الشدائد انه من الشرك الاكبر الذي كفر الله به المشركين ...

sayfa 61 risâle 3

⁴ Bu akidelerini gösteren ibârelerden biri de şudur:

اما من قال لا اله الا الله محمد رسول الله و هو مقيم على شركه يدعوا الموتى و يستغيث بهم و يسألهم قضاء الحاجات و تفرج الكربات فهذا كافر مشرك حلال الدم و المال و ان قال لا اله الا الله محمد رسول الله و صلى و صام و زعم انه مسلم كما تقدم بيانه

(üçüncü risâle sayfa 65 1311 hicriyesinde yazılmış)

Bu meâlde ikinci bir ibâreleri:

و المقصود ان الكتاب و السنن دلا على ان من جعل الملائكة و الأنبياء او ابن عباس او ابا طالب او الخيوط و سائط بينهم و بين الله ليشفعوا لهم عند الله لاجل فرهم من الله كما يفعل عند الملوك انه كافر مشرك حلال الدم و المال و ان قال اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا رسول الله و صلى و صام و زعم انه مسلم.

→

3.Akide

Kabirler üzerine yapılan her bir şey herhangi bir maksatla yapılırsa yapılısın Vahhâbî zihniyetince puttur ⁵ o gibi kubûru ziyaret edenler Vahhabilik da'vet ve telkînâtı kendilerine vâsıl olduktan sonra yine tevessülde ısrâr ederlerse bunlar Vahhâbî dînince abede-i esnâmdır⁶. Onlara mukâtele lazımdır.(s. 11)

4.Akide

Aleyhissalatü Ve's-Selâm Efendimiz'in Ravza-i Mutahharalarını veya sâir Enbiyay-ı I'zam Aleyhimü's-Salâtü Ve's-Selâmdan veyâhut Evliyay-ı Kirâm'dan birinin mergad-ı mübâreklerini mücerred ziyâret için husûsi sefer ve şedd-i rahl etmek Vahhâbî akidesince kat'iyen câiz değildir.⁷ (s. 12)

Vahhâbîlerin daha çok akide-i hususiyeleri varsa da onlar teferruâta aittir. Fakat şu Akâid-i Erbaa Âlem-i İslam'a mühîm rahneler açtıran ve Vahhabîliğe çok revâç verdiren mühîm umdelerindendir. İşte Vahhabîler bu gibi akîdeleriyle Şerîat-ı Ğarrây-ı Ahmediye'de sâbit olan bir çok hakâyıkı bâhusus tevessül-i şer'îyi inkâr ve şer'an mahgûnud-dem olan hakîki Müslümanların demlerini ihdâr ediyorlar.

Vahhâbîleri; tevessül-i şer'îyi inkâra bâ'is olan esbâb başlıca şu gibi şeyler olsa gerektir.

Birincisi: tevessül-i şer'îyi taabbüd-i vesenîye benzeterek yani: hatâsı beyyîn ve fâhiş bir kıyas-ı mea'l fârik yaparak tevessülün şirk olduğuna zâhib olmalarıdır. İnşallah bunun şirk ile hiçbir alâkası olmadığını ve tevessülün şer'-i enverde mansûs bulunduğunu binânenaleyh bu kıyasın bî-lüzûm ve hatta Gavâid-i İslâmiye'ye mübâyin olduğunu bi'l-bürhan isbât edeceğiz.

→

(sayfa 62 risâle 3)

⁵ Bu akîdelerini ifâde eden ibârelerinden biri de şudur:

وان ما وضع من البناء على قبور الصالحين صارت في هذه الازمان اصناما تقصد لطلب الحاجات و يتضرع عندها او يهتف باهلها في الشدائد كما كانت تفعله الجاهلية الالى ... فيعد ذلك ازنا جميع ما كان يعبد بالتعظيم و الاعتقاد فيه و رجاء النفع دفع الضر بسببه من جميع البناء على القبور وغيرها حتى ل يبق في البقعة المطهرة طاغوت يعبد

(ikinci risâle sayfa 37)

İkinci bir ibâre:

فنحن ننكر الغلو في اهل القبور و ان طراء والتعظيم و تهدم بنايات التي على قبور الاموات لما فيها من الغلو و لتعظيم الذي هو اعظم مسائل الشرك بالله و هذا و الامور التي اوجبت عبادتها من دون الله ابتدعها اناس ارادوا بما التعظيم و اظهار تشيغهم فحاء من بعهم فعبدهم من دون الله و قصدوا منهم كشف الملمات

و اعتقدوا هذا الشرك الوحيم قرب و دنيا يدينون به الخ

(beşinci risâle sayfa 105 1339 hicriyesinde yazılmış)

⁶ Bu akîdelerini bi'l-meâl ifâde eden ibâre:

ولا تكفر ان من بلغت دعوتنا للحق و وضحت له الحجة وقامت عليه الحجة و اصر مستكبا معاندا كغالب من نقاتلهم اليوم يصرون على ذلك الاشراك بمنعون من فعل الاحيات يتظاهرون بالفعال الكباثر المحرمات و غير الغالب انما نقاتله لمناصرت له هذه حاله و رضاه به و لتكثير مواد من ذكر و التغليب معه فله حينئذ حكمه في حل قتاله

(İkinci risâle sayfa 45 1318 Hicriyesinde yazılmış)

İkinci ibâre:

اوثانا من دون الله فيهدا يتبين ان الشيطان اللعين نصب لاهل الشرك قبورا يعظمونها و يعبدونها

(Birinci risâle sayfa 33)

⁷ İşte bu akîdelerini ilân eden ibârelerinden biri de şudur:

(s. 41 İkinci Risâle) و تسن زيارته الا انه لاشد الرحل الا لزيارة المسجد الصلوة فيه و اذا قصد مع ذلك الزيارة فلا بأس...

İkincisi: Vahhabilerin çok zâhiri ve maddîlik ve fazlaca hodbînlik hastalığıyla ma'lûl olmaları kendilerinin basîretlerine kesîf bir hicâp teşkil ettiğinden İmamü'l Mürselîn Seyyidü'l Evvelin vel Âhirîne Cenâb-ı Akdes-i İlahî'den bahş buyurulan siyâdet-i âmmeyi, kemâlât-ı batıniyenin haddi gusvâsını yüksek pek yüksek hattâ lisân-ı beşer ve lisân-ı hâdisle hakîki sûrette ta'rîf ve ifâdesi mümkün olamayan yüksek bir imtiyâz ve mevkîyi takdîr edebilecek bir nüfûz-i nazar ve zevk-ı selîmden ve Edep mea' Rasûlillah gibi bir Ni'met-i Uzmây-ı Edep'ten mahrûm ve bu sûretle mahzûl bulunmalarındır. İşte bu hirmân o inkârın veya bu inkâr o hirmânın bir semere-i seyyie-i kat'iiyesidir. (s. 13)

Vahhâbilerin bu inkâr ve hirmânları aynıyle ehl-i i'tizâlin Rü'yetullahı inkâr etmekle Müşâhede-i Cemâl devletinden mahrum kalacakları kabîlindedir çünkü her zî- kıymet-i ni'met; şükür ve takdîr ile dîdârın gösterip, küfür ve inkâr ile de cemâlin saklar ve kaçır. Bu inkâr noktası şu sûretle de îzah edilebilir. Vahhâbilerin; Makâm-ı Celîl-i Nübüvvet'e ve Evliyây-ı Kirâm'a karşı aldıkları küstahâne ve bî-edebâne vaz' ve hareketleri dolayısıyla füyûzat-ı ma'neviyye ve Envânı Kutsiye-i Muhammediyye'den mahrûm kalmakla bilgileri, meziyet-i ilmiyyeleri kâl sahasından ileri gidememiş, hâl, zevk, fütûh, şühûd, küşûf gibi hasâis-i âliyye-i bâtuniyye ve maârif-i ulyây-ı İlahiyye'den bir şemmecik almağa muvaffak olamamışlardır, bu sûretle (العلماء ورثة الانبياء) Kavî-i Münîfiyle işâret buyurulan sırr-ı verâseti fehim ve idrâk edemeyip fezâil ve kemâlât-ı beşeriyyeyi sırf zâhire ve hayata hasrederek kemâlât-ı bâtuniyye verâsetinde Verâset-i Muhammediyye'den hucb-ı hirmân ile mahrûm kalmışlardır.

Ahvâl-i rûh, kalp, bâtın âlemleri Vahhâbîlik için pek meçhûl ve karanlık kalan şeylerden olmuştur. Çünkü bu âlemlerde kemal-i emniyet ve muvaffakiyetle seyr u sülûk ve terakkî; vesîkasız (s. 14) bu İlahî Âlemler'e aşînâ bir rehbersiz beşeriyet için mümkün ve müyesser olan şeylerden değildir. İşte bu vesîka-i sülûk; meşrik-ı envâr-ı nübüvvetten müktebes veya vârid bir nûr-i cârî, o rehber de verâset-i Muhammediyye'yi hâiz bir vâris-i Muhammedî'dir ve bu nûr; vâris için mevrûsât cümlesindedir. Bâtın âleminde seyr ve terakkî ve kat'-ı makâmât için lâzım gelen tevessülün bir şekli de o nûru ta'kîb etmek ve o Vâris-i Muhammedî'nin ma'iiyyetine ilticâ etmektir. Vahhâbîler ise tevessülü inkâr ettikleri için o nûr-i Muhammedî'nin vâridât borularını tahrîbe ve kalbe asılan füyûzât-ı fethalarını sedd ve ta'tîl etmiş bulunuyorlar. Binâenaleyh ahvâl-i kalbiyye ve terakkiyât-ı bâtuniyye sahalılarında vesîkasız yani nûrsuz, rehbersiz bir zilâm-ı cehl hayret içinde kapanıp kalmışlardır veyâhut o sahaya hiç girememişlerdir. Demek ki Vahhâbîlik Makâm-ı Nübüvvet ve Makâm-ı Velâyete karşı pek yabancı bir lisân ve tavır ile hareket ettiği için Vahhâbîlerin bu küstahlıkları; çeşm-i basîretlerini ârızalandırılmış, bu kâl ve maddiyât verâsetindeki kutsî ve ilâhî avâlim ve makâmâtı sezmeğe, görmeye galîz bir hicâb teşkil etmiştir. Binâenaleyh bu kadar hicâb-ı zulmânî ile mestûr ve mahcub kalan ve dîde-i basîreti ârızalı ve a'lîl olan Vahhâbîliğe bâtın sanâ'at ve makâmâtının mevcûdiyetini ve bura (buraya) âit şuûn ve maârif-i ledûniyyeyi kabûl ettirmek bizim için mümkün değildir. Ve nasıl ki şimdiye kadar bu bapta ilm-i teşrî-i sadırda ilm-i fütûh-i bâtında mahâret ve hazâkat-ı kâmileleri bulunan bunca etibbâ-i kulûb mühîm ve yüksek eserlerle bunların basîretlerindeki bu ârızayı, bu perdeyi izâle etmeye muvaffak olamamışlardır.

Bu bâbta bir sıhhiye neferciği kadar bir liyâkat göstermekten âciz olan bizler için ise hiç mümkün olamaz.

و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

Şu halde bu eserciği yazmaktan maksadımız Vahhâbîliği tedâvî değil, ihvân-ı dînimizi teyakkuz ve bu gibi cüzzâm-ı Vahhâbîden tevakkîye da'vettir zîra meczûm insanlardan şiddetle firâr ve tevakkî etmekle me'mûruz. Mea hâzâ Vahhâbîlerin bu inkârındaki zarar-ı ma'nevî ve hırmân-ı ebedî kendilerine münhasır kalabilir fakat bütün felâket ve şenaât bunun verâsındadır ki: bu inkârın âsâr-ı fi'liyesi olan harekât-ı müsellahanın yani ihdâr kaziyyesinin mazarrâtı bütün Âlem-i İslâm'ı alâkadar eder. Çünkü Makâm-ı Celîl-i Nübüvvet'in, rütbe-i sâmiye-i velâyetin azamet ve kutsiyyetine îmân etmenin bir netîce-i zarûriyesi olan tevessül ve istiğâseye sarılan her Müslüman; Vahhâbî zihniyetince hakk-ı hayata mâlik değil; kanları heder, malları ganîmettir. İşte Vahhâbîliğe neşv-ü nemâ veren nokta da başlıca burası olsa gerektir. Çünkü yukarıda da işâret ettiğimiz vechile ganâim nâmiyle Müslümanların emvâline vaz'-ı yed etmek çok kolay ve tatlı olan ticaretlerdendir. Bu nevî ticaret(!) avâmın hatta havass-ı Vahhâbiye'nin çok hoşuna giden şeylerdendir onun içindir ki tâ Necid Çölleri'nden gelip de gûyâ cihâd kastıyla Arâziyi-i Mukaddese-i Hicâz'a akın ederek sanki Ezhâric-i Dar-ı İslâm yeni bir beldeyi fetih ve teshîr (s. 16) eder gibi taşkın bir gurûr ile Mehd-i Vahy-i İllâhîye; ve Belde-i Tâhire-i Rasûl-i Kibriyâ'ya harben vaz'-ı yed etmeyi kendilerine bir şeref gibi gösteriyorlar. Şurası çok câlib-i dikkattir ki Vahhâbîliğin teessüsünden beri bu adamların Kur'an'da mansûs olan küffâr ile cihâd fi sebîlillah yaparak yeniden bir belde-i küffârî Dâhil-i Havza-i İslâm ettikleri meşhûd ve mesmû' değildir, bütün kabadaylıkları Bilâd-ı İslâmiyye'ye bilhassa Haremeyn'e taarrûz ve tecâvüzlerindedir.⁸ Bu mebhas akîbinde îzâh edileceği vechile Vahhâbîlerin; tevessül-i şer'îyi taabbüd-i vesenîye kıyâs etmeleri ne kadar câhilâne ve garazkârâne ise; seyf-i müdâfaadan bi'l-ihtirâz tevessül-i şer'îyi hüccetsiz bürhânsız hâl-i hayâta hasretmeleri de o kadar mantıksız ve muğâlatakârânedir. Hatta pek gülünç evzaa'dandır çünkü Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz Hazretleri'nin hem hâl-i hayatında, hem bu âlemi teşriflerinden mukaddem Alem-i Kevn'de iken ve hem de irtihallerinden sonra Âlem-i Berzah'ta iken ve ba'de'l ba's kezâ kendileriyle ve evliyâ ile tevessül ve istiğfa' edilmesi câiz ve vâki'dir. Bu müddeâmız ber vech-i âtî Ehâdis ve Âsâr-ı Sahîha ve bazı Nusûs-i Kur'aniye'nin umûmiyet ve işâretiyle ve akvâl-i fukahâ ile sâbittir.(s. 17) Binâenaleyh Vahhâbîliğin yukarıda kaydettiğimiz akâid-i zâyîğa-i esâsiyyesini evvelâ Nûkûl-i Şer'iyye ile cerh, sâniyen ma'kûlât ve sihâm-ı mantikiyye ile hedm ve tezyîf ederek Vahhâbîler'in yegâne pîşuvây-i dalâli olan İbn-i Teymiyye'nin zuhûruna kadar gerek Enbiyâ-i İzâm Aleyhimü's-Salatü ve's-Selâm ve gerek Evliyây-ı Kirâm Kaddesallâhu Esrârahümü'l-Âliyye Hazarâtı ile bütün mehâm-ı umûrda tevessül ve istiğâse edilmek beyne'l Müslimîn bir âdet-i câriye, bir sünnet-i müstefiza olduğunu bi avni'llah îzâh edeceğiz. İşte birinci akîdelerini zîr-ü zeber eden nusûs-i şer'iyye:

⁸ Dipnot yazılmamış (hazırlayan).

3.HAYATTAKİ TEVESSÜLÜN SENETLERİ

Senet 1

روى الترميذي في جامعه في كتاب الدعوات و صححه عن عثمان بن حنيف⁹ رضي الله تعالى عنه ان رجلا ضربا البصر التي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ادع الله ان يعافيني قال ان شئت دعوت و ان شئت صبرت فهو خير لك¹⁰ قال فادعه قال فاره ان يتوضأ فيحسن وضوئه و يدعو بهذا الدعاء. (اللهم اني استلكت واتوجه اليك بنبيك محمد بنبي الرحمة يا محمد اني توجهت بك الى ربي في حاجتي ليقتضي لي اللهم شفّعه في)

وصححه البيهقي ايضا و زاد (فقام وقد ابصر) و في روايته يا محمد اني التوجه بك الى ربي فجلى عن بصري اللهم شفّعه في و شفّعني في نفس قال عثمان بن حنيف ما تفرقنا ولا طال الحديث حتى دخل الرجل وكأنه لم يكن به ضرر قط. وفي رواية ففعل الرجل فبرأ وخرّج هذا الحديث ايضا البخاري في تاريخه و النسائي في اليوم و الليلة وابن ماجه¹¹ في الصلوة والحاكم في المستدرک باسناد صحيح و ذكر الجلال السيوطي في الجامع الكبير و الصغير.

İmâm-ı Tirmîzî ve İmâm-ı Beyhakî'nin Osman bin Huneyf Sahâbî'den naklen tahrîc ve tashîh ettikleri kezâ Buhârî'nin Târîh'inde ve İbn-i Mâce'nin Kitâbu's-Salât'inde ve Hâkim'in Müstedrek'inde rivâyet ettikleri, Celâl-i Suyûtî'nin de Câmi-i Kebîr ve Câmi-i Sağîrin'de zikrettiği şu Hadîs-i Şerîf'e nazaran bir gün Huzûr-i Hazret-i Risâlet Penâhî'ye bir a'mâ gelerek dedi ki: Cenâb-ı Hakk'a benim için duâ ediver de gözlerim görür olsun, Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz de arzu ederseniz duâ edeyim veya isterseniz sabrediniz bu sizin için daha hayırlıdır buyurdu a'mâ cevâbında bîkesim, yedenim yoktur çok müşkilât çekiyorum lutfedin de duâ buyurun dedi, bunun üzerine Sultân-ı Enbiyâ Efendimiz a'mâyâ güzel bir abdest alıp şu dua ile Cenâb-ı Hakk'a duâ ve niyâzda bulunmasını emir ve tavsiye buyurdular duâ aynen metn-i hadîste geçti. Ma'nâ-yı münîfi meâlen şudur: Ey Tanrım! Kemâl-i sıdk ile kapından isterim ve bütün zerrât-ı ekvâna sırr-ı rahmeti şâmil rasûlün Cenâb-ı Ahmed'le de sana tevessül ve ilticâ ediyorum, onun Nezd-i Akdes-i İlahî'ndeki câh-ı refî'î sâyesinde mesûlumün is'âfını istida' ediyorum. Ey Ahmed-i Mahmûd u Muhtâr! Seni de şu hâcetim için husûlü için önde vesîle (s. 19) tutup şefâatine güvenerek dergâh-ı izzetine arz-ı niyâzda bulunuyorum.

Ey Rabbim! Kendi niyâzımı ve şu Rasûl-i Müctebâ'nın hakkımdaki şefâat duasını da sen kabûl buyur.

Beyhakî'nin rivâyetinde şu ziyâde vardır: a'mâ; şu Ta'limât-ı Nebeviyye'yi icrâ ve ifâyı müteâkip yerinden gözleri tamâmiyle görür bir halde kalktı geldi. Diğer bir rivâyette de şu ziyâde mevcuttur: Râvî-i Hadîs Osman bin Huneyf kâsemle temîn etti ki bu hâdiseye şâhid olduğumuz Meclis-i Saâdet'ten henüz dağılmamıştık çok zamanla laf uzamadan hemen o a'mâ¹² meclise girdi geldi. Tamâmen gözleri açılmış, sanki kendisinde evvelce öyle bir a'mâ ve ârıza kat'iyen yok imiş dedi. ...

⁹ Burada Osmân bin Huneyf ile alâkalı bir bilgi verileceğini düşünüyörük fakat yukarda dipnot verilmesine rağmen daha sonra ekleneceği düşünülerek yer boşluk bırakılmış fakat herhangi bir bilgi verilmemiştir.

¹⁰ و في رواية ليس لي قائد و شق علي

¹¹ Bu Hadîs-i Şerîf hakkındaki Tirmîzî'nin, Beyhakî'nin, Nesâî'nin, İbn-i Mâce'nin müteaddit tarîk ve senetleri Şifâü's-Sikâm'da mestûrdur.

¹² Gözleri tamâmen açılmış bir adama burada a'mâ tâbirimiz burada mecâz-ı kevnîdir bu halde girip gelen adamın evvelki a'mâ olduğunu tasrîh etmek için bu mecâz irtikâp edilmiştir.

Bu Hadîs- Şerîf'in hakkında söz yoktur, hüccettir çünkü Eimme-i Hadîs'ten İmâm-ı Tirmîzî ve İmâm-ı Beyhakî gibi iki İmâm-ı Celîl'in tashihlerine makrûndur. Vahhâbiler bile sıhhatine bir şey diyemiyerek yalnız –güneşi balçıkla sıvamağa yeltenmek- kabîlinden te'vîle kıyâm etmişlerdir. Fakat biraz aşağıda îzâh edileceği gibi bu te'vîlleri pek vâhî pek gülünçtür. Dikkat ediliyor mu? Bu Hadîs-i Şerîf'in şekl-i vurûdu ve tarz-ı beyanında bir başkalık, zâhir-i hâlin fevkinde bir incelik meşhûddur. İşte mezkûr â'mâ; gözünün (s. 20) açılması için Rasûl-i Kibriyâ Aleyhi Ekmelü't-Tehâyâ Efendimiz'in bi'z-zât ve münferiden duâ buyuruvermesini ricâ ve istirhâm ediyordu.

Zâhir-i hâl; a'mânın arzûsu vechile duâ edivermek iktizâ ediyordu, fakat Cenâb-ı Fahr-i Rusul; a'mânın arzûsuna teb'ıyyet etmemekle zâhir-i hâlden u'dûl ederek a'mâya bir duâ ta'lîm buyurdu ki bu duâ ile tevessülün hem umûmî bir şekl-i ekmelini sarâhat ve nassan emretmiş ve hem de duâ ve niyâzın bir tarz-ı müstecâbını telkîn buyurmuş oldu. Gerçi a'mânın Aleyhissalatü ve's-Selâm Efendimiz'e bu mürâcaatı da zımnî bir tevessül ifâde ediyordu. Lâkin bu tevessülün sâhası o kadar geniş olamamakla berâber a'mânın bu mürâcaatı tevessülün meşrû' olması hakkında pek sarîh ve kavî bir delil olamayacaktı esbâbı ise:

Evvelen; bu mürâcaat üzerine Aleyhissalatü ve's-Selâm Efendimiz duâ edirse idi tevessül-i zımnî; hükmen Sükût-i Peygamberî'den ibâret yalnız bir Sünnet-i Takrîriyye mâhiyetinde kalacaktı, Sultân-ı Kevneyn Efendimiz'in ta'lîm buyurdıkları şekl-i duâda ise tevessül; Sünnet-i Kavliyye hâlinde mansûs bir şekilde bulunuyor. Elbette bu; ötekenden daha sarîh ve kavîdir, te'vîle, tevcîh'e mahal yoktur.

Sâniyen: Tevessülden istifâde; bi'z-zât Aleyhissalatü ve's-Selâm Efendimiz'in duâ etmesine ve şu hayatta bulunmasına münhasır kalacağı, binâenaleyh Fahr-i Kâinât Aleyhi Ekmelü't-Tahiyyât Efendimiz'i bulup bi'z-zât ve müstakillen ona duâ ettiremeyenlerin bilhassa Sohbet-i Seniyye'ye (s.21) yetişemeyen Ensâl-i Âtiye-i İslâmiye'nin tevessülden bir şey istifâde edemeyecekleri gibi bir mânâ anlaşılabilir, o zaman Vahhâbiler'e bu Hadîs-i Şerîf'te geniş bir meydân-ı te'vîl açılacağı gibi tevessülün sahası pek mahdûd bir hâlde kalacaktı.

Sâlisen: Aleyhissalatü ve's-Selâm Efendimiz'in ta'lîm buyurdıkları tevessül-i sarîhi hâvî duâda mütevessil için daha bir çok fâideler mevcut olâbilir fakat a'mânın istediği şekl-i duâda ise bu fevâid yok idi. Bi't-tabî' Aleyhissalatü ve's-Selâm Efendimiz a'mâya daha müfid ve enfa' olanı ta'lîm ve telkîn buyurdular ki her sâhib-i hâcetin Dergâh-ı Ehadiyyet'e arz-ı niyâzda bulunacağına duâ ile tevessülü sarîhan cem' ve terfîk etmesinin lüzûmunu yâni Nezd-i Akdes-i İlâhiye'de bir mevki' sâhibi mer'al-hâtır bir şahs-ı mütekâmili tevsît edilmesinin ehemmiyetini ifhâm ve i'lân buyurmuş oldu demek ki Peygamber-i Zîşân Efendimiz a'mâya bu tarz-ı ta'lîmleriyle tevessülün sahası geniş, hâl-i hayâta, hâl-i irtihâle şâmil bir üslûb-i umûmîsini, bir şekl-i sarîhini telkîn etmiş oldular. Çünkü bu nevî tevessülde duâyı; bi'z-zât tevessül eden adam yapacağı için kendisiyle tevessül olunan vâsıta hâzır olsun, gâib olsun, hayy olsun veya irtihâl etmiş bulunsun bütün ahvâlde onunla tevessül edebilir. İşte Aleyhissalatü ve's-Selâm Efendimiz'in a'mânın (s. 22) arzûsuna uymayıp da duâ ve tevessülün bu şeklini emir ve ta'lîm buyurmaları bu gibi nukâta (noktalar), ve henüz anlayamadığımız daha birçok

esrâra işâret buyurduklarına bir delîl olsa gerektir. Allâme İbn-i Hacer bu Hadîs-i Şerîf'le tevessül isbât ederken diyor ki bu Hadîs'in hâl-i hayâta ve hâl-i memâta şâmil bir düstûr-i tevessül olduğu için selef; irtihâl-i Nebevî'den sonra bütün mü-himmât ve hâcetlerinde bu duâyı isti'mâl ederlerdi, nitekim bu hadîsin Râvîsi Osman bin Huneyf Radyallâhu Teâlâ Anh de bu İşâret-i Nebeviyye'yi fehm ve tefat-tun ederek vürûduna şahit olup da tahammül ve rivâyet ettiği şu sûret-i tevessülü tâ Hazret-i Osman Radyallâhu Teâlâ Anh'ın ahd-i hilâfetinde hatırladı ve bir sâhib-i hâcete telkîn ile o da bi't-tevessül matlûbuna nâil oldu, biraz aşağıda se-nedât meyânında inşallah bunu da kayıt ve îrâd edeceğiz.

Tevesüle ait şu Hadîs-i Şerîf'teki sarâhate karşı Vahhâbîler'in aldığı vaziyete gelince: bu bedbaht adamlar diyorlar ki bu hadîsle sâbit olan tevessül; Hayât-ı Peygamberî'ye münhasırdır, irtihâlden sonraki tevessül şirk'tir, taabbüd-i vesenî kabîlindedir gibi i'ndî bir mütâlaa ile bu sarâhate karşı göz yumuyorlar, bu hadîsle a'mâ gözünü açarken bunlar gözlerini kör ediyorlar binâenaleyh bu tâife-i u'myâna burada birkaç vecihle cevâp vereceğiz: (s. 23)

Cevap 1

Eğer Vahhâbîlerin anladığı gibi tevessülün Hayât-ı Peygamberî'ye inhisârı matlûb olsa ve irtihâlden sonraki tevessülün kat'iyyen câiz olmayıp şirk ve taabbüd-i vesenî idâdına (addedilmesine) geçmiş olsa idi şüphesiz bu tevessüllü duâyı a'mâyâ telkîn eder ve huzzâr da bunu dinlerken makâmın ehemmiyetine ve taabbüd-i vesenînin bir emr-i hâtırnâk olduğuna binâen Şâri'-ı A'zâm Sallallahu Aleyhi ve Sellem Efendimiz tevessülün hayât-ı saâdetlerine inhisârını ifâde edecek kuvvetli kayıt îrâdiyle hayâtî tevessülü tesbît ederdi, hiç olmazsa a'mânın ilk teklîf-i vec-hile duâyı ifâ ile iktifâ buyururlardı. Halbûki ne a'mânın istediği gibi duâ ettiler, ne de kendisiyle tevessülün hayatlarına maksûr olduğunu ifâde ve îmâ edecek bir kayd îrâd buyurmadılar bilakis bütün kuyûtta (kayıtlardan) âzâde gâyet açık bir uslûbla umûmî bir tevessülü intihâb ve emir buyurdular. Binâenaleyh ba`de-l irtihâl kendisiyle tevessül; Vahhâbîlerin zü'mu gibi bir şirk değil, bilakis bir Emr-i Müstahsen-i İslâmî olduğu kat'iyyen te'bârüz etmiş oluyor.

Cevap 2

Eğer bu A'mâ Hadîsi, tevessülün Hayât-ı Peygamberî'ye inhisârını ifâde etse ve ba`del-irtihâl tevessül; taabbüd-i vesenî kabîlinden bir şirk olsaydı aynı Hadîs-i Şerîfi'n Râvîsi Sahâbiyy-i Celîl Osmân bin Huneyf Radyallâhu Teâlâ Anh Hazretleri rivâyet ettiği bu Hadîs-i Şerîf'in mazmûnu olan tevessülü tâ Hazret-i Osman Radyallâhu Teâlâ Anh Efendimiz'in Devr-i Hilâfetlerinde bir sâhib-i hâcete ta'lim ve telkîn buyurmazdı. (s. 24)

Elbette bir sahâbi, Kitap ve Sünnet'in mazmûnunu, mantûkunu, mefhûmunu, nassını, işârâtını ahkâmını esrârını diğerlerinden hele Vahhâbîlerle bizlerden çok iyi anlâr ve ihâtâlî kavrar ve aynı zamanda Ashâb-ı Kirâm'dan herhangi biri dîne karşı çok kışkânc hareket ederler, dîne sokulacak olan küçük bir bidatın men' ve hedmine var kuvvetini, bütün varlığını sarf ederler, Ka'be etrâfında belkide bütün Küre üzerindeki esnâmın, evsânın hedm ve izâlesi, tâgûtun mağ-lûbiyeti uğrunda maldan, candan, anadan, babadan, kardeşten ferâgat eden Ashâb-ı Kirâm'ın Vahhâbîler'in zu'm-i fâsidince taabbüd-i vesenî idâdına giren bir teves-

sülû emr ve tervîc etmelerine imkân var mıdır? Şer' ve edep akıl ve mantık bu ithâma müsait midir?

İşte Cenâb-ı Osman bin Huneyf İrtihâl-i Nebeviye'den sonra mezkûr tevessüllü duâyı başkasına emir ve telkîn etmekle Tevessül Hadîsinin bi'l-fiil tatbîkâtını göstermiş oldu, bu sûretle hadîsin sıhhati bir kat daha takavvî ve teekküt ettiği gibi hadîsin mantûku ve mefhûmu olan tevessülde daha ziyâde vuzûh ve sarâhat kesb etmiş oldu. Binâenaleyh Vahhâbîlerin mezkûr hadîsten anladıkları tevessülün hayata inhisârı gibi bir ma'nâ hiçbir vakit vârid-i hâtır olamayacağı kat'iyen tahakkuk etmiş oldu. (s. 25) Şâyân-ı hayrettir ki Tâife-i Vahhâbiye bu hadîsteki tevessülün hâl-i hayâta maksûr olduğunu anlayarak hadîsi muzdarip ifâdelerle te'vile kalkışıyorlar, halbûki bu hadîsin bu anlayışa ne mutâbakaten, ne tazammunen, ne iltizâmen ne nassan ne işâreten, ne ibâreten, ne iktizâen hiçbir delâleti yoktur. Binâenaleyh Vahhâbî Tâifesi'nin bu anlayışı hiç ilmî ve mantikî olamaz, ancak bir eser-i u'my ve hazelân olarak telakkî olunabilir. Görülüyor ya ni'met-i rü'yetden külliyyen mahrûm olan bir a'mâ sînedeki nûr-i basîret sevkiyle hakikatini idrâk ediyor da Tevessül-i Muhammedî sâyesinde basîreti gibi basarı da açılıp aydınlığa eriyor, Vahhâbîlik Âlemi ise a'mâ kadar bir eser-i irfân gösteremeyerek hâlâ tevessülü inkâr veyâ dâire-i şümûlünü tahdîd sûretiyle bir nass-ı sarîhi te'vile sataşarak bir amây-ı mutlâk(mutlak körlük) içinde bir bakar-kör hâlinde bocalayıp kalıyor.

Cevap 3

Eğer Hayât-ı Peygamberî'de, vahyin devâmı ânında olan her şeyi, her hâdiseyi hayâtına, Asr-ı Saâdetine hasr edecek ve edile-i şer'iyenin ahkâmını böyle anlayacak olur isek artık bizim için yapacağımız ve mükellef olduğumuz şey pek az, yapmayacağımız ve mükellef olmadığımız şey pek çok olmuş olur yoksa Vahhâbîler; bu gibi mefkûre-i sehîfe etrâfında türeyen kavm-i cedîde alemdârlık mı etmek istiyorlar? Fesübhânallah! Vahhâbîlerin basîretlerindeki (s. 26) adese-i rü'yet o kadar muhtel olmuş ki her şeyi; ma'kûs veya pek nâkis görüyorlar. Evet şüphe yoktur ki Peygamber tanıdıkları Habîb-i Hüdâ ve Rasûl-i Kibriyâ hakkında böyle hürmetsiz, hacâletâver akîdeler taşıyan Vahhâbîlerin; Nûr-i Muhammedî'den sedd ve Rûhâniyet-i Celîle-i Peygâamberî'den mahrûm kalarak her dînî ve ilmî sahada bir zülâm-i dilâl içinde bocalayıp kalacakları pek tabi değil midir?

Cevap 4

Ba`de'l-İrtihâl Aleyhissalâtü Vesselâm Efendimiz'le tevessülün cevâzı yalnız bu Hadîs-i Şerîf'le sâbit değildir, aşağıda mebhas-ı mahsûsunda îrâd edeceğimiz birçok edille ve nusûs-i şer'îyye ile de sâbittir, bu bâpta kat'î ve sarîh hüccetlerimiz mevcuttur. Bi'l-farz bu A'mâ Hadîsi'nde tevessülün hayâta inhisârı bi'l-İşâret anlaşılabilir. Bi'l-farz bu A'mâ Hadîsi'nde tevessülün hayâta inhisârı bi'l-İşâret anlaşılabilir. Vahhâbîlerin zu'munca burada işâret olsa bile diğerlerinde bu işârete muâriz ve münâkız sarâhat mevcuttur, binâenaleyh Vahhâbîlerin eli bu noktadan da boşa çıkmıştır.

-Tenbîh-

1- Vahhâbîler hayattaki ve a'mâl gibi a'râzdaki tevessülü ilcây-ı zarûretle kabul ettikleri halde ba`de'l-İrtihâl zevâtla tevessülü inkâr ediyorlar, kendi zu'mlarının ileri sürdükleri mahzûr ki -taabbüd-i vesenî- kabîlinden olması her ikisinde de mülâhaza edilmek lâzım iken Vahhâbî zihniyetince kabûl edilen bu

farkın da hiçbir kıymet-i i'lmîyye ve akliyyesi olmadığını da inşallah aşağıda îzâh edeceğiz.(s. 27) boş bırakılmış (s. 28)

Senet 2

روى البخاري و مسلم عن انس رضي الله تعالى عنه ان رجلا دخل المسجد يوم الجمعة من باب كان نحو دار القضاء¹³ و رسول الله صلى الله عليه و سلم قائم يخطب فاستقبل رسول الله صلى الله عليه و سلم قائما ثم قال، يا رسول الله هلكت الأموال¹⁴ و انقطعت السبل فادع الله يغثنا قال فرجع رسول الله صلى الله عليه و سلم يديه ثم قال اللهم اغثنا اللهم اغثنا اللهم اغثنا قال انس و لا والله ما نرى في السماء من سحاب ولا قزاعة و ما بيننا وبين سلع¹⁵ من بيت ولا دار قال فطلعت من وراءه سحابة مثل الترس فلما توسطت السماء إنتشرت ثم مطرت قال قلا و الله ما رأينا الشمس سبنا ثم دخل رجل¹⁶ من ذلك في الجمعة المقبلة و رسول الله صلى الله عليه و سلم قائم يخطب فاستقبله فقال يارسو الله هلكت الاموال(28)وانقطعت السبل¹⁷ فادع الله بمسكها عنا قال فرجع رسول الله صلى الله عليه و سلم يديه ثم قال اللهم حوالينا ولا علينا علاكام والطراب و بطون الموديت و منابت الشجر قال فانقطعت فخرجنا نمشي في الشمس¹⁸ و في رواية مسلم كما يشير بيده الى ناحية الا انفرجت حتى رأيت المدينة في مثل الجوبة¹⁹ و سال وادي قناة شهرة و لم ينجح احد من ناحية الا احبر بجود²⁰

Tercümesi

İmâm-ı Buhârî ve İmâm-ı Müslim'in tahrîc ettikleri bir hadîste; hadîsin râvîsi Cenâb-ı Enes Radıyallâhu Teâlâ Anh diyor ki: bir Cuma günü Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz mescitte kâimen hutbe îrâd ederken Dâr-ı Kazâ cihetindeki minbere müvâcih kapıdan mescide bir ârâbî girdi, Fahr-i Kâinât'a müteveccihen ayak üstü durdu, sonra "Yâ rasûlallah! dedi, kuraklık yüzünden mevâş telef oldu, vesâitsizlikten yollar kapandı(s. 30) Ticaret durdu ehli r'âyâl acıktı, Cenâb-ı Hakk'a dua et de bize yağmur ihsân buyursun. A'râbî'nin bu niyâzı üzerine Cenâb-ı Fahr-i Rusul el kaldırıp duâ etti Ey Rabbim! Bize yağmur ihsân buyur dedi bunu üç defa tekrar etti. Yine Cenâb-ı Enes Radıyallâhu Anh diyor ki "Vallâhi o anda gökte ne toplu bulut, ne de bir bulut parçası görmüyorduk, Cebel-i Sel' ile aramızda hâne vesâire gibi bir hâil de yoktu tamâmen dağı görüyorduk, bir de baktık ki bu dağın arkasından, kalkan gibi kesif ve müdevverce bir bulut belirdi, aynı hey'etle ilerledi, semâyı tam ortalayınca hemen yayıldı sonra yağmur dökmeye başladı bu yağmur o kadar devâm etti ki vallâhi tam bir hafta güneş yüzü görmedik, ikinci Cuma yine Fahr-i Kâinât Aleyhi Ekmelü't-Tahiyyât Efendimiz hutbe okurken aynı kapıdan o a'râbî veya başka biri daha girdi. Hazret-i Peygamber'in tam karşısına dikildi de dedi ki "Yâ Rasûlallah! Kesreti emtâr ile evler yıkılıyor, mevâş ziyanda kaldı, helâk

¹³ Kâd-ı İyâz'ın ve Müslim Şârihi Nebevî'nin beyânına göre bunun vech-i tesmiyesi şudur: Bu dâr Ömer İbn-i Hattâb Radıyallahu anh Efendimiz'e ait imiş, eyyâm-ı hilâfette Beytü'l-Mâl'den r'âyâline sarf ettiği paranın vefâtından sonra Beytü'l-Mâl'e iade ve te'diyesini mahdûm-i mükerremleri Abdullah Hazretlerine (Radıyallâhu Anh) vasiyet etmiş, o da müşârun ileyhin irtihâlden sonra derhal bu hâneyi Hazret-i Muaviye Radıyallahü Anh'a satmış bedeliyle pederinin borcunu te'diye ve kazâ etmiştir işte bu münâsebetle bu eve Dârü'l Kazâ tesmiye edilmiştir.

¹⁴ و في رواية المسلم هلكت المال و جاع العيال

¹⁵ Sînin fethi lâmin sükûniyle Medîne-i Münevvere civârında bir dağın ismidir. Mescit'ten dağı temâşa etmeleri ya o günlerde Mescid-i Nebevî'nin üzeri henüz açık bulunmasından neş'et ediyordu veyahut bu temâşâ ve müşâhede mescid hâricinden olduğunu gösteriyor

¹⁶ قال شريك الراوي فسألنا افسا ا هو الرجل الاول ال لا أدري

¹⁷ و في رواية البخاري تقدمت البيت و نقطعت السبل و هلكت المواش

¹⁸ و في رواية له فانجابت عن المدينة النجيب الثوب.

¹⁹ الجوبة بفتح الجيم واسكان الواو هي الحفرة المستديرة الواسعة

²⁰ الجود بفتح الجيم و اسكان الواو و المطر العزيز (القناة) اسم لواد من اودية المدينة و عليه زروع لهم

oluyor, her tarafı su bastı, yollar kapandı, Cenâb-ı Hakk'a dua et de bizden yağmuru kessin" a'râbînin bu ilticâsı üzerine Hazret-i Râsul el kaldırıp duâ etti. "Ey Allahım!" dedi (s. 31) "Yağmuru bizim bu taraflardan diğer zarar etmeyecek taraflara ki; dağlara, tepelere, yaylalara, çöllere, derelerin tâ içlerine, ormanlık sahalara geçiver.".

Bu niyâz-ı peygamberîyi müteakip elbîseden çıkar gibi Taybe şehrinden derhâl bulutlar sıyrıldı çıktı, yağmûr kesildi, güneş açıldı bizde güneş altında çıktık gittik. İmâm-ı Müslim'in rivâyetinde şu ziyâde de vardır: Peygâmbere-i Hüdâ herhangi tarafa eliyle işâret ederse o taraftan bulutlar sıyrılır giderdi hattâ Medîne üzerindeki bulutlar etrâfa açılınca şehri müdevver bir çukur içinde gibi gördüm, yağmurun şiddet ve tevâlîsiyle Ganât vâdisinden sel suyu bir ay kadar aktı, etrâf ve eknâfdan herkes mükellef yağmurun çokluğunu haber veriyordu²¹ tercüme bitti. İşte bu Hadîs-i Şerîf'ten sarîhan anlaşıldığı vechile Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz'in yine hâl-i hayâtında kuraklık zamanlarında Cenâb-ı Hak'tan hem yağmûr istemek ve hem de âfât-ı (s. 32) semâviye tevâlî ettiği anlarda âfâtı kestirmek için kendisiyle bi't-tevessül duâ ve inâyetine ilticâ edilmiş ve her iki haldeki tevessül ve istiğâse ile de matlûba nâil olunmuştur. Öyle bir zamanda ki: kuraklık herşey üzerinde te'sîrini göstermiş, açlık her tarafı sarmış, görünen tehlike çok ehemmiyet kesbetmiş o iklimde her zî-hayât bütün esbâb-ı Maddiyyeden ümîdini kesmiş, göğe enzâr-ı istimdâdını dikmiş, fakat gökten emâre-i rahmet bir tek bulut pâresi bile görünmediği halde Sultân-ı Kevneyn'e vâki' olan mürâcaat ve tevessül ile o Serdâr-ı Asfiyâ'nın Bârigâh-ı Ehadiyyet'e el kaldırıp üç defâ (الهم اغثنا) buyurmasıyla semâdan âb-ı zülâl-i hayat dökülmeye başlamış bir Cumâ gününden diğer Cumâ gününe kadar devâm etmiş, nimetler böyle haddini aşarak seyrini, tavrını değiştiren âfet haline inkılâb edeceğinden tam bir hafta bilâ fasıla devâm ve tevâlî eden bârân ile zemîn- hâk iştibâ'a gelmiş, bu yağmûrlar tedâbir-i maddiye ile önüne geçilmesi imkân hâricinde bir âfet hâline inkılâb ederek evvelki kuraklıktan mütevellid aynı tehlike bütün şiddetiyle baş gösterince ikinci Cumâ günü esnâ-yı hutbede yine o Serdâr-ı Enbiyâ'nın himmet ve inâyetine ilticâ edilmiş ve aynı hutbede (الهم حوالينا ولا علينا) duâ ve şefâatiyle Cenâb-ı Hakk'a ilticâ ve niyâzda bulunarak o Dest-i Rehâkâr risâletin irşâd işâretiyle bulutlar derhâl me'mûr oldukları mahalle çekilmiş zarar ve hasar ikâ` edecek mevâki`dan yağmurlar kesilmiş (s. 33) herşey hâl-i tabîi`sine avdet etmiştir. Bu sûretle Rasûl-i Kibriyâ hem o zamanki ve sonraki münkîrlere karşı mu'cizesini; tâbir-i diğerle Kibel-i İlâhî'den verilen salâhiyet-i tasarrufiyyesini göstermiş ve hem de beşeriyetin belkide bütün zî-rûhun, hattâ nebâtâtın da hayat ve memâtıyla fevka'l-gâye alâkadar olan iki emr-i hâilin çâre-i hallini öğretmiş oldu işte o da matârın inzâlî veya âfâta inkılâbında inkıtâi' için hayatta kendisiyle, irtihâlinde ya Ruh-i Celîl-i Peygamberânesiyle veyâ ber hayât bir Vâris-i Muahammedî ile tevessülünden ibârettir.

Görülüyor ya birinci a'râbînin (يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله يغثنا) şeklindeki tevessül ve istiğâsesi netîcesi olarak semâ ağladıkça zemîn güldü, dün derd-i maîşetle endişenâk ve mütekabbiz olan gökler birden neş'e ve inbisât buldu

²¹ Tercümede görülen bâzı ziyâdeleri kısmen diğer rivâyetlerden istifâdeten, kısmen de lisânımızın darlığı dolayısıyla bâzı kelimeler ve tâ'birlere ilâve etmeğe mecbur olduk.

mürdeler tâze hayata kavuştu, şüphesizdir ki feyz-i tevessül bi-iznillah ölüleri ihyâ, körleri bînâ, dertlileri nâil-i şifâ eyler. Ehl-i Hakikat ve Erbâb-ı Mükâşefe'nin beyânâtına göre her zî-hayat hatta bütün zerrât-ı ekvân hayat nûrunu Seyyidü'l-Vücût Sallallahu Teâlâ Aleyhi ve Sellem'in Envâr-ı Muhammediyyelerinden alır, Nûr-i Muhammedî; her mahlûk-i vücûdun medetkârıdır. Bu nûrun imdâdıdır ki kâfirleri bile son nefese kadar hayât-ı maddiyeden müstefid etmiştir çünkü bu sâhib-i nûr; bir rahmet-i âmedir. İşte bu nûru; ni'met-i basardan mahrûm olan a'mâlar bile görür, sezer de hemen o nûrun sâhibine ilticâ ve onunla tevessül eder. Fakat basarı açık (s. 34) basireti bağlı olan hakikî körler ise bunu ne sezerler, ne de görürler. Nûr-i tevessül ile gözünü açan yukarıdaki a'mâya bak, bir de hâlâ kalbi matbu' basireti matmûs kalan açık gözlü(!) Vahhâbilik Alemi'ne bak.

4. HAYATTAKİ EVLİYÂ İLE TEVESSÛL

Senet 1

اخرج البخاري عن انس بن مالك ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه كان اذا قخطوا استسقى بالعباس بن عبد
المطلب رضي الله فقال اللهم اننا كنا نتوسل اليك بنبينا فتسقنا وانا نتوسل اليك بعم نبينا فاسقنا قال فيسقون.²²

Buhârî'nin tahrîc ettiği bu Hadîs-i Şerîf'e nazaran İkinci Halîfe Fârûk-i A'zâm Radiyallâhu Anh Efendimiz'in ahd-i hilâfetlerinde yâğmurlar kesilip kaht ve ğalâ' yüz gösterdiği zaman Halîfe-i Müşârun İleyh Hazret-i Abbâs Radiyallâhu Anh Efendimiz'le tevessül ederek istiskâ ederek ve istiskâ duâsında derlerdi ki: Ey Perverdigârim! Biz; Nebî-yi zî-Şânımız Hazret-i Fahr-i Rusul'le sana tevessül ederek yağmur ister de derhal bizi bârân-ı rahmetinle dilsîr ederdin bugünde Amm-i Peygamberî ile sana tevessül ediyoruz, onun yüzü suyu hürmetine bize yağmur ihsân eyle diye münâcâta bulunur ve derhal yağmurlar yağardı.(Mevâhib-i Ledün-niyye)(s. 35)

Şu rivâyette kayd-i vüsûk ediliyor:

ان عمر رضي الله عنه لما استسقى بالعباس رضي الله عنه قال يا ايها الناس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يرى للعباس ما يرى الولد للوالد فاقتدوا به في عمه العباس و اتخذوه وسيلة الى الله تعالى

İşte bu rivâyette tasrîh edildiği vechile Hazret-i Ömer Radiyallâhu anh istiskâyâ çıktığı zaman kendisi biz-zat Hazret-i Abbas Radiyallâhu Anh ile tevessül ettiği gibi halka da ânınla tevessül ve âna arz-ı hürmet etmelerini emrediyor ve diyordu: Ey Nâs! Rasûlullah Sallallahu Aleyhi ve Sellem Cenâb-ı Abbas'a karşı; aynı evlâdın pedere yaptığı hürmet ve mecâmidi yaparlardı binâenaleyh A'mm-i Rasûl Cenâb-ı Abbas'a karşı ibrâz edilecek nezâket ve hürmette Hazret-i Peygamber'in tuttuğu yolu ta'kip ediniz ve Cenâb-ı Hakk'a yaptığınız duâ ve niyâzda da müşârun ileyhi vesîle tutunuz.

Cenâb-ı Farûk'un fezâil ve menâkıb-ı ber güzîdesi hakkında şerefvâdir olan²³ birçok Ehâdîs-i Şerîfe meyânında İmâm Ahmed ve diğerlerin tahrîc ettikleri bir Hadîs-i Şerîf'te Seyyidü'l-Vücût Sallallahu (s. 36) Aleyhi ve Sellem Efendimiz buyurmuştur ki: Cenâb-ı Hakk Celle ve Alâ; Hazret-i Ömer'in lisân ve kalbine

²² Buhârî şerh-i Aynî'de bu hadîsin şerhi esnâsında bundan istifâde edilen ahkâmı kaydederken şunu yazıyor (فيه من الفوائد استسحاب الاستسقاء باهل الخير والصلاح واهل بيت النبوة) Cild 3 sayfa 437

²³ Dipnot yukarıda gösterilmiş ama aşağısı boş kalmış (hazırlayan).

tevdî' ve tesbît buyurmuştur²⁴ Taberânî'nin Kebîr'de İbn-i A'dî'nin Kâmil'de tahrîc ettikleri bir Hadîs-i Nebevî'de de Fahr-i Kâinât Aleyhi Ekmelü't-Tahiyyât Efendimiz Hazretleri şu beyânâtta bulunmuşlardır. (dâima Ömer benimle ben de Ömer'le beraberim, nerede olursa olsun benden sonra hak dâima Ömer'le bilebilir.)²⁵ İşte birinci Hadîs-i Şerîf'e nazaran Cenâb-ı Ömer'in lisânı dâima hak söyler ve kalbi hak düşünür, ikinci Hadîs-i Şerîf'e nazaran da Hazret-i Ömer dâimâ ma'ıyyet-i seniyye-i risâletpenâhîdedir ki her hâlinde Te'yîdât-ı Nebeviyye ve Meded-i Rûhâniyet-i Peygamberî'ye mazhâr kılınmıştır. Bu sûretle maddî ve ma'nevî âlemin hasbe'l-hilâfe riyâset ve seyâdetine nâil olan Cenâb-ı Fârûk-i A'zâm Cenâb-ı Abbas Efendimiz'le kendisi bi'l-fiil tevessül etmiş ve Müslümanlara da ânınla tevessülü kavlen emir ve telkîn buyurmuş. Şüphesizdir ki Hazret-i Ömer'in kavli de, fi'li de Millet-i İslâmiyye için hüccet-i kâtiadır. Binâenaleyh tevessülün meşrûiyeti hakkında başka bir senet olmasa bile müşârun ileyhin şu fi'li ve kavli tevessül için hüccet ve bürhân olmaya kâfi ve vâfidir.

Tevessüle karşı pek a'nûd bir muâriz bulunan Vahhâbilik bu baptaki edille ve berâhînin satvet-i kâhiresi karşısında meflûç bir hâle gelerek zayıf ve zayıf olduğu kadar da gülünç bir tarzda(s.38) cevap vermek istiyorlar şöyle ki: Tevessül ancak hâl-i hayâta münhasır yani mütevellâ bihin ber-hayât bulunmasına mahsusdur işte Cenâb-ı Ömer'in bu tevessülü ki vefât etmiş bulunan Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz'le tevessül etmeyip de ber-hayât olan Cenâb-ı Abbas'la tevessül etmeleri de bunu ifâde eder diyorlar. İşte Vahhâbîlerin bu cevâpları muğâlatakârâne bir beyândan başka bir şey değildir. Ber vech-i âtî cevap veririz: evvelen şirk telakkî ettikleri tevessülü diride tecvîz edip de ölüde mesâğ göstermemeleri pek gülünç ve saçmadır acaba tevessülden tevehhüm edip ürkükleri mânâ-yı şirk kendi nazariyelerine göre diri tevessülünde daha bâriz ve kuvvetli olduğu için mi böyle oluyor? Âdâb-ı münâzara müsâit olsa burada yüksek bir kahkaha koparmak lazımdı.

Görülüyor ya bu noktadan Vahhâbilik zihniyeti tamâmen iflâs etmiş bulunuyor, inşallah bu noktaya âit red ve cerhi aşağıda mufassal bir sûrette kaydedeceğiz.

Sâniyen bundan sonraki mebhaslerde Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz'in irtihâlinde sonra da kendisiyle tevessül edildiğini senedât-ı sahîha ile isbât edeceğiz binâenaleyh Vahhâbî ülemâsı; tevessülün delili yalnız bu ve evvelki A'mâ Hadîsi olduğunu zannederek bunu da mîzânsız, bürhânsız hayata tahsîs etmekle işin içinden çıktık zannedemezler.

Sâlisen Cenâb-ı Ömer'in Cenâb-ı Abbas'la tevessülü tercih etmesindeki hikmet ve maslahatı Fuhûl-i Ümmet ber vech-i zîr beyânla Vahhâbiliğin elini tamâmen daldan kesiyorlar, diyorlar ki:

Fârûk-ı A'zamın bu hareketi; tevessülün Aleyh'is-salâtü ve's-selâm Efendimiz'e münhasır olmayıp başka evliyâ ve asfiyâ ile de tevessül edilmesinin meşrû'

²⁴ ان الله جعل الحق على لسان عمر و قلبه رواه الإمام احمد وغيره عن ابن عمر وغيره رضي الله عنهم
²⁵ روى الطبراني في الكبير و ابن عدي في الكامل عن الفضل ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر معي و انا مع عمر
والحق بعدي مع عمر حيث كان (شواهد الحق 78)

olduğunu göstermek için bu tercihi yapmıştır. Çünkü zâten Hazret-i Fahr-ı Rusul ile tevessül edilmenin meşru' ve bu meşrûiyyetin bâkî olduğunu bütün ashâb; oradaki bütün huzzâr bilirdi. (s. 38) şayet Cenâb-ı Abbas'la tevessül etmese de Ravza-i Mutahhara huzurunda veya diğer bir mahalde Rûhâniyet-i Celîle-i Nebeviyye ile tevessül ve istiğâse etse idi ensâl-i âtiye için ancak Hazret-i Peygamber Efendimiz'e münhasır başkasına olamaz fehmi ve zehâbına meydân verilmiş olurdu çünkü Halîfe-i Müşârun İleyhin her fiil ve hareketi bu gibi sâha-i şerâyi' ve ahkâmında hüccetti, bunu herkes bilirdi binâenaleyh Cenâb-ı Fârûk'un bu tercihiinde şu gibi hikmet ve maslahat pek açık imiş²⁶ bu tercihi, tevessülün hayâta mahsûs olmasına bir delîl telakkî etmek ilme, mantığa, münâfî olduğu gibi meflûç bir zihniyetin ma'kûs bir muhâkemesinden başka bir şey değildir. Maa' hâzâ şu da nazar-ı dikkate alınmalıdır ki Cenâb-ı Abbas ile olan bu tevessül Hazret-i Peygamber Efendimiz'le de tevessülü mütezammindir. ²⁷Zirâ Buhârî şerhi (Umdu'tü'l-Kârî) de Aynî'nin ²⁸ve (Hüccetu'llahu Ale'l-Âlemîn)²⁹ eserinde Ârif Nebhânî'nin kaydettikleri bir rivâyete nazaran Hazret-i Halîfe istiskâ duâsını yapmak için yanına Cenâb-ı Abbas'ı da alıp berâberce minbere çıkarak Fârûk-i A'zâm اللهم انا توجهنا اليك بعمم نبيك ... صنوايه فاسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين ... (s. 39) şeklinde başladığı duâsını ikmâlden sonra minberde yanında duran Hazret-i Abbâs'a iltifâtle Ânın da duâ etmesini ricâ etti Cenâb-ı Abbâs'da duâsına ibtidârla dedi ki: (Ey Rabbim! Belâ; ancak bir günâh ve ma'siyet akîbinde gelir, ve her belâ da ancak günâhtan tevbe ve rücu' ile kalkar, işte zünûbumuzu bi'l-i'tirâf ellerimizi Dergâh-ı Âtîfetine açıyoruz tevbekâr olarak da alnımızı, başımızı sana sana teslim ediyoruz, Peygamber-i Zî-Şânın nezdinde benim bir mevkî' ve karâbetim bulunmak dolayısıyla benimle halk sana tevessül ediyorlar o Fahr-i Cihân'a olan münâsebetim hürmetine bize yağmurlar lutf ve ihsân et...) diye Cenâb-ı Mennân'a arz-ı niyâzda bulunurdu.

İşte gerek Resûl-i Kibriyâ ile Cenâb-ı Abbas arasındaki oğul-ana derecesinde bulunan bir karâbet ve münâsebeti Hazret-i Ömer'in hatırlatması ve gerek Cenâb-ı Abbas'ın Serdâr-ı Enbiyâ yanında hâiz olduğu bu mevkî ve münâsebeti hîn-i duâda zikretmesi; Hazret-i Abbas ile olan bu tevessülde Aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm Efendimiz'le de tevessülün mündemiç bulunduğu yâni aynı zamanda ale'd-derecât ikisiyle de tevessül ve istiğâse edilmiş olduğuna bir delîl ve hüccet olmaya sezâdır (lâyıktır) çünkü başta Halîfe olduğu halde bütün cemaat Cenâb-ı Abbas ile, Cenâb-ı Abbas da esnây-ı duâda Şecere-i Nübüvvet'e olan karâbet ve münâsebetini yâd ederek o da Resûl-i Ekrem Sallallahu Aleyhi ve Sellem Efendimiz ile tevessül ediyor demektir, bir kimsenin mütevessel bihinin mütevessel bihi o kimsenin de mütevessel bihi değil midir? Ta'bîr-i diğerle bir maddede bir şahsın şefî'inin şefî'i o

²⁶ Metinde 3 numara ile gösterilen dipnotun aşağıdaki karşılığı boş kalmıştır (hazırlayan).

²⁸ و في حديث أبي صالح فلما صعد معه العباس المتر قال عمر رضي الله عنه اللهم انا توجهنا اليك بعمم نبيك و صنوايه فاسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين ثم قال قل يا ابا الفضل فقال العباس اللهم لم يزل بلاء الا بذنوب ولم يكشف الا بتوبة و قد توجه في القوم اليك لمكان من نبيك وهذه ايدينا اليك بالذنوب ونواصينا التوبة فاسقنا الغيث قال فار.....السماء شا.....مثل الجبال حتىالعرض وغاش الناس (عمدة القارى جلد 1 صحيح 437)

²⁹ و ف رواية الزبير بن بكار انالعباس رضي الله عنه قال في دعائه وقد توجه في القوم اليك لمكان من نبيك صلى الله عليه وسلم فاسنا الغيث فارخت السما مثل الجبال حتى احصب الارض (حجة الله على العالمين صحيح 817)

şahsın da şefî'i olmaz mı? Binâenaleyh şu mesrûdâttan vâsıl olduğumuz netîce şudur ki bu senet; usûl-i fıkıh nokta-i nazarından (s. 40) bi'l-ibâre delâlet-i mutâbıkıyye ile hayattaki tevessüle, yine bi'l-ibâre delâleti tazammuniyye veya iltizâmiyye ile irtihâlden sonraki tevessüle delâlet ediyor. Ve bu senedin teferruatından olmak üzere kaydettiğimiz diğer rivâyetler de irtihâlî tevessüle yâni Aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm Efendimiz'le tevessüle ibâreleriyle bi'l-mutâbaka delâlet etmektedirler şu halde bu senet Vahhâbîlerin zu'munca tevessülün hayata inhisârını ifâde etmiyor, bi'l-akıs mürtahîl bulunan Hazret-i Fahr-i Âlem Efendimiz'le de aynı hâdisede tevessül edildiğini gösteriyor binâenaleyh bu senet Vahhâbîlerin lehinde değil; tamâmen aleyhlerinde bir hüccet olduğu tebârüz etmiş bulunuyor demek ki Fârûk-i A'zâm Efendimizin bu şekildeki tevessülünde ve bu tevessülü ifâde eden mezkûr senette tevessülün hayata mahsûs ve münhasır kalmasına ait hiçbir kayd ve işâret yoktur yalnız şu vardır ki Vahhâbîler; Hazret-i Fârûk'un mezkûr sözündeki انا كنا kelimesinin rûhuna nüfûz edemeyerek istimrârı nefyeder, bir fi'l-i hikâye ma`nâsını vererek bir fehmi sakîme düşmeleri muhtemeldir. Halbuki bu كنا kelimesi bir fi'l-i nâkıstır. Kevn maddesinden müştak olan fi'l-i nâkısın mahiyet-i lügaviyyesini Buhârî Şerhi (Umdetü'l-Kârî) de Allâme Aynî şu sûretle tevzîh ediyor: كان تدل على الزمان الماضي من غير تعرض لزواله او لا لزواله وبهذا يفرق عن صار فان معناه الانتقال من: ³⁰ حال الى حال ولهذا يجوز ان يقال كان الله ولا يجوز صار

Külliyat-ı Ebû'l-Bekâ'da da şu şekilde beyân ediliyor:

كان الناقصة لادلالة فيها على عدم سابق ولا على عدم الدوام ولذلك تستعمل فيما هو حادث مثل كان زيد ركباً وفيما هو داعم مثل كان الله غفوراً (s. 41). ³¹

Kâmus mütercimi Âsım Efendi de *Kâmûs'ta* Sîbeveyh'den naklen (كان)nin sırf vücûd ve tahkîk ifâde ettiğini yazıyor, bu ta'rîflere göre buradaki (كان) kelimesi mâzîde Cenâb-ı Peygamber'le tevessül edildiğini ifâde eder, hâl ve müstakbelde yâni ba'de'l-irtihâl kendisiyle tevessül edilip edilemeyeceğinden sâkittir. Binâenaleyh Fârûk-ı A'zâm Efendimiz'in اللهم انا كنا نتوسل اليك بنينا فتسقيننا انا نتوسل اليك بعم نبينا فاسقنا (Hayât-ı Peygamberî'de kendisiyle tevessül ederdik) mânâsını ifâde ediyor fakat (şimdi tevessül edemeyiz veyâ edemeyeceğiz) gibi zâid bir mânâyâ kat'iyen delâlet etmiyor, ancak mâzîde Hazret-i Peygamber Efendimiz'le tevessül ederdik. Bugün de Amm-i Nebî Cenâb-ı Abbas'la tevessül ediyoruz diyor, şu halde Hazret-i Fârûk'un bu sözünden ba'de'l-irtihâl Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz'le tevessül edilmenin câiz olmadığı katıyyen anlaşılabilir. Çünkü bu adem-i cevâza delâlet (كان)nin hudûdu hâricindedir. ³²

³⁰ Umdetü'l-Kârî cilt 1 sayfa 17

³¹ Külliyyât-ı Ebû'l-Bekâ sayfa 298

³² Eğer Vahhâbîler bu kelimedenden her zaman bu mânâyı anlarlar ise çok yanlış olur. Zîrâ bunların anladıkları mânâyâ göre (كنت نبيا و آدم بين الماء والطين) hadîs-i şerîfi ne demek olur? Şüphe yoktur ki bu hadîs Hazret-i peygamberden şerefsâdir olurken kendisi Peygamberdi hâlâ da ve ebediyen peygamberdir. Eğer Vahhâbî dilince veyâ dîninince bu hadîse mânâ verilirse (ben o zaman peygamber idim ama şimdi değilim) demek olmaz mı? Hâşâ sümme hâşâ. Sonra (ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) âyeti Celîlesî'nde de Vahhâbî mânâsı beynamazların lehinde büyük bir hüccet olur. Binâen aleyh târik-i salât bu mânâyâ istinâden namaz evvelce farz idi şimdi değil derse bir biynamaz bir Vahhâbîyi ilzâm etmiş olmaz mı? Şu halde namazı pek canı çekmeyen bir Bektâşî baba, Vahhâbîlere dese ki (انا كنا نتوسل اليك) i (كانت) (ان الصلوة كانت على المؤمنين ...) âyet-i celîlesinde (كانت) (كان) da (كانت) i

Kaldı ki Cenâb-ı Fârûk'un mürtahıl bulunan Fahr-i Kâinât Aleyhi Ekmelü't-Tahiyyat Efendimiz'le evvelen ve bizzat tevessül etmeyip de ber hayat bulunan Amm-i Peygamberî ile tevessül etmesi yânî bu tercihi yapması yukarıda îzâh ettiğimiz vechile bir illet ve maslahata mebnîdir. Belki de bu bapta ulemânın ber vech-i bâlâ beyânâtı hâricinde daha başka hikem ve esrâra müstenid olabilir. Zîra illet-i tercih Hazret-i Fârûk'un sözünde ma'lûm ve mansûs değildir. Binâen aleyh illet-i tercih bu sûretle bir çok mesâlih ve esbâba şâmil ve muhtemel iken Vahhâbîler'in illet-i tercihi adem-i cevâza kasr u hasr etmeleri yâni (ba'de'l irtihâl Sallallahu Aleyhi ve Sellem Efendimiz'le tevessül câiz olmadığı için Hazret-i Fârûk ancak ber hayat bulunan Cenâb-ı Abbas'la tevessül etmiştir.) demeleri ilme, usûle mübâyindir. (لا حجة مع الاحتمال) cây-ı ihtimâl olan bir şeyin hüccet olamayacağı Usûl-i Mukarrere-i İslâmiye'dendir. Bâhusûs adem-i cevâzı yânî o anda mürtahıl bulunan Hazret-i Peygamber Sallallahu Aleyhi ve Sellem Efendimiz'le tevessülün câiz olmadığına illet-i tercih göstermekliğe imkân yoktur. (s. 43) Çünkü bu imkânı selb edecek bir çok karâin-i akliyye ve dîniyye mevcuttur. İşte bu karâinden bir kısmı ber vech-i âtidir:

1- Eğer ba'de'l-irtihal Sultân-ı Enbiya Efendimiz'le tevessülün câiz olmayacağı dînen ma'lûm bir emr-i mukarrer olsa idi tevhîdin yegâne kahramanı şirkin de adüvvü bî-emânı olan Fârûk-i Ekber Efendimiz elbette mezkûr duâsında bu adem-i cevâzı sarîhan ifâde edecek kuvvetli bir kayıt irâdıyla bütün ihtimâlâtı kat'eder bitirirdi. Çünkü makamın ehemmiyeti Hazret-i Fârûkun celâdet ve gayret-i dindârânesi onu iktizâ ederdi. Mesele şirk meselesi olduğu için çok nâzik ve hatarnâktır, değil Cenâb-ı Ömer'in, hiçbir sahâbînin ihmâl ve müsâmaha gösterebileceği bir madde değildir, işte böyle bir mühîm mevki-i beyânda salâhiyetdâr makâm ve ağızların sukûtu; ibâha ve cevâzdan başka ne ifâde eder?

2- Hazret-i Ömer Radiyallâhu Anh Efendimiz, Cenâb-ı Abbas Efendimiz'le tevessül ettiği duâyı yaparak ve cemâate de bu tevessülü emir ve tavsiye ederken başta Hazret-i Abbas bulunduğu halde âmiyhân olarak mecliste yüzlerce Ashâb-ı Kirâm hâzır bulunuyordu Aşağıda senedâtını kayd edeceğimiz vechile Ashâb-ı Kirâm'dan birçoklarının, ba'de'l-irtihâl Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz'le tevessül ettikleri ve bu tevessüle şâhid olan diğer Yârân-ı Peygamberî'nin de buna karşı sükût-i takrîr ile sâkit kaldıkları bi'l-bürhân sâbittir. Binâenaleyh Ba'de'l-irtihalde tevessülün cevâz ve istihbâbı bütün Ashâb-ı Kirâm nezdinde ma'lûm bir emr-i mukarrer hükmüne girmişti, bi'l-farz Hazret-i Fârûk'un bu tercihi yapmasındaki sebep ve illeti müşârun ileyhînem adem-i cevâza zâhib olduğunu diğer Huzzâr-ı Ashâb anlasalar ve sezserler idi (s.43) buna karşı sükût etmelerine imkân var mı idi? Çünkü bu gibi mevâkî'de sükûtlarının teşrî' ve takrîr mâhiyetinde olduğunu pek âlâ bilirler idi. Halbuki Cenâb-ı Ömer'e Ashâb tarafından böyle bir i'tirâz veya suâl vâkî olduğu mervî ve sâbit değildir. Fârûk-ı Ekber Efendimiz fevkalâde hür ve hür-

→

bizim aleyhimizde mi kullanıyorsunuz derse bu itirazdan Bektâşîye hak verilmez mi? Bektâşîler böyle mânâları, böyle mevzûları pek severler hatta bu Âyet-i Celîle'de mezkûr mânâyı yâni Vahhâbî fikrine nazaran Bektâşî mânâsını müdâfaa eden doktora tesâdüf ettim kısa bir cevapla doktor hacil oldu. Fakat bu da bir fazilettir, bilmem ki Vahhâbîler de doktor kadar bir eser-i irfân göstererek insanî bir hacâlet îbrâz edebilecekler mi?

riyetperver olduğu için kendi hürriyeti kadar ihvânının da hürriyetine hürmet eder ve bütün mehâm-ı umûru şûrâ ile hallederdi. Ânın içindirki kendisi din bâbında çok mütesallib ve celâdetli olduğu için nice âteşin hitâbeleri esnâsında; değil ricâl, kadınlar bile kendisine îtirâz eder, istizâha (izâha) çekerdi, Cenâb-ı Şeyhayn Radıyallâhu Anhümâ'nın Ahd-i Celîl-i Hilâfetlerinde daha ziyâde herkes hürriyet-i kelâma, serbestî-i efkâra mâlikti, dinî ve siyâsî her iş bilâ vâsıta vicâhen (yüz-yüze) halîfelere söyleyebilirlerdi, kütüb-i mutebere-i siyerde bunun yüzlerce şâhidi vardır. Cenâb-ı Sıddîk Radıyallâhu anh Efendimiz Makâm-ı Hilâfet'e geçtiği zaman nutk-i iftitâhında ³³ فان رأيتهم قد استقمتم فاتبعوني وان زغت فقوموني *beni istikâmetle hareket eder gör- düğünce bana uyun, itaât edin, şâyet haktan meyl edecek olursam beni doğrultun*) buyurduğunda hâzırûndan biri (haktan saparsan -kılıncına işâretle- seni şununla doğrulturuz) demesine karşı Cenâb-ı Halîfe'nin buna memnûniyet ve teşekkürle mukâbe- le ettiği mâlumdur.(s.44) Yine bir gün Hazret-i Fârûk Radıyallâhu anh Efendimiz minberde kadınların mehri hakkında beyânatta bulunurken sâmiünden (dinleyen-lerden) bir kadın kalkıp îtirâz ettiği ve Halîfe'nin re'yini tenkîd ettiği esnâda müşârun ileyh (Medîne kadınları bile Ömer'den daha fakîhdir)³⁴ mukâbelesinde bulunmuş ve kadının isâbetini îtirâf ve takdîr buyurmuştur işte o zaman gerek sahâbî ve sahâbîyyât din hakkında çok muhâfazakâr ve kıskanç oldukları aynı zamanda hürriyet-i efkâra, hürriyet-i kelâma mâlik buldukları halde Cenâb-ı Fârûk Efendimizin o zehâb-ı mefrûza hakkında hiçbir kelime söyleyen olmamıştır demek ki ne Hazret-i Fârûk'un öyle bir zehâbda bulunmadığını ve ne de illet-i tercihin o adem-i cevâz olmayıp bütün ashâbca ma'lûm başka bir illet ve gâye olduğu yakînen ma'lûm olmuş oldu hatta diyeceğiz ki yukarıda da izâh ettiğimiz vechile Cenâb-ı Fârûk'un tevessül için Amm-i Nebî'yi tercih ve intihâb buyurmalarında o cevâza bir îmâ ve işâret olsa gerektir ve kendisi de bu tercih ve intihâbıyla; Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz'le tevessül etmiş oluyor demektir. Bu noktayı yukarıda ilmî bir sûrette halletmiştik hülâsâ; (s. 45) Vahhâbilerin bu adem-i cevâz için mezkûr senette göstermek isteyebildikleri (كنا) kelimesi veya tercih meselesidir o (كنا) kelimesinin Vahhâbîlere ilmen yüz vermediğini yukarıda tevzîh etmiştik, tercih meselesinde de illet-i tercihteki ihtimâlâtın telâtum-i emvâci altında boğulup kaldıklarını henüz görmüştük.

Tenbîh

Îrhâ-i inân(diyelim ki) olmak üzere diyeceğiz ki bi'l-farz Vahhâbîliğin istinbât etmek istediği mânâ mezkûr senetten bi'l-işâre anlaşılabilir olsa bile beri tarafta yani Aleyhissalatu ve's-Selâm Efendimiz'in irtihâlinden sonra Ashâb'ın kendisiyle tevessül ve istiğâse ettikleri bir takım edille-i mansûsa ile sâbit ve müberhen olduktan sonra artık sarâhat-ı nass karşısında işâretin hükümden sâkit olacağı yani dâl bi'l-ibâre ile dâl bi'l-işâre karşılaştığında dâl bi'l-ibârenin tercih edileceği usûlen ma'lûm ve mukarrer değil midir? Bu noktalar o kadar derîn değildir, cevval fikre derîn nazara tevakkuf etmez, ufak bir zevk-i selîm, sadece bir sıhhat-i tefekkür kâfidir, fakat Vahhâbîlik mutlaka bir dâ-i inkâra tutulmuş bu hastalık her yerde ve bu en açık bir sâha-i hakîkatte onlar üzerinde mutlaka ahkâmını icrâ ve sarsıntısını

³³ El-İmâme ve's-siyâse cilt 1 sayfa 17

³⁴ Yukarıda verilmiş ama aşağıda karşılığı bulunmuyor.

izhâr etmektedir. Cûşuş-i îmân ve fart-ı muhabbet ve mütâbaat nâmına bütün mehâm-ı umûrunda Peygamber'inin rûhâniyet-i ulyây-ı rehâkârına ilticâ eden Ehl-i Tevhîd'in kanına susayan Vahhâbiyye nâmındaki şu kâfile-i hastagâna, kalp ve basîret âfiyeti temennî ederiz. (s. 46)

Senet 2

قال في عمدة القاري في شرح البخاري³⁵ و ذكر سيف في كتاب الردة عن ابي سلمة كان ابو بكر الصديق رضي الله عنه اذا بعث جندا الى اهل الردة خرج ليشيعهم وخرج بالعباس معه قال يا عباس استصروانا اؤمن فاني ارجو ان لا يجيب دعوتك لمكانك من نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم.

Allâme Aynî'nin Buhârî şerhinde ber vech-i bâlâ kaydettiği esere nazaran Cenâb-ı Hazret-i Sıddîk Radiyallâhu Anh ehl-i irtidâtın tenkîli için asker sevk ettiğinde orduyu teşyî'a çıkar, berâberinde Cenâb-ı Abbas'ı da alırdı ve derdi ki: Yâ Abbas! Ordunun zaferi için sen duâ et, bende âmîn diyeyim, gûyâ ümitvârım ki senin duân red olunmaz çünkü Nezd-i Celîl-i Peygamberî'de mühim bir mevkî ve münâsebeti hâizsin.

5-BA`DE'L-İRTİHÂL TEVESSÛL

Senet 1

روى الطبراني³⁶ والبيهقي³⁷ ان رجلا كان يختلف الى عثمان رضي الله عنه في زمن خلافته في حاجته فكان لا يلتفت اليه ولا ينظر في حاجته فشكى ذلك لعثمان بن حنيف فقال له ائت الميضاة فتوضأ ثم ائت المسجد فصل ثم قل اللهم اني استغلك و اتوجه اليك بنبينا محمد صلى الله عليه و سلم نبي الرحمة يا محمد اني اتوجه بك الى ربك فيقض حاجتي وتذكر (47) حاجتك وروح حتى اروح معك فانطلق الرجل فصنع ما قال له ثم اتى باب عثمان بن عفان فجاءه البواب حتى اخذ بيده فادخله على عثمان بن عفان فاجلسه معه على طنفسة فقال ما حاجتك فذكر حاجته فقضاها له ثم قال له ما ذكرت حاجتك حتى كان الساعة وقال ما كانت لك مني حاجته فاذكرها ثم ان الرجل خرج من عنده فلقى عثمان بن حنيف فقال له جزاك الله خيرا ما كان ينظر في حاجتي ولا يلتفت الي حتى كلمته فيي فقال عثمان بن حنيف والله ما كلمته ولكني شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم و اتاه ضيرير فشكى اليه ذهاب بصره فقال له النبي صلى الله عليه وسلم او تصبر فقال يا رسول الله انه ليس لي قائد وقد شئت علي فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ائت الميضاة فتوضأ ثم صلى ركعتين ثم ادع بهذه الدعوات قال ابن حنيف فوالله ما تفرقنا وطال بنا الحديث حتى دخل علينا الرجل كأنه لم يكن به ضرر قط.

...

Taberâni ve Beyhakî'nin şu rivâyet ve tahrîclerine göre Osmân-ı Zi'n-Nûreyn Radiyallâhu Anh Efendimiz'in Ahd-i Celîl-i Hilâfetleri'nde bir adamın müşârun ileyh nezdinde görülecek bir işi bulunuyordu, her ne zaman mürâcaat ederse Hazret-i Halîfe'den bu husûsta bir iltifâta nâil olamaz ve o işi görülemezdi. Tâ ki bu sâhib-i hâcet yukarıdaki a'mâ hadîsini rivâyet eden Osmân bin Huneyf Sahâbî Radyallahu Anh'a bu hâli arz ve iştikâ etti, bunun üzerine Osmân bin Huneyf buyurdular ki hemen mahall-i vuzûta git, abdest al iki rekat namaz kıl ve şu sûretle duâ et sonra git Makâm-ı Hilâfet'e işini arz eyle dedi bu duâ; Cenâb-ı Peygamberî tarafından a'mâya ta'lîm ve telkîn buyurulan ve birinci senet olarak yukarıda aynen kaydettiğimiz Hadîs-i A'mâdan ibârettir. Müşârun ileyh bu ta'lîm-i vechiyle hareket etti yâni abdest ve namazdan sonra duâsında Aleyh'is-salâtu (s.48) ve's-Selâm Efendimizle tevessül ederek Cenâb-ı Mennân'a arz u niyâz etti,

³⁵ Umdetü'l-Kârî, cild 3 sayfa 437.

³⁶ رواه الطبراني في المعجم الكبير في ترجمة عثمان بن حنيف كذا في شفاء السقام

³⁷ رواه البيهقي بطريقين كذا في شفاء السقام

bunu mütaakip bâb-ı hilâfete koştı, mürâcaat etti, bevvâb derhal kemâl-i hürmetle elinden tutup huzûra götürdü. Hazret-i Halife iltifat buyurup yanlarına oturttu, hâcetiniz ne ise söyleyiniz buyurdu o da hacetini arz ve îzah etti, derhal Cenâb-ı Halife; mesûlünü is'âfla tesrîr buyurdu ve sizin işi unutmuşum şu dakıkaya kadar hatırlamamışım diye i'tizâr etti, fimâ ba'd her ne ki işiniz düşerse tereddüt etmeyiniz hemen gelin müracaat edin buyurdular. Sonra bu adam Nezd-i Hümâyûn'dan çıkarak hemen rehberi bulunan Osmân bin Huneyf Sahâbîyi gördü. "Size arz-ı şükrân eylerim, Cenâb-ı Mennân sizi hayır ile mücâzât buyursun şimdiye kadar yani siz bana şu telkînâtı yapıncaya kadar halifenin bir türlü iltifâtına mazhâr olup bu işimi gördürememiştım" dedi Osmân bin Huneyf Hazretleri de bi'l-kasem dedi ki bunu ben kendi tarafımdan ihtirâ' ederek söylemiş değilim ancak Huzûr-i Hazret-i Risâletpenâhî'de vâkî' olan bir hâdise hakkındaki müşâhedâtımı yâni Hazret-i Peygamber'in bir a'mâya benim yanımda ta'lîm buyurduğu bir şekli duâ ve tevessülün bir aynını size söyledim cevâbını ilâve etti ve yukarıdaki A'mâ Hadîsi'nin sûret-i cereyânını tamâmen anlattı.

Şimdi şu senetle kat'iyen anlaşıldı ya. Birinci A'mâ Hadîsi'yle sâbit olan tevessülü hayata tahsis etmeye imkân yoktur, kezâ ikinci senetteki illet-i tercîhi adem-i cevâza hamletmeye de imkân yoktur. Çünkü A'mâ Hadîsi'nin Râvilerinden Osmân (s. 49) İbn-i Huneyf gibi bir Sahâbî-i Celîl³⁸ huzûrunda şeref vârid olan Hadîs-i Şerîf'in hükm-i mantûku olan tevessülü tâ Üçüncü Halife Hazret-i Osman bin Affân Radiyallâhu Anh'ın devr-i hilâfesinde tatbîk ve sûret-i icrâsını diğerlere ta'lîm ediyor. Eğer bu tevessül-i nebevîyi; hayât-ı saâdete mahsûs olarak ancak o zamanda meşru' olup mütevellâ bihin irtihâlden sonra ânınla tevessül şirk olmuş olsa idi şirkin bir hasm-ı bî-emânı olan, asırlardan beri Arabistan'da kurulan bünyân-ı şirki az bir zamanda berhevâ eden Ashâb-ı Rasûlullah'tan bu zât bu gibi bir emr-i mühîmden gaflet eder de bu tevessülü yâni Vahhâbî zu'munca bu şirki diğere telkîn ve ta'lîm eder miydi? Hâşâ sümme hâşâ akıl ve mantık, zihniyet-i necîbe, akîde-i İslâmiyye buna imkân verebilir mi?

Vahhâbîlere sorarız ki; islâh ve î'lâda, tasfiye ve tehzîbde fevkâ'l gâye bir se-reyân ve hâssiyet-i kimyeviye-i ma'neviyeyi hâiz bulunan sohbet-i seniyye-i nebeviye ile basîreti tenevvür, zâhir ve bâtını tekemmül etmiş Osman bin Huneyf gibi bir (s. 50) Sahâbî-i Celîl mi esrâr-ı şerîfatı, cevâhir-i kelîm-i Muhammediye'nin nükât ve dekâikını daha iyi kavrayabilir? Yoksa Vahhâbîler mi? Hadîs-i A'mâ'nın ihtivâ ettiği tevessülün; bu Sahâbî-i Celîl Cenâb-ı Osmân hayât-ı nebeviyeye tahsisini kabûl etmiyor ilâ yevmi'l-kıyâm kâbil-i tatbîk bir emr-i müstahsendir demek istiyor yani fi'len bunu gösteriyor, Vahhâbîler ise tamâmen bunun zıddını iddiâ ediyorlar. İşte Cenâb-ı Osman'ın şu hareketi; Vahhâbîlik akîdesi aleyhinde bir bürhân-ı fi'lîdir. Ehl-i Sünnet akîdesince bütün ashâb a'dûldürler, her sahada şâyân-ı i'timât ahyâr-ı ümmettirler, îtikâdiyâtta şerâyı' ve ahkâmı Ashâb-ı Kirâm'ı izlemek; Fırka-i Nâciye-i Ehl-i Sünnet'in yegâne şîârıdır çünkü hayriyyet ve nezâhetleri, fazîlet ve adâletleri hem şehâdet-i vahy-i metlûv ile, hem de tezkiye-i

³⁸ Yukarıda işâret edilmesine rağmen aşağıda boş bırakılmış (hazırlayan).

kutsiye-i muhammediyye ile sâbit olmuş hepsi birer nûr, hepsi birer meş'ale-i tûr'durlar.

Fakat tâ yedinci asr-ı hicriyde türeyen mezheplerini, hevâî akîdelerini güç yetenlikle kırbaç altında yürütmek, kabul ettirmek isteyen ve Ashâb-ı Kirâm'ın ma'lûm olan meşreb ve mişvârına karşı aykırı bir meslek ihtira' eden Vahhâbiler kim oluyorlar? Bilmiyoruz. Tevessül neş'et-i beşeriyetle başlamış yani aşağıda senedini îrad edeceğimiz vechile ilk mütevellil Cedd-i Emcedimiz Cenâb-ı Âdem Sallallahu Aleyhi ve Sellem Efendimizdir. İlk ve son mütevellil bih de Sultân-ı Enbiyâ Aleyhi Ekmelü't-Tahâyâ Efendimiz Hazretleridir.³⁹ İlk peygamberin vaz' ve son peygamberin de takrîr (s. 51) buyurmuş olduğu ve ashâbının ve bugüne kadar bütün Ehl-i Sünnetin icrâ ve tatbîk etmiş bulunduğu bir emr-i müstahsen-i İslâmî; doğrusu ya bu türediler namına fedâ edilemez.⁴⁰

Zeyl

Terâcim-i Ashâb hemen bir mecma'ı kemâl ve meksefe-i fazilettir, böyle olduğu halde Vahhâbilik Alemleri Ashâb-ı Kirâm'ın terâcim ve menâkıbına karşı pek bigâne görünüyorlar. İşte bu senedin ve A'mâ Hadîsi'nin Râvîsi Cenâb-ı Osman bin Huneyf'i onlara gerçekten tanıtmak ve hem de müşârun ileyhin rûhâniyet-i şerîfesi berekâtiyle eserimizi zenginletmek ve süslemek için müşârun ileyhin terâcimine ait (el-İsâbe ve'l-İstîab) gibi mühîm ve mu'teber eserlerden iktitâf ettiğim şu güldeste-i fezâli; Kârîin-i Kirâma takdîm ediyorum.

Osman bin Huneyf Radiyallâhu Anh'ın Neseb-i Âlîleri

Osmân bin Huneyf bin Vâhib bin el-A'kim bin Sa'lebe bin el-Hars Mecdeatü'l el-Ensârî min benî Ömer bin Avf bin Mâlik bin el-Evsî.

Hizmet-i Askeriyesi

Cumhûra göre ilk bulunduğu gazve; Gazve-i Uhud'dur, yalnız Tirmizî Gazve-i Bedir'de de bulunduğunu söylüyor şu halde Ehl-i Uhud'dan olduğu (s. 52) müttefekun aleyh, Bedrî olduğu muhtelefun fihdir.

Hizmet-i İlmiyesi

Fem-i Dürerbâr-ı Risâlet'ten telakkun ettiği Ehâdis-i Şerîfeyi; birâderzâdesi ve daha birçok kimseler kendisinden rivâyet ve neşretmişlerdir. İşte sâlifü'z-zikir A'mâ Hadîsiyle mevzûmuzu teşkîl eden senette müşârun ileyhin merviyâtı cümlesindedir.

Mülki ve İdarî Hizmetleri:

İkinci Halife Hazret-i Ömer bin el-Hattâb Radiyallâhu Anh; müşârun ileyhi Irak'ta arâzî mesâhasına, arâzî vergilerinin tarh ve cibâyetine, haraç ve cizye tekâlifinin tarh ve tevzîine me'mûr kılmış, büyük bir muvaffakiyetle bu müteaddit ve mühîm vazîfeleri hüsn-i îfâ etmiştir. Dördüncü Halife Cenâb-ı Mürtezâ Radî-

³⁹ Aşağıdaki Adem hadîsiyle şefaati-uzmâ hadîsi bu hakîkati göstermektedir.

⁴⁰ Karşımızdaki muhâsim kitle mezhebî bir harp olmaktan ziyâde; askerî bir sınıf olduğu için her mevzûa` âid bir bürhân-ı kâti` ityân etmekle hasmımıza karşı bir çevirme ve ihâta hareketi yapmış, bundan sonra ihâta sahasında kalanlara müstehak oldukları sihâm-ı muâhezeyi yağıdırmakla mezkûr saha dahilinde bir de imhâ hareketi icrâ etmiş oluyoruz. Fakat bizim sihâm ve sinânımız; ancak kâti` hüccetler, celî bürhanlardır.

yallâhu Anh de zaman-ı hilâfetinde Basra'ya vâlî tayîn etmiş ve Sıffin Vaka-i Müessifesi'ne kadar orada vâlîlik vazifesini hüsn-i idâre etmiştir.

Fazîlet ve Liyâkati:

Ashâb-ı Kirâm'ın icmâ'ıyla sabittir çünkü Fârûk-ı A'zam Efendimiz Irak'ın mâliyesini te'sîs ve tanzîm etmek için mühîm bir adamın oraya i'zâmî lüzûmunu hissederek böyle bir adamı bulup seçmek için işi şûrây-ı ashâba koymuştur, Ashâb-ı Kirâm müttefikan bu işe Osman bin Huneyf'in elyâk olduğunu: Hazret-i Halife'ye arz ve inhâ etmişlerdir. Sûret-i inhâları şudur: ان تبعته على اهم من ذلك فان له بصرا Osman bin Huneyf bundan (s. 53) daha mühîm işlere bile göndermeniz başarabilir, çünkü o; fevka'l-âde basret ve kiyâset, yüksek bir irfan ve tecrübe ile mücehhezdir dediler. Hazret-i Halife Şûrâ'dan bu inhâ ve tezkiyeyi alınca çok memnûn olarak derhal Osman bin Huneyf'i mezkûr memuriyetle tâyin ve i'zâm etti, müşârun ileyh az bir zamanda Irak'ın mâliyesini yükseltti.⁴¹ Sıffin Faciası'ndan sonra Kûfe'ye çekilerek bakıyye-i ömrünü orada geçirmiş, Hazret-i Muaviye Radiyallâhu Anh'ın devrinde orada irtihâl-i dâr-ı karar buyurmuştur radiyallâhu anhüm ecmaîn. Şu terâcimden anlaşıldı ki Osman bin Huneyf Hazretleri tâğut ve eşrâke kılınc çekmiş hem bir mücâhit fî sebîlillah, hem bir nâşir-i dîn, hem çok muktedir bir idâre adamı, hem de yüksek bir fen ve hesap memurudur. İşte bu gibi şuaabât-ı idârede yüksek bir iktidâr ve ihtisâs sâhibi olan bu kadar fezâil ve kemâlâtı nefsinde cemedebilen kâmil insanlar nevâdir-i hazarâttan sayılırlar ise de burada Vahhâbilik zihniyetinin kavrayamayacağı bir hakîkât vardır o da şudur ki; müşârun ileyhdeki bu gibi kemâlât-ı zâhire; bâtındaki safâ ve terakkînin ve sadrında parlayan nûr-i maârifin hârice in'ikâslarından ibarettir. Bâtındaki safâ ve terakkî ve sînedeki çağlayan zülâl-i maârif ise hayât-ı saâdette sohbet-i seniyye-i peygamberînin ve ba'de'l irtihâl rûhâniyet-i celîle-i nebeviyeye olan muhabbet ve râbitanın ve sünnet-i seniyyeye olan kemâl-i mütâbaatın ifâza ettiği bir feyz ve bereketin tecellîsinden ibarettir.

İşte Osman bin Huneyf mezkûr hadisleri rivâyet ve neşrettiğinden anlaşılıyor ki müşârun ileyh hiçbir an Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz'e evvela teves-sül ve rabıtayı ihmâl etmemiş dâima oradan istifâza etmiştir bu sâyede hem zâhîrî, hem bâtinî tekemmül etmiştir, yoksa ni'met-i tevessül ve râbitadan mahrûm âlem-i kalb ve istifâzadan bîhaber bulunan Vahhâbîlerin bile gözüne çarparacak olan bu kadar kemâlât-ı ilmiyeyi iktisâb için Cenâb-ı Osman o zaman hangi dâr'l-fünûnda tahsîl görmüştür? Binâenaleyh müşârun ileyh'in(s. 54) zâhir ve batinını bunca kemâlât ile bezeyen şey; ancak Peygamber'ine olan merbûtiyet-i kâmile ve tevessül-i sahîhin âsâr-ı feyzinden ibarettir. İşte bu kemâlâtın zâhirî yüzü vahhâbîlerce de ayân ise de bâtin cephesi ânlara tamâmen mestûrdur.

⁴¹ Hazret-i Ömer Radiyallâhu Anh Efendimiz'in târîh-i vefâtına kadar Kûfe'nin tahsîlâtı bir milyon kûsura bâliğ olduğunu İbn-i Abdilberr "el-İstîâb"ında kaydediyor.

Senet 2

روى البيهقي وابن ابي شيبة باسناد صحيح⁴² ان الناس اصابهم قحط في خلافة عمر رضي الله تعالى عنه فجاء بلال بن الحرث رضي الله عنه الى قبر النبي صلى الله تعالى عليه و سلم وقال يا رسول الله استسق لامتك فانهم هلكوا فاتاه رسول الله صلى عليه وسلم في المنام واخبره انهم مسقون وقل له عليك الكيس فاتي الرجل اي بلال بن الحرث المزني الصحابي عمر رضي الله عنهما فاتخيره فيكي ثم قال يارب ما آلو الا ما عجزت عنه

Tercümesi:

Beyhakî ve İbn-i Şeybe'nin senedât-i sahîha ile rivâyet ettiklerine göre: İkinci Halife Hazret-i Ömer Radyallâhu Teâlâ Anh'ın zamân-ı hilâfetlerinde bir kuraklık olmuş, ahâlî endîşeye düşmüştü. O esnâda ashâbdan Bilâl bin el-Hars el-Meznî Radyallâhu Anh Kabr-i Şerîf-i Risâletpenâhî huzûruna gelerek "Yâ Rasûlallah! Ümmetin için Cenâb-ı Hakk'tan yağmûr isteyiver ümmetin hemen mahv ve helâk olmak üzeredir dedi bunu müteâkib Aleyhissalatu ve's-Selâm Efendimiz Cenâb-ı Bilâl'e rüyasında görünmüş, niyâzının karîn-i icâbet olup yağmurlarla bekâm buyurulacaklarını haber vermiş ve haber verildiği gibi de olmuştur. Diğer rivâyette İmâmü'l-Mürselîn Efendimiz Hazret-i Bilâl'e buyurmuş ki: Ömer'e git bizden selâm söyle haber ver ki muhakkak mütevâlî yağmurla taltif edileceklerdir ve şunu da kendisine tavsiye ve ihtâr et ki umûr-i milleti temşit et ki dâimâ rıfk ve mülâyemeti elden komasun(koyma). Cenâb-ı Bilâl bu rüyâ üzerine hemen Hazret-i Halife'ye koştı Serdâr-ı Enbiyâ'dan telakkun ettiği bu emir ve talîmâtı halifeye arz ve teblîğ etti, Fârûk-ı A'zâm kemâl-i teessürle ağladı. Yâ Rabbi! Gücüm yettiği kadar vazîfede kusûr etmemeğe çalışıyorum dedi. (s. 56)

Hülâsatü'l-Kelâm Sâhibi Seyyid Ahmet Dahlân Hazretleri'nin beyânâtına göre buradaki mahall-i ihticâc Bilâl el-Meznî Sahâbî'nin rüyâsı değil; hâl-i yakazadaki fiileridir. Çünkü bu rüyâ hak ise de rüyâ ile ahkâm isbât edilemez. Fakat Hazret-i Bilâl Sahâbî'nin hâl-i yakazada Kabr-i Saâdet huzûruna varıp huzûrda nidâ etmesi ve Aleyhissalatu ve's-Selâm Efendimiz'den ümmeti için istiskâ talebinde bulunması ve buna karşı diğer ashâb tarafından bir red ve inkâr vâki' olmaması tevessülün cevâzı için kavî bir hüccet, celî bir bürhândır.

İşte bu gibi bir fi'l-i sahâbî ile de sâbit oldu ki Aleyh'is-salâtu ve's-selâm Efendimiz'in irtihâlından sonra da kendileriyle tevessül, istiğâse ve istişfa' meşrû' ve ashâb meyânında ma'rûf olan bir emr-i müstahsendir. Yedinci asr-ı hicrîdeki İbn-i Teymiyye ve bunun tilmîzleri İbn-i Cevzî ve İbn-i Abdülhâdî ve bunların peyrevleri(peşinden gelenleri) olan Vahhâbîler türeyinceye kadar çâr-ı aktâr-ı âleme yapılmış bulunan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat efrâdından hiçbir fert bu emr-i müstahsen-i tevessülü inkâr ve istikbâh etmiş değildi. Binâenaleyh bizim tevessül ve istişfâ'da gıdvemiz encüm-i ihtidâmız Yârân-ı Rasûlullah'tır. Vahhâbîlerin ki de İbn-i Teymiyye'dir.

إذا كان الغراب دليل قوم سيهدهم الى ارض الجياف

İbn-i Teymiyye zâhiren şâyı' olan kudret-i ilmiyesinden ziyâde bu gibi tevessül ve istişfa'-ı nebevîyi inkâr etmesi gibi Ehl-i Sünnet arasında ihdâs ve ihtira' ettiği bu bidat-ı şenâsıyla iştihâr etmiş bedbaht ve mahzûl bir adamdır, mesâil-i

⁴² Seyyid Semhûdî'nin Hülâsatü'l- Vefâ'sında naklen Hüccetullah ale'l Âlemîn'de görüldüğü üzere bu hâlî nakil ve rivâyet eden zât Hazret-i Ömer Radyallâhu Anh'ın hazînedârı (boşluk bırakılmış ama isim yazılmamış) olduğu tasrîh ediliyor.

teymiye nâmiyle ma'rûf olan bu gibi mühîm ve nâzîk meselelerde mûmâ ileyh Ehl-i Sünnet'ten bilhassa Mezheb-i Hanbeliye'den itizâl etmiştir.⁴³ Hatta ecille-i ulemây-ı ehl-i sünnetten bazıları bu adamı şu ibâre ile tavsîf (s.57) ediyor

هو رجل علمه أكبر من عقله

Bu İbn-i Teymiyye bir şahıstır ki ilmi aklından büyüktür. Şu halde muhâkemât-ı akliyesi, kudret-i tefekkürü pek kısa demek ister. Nasılki bu meseledeki şu şuursuz hareketi de bunu göstermiştir. Bazıları da bu adamı şu sûretle târif ediyor.

حسبك ان انكار ابن تيمية للاستغاثة والتوسل قول لم يقله عالم قبله وصار به بين اهل الاسلام مثله

Tevessül-i nebevîyi inkâr etmekle İbn-i Teymiyye Ehl-i İslâm arasında pek çirkîn bir mesel olmuş ki bünye-i mukaddese-i İslâm'dan bazı uzvu kesmekle bu bünye-i mübârekenin hüsnünü kaçırmış bu sûretle Ehl-i Sünnet'e bir âr ve yüz karası olmuştur diyor.

Maamâfih İbn-i Teymiyye'nin bu baptaki akîde-i husûsiyesi ile Vahhâbîlerin inkârı arasında bir fark olduğu anlaşılıyor inşallah müsâit zaman bulur isem bunu da aşâğıda bir mebhas-i müstakil ile izâh edeceğim.

Senet 3

قال في شواهد الحق نقلا عن خلاصة الوفا:⁴⁴

روى الدارمي في صحيحه عن ابي الجوزا التابعون⁴⁵ قال قحط اهل المدينة قحط شديدا فشكوا الى عائشة رضي الله عنها فقالت انظروا الى قبر النبي صلى الله عليه وسلم فاجعلوا منه كوي الى سماء حتى لا يكون بينه وبين السماء سقف ففعلوا فمطر مطرا حتى نبت العشب سميت الابل حتى تفشتت من الشحم فسمي عام الفتن⁴⁶

Tercümesi:

Eimme-i Hadîs'ten Dârimî'nin sahîhinde Ebî Cevzâ Tâbiînden rivâyet ettiğine göre Ebî Cevzâ demiş ki: Medîne'de bir zamân şiddetli bir kaht oldu, ahâlî Ümmü'l Müminîn Hazret-i Âişe Radiyallâhu Teâla Anhâ'ya bu hâl-i elîmden iştikâ ettiler o da buyurdu ki "Gidin Kabr-i Resûl'e bakın işi oraya arz edin, kabr-i saâdeti ihtivâ eden binânın sakfından birkaç delik açın tâ ki semâ ile Merkad-i Kutsî arasında bir hâil kalmasın." verilen bu talîmât-ı seniyye vechiyle yaptılar birden şiddetli, bereketli yağmurlar nüzûl etti, otlar pek mebzûl bitti, develer o kadar semizleşti, yağ tuttu ki hatta yağdan yarıldı bundan dolayı bu senenin adı âmu'l-fıtk yani yarılma yılı kaldı.

⁴³ Ulemây-ı Hanbelî'nin İbn-i Teymiyye'yi red ve ta'n hakkındaki sözlerini Şevâhidî'l-Hak kaydettiği gibi İbn-i Teymiyye'nin Ehl-i Sünnet'ten ayrıldığı bir çok mesâili de Mısır ulemây-ı hâssasından Şeyh Nuceym Mukaddemetü's-Şifa nâmındaki eser-i mühiminde zikr ve ta'dât ediyor, bu meselelere dâir yine Şevâhidî'de Şifâü's-Sikâm da izâhât vardır.

⁴⁴ Bu eser Hatîp Tebrîzî'nin Mişkâtü'l-Mesâbih'inde, İmam Sübkî'nin Şifâü's-Sikâm'ında da mezkûrdur.

⁴⁵ Ebu'l el-Cevzâ Basra ahâlîsinden tabîi meşhûr Evs bin Abdullah el-Ezdî'dir, Ümmü'l Müminîn Hazret-i Âişe'den, Abdullah bin Abbas ve Abdullah bin Ömer Radiyallâhu Anhüm'den hadîs tahsîl etmiştir, Ömer bin Mâlik ve sair ecille kendisinden hadîs rivâyet etmiştir, seksen üç târih-i Hicri'sinde vefât etmiştir. Mirkâtü'l-Mesâbih cilt 5 sayfa 488

⁴⁶ Bu dipnot diğerlerinin aksine yukarı da bir işâret konulmaksızın 3. dipnot olarak alt tarafa yazılmış. Biz yine de bunu yazmaya kendimizi memur biliyoruz. قال الامام ابن حجر في جوهر المنظم من خرافات ابن تيمية التي لم

يقلها عالم قبله و صار بها بين اهل الاسلام مثله انه انكر الاستغاثة والتوسل به صلى الله عليه وسلم الخ... شواهد الحق صحيفة 66

Allâme Merâğî bu bâpta şu îzâhâtı veriyor: Kaht ve ğalâ senelerinde Hücre-i Saâdette bir delik açmak Medîne'de bir âdet ve a'nane hükmünü almıştır fakat bu deliği sakıftan değil, hücrenin zemîninden açarlar diyor.

Seyyîd Semhûdî Hazretleri'nin bu âdet hakkında verdiği mâlûmat da şudur: böyle kaht senelerinde Medîne-i Münevvere'de bu günkü âdet-i tevessül; Ravza-i Mutahhara'nın vech-i Münîr-i Saâdet'e nâzır bulunan kapısı açılır halk berâyı istiskâ bu kapı önünde içtima eder bi't-tabî bundan halkın maksadı ancak yağmurun yağması, kahtın izâlesi için Aleyh'is-salâtu ve's-selâm Efendimiz'le tevessül ve isitişfâ'dır diyor. (s. 59)

Bu bapta müşâhedâtına i'timât edilebilecek iki hacının ifâdesine göre el-yevm Kabr-i Şerîf-i Nebevî'yi muhît olan kubbe-i hadrânın merkez-i ulvîsine pek yakın bir yerde semâya mâilen nâzır küçük bir pencere bulunuyor ve bu pencere üzerinde bir tül bulunuyormuş ki tuyûrun girmesine manî' fakat emtârın duhûlüne hâil olmuyormuş.

Bâlâda îrâd ettiğimiz senetteki nokta-i ihticâcımız Hazret-i Âişe Radiyallâhu Teâlâ Anhâ Vâlidemiz'in halka ba`de'l irtihâl Aleyh'is-salâtu ve's-selâm Efendimiz'le tevessül ve isitişfâ'ı emir ve tavsiye buyurmaları ve Ravza-i Mutahhara sakıftan bir delik açmak gibi tevessüle bir de emâre-i maddiyye ta'lîm buyurmalarıdır. İşte Cenâb-ı Sıddîka'nın burada tavsiyeleri tevessülün cevâzı belki lüzûmu için pek celî bir bürhân-ı fi'lîdir.

Şüphesiz bu gibi teâlîmde müşârun ileyhâ hakîkaten sâhib-i salâhiyet bir şahsiyettir. Çünkü حذوا شطر دينكم من الحميراء gibi bir Berât-ı Âlî-i Muhammedî ile kendisine bu salâhiyet bahş buyurulmuştur.

Yukarıdaki üç ifâde ve şehâdetten anlaşılıyor ki gerek kaht senelerinde Hücre-i Saâdet'in zemîninden delik açılması, gerek Ravza-i Mutahhara üzerine kubbe-i hadrâ inşâ edilirken yukarıdan semâya nâzır bir pencere bırakılması ve gerek istiskâ duâsında ve vech-i Münîr-i Saâdet'e nâzır kuyunun açılması hep bunlar; Ümmü'l Mü'minîn Cenâb-ı Âişe'nin ber vech-i sâlif tevessül hakkında verdiği emrin infâzından ve vaz' buyurduğu sûret-i tevessülün muhâfaza ve idâmesinden ibârettir. Vahhâbilerin istilâsından mukaddem(s.60) Medîne-i Rasûl'de istiskâ ve tevessülün şekl-i maddîsi ne yolda idi bilmiyoruz. Yukarıdaki iki allâme-i İslâmiye'nin verdiği îzâhâta göre orada istiskâyâ ait tevessülün şekl-i maddîsi biraz değişmiştir. Fakat bu değişik(lik) zâhire ve şekle aittir. Asl-ı tevessüle ait değildir, rûh ve mahiyet bâkî yalnız kisve değişmiştir.

Dünyâ'da en çok yaşayan ve tarihte derîn ve sâbit iz bırakan şeyler âdete ananeye istinâd edebilen şeylerdir. Bir kere onlar anane kisvesine büründü mü artık yaşayıpta â'sâr ile ahcâr ile tepişir, onlardan ne o kisveyi nez'etmek, ne de o kisve-i ananeye bürünen o rûhu imhâ etmek mümkün olamaz.

Bir husûsta yeniden bir âdet kurmak ne kadar müşkîl ve devamsız ise kökleşmiş bir âdeti kadırmak da o kadar güç ve tahammülfersâdır. Bu, kâinatta ezeli bir kânundur. Bu kânundan da târihin bize ayânen ve muttariden gösterdiği haka-yık-ı sabitedendir.

Âdâtın, ananâtın tarihi; hayatı beşerdeki seyri bu merkezde olduğu için Şerîat-ı Ğarray-ı İslâmî'ye bir husûsa temeltaşı atmak ve esâs kurmak isteyenler o esâsın hüsn-i intihâbı için çok îtinâ ve ihtimâm tavsiye ediyor ve sû-i intihâbından

şiddetle tahzîr buyuruyor. Çünkü bununla o müessisin; târîh-i defterdeki kendi künyesi bâlâsına ya ebediyen yâd-ı hayr ve yâhut ebediyen la'net kaydı vurulacaktır. (من سن سنة حسنة... الحديث) (s. 61)

Şerâyi' ve ahkâmıda bile nusûsa, ahlâk ve âdâba muğâyir ve menâfi-i mâd-diyye-i beşeriyeye mübâyîn olmayan örf ve teâ'mülû şerîat-ı mutahhara ihdâr ve ihmâl etmemiş belki kendisine hüküm mevkîi gibi yüksek ve kutsi bir salâhiyet bahş buyurmuştur. (العادة لحكمة)

Tâife-i nisvânın başlılarında muhâfazakarlık hissi fitraten daha gâlip her bir teâmül ve ananeyi nesilden nesile seleften halefe devir ve teslim etmek hususunda çok harîs ve îtinâkâr olarak emîn bir vâsita-i nakl olduklarından bu kabîl koca kadınların dînî anane ve adetlerini ihmâl etmemeyi de Şeriat-ı İslam tavsiye buyuruyor. (عليكم بدین العجاء) burada sadetten çıkarıncasına sözü biraz uzattık gibidir. Şimdi tekrar sadede dönüyoruz:

Yukarıda arz ettiğimiz vechile ahkâmın beyân ve izahında bâ-berât-ı âlîşân salâhiyet-i vâsia sahibi olan Cenâb-ı Âişe elbette âdet kurmadaki usûl-i behiyye tesnini örf ve teâmülün târîh-i beşerdeki seyir ve cereyânını, örf ve âdetin, şerîatta-ki mevkiini bilmez değildi. Şüphesiz ki Cenâb-ı Hümeyrâ âbide halindeki bu şekl-i tevessülû şuurlu bir surette kanâatine ilim ve irfânına istinâden vaz' buyurmuştur. Binâenaleyh ba'de'l irtihâl Aleyhissalatü ve's-Selâm Efendimizle tevessül ve istiğâseyi müsbit Hazret-i Âişe'nin bu fiil ve ta'lîminden başka bir hüccet bulunmasa bile bu hususta bürhân yönünden muşarün ileyhânın bu fiili ve kurduğu bu âdeti başlı başına bir senet ve hüccet teşkil etmeğe kâfi olurdu. Bâhusus Medine-i Münnevver gibi şecere-i nübüvvetin kendisinde daha ziyâde (s. 62) kol salıp semere veren vahyin nüzûl ve tatbikatına her an şahit olan ve ehbâsı dâimâ kendisinden ref' ve tard etmek⁴⁷ şân ve şîârı olan bir Belde-i Tâhire-i Rasûl'de carî bir âdetin bâhusus ki beyt-i vahyin sahibesi sahib-i şer'in pek sevgili bir refîkası ve samîmî bir sırdaşı bulunan Cenâb-ı Âişe gibi müstesnâ bir fitrattan kalan bir örf ve ananenin ne mühîm bir hususiyet ve kıymeti hâiz olacağı vâreste-i iştibâhtır, işte bu esâsa müstenid olsa gerektir ki teâmülün hüküm olabileceği ahkâm da Medine-i Rasûl'de carî olan bir teâmülün diğer yerlerdeki teâmüller üzerine bir sıfat-ı rüçhânî ve dâr-ı hicretin imamı olan Cenâb-ı Malik'in de bu noktada eimme-i müctehidîn arasında başka bir hususiyeti vardır. İşte Cenâb-ı Vâlide'den kalan bu âdet-i ma'rûfe ve sünnet-i hasenenin izleri tâ Seyyid Semhûdî devrine kadar bilmiyoruz belki de şu on üçüncü asra kadar Vahhabilerin şu işgâli meş'ûmuna kadar devam etmiştir.

Şüphe yoktur ki tevessüle âit bu gibi vâzı' kavî ve emîn olan ananeler; Vahhâbîlerin suratlarına şiddetle çarparak kadar ve bu bapdaki inkârî akîdelerini zîr u zeber edecek derecede celî ve canlı olan âbidelerdendir. Zîrâ âbideler; vekâyî'i mâziyeyi hatırlatan, nakl ve hikâye eden en belîğ bir mürşit demektir ki (s. 63) bunlarda nisyân, zuhûl, tağlît gibi nakâsı beyân cereyân etmez. Fakat gerek dîni, gerek siyâsî her hangi bir esâsa ait olursa olsun her âbideyi devirmek⁴⁸ Vahhâbîliğin yegâne mefkûresi olduğundan Hazret-i Âişe'den kalma bir tevessül âbidesinin

⁴⁷ Dipnot yazılmamış (hazırlayan).

lisân-ı hakikat beyânını anlamak Vahhâbîlik dimâğına nüfûz edebilecek ni'metlerden değildir.

Senet 4

قد روى ابن السني باسناد صحيح⁴⁹ عن بلال مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا خرج الى الصلوة قال بسم الله آمنت بالله وتوكلت على الله ولا حول ولا قوة الا بالله اللهم اني اسئلك بحق السائلين عليك وبحق مخرجي هذا فاني لم اخرج بطرا ولا اشرا ولا رياء ولا سمعة خرجت ابتغاء مرضاتك واتقاء سخطك اسئلك ان تعيذني من النار وان تدخلني الجنة.

Bu Hadîs-i Şerîf'i kezâ Hâfız Ebû Naîm Amelü'l-Yevm ve'l-Leyle'sinde, İmâm Beyhakî Kitâbu'd-Da'vât'ında Ebû Saîd el-Hudrî Radiyallâhu Anh rivâyetiy-le tahrîc etmişlerdir.

İbn-i Mâce de sened-i sahîh ile hadîs-i mezkûru şu şekilde rivâyet ve tahrîc etmiştir:

عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من خرج من بيته الى الصلوة فقال اللهم اني اسئلك بحق السائلين عليك واسئلك بحق ممشا وهذا اليك فاني لم اخرج اشرا ولا بطرا ولا رياء ولا سمعة خرجت ابتغاء سخطك وابتغاء مرضاتك فاسئلك ان تعيذني من النار وان تغفر لي ذنوبي فانه لا يغفر الذنوب الا انت اقبل الله عليه بوجهه واستغفره سبعون الف ملك.

Bu Hadîs-i Şerîf'i Celâl Suyûtî de Câmiu Kebîr'ine ve daha birçok Fuhûl-i İslâm; namaza çıkarken ifâsı lâzım gelen ed'îyye-i mesnûne meyânında kitaplarına derc etmişler.

İşte bu hadîslerdeki mahall-i ihticâcımız عليك بحق السائلين عليك terkîb-i şerîfidir ki Vahhâbîliğe rağmen bu terkîb-i münîf vâzihan tevessül ifâde ediyor. Birinci hadîs Sultân-ı Enbiyâ Efendimiz'in namaza çıktıkça bu tevessüllü duâya devâm buyurmuş olduğunu ve ikinci hadîs de ümmetine bu tevessüllü duâyı talîm ve tavsiye buyurmuş olduğunu sarîhan nâtik bulunmaktadır. (s. 65)

Burada Hülâsatu'l-Kelâm sâhibi diyor ki: Bazı Ulemânın beyânına göre Tâbiîn ve sâir Selef-i Sâlihîn mescide çıktıkça bu tevessüllü duâyı muvâzabat ederlerdi, ânlardan bunu inkâr eden hiçbir kimse bulunmazdı diyor. Muhtemel ki Selef-i Ümmet bu hadîslerden vucûb anlıyorlar veyâhut ruhas-ı şerîyyeye azâim kadar bir kıymet vererek rûhasa da azâim gibi temessük ediyorlardı. Muvâzabatları bunun içindi çünkü buradaki tevessül; birinci hadîsle fi'l-i rasûle ikinci hadîsle kavli-rasûle iktirân ettiği için bu baktaki tevessül hem fi'l-i rasûl, hem kavli-rasûl ile sâbit olmak sûretiyle fazla bir ehemmiyet ve kuvvet kesbetmiş oluyor.

Hülâsâ:

Bu iki Nutk-i Kutsî-yi Muhammediye'den ber vech-i âtî ahkâmı anlayabiliriz:

1- Birinci hadîsin ifâdesi vechile Aleyhi's-salâtu ve's-selâm Efendimiz tevessülden müstağni bulunduğu halde bi'z-zât kendisi de tevessül buyurarak ümmetine tevessülü fi'len öğretmiş oldu.

2- İkinci hadîsin delâleti vechile de ümmetine tevessülü kavliyle ta'rif ve ta'lîm buyurmuş oldu.

⁴⁹ كذا في شواهد الحق نقلا عن خلاصة الكلام صحيفة 76

3- Hem kavî-i rasûle, hem fi'l-i rasûle iktirân eden bir hüküm elbette hâiz-i ehemmiyet olur.

4-Her iki hadîste de ityân buyurulan *بحق السائلين عليك* terkîb-i münîfine nazaran istemenin yolunu bilen her abd-i sâlihle tevessüle mesâğ vardır.

5-Bu her iki nutk-i celîl-i peygamberî hem zevât ile hem de a'mâl gibi a'râz ile tevessül edilmenin cevâz ve istihbâbı hakkında birer bürhân-ı celîdir, zîrâ birinci hadîste *بحق السائلين عليك* و *بحق مخرجي هذا* ve ikinci hadîste de *بحق السائلين عليك* و *بحق مخرجي هذا* buyuruyor. *بحق السائلين*'nin delâlet ettiği zevât *مخرج ممشاء* masdarlarının gösterdiği meşy(yürüme) ve hurûc gibi a'mâl ve a'râz mütevellâ bih olarak vârid olmuştur. İşte burada Vahhâbîlerin kulakları çınlasın onlar Hadîs-i Buhârî'yi ileri sürerek yalnız⁵⁰ (s.66) a'mâl ve a'râz ile tevessülü tecvîz ediyorlar, ba'de'l-irtihâl zevât ile tevessülü katiyyen tecvîz etmiyorlardı.

6-İkinci nutk-i belîğ-i Ahmedî'nin telkîn buyurduğu duâda başka bir husûsiyet vardır ki: tevessülü muhtevî olan bu duâ daha ziyâde rızây-ı ilâhîyi ve sûratle icâbeti ve melâike-i kirâmdan bir cemm-i ğâfirin şefaati ve istiğfârını istilzâm ediyor çünkü sûratle karîn-i icâbet olmaktan kinâye olarak bilâkeyf dâîye; ikbâl ve İltifât-ı Sübhânî'yi ifâde etmek üzere o Hadîs-i Şerîf'te *استغفر له سبعون الف ملك* *اقبل الله عليه بوجهه* buyuruluyor. Zannedersem bu İkbâl-i İlâhî ve istiğfâr-i melâiki mûcib olan hâlât; yegâne tevessülün berekâtıdır.

7-Eğer tevessül ve isitişfâ' Vahhâbîlerin zu'mu gibi şirk olsa idi; Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz'in ta'lîmen liümmetihî bi'z-zât tevessül etmelerine ikinci hadîsin delâleti vechile ashâbına telkîn ve tavsiye buyurmalarına imkân var mıydı? Binâenaleyh hem fi'l-i rasûle, hem kavî-i rasûle istinât eden bir sünnete ittibâ etmek ümmetlik nâmına bir vazîfe olduğu gibi ümmetin kendi istifâdesi nâmına da câlib-i menfaat bir usûl-i ticârettir, merd-i âkile gereken şey ise eline geçen ticâreti iğtinâm etmektir, işte bu sünnet-i tevessülünden rûgerdân olarak (sırt çevirerek) hüdâyı dalâle fedâ eden Vahhâbîler bu bapta ticâreti kaybeden bedbahtlar zümresindedirler.

اللهم انا نسئلك العفو و العافية في الدنيا و الآخرة بجاه رسولك المختبى صلى الله عليه وسلم.

Senet 5

قال النبي صلى الله عليه و سلم اغفر لامي فاطمة بنت اسد ووسع عليها مدخلها بحق نبيك و الانبياء الذين من قبلي.

Hazret-i Ali Kerremallahu Vechehû Radiyallahû Anh Efendimiz'in Vâlidi-i Muhteremeleri Fâtımâ binti Esed'in kabri üzerinde ona Aleyh'is-salâtü ve's-selâm Efendimiz şu sûretle duâ buyurmuşlardır: Bir vâlidi kadar bana yararlığı ve hizmeti sebk eden Esed kızı Fâtımâ'yı, ben peygamberin ve benden evvelki peygamberlerin hürmetine afv ve mağfiretle şu ârâmğâhını sen genişlet.

Bu kelâm-ı nebevî Enes bin Mâlik Radiyallahû Anh rivâyete İbn-i Hibbân'ın, Hâkim'in ve Mu'cemu'l-Kebîr ve Evsat'ında Taberânî'nin tahrîc ve tashîh ettikleri uzun bir hadîsten bir parçadır. İnşallah bu hadîsin tamâmı ve sebeb-i vurûdu aşağıda nidâ bahsinde mufassalan îrâd ve beyân edilecektir, burada nokta-i istidlâl *بحق نبيك و الانبياء الذين من قبلي* terkîbidir. İşte Fahr-i Âlem Efendimiz bu terkîpte kendisi, kendi şahs-ı hümâyûnlarıyla ve diğeri Peygamberân-ı İzâm ile te-

⁵⁰ Yukarıda gösterilmekle birlikte aşağıda açıklayıcı bir not bulunmamaktadır (hazırlayan).

vessül buyurmuştur. Şüphe yoktur ki Cenâb-ı Fâtımâ'nın afv ve ğufrânını çok arzû ve iltizâm buyurduğu için evvelâ Nezd-i Akdes-i İlâhî'de en sevgili olan şahs-ı hümayûnlarını, sâniyen diğer Enbiyâ-yı İzâmî mütevell bih olarak olarak göstermiştir.

Bu senetten şu gibi hükümleri istifâde edebiliriz.

1- بحق نبيك ile Sultân-ı Enbiyâ Efendimiz kendi şahs-ı şeriflerini murâd buyurmakla burada mütevellil ile mütevell bih ittihâd etmiştir. Binâenaleyh Verâset-i Muhammediye'yi bihakkın hâiz olanlarında bu şekilde tevessül etmelerine mesâğ görünüyor.

2- Vahhâbilik zihniyetine rağmen Hayât-ı Berzâhiyye'ye intikâl eden zevât-ı kâmilenin rûhâniyetleriyle tevessül etmek câizdir. Çünkü Aleyhi's-salâtü ve's-selâm Efendimiz bu duâsında Âlem-i Berzâh'a rihlet buyurmuş olan diğer Peygamberân-ı İ'zâm hazerâtıyla da tevessül buyurmuşlardır. Binâen alâ zâlik tevessülün hayâta inhisârı iddiâsında bulunan Vahhâbîlerin bu davâları şu senetle de tamâmen sukût etmiş bulunuyor.

3- Tevessül-i vâhidde mütevell bihin müteaddit olması da câizdir. Zîrâ İmâmü'l-Mürselîn Efendimiz kendisi başta olduğu halde diğer peygamberânı da bu duâsında mütevell bih olarak zikretmişlerdir.(s.68) bu kısmı 6. senede avdet ediniz.

Senet 6

روى القاضى عياض فى الشفاء⁵¹ بالسند الصحيح قال ناظر ابو جعفر امير المؤمنين مالكا فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له مالك يا امير المؤمنين لا ترفع صوتك فى هذا المسجد فان الله تعالى ادب قوما فقال لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون.
ومدح قوما فقال ان الذين يغضون اصواتهم عند رسول الله اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى لهم مغفرة واجر عظيم. وذم قوما فقال ان الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون. فاستكان لها ابو جعفر وقال يا ابا عبد الله استقبل القبلة وادعوا ام استقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ولم تصرف وجهك عنه وهو وسيلتك ووسيلة ابيك آدم عليه السلام الى الله يوم القيامة بل استقبله واستشفع به
فيشفعه الله تعالى قال الله تعالى ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيمًا.

Kâdî I'yâz'ın Şifâ'sından naklettiğimiz şu senede binâen Hulefâ-yı Abbâsiye'nin ikincisi Mansûr Ebû Cafer; berâ-yı hacc hicâza gittiğinde Medîne-i Münevvere'ye de varmıştır. Kabr-i Münîr-i Risâlet Penâhîyi ziyâret için Mescid-i Nebvî'ye girdiğinde mescitte oturmakta olan İmâm Mâlik Hazretlerine tesâdüf etmiş ve aralarında şu şekilde bir muhâvere ve münâzara cereyân etmiştir.

Mansûr ta'azzumkâr bir vaziyetle sesini birâz yükselterek söze başlamış olmalı ki İmâm Mâlik münâzaraya şu sûretle başlıyor:

Yâ Emira'l-Mü'minîn! Mescid-i Rasûlullah'ta huzûrda olduğunu unutma, sesini o kadar kaldırma. Baksana! Cenâb-ı Hakk bir kavmi edep ve terbiyeye davet buyurmak için Furkân-ı Mübîn'de

لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون

⁵¹ فى الباب الثالث فى تعظيم امره ووجوب توقيره و بره صلى الله عليه وسلم

“Hazret-i Peygamber size, siz ona söz söylerken siz sesinizi onun sesinden fazla yükseltmediğiniz gibi o dinler siz söylerken de birbirinize hitâp edercesine huzûrunda yüksek sesle konuşmayın ismiyle hitâp (s. 69)etmeyin ki; böyle muhill-i edep ve istihfâfâmîz bir harekette bulunmakla haberiniz olmayarak a‘mâliniz, îmânınız hebâ olup gitmesin” buyurmuştur.

Edep mea‘ Rasûlullah’a tamâmen riâyet eden bir kavmi de Cenâb-ı Hakk şu âyet-i celîle ile medh u senâ buyuruyor

ان الذين يقضون اصواتهم عند رسول الله اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى لهم مغفرة واجر عظيم

“Huzûr-i Hazret-i Risâletpenâhî’de teeddüben seslerini indirerek konuşanlar yok mu işte onlar; Cenâb-ı Hakk’ın kalplerine takvâ ve edep nûrunu yerleştirdiği yüksek ve kâmil insanlardır, bunlara mağfiret ve büyük mükâfât mevû‘ddur.”

Fazîlet-i edepten bîhaber bulunan üçüncü bir kavmi de zemm ve takbîh için ان الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون *“hücreler, duvarlar arkasında yâ Muhammed! Bura (buraya) çık diye sana bağıranlar; bunların da çoğu edep ve terbiyeden mahrûm şûûrsuz kimselerdir.”* Buyurmuştur dedi. Yine İmâm-ı Mâlik hitâbesine devamla Mansûr’a dedi ki:

Edep mea‘ Rasûlullah’ın nazar-ı İslâm’da ne kadar şâyân-ı i‘tinâ olduğu şu nusûs-i Kur’aniye’den anlaşılmıştır. Binâenaleyh Hazret-i Rasûl’ün hâl-i irtihâlinde kendisine gösterilmesi lâzım gelen hürmet ve iclâl aynı hayâtındaki gibi olacaktır.

Mansûr şu beyânât karşısında ilk gösterdiği (s.70) vaziyetten ferâgatla tevâzu izhârına mecbûr oldu ve derhal müsteftî sıfatını takınarak (Yâ ebâ Abdallah! Duâ ederken kibleye karşı mı durayım, yoksa Aleyh’is-salâtu ve’s-Selâma karşı mı?) dedi.

İmâm Mâlik cevâben dedi ki Cenâb-ı Peygamber’den nasıl olur da yüz çevirerek duâ edebilirsin? O Fahr-i Rusûl; evvel ve âhir senin de ve pederin Cenâb-ı Adem’in de Hazret-i Mevlâ’ya vesîlenizdir. Binâenaleyh duâ ederken kibleye karşı değil; O Sultân-ı Enbiyâ’ya dön ve onunla tevessül ve teşeffu‘ et. Zîrâ onun şefâa’tını Cenâb-ı Hakk elbette kabûl eder, reddetmez. Hatta Cenâb-ı Fâtır-ı Hakîm’in bu bapta şöyle bir va’d ve beyânâtı da vardır:

ولو أنهم اذ ظموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيمًا

“Ey Habîbim bu isyânkâr insanlar; irtikâb-ı meâ’sîyle nefislerine zulmettikleri vâkit sana gelseler de huzûrunda Cenâb-ı Hakk’dan mağfiret niyâz etseler, sen gibi bir Mahbûb-i Hüdâ ve Rasûl-i Kibriyâ da tavassut ve şefaât ederek onlar için afv ve gufrân dileyiverse elbette Cenâb-ı Hakk’ı, onların tevbelerini tamâmen kabûl ve rahmetini kendilerine ibzâl etmiş bulacaklardır” buyurmuştur. (s. 71)

İmâm-ı Mâlik’le Mansûr’un şu muhâvere-i ilmiyesini Kâdî İyâz Şifâ`sında sened-i sahîh ile zikretmiştir. Kezâ aynı kıssayı İmâm Sübkî Şifâ`u-Sikâm’ında, Seyyid Semhûdî Hülâsatu’l-Vefâ’sında, Allâme Kastalânî Mevâhib-i Ledünniye’sinde, Allâme İbn Hacer Tühfet-ü’z-Züvvâr ve el-Cevherü’l-Munzam’ında Ârif Nebhânî Şevâhid’ül-Hakk ve Hücet’ü-İlah ale’l Âlemîn eserlerinde ve ziyâret-i nebevîyenin âdâbını beyân eden erbâb-ı menâsikin bir çoğu kitaplarında zikir ve kayıt etmişlerdir.

Allâme İbn-i Hacer el-Cevherü'l-Munzam'ında demiştir ki İmâm-ı Mâlik'ten vârid olan bu rivâyetin senedâtı gâyet sahîh ve kuvvetlidir, hiçbir ta'n ve cerhe imkân yoktur.⁵²Allâme Zerkânî de Mevâhib-i Ledünniyye şerhinde, aynı mütâlaayı dermeyân etmiştir.⁵³ İmâm-ı Sübkî Şifâü's-Sikâm'ında usûlî bir nazarla tetkik ettikten sonra netîcede mezkûr senedin sıhhat ve ciyâdetine hükmediyor.

İşte İmâm-ı Dâr-ı Hicret Cenâb-ı Mâlik'in Halîfe Mansûr'a bu sözleri teves-sülün meşrûiyeti belki de müslümanlara lüzûmu hakkında bir nassdır, telakkî bi'l-kabûl-i zarûrîdir. Çünkü senedâtının resâneti ve mücib-i ta'n her türlü şevâibden masûniyeti Allâme İbn-i Hacer ve fuhûl-i sâire gibi ilm-i rivâyet mütehasşislerinin tasdîk ve hüsn-i şehâdetine mazhâr olmuştur artık bu rivâyet sahîhan İmam Mâlik'e vâsıl olduktan sonra bunun verâsında kâle ve kîle (s. 72) sökmez. Çünkü İmâm-ı Müşârun ileyhî celâletini, müctehid-i mutlak bulunmak gibi bir mansıb-ı refî' sâhibi olduğunu tasdîk ve ve itirâfta bütün Ehl-i Sünnet müttefiktir. Vahhâbiler de bu tasdîkte ittifâka girmişlerdir hattâ kitaplarının bazı yerlerinde müşârun ileyhî "İmâm-ı Dâr-u'l-Hicret" lakab-ı ta'zîmkârânesiyle telkîb etmişlerdir.

Cenâb-ı Mâlik gibi kuvvetli bir müctehid tarafından îrâd edilen bir hitâbenin elbette bir kıymet ve ehemmiyeti hâiz olacağı bedîhîdir. Binâenaleyh bu hitâbenin mevzû'umuza nâzır olan cephesinden ber vech-i âtî şu câlib-i dikkat ahkâmı anlayabiliriz:

1. İmâm-ı Mâlik ile Halîfe Mansûr arasında vâki' olan şu muhâvere bir hasb-i hâl olmaktan ziyâde mühim bir münâzara-i ilmiyye, harâretli bir münâkaşa-i dîniyedir. Muhâverenin tarz-ı cereyânında bilhassa Cenâb-ı İmâm-ı Mansûr'un Ravza-i Mutahhara huzûrunda edep ve terbiyeye davetinden anlaşıldığına göre Mansûr; Mescid-i Nebevî'ye girdiğinde biraz Vahhâbî zihniyetiyle hareket ederek muhill-i âdâp ve muğâyir-i terbiye etvâr ve harekât göstermek sûretiyle Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz'in lâyık olduğu hürmet ve iclâlî terk etmiş bulunuyor, Hazret-i İmâm da bu hürmet ve iclâlin vâcib'ül-ifâ olduğunu ve bunun hâl-i hayâta münhasır olmayıp ba`de'l-irtihâl de aynı hükme tâbi' bulunduğunu bi'l-ifâde (s. 73)(... ذم قوما...) adab قوما,مدح قوما, ذم قوما...) sözleriyle irtihâlin hiçbir te'siri olmayarak Makâm-ı Nübüvvet'e karşı alınacak terbiye ve edep vaziyetinin şeklini hüccet-i Kur'âniyye ile tesbît ederek mehâbet-i ilmiyye makrûn vakûr bir ifâde ile Mansûr'a edep mea' Rasûlullah'ı telkîn etti "فاستكان لها ابو جعفر" sözünden anlaşıldığı vechile Mansûr da İmâm'ın işâret etmek istediği hakîkati kavradı. Derhal hakka mutâvâ'at ederek "استقبل القبلة وادعوا ام استقبال رسول الله صلى الله عليه وسلم" sözüyle istifsâr ve istirşâda başladı bu sûretle hakk bâtıla galebe çaldı.

2. Aleyh'is-salâtü ve's-selâm Efendimiz'in hayât-ı saâdetlerinde iken haklarında tevkîr ve iclâlî icâb ettiren Nübüvvet, seyâdet, Mahbûbiyyet-i Hüdâ, ilim ve

⁵² Muellif, aşağıya dipnot metni yazmamış sadece numara koymakla yetinmiştir (hazırlayan).

⁵³ Allâme Zerkânî'nin mütâlaası şudur: İmâm Mâlik'in Mansûr ile evvelâ bu münâzarasını İbn-i Hacer isnâd-ı sahîhle, Kâdî İyaz da eş-Şifâ'ında sened-i sahîh ile rivâyet etmiştir bu senedin ricâli umûmen sükâtta, içlerinde ne vüzâa', yine ketmürab yoktur. Gerek Allâme İbn-i Hacer'in, gerek Allâme Zerkânî'nin mezkûb olduğunu ceffûl'- kalem söyleyen Vahhâbileri redir. Kezâ fi Şevâhid'ül Hakk sayfa 78.

idrâk gibi hasâis-i celîle-i nebeviye irtihâl ile zâil olmayıp bâkî olduğunu İmâm-ı Müşârun ileyh bi'l-luzûm ifâde etmek istiyor ki "ان حرمة ميتا كحرمة حيا" ibâresiyle bu noktaya işâret ediyor. Rütbe-i Sâmiye-i Nübüvvet bâkî oldukça bu mansıb-ı refî'in levâzım ve ahkâmından olan iclâl ve tevkîr gibi mütehattem vazîfelerin ümmet üzerinde sâbit ve dâim olacağı tabî'dir hükmünü veriyor. Bu hükmü de ber vech-i bâlâ sevk ettiği te'dîb, takdîr ve takbîh ettiklerinden istinbât ettiği anlaşılır. Binâenaleyh hürmet ve iclâlin lüzûmu bâbında Vahhâbilerin şu iki hayât arasında bir fark gözetmeleri çok çirkin ve fâhiş bir hatâ, azîm bir sû-i edeptir. (s. 74)

3. Yine İmâm-ı Müşârun İleyh Vahhâbîlik zihniyetine rağmen ifâde etmek istiyor ki Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz'le evvelce hâl-i hayâtında nasıl tevessül ve istişfa' edilerek kendisinden istifâde ve istifâza ediliyor ise şimdi de aynı sûretle tevessül ve istifâza edilmek lâzımdır, ortada bir mâni' yoktur, tevessülün hayâta inhisârını anlamam demek istiyor. Zîrâ Mansûr'a cevâben بل ترقى بل ilâvesiyle بل بل استقبله واستشفع به فيشفعه الله diyor. İşte Vahhâbîlik akîdesini tamâmen çürüten nokta da İmâm Malik'in bu sözü ile yukarıdaki "ان حرمة ميتا كحرمة حيا" sözleridir. Çünkü Vahhâbiler tevessülü hayata kasr ile ba'de'l-irtihâl Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz'le tevessül ve istişfa'ın katî'yyen sahîh olmadığı zu'm-i fâsidini taşıyorlar ve hudûd-i edebi tamâmen tecâvüz ederek Cenâb-ı Peygamber'in iki hayâtı arasında bir fark görüyorlar ve hayat-ı ûlâya lâyük olan hürmeti hayat-ı sâniyeden kıskanıyorlar فسبحان الله ما اجهلهم واصبرهم على النار

4. Hazret-i İmâm'ın Mansûr'a olan şu hitâbe-i ğarrâsı şu hükmü de tazammun ediyor ki: Mansûr o günkü hâiz olduğu zâhirî sıfat ve saltanata iğtirâren kendini her ferdden yukarı, her şeyden müstağnî gibi görüyor hatta bu dâi'ye Mescid-i Rasûlullah'da sesini yükseltmeğe bile cesâret gösteriyordu. Cenâb-ı Mâlik ise ilmin, salâbet-i dîniyenin, Verâset-i Muhammediye'nin kendisine emrettiği bir vakar ve cesâret, bir heybet ve sekînet ile Mansûr'u evvelâ bu gibi mezâim-i vâhiyeden (s.75) sarfettirerek "ادب مع رسول الله" harîmine soktu, sâniyen demek istedi ki sen ğinây-ı mutlak içinde değilsin, o ğinân; zahirî hatta hayalîdir. Binâenaleyh huzûr-i kutsîsinde şeref mütemevvil olduğumuz şu Kabr-i Şerîf'in Sâhibi İmâm-ı'l-Mürselîn ile tevessül ve istifâzaya ihtiyaç katî'dir.⁵⁴ Değil sen gibi müeyyidsiz nâciz bir beşer, Cedd-i Emcedin Cenâb-ı Âdem Aleyhisselâm müeyyidli, eli mucizeli bir peygamber olduğu halde evvel ve âhir o da bu Kabr-i Mükerrrem'in sâhibini vesîle ittihâz etmiştir.⁵⁵ O halde oğulluk vazîfesini ifâ et pederinin tuttuğu yolu tut ki bi't-tevessül zeyl-i Muhammedî gibi bir urve-i vüskâyâ sarılmakla pederin Cenâb-ı Âdem gibi korktuğundan emîn umduğuna nâil olmuş olasan, işte tevessül yolu ata yoludur, öteki ğarûr ve istiğnâ, istikbâr, tevessülü inkâr yolu; en evvel yoldan çıkan istikbâr eden İblîs ve Tâğut yoludur demek istedi. Görülüyor ya Cenâb-ı Mâlik gibi bir metbû' mufahhamın hitâbesindeki bu nokta; Vahhâbiliğin yüzünü tamâmen kızartabilecek bir kuvvet ve ehemmiyeti hâizdir. Vahhâbiler "et-Tuhfetü's-Sünniyye" (s. 76) nâmındaki kitaplarında ikinci risâlede bu gibi âsâr-ı sahîha ve delâil-i vâzihadan tamâmen tegâfûl göstererek veyahut bu gibi berâhîn-i katî'iyeden haberdâr olmayarak şu ibâreleri yazıyorlar.

⁵⁴ Dipnot aşağıda gösterilmemiş (hazırlayan).

⁵⁵ Dipnot aşağıda gösterilmemiş (hazırlayan).

هل نقل احد منهم اي من الصحابة والتابعين بنقل صحيح او حسن اثم كانوا اذا كان لهم حاجة قصدوا القبور فدعوا عندها ... نقلا عن ان يسألوا اصحابها جلب الفوائد و كشف الشدائد... فما منهم من استغاث عند قبره ولادعاه ... ولا احد من الصحابة استغاث بالنبي صلى الله عليه و سلم بعد موته ولا بغير من الانبياء ... ولا كانوا يقصدون الدعاء عند قبور الانبياء... فان كان عندكم في هذا اثر صحيح او حسن فاقفون عليه...

İşte Vahhâbiler bu ibâreleriyle ba'de'l-irtihâl Enbiyâ ve Evliyâ ile tevessülü inkâr husûsundaki akîdelerini bu babta tevessülü müsbit bir nakl-i sahîh bulunmadığını ilân etmiş bulunuyorlar fakat görülüyor ya Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz'in irtihâlinden sonra gerek Ravza-i Mutahhara huzûrunda ve gerek hârîçte rûhâniyet-i celîle-i nebevîleriyle bir çok Ashâb-ı Kirâm tarafından tevessül edildiğini bi'l-hassa İmâm Mâlik'in Mansûr'a karşı Ravza-i Mutahhara huzûrunda tevessül ve istişfâ' ile emrettiğini ve sâik-ı katiyye-i ilmiyye ve berâhîn-i sâtia-i dîniyye ile bitevfikihî teâlâ isbât ettik, ber vech-i bâlâ (s. 77) istedikleri nukûl-i sahîhayı gözlerinin önüne koyduk. İşte şu şevâhid ve delâil karşısında Vahhâbîlik ve Vahhâbîlik peyrevlerinin duyacağı hiss-i hacâlet çok elîm olsa gerektir. Fakat bu makâmda izhâr-ı hacâlet de bir fazîlettir. Vahhâbiler tek bu fazîleti ibrâz edebilirler ise de yine aşk olsun.

5. Hazret-i İmâm bu hitâbesinde Mansûr'a telkîn ettiği edep ve tevessülün istinâd ettiği bürhân ve hüccete de iki vechile işâret belki tasrîh etmiş bulunuyor.

Birincisi: Âdem Aleyh'is-salâtü ve's-selâm Efendimiz'in evvel ve âhir tevessülünü gösteriyor ki bunun da bütün evlâdı için bir hüccet teşkîl ettiğini ifhâm ediyor. Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz'in şu âlem-i şuhûdu teşrîflerinden mukaddem Âdem Aleyhisselâm Efendimiz'in ânınla tevessül buyurdıklarını mübeyyin olan hadîs-i şerîfi aşağıda îrâd edeceğiz.

İkincisi: İmâm-ı Müşârun ileyh... âyet-i celîlesini tevessül ve istişfâ'ın lüzûmu hakkında bir delîl olarak îrâd ediyor demekle bu sûretle hayâtın bütün envâ'ında tevessül edilmenin cevâzı belki de lüzûmu Kur'ân ile de sâbit olduğunu ifhâm ve ilân ediyor.(s. 78) İmâm-ı Malik gibi vâkîf-ı esrâr-ı şerîat bir müctehid-i mutlakın; Ayât-ı Furkâniye'nin esrâr ve gavâmızına; Beyzâvî, Hâzin, Celâleyn ve sâir tefsîrleri elde mütedâvil olan ehl-i te'vilden daha yüksek bir sûrette muttalî' olabileceği şüpheden âzâdedir. Zirâ edille ve nusûstan istinbat-ı ahkâm edebilmek melekesine mâlik olmak; rütbe-i bâlâ-i içtihâdın hasâs-ı münifesi cümlesindedir. Şu halde bu rütbe ve melekeye mâlik bulunan İmâm-ı Mâlik bu bapta hakîkaten sâhib-i salâhiyet bir şahsiyettir.

Netîce; tevessülün lüzûmunu beyân sadedinde ... âyet-i celîlesini makâm-ı ihticâcda okuması ile müşârun ileyh; ba'de'l-irtihâl de Aleyhissalâtü ve's-Selâm Efendimiz'le istişfâ' edilmek için bu âyet-i kerîmenin yegâne bir hüccet-i Kur'âniye olduğunu takrîr ve tesbît etmiş oldu.

Vahhâbiler ma'hûd kitaplarında rütbe-i içtihâdı hâiz olmayan bâlâda zikri geçen müfessirlerin bile sözlerine i'timat edeceklerini yazıyorlar, içtihâd-ı mutlakın merâtib-i refîa'sını işgâl eden İmâm-ı Malik'in bu baptaki sözüne mutâvaat etmeleri ise daha ziyâde zarûrî olması icab eder.

İşte bu İmâm-ı Dâr-ı Hicret'in şu beyânât-ı kat'iyyesi karşısında zâhirî maddeperetsliğe müstenit olan Vahhâbîliğin tamâmen iflâsa mahkûm bir halde olduğu tahakkuk etmiş oluyor. Mea hâzâ bu âyet-i celîleden واستغفر لهم الرسول (s. 79) cümle-i

Kuraniyesi akîbinde Beyzâvî de واعتذروا اليك حتى انتصبت لهم شفيعا ibâresi görölüyor. Beyzâvî'nin bu ibâresine nazaran o günâhkârlar Cenâb-ı Peygamber'e gelip arz-ı i'tizâr edecekler, Hazret-i Peygamber de onlara şefaât etmek emrini deruhde buyuracaktır. İşte Aleyh'is-salâtu ve's-selâm Efendimiz'e mürâcaat etmeleri ancak huzûr-i saâdette tevbekâr olmaları istişfâ'dan başka bir şey değildir ve aynı zamanda bu mürâcaatı müteakip Hazret-i Peygamber'in de derhâl şefaât etmekle emrini deruhde buyurmaları mütekaddim bir istişfâ'ı göstermeketedir. Binâenaleyh Beyzâvî'nin sözüne bağlanacaklarına dâir söz veren Vahhâbîler nasbettikleri bu hakemin hükmüne yanî Beyzâvî'nin bu ibâresinin verdiği hükme râzı olmaları iktizâ eder.

Marife'nin temsilcileri

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972 0.535.2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçiođlu	0.505.7549312	ihsançapcioglu@yahoo.com
	Fatih Yücel	0.555.3136927	fyucel@diyanet.gov.tr
Bursa	Abdullah Karahan	0.535.3378424	abdullahkarahan@hotmail.com
Çanakkale	Mustafa Tekin	0.505.9208715	mtekin7@hotmail.com
Çorum	Mehmet Ümit	0.505.3777147 0.364.2346358	mehumit@gmail.com mehmetumit@hitit.edu.tr
Diyarbakır	Murat Özaydın	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Isparta	Adem Efe	0.533.4998944 0.246.2114543	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Zişan Furat	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Nail Okuyucu	0.555.6263053	okuyucunail@hotmail.com
İzmir	Sabri Yılmaz	0.232.2852932/227 0.505.6528209	sayilmaz68@hotmail.com
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkiş	0.344.2110165 0.505.6707935	alpaslan.alkis@hotmail.com
Malatya	Abdullah Çolak	0.505.9145680 0.422.3773540	acolak@inonu.edu.tr
	Ferda Kılınç	0.422.3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Rize	Nebi Gümüş	0.538.8396984 0.505.3163736 0.464.2141120/2031	nebigumus@yahoo.com nebigumus@hotmail.com
Sakarya	Abdüssamet Bakkalođlu	0.533.2645433 0.505.8421451	bakkalzade@mynet.com
Samsun	Süleyman Turan	0 532 563 53 27 0.362.312.19.19/6148	suleyman_turan@hotmail.com
Sivas	Abdullah Kahraman	0.346.2191010 0.538.9222783	a.kahraman69@hotmail.com
Şanlıurfa	Y. Ziya Keskin	0.535.4157075 0.414.3440020/1012	yzkeskin@gmail.com yzkeskin@harran.edu.tr
Şırnak	Mehmet Nesim Doru	0.532.493.26.80 0.505.2614292	nesimdoru@hotmail.com mndoru@sirnak.edu.tr
Trabzon	Erkan Bebek	0.535.4083932	erkan_bebek61@hotmail.com
Van	Mehmet Kubat	0.536.2750633 0.432.2251081/1176	mkubat66@hotmail.com mehmetkubat@gmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.177.2179045	soyhun@hotmail.com