



AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ



THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCES

AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCE

Ulusal Hakemli Dergi / An International Peer-Reviewed Journal

E-ISSN:

Sayı: 1, Cilt: 1, 2017

Volume: 1, Issue: 1, 2017

Editör / Editor-in-Chief

Yrd. Doç. Dr. Sezayi Bekdemir

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Yabancı Dil Sorumlusu: Yrd. Doç. Dr. Saadet Altay

Sosyal Bilimler Bölümü Sorumlusu: Öğr. Gör. M. Latif Bakış

Temel İslam Bilimleri Bölümü Sorumlusu: Arş. Gör. Emrullah Bolat

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Sorumlusu: Arş. Gör. Ersin Savaş

İslam Tarihi ve Sanat Bölümü: Arş. Gör. Kamil Çayır

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adem Yerinde

Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak

Doç. Dr. M. Salih Geçit

Doç. Dr. Abdulkerim Seber

Yrd. Doç. Dr. İsmail Şimşek

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Safa

Yrd. Doç. Dr. Hayati Tetik

Yrd. Doç. Dr. Sezayi Bekdemir

Yrd. Doç. Dr. Saadet Altay

Dr. Yahya MAABDEH

Dr. Korkut Dindi

Teknik ve Tasarım/Technical and Design

Arş. Gör. Kamil Çayır

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adem Yerinde (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)

Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa Ağırman (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdulhamit Birişik (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Casim Avcı (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Kocaeli Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa Ertürk (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Recep Alpyağıl (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali İhsan Pala (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Hamit Er (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Özşenel (Marmara Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Sabri Erturhan (Cumhuriyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdullah Çolak (Hitit Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali Bulut (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)

Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Fikret Karaman (İnönü Üniversitesi Başkanlığı)

Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdullatif Tüzer (Muş Alpaslan Üniversitesi)

Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet Koç (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şakir Gözütok (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Çiçek (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Doç. Dr. Eyup Şimşek (Atatürk Üniversitesi)

Bu Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

Prof. Dr. Cemal Ağırman / Cumhuriyet Üniversitesi

Prof. Dr. Şakir Gözütok / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan Çiçek / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Doç. Dr. Abdülkerim Seber / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Doç. Dr. M. Salih Geçit / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Doç. Dr. Abdulcabbar Kavak / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Doç. Dr. Ferzende İdiz / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi

Doç. Dr. Osman Kara / Namık Kemal Üniversitesi

Doç. Dr. Muammer Bayraktutar / Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Sezayi Bekdemir / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Fikret Özçelik / Mardin Artuklu Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Altın / Bitlis Eren Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır / Siirt Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Canlı / Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Zeki Tan / Iğdır Üniversitesi

Ağrı İslami İlimler Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları Ağrı İslami İlimler Dergisi'ne aittir. Yazılar,

önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

YAYIN İLKELERİ – PUBLICATION PRINCIPLES

1. Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD) yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. AGİİD'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. AGİİD'de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler AGİİD formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı AGİİD'ne aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi AGİİD Yayın Kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez

E-ISSN:

<http://dergipark.gov.tr/agiid>

İÇİNDEKİLER

Makaleler

Mevlânâ Halid El-Bağdadî'nin Ortadoğu'daki Misyonu Üzerine Birkaç Söz	1
Ebu Mansur El-Bağdadî (V. 429/1038)'Nin "Kitâbu Usûli'd-Dîn" Adlı Eserinde İmamet Ve Siyâset Konuları.....	19
İslam Hukukunda İhtilafî Deliller.....	43
İstibra İle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi.....	67
الرعاية الإلهية للنبي قبل البعثة وإعداده للرسالة واثرها في نجاح الدعوة الإسلامية	
"دراسة تطبيقية في السيرة النبوية"	97
Necati Öner'in "İnsan Hürriyeti" Çalışması Işığında Hürriyetin "Ne"Liği Ve İmkânı Meselesi.....	114
Dinî Kişiliğin Oluşmasında Özeleştirinin Etkisi.....	127
Kur'ân'ın Anlaşılmasında İ'râbın Rolü.....	141

Kitap Tanıtımı

Hadis Tedkikleri İsimli Eserin Tanıtımı.....	167
--	-----

Tarihçe

Kuruluşunun 6. Yılında Ağrı İslami İlimler Fakültesi.....	173
---	-----

MÜCEDDİDÎ ŞEYHİ MEVLÂNÂ HALİD EL-BAĞDADÎ'NİN ORTADOĞU'DAKİ MİSYONU

THE MISSION OF MUJADDIDI SHEIKH MAWLANA KHALID AL BAGHDADI IN MIDDLE EAST

Abdulcebbar KAVAK
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslâmi İlimler Fakültesi
Tasavvuf ABD
akavak@agri.edu.tr

Atf Gösterme: KAVAK, A. (2017). Müceddidî Şeyhi Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'nin Ortadoğu'daki Misyonu, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 1(1), 1-18.

Geliş Tarihi:	Özet: Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, Nakşibendiyye-Hâlidiyye kolunun kurucusudur. Nakşibendiyye tarikatının Ortadoğu'daki en aktif temsilcisi olarak İslam toplumunun son iki asrına damgasını vurmuştur. Yetiştirdiği çok sayıda halifesiyle yürüttüğü faaliyetler, Ortadoğu'nun da sınırlarını aşarak Uzakdoğu'ya kadar ulaşmıştır. Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, Mevlânâ, Ziyâüddin ve Müceddid ünvanlarıyla Müslümanlar arasında edindiği saygın konumla beraber, muhalefete ve ağır ithamlara maruz kalmıştır. Bu makalede Nakşibendî-Müceddidîliğin karakteristik özellikleri ile Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî'nin Ortadoğu'daki misyonuna değinecek ve kendisine yöneltilen belli başlı tenkit ve ithamları genel hatlarıyla ele alacağız.
11 Aralık 2017	
Kabul Tarihi:	
25 Aralık 2017	

© 2017 AGİİD.

Tüm Hakları Saklıdır.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, Ortadoğu, Müceddidiyye, Hâlidiyye, Tenkit ve İthamlar

Abstract: Mawlana Khalid al-Baghdadi is the founder of the Naqshbandiyye-Khalidiyya branch. As the most active representative of the Naqshbandiyya order in the Middle East, he marked the last two centuries of Islamic society. With the activities carried out by the many deputies he has educated have reached the Far East far beyond the borders of the Middle East. Mawlana Khalid al-Baghdadi has been subjected to opposition and heavy accusations with respect to Muslims with the titles Mawlana, Ziyâaddin and Mujaddid. In this article, we will handle the characteristic features of Naqshbandi-Mujaddidi, and Mawlana Khalid al-Baghdadi's mission in the Middle East and the major criticisms and accusations against him in general terms.

Keywords: Mawlana Khalid al-Baghdadi, Middle East, Mujaddidiyya, Khalidiyya, Criticism and Accusations

1. Giriş

İslam tarihinde topluma yön veren ve yaptıklarıyla isimleri günümüze kadar devam eden pek çok lider şahsiyet bulunmaktadır. Bunlardan biri de Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî (ö. 1242/1827)'dir. Vefatının üzerinden yaklaşık iki asır geçmesine rağmen, temellerini atıp geliştirdiği Hâlidîlik, tasavvufî bir hareket olarak hala İslam dünyasının pek çok bölgesinde varlığını devam ettirmektedir. Osmanlı Devletinin son bir asırlık dönemine damgasını vuran Hâlidîlik, Orta Asya'dan Balkanlar'a, Kuzey Afrika'dan Uzakdoğu'ya kadar oldukça geniş bir sahada etkili olmuştur.

Mevlânâ Hâlid'in başlattığı irşad faaliyetleriyle on dokuzuncu asrın ilk çeyreğinde Irak'ta güçlenen Hâlidîlik, Nakşibendiyye tarikatının karakteristik özelliklerini taşımaktadır. Fakat Hâlidîliği öne çıkaran husus bu değildir. Hâlidîliği özel kılan başlıca husus, Ahmed Sirhindî (ö. 1024/1624)'nin kurduğu ve Doğu Asya ile Hint alt kıtasında Müceddidîlik adını alan ihyâ ve öze dönüş hareketinin misyonunu, Ortadoğu'da üstlenmesidir. Bu önemli misyon için ilmiye ve sûfiyye sınıflarına mensup ehil ve idealist kişiler seçilmiştir (Şükrî, 1302; Azzâvî a, 1974).

İlim ve irşad merkezleri olarak hizmet veren Hâlidî tekkeleri, Irak ve İran'da daha çok "Hânekâ" olarak adlandırılırken, Uzakdoğu'da "Pasantren" adını almıştır. İsimleri farklı olsa da bu Hâlidî merkezleri, Muhammed Bahaeddin Nakşibend (ö.791/1388)'in belirlediği, Ahmed Sirhindî'nin geliştirdiği ve Mevlânâ Hâlid'in on dokuzuncu asrın şartlarına göre güncellediği Nakşibendiyye-Müceddidiyye tarikatı vizyonuna uygun olarak hareket etmişlerdir.

Mevlânâ Hâlid'in Ortadoğu'daki misyonunun iyi anlaşılabilmesi, bu hareketin dayandığı Nakşibendî-Müceddidî geleneğin tanınmasına bağlıdır. Bu nedenle öncelikle Nakşibendî-Müceddidîliğin vizyon ve misyonuna kısaca değinmemiz yerinde olacaktır.

2. Mevlânâ Halid El-Bağdadî'nin Mensup Olduğu Nakşibendî-Müceddidî Hareketin Vizyon Ve Misyonu

Muhammed Bahaeddin Nakşibend'in belirlediği bazı tasavvufî usul ve uygulamaların, Nakşibendiyye tarikatını dinî referansları açısından daha sağlam bir zemine oturttuğu söylenebilir. Bu yeni zemin zamanla ilmiye sınıfından da pek çok büyük şahsiyeti cezbedecektir. O, "Bizim yolumuz ihsan mertebesini gözeterek Müslümanlığı yaşamaktır... Bizim yolun yolcuları, dinini iyi öğrenmek, hakkıyla yaşamak ve başkalarına numune-i imtisal olmakla mükelleftir." (Yurtgezen, 2013, ss. 68-69) diyerek mensuplarını samimi ve bilinçli bir toplumsal yaşama teşvik etmiştir. Ondan sonra bu tarikatı temsil eden şahsiyetler, tarikatın dinî ve toplumsal zeminde daha çok kabule mazhar olması için çalışmışlardır. Bu şahsiyetlerden biri İmam-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'dir.

İmam-ı Rabbânî'nin "Müceddid-i Elf-i Sâni" ünvanını almasından sonra kurucusu olduğu Nakşibendiyye kolu, Müceddidiyye olarak adlandırılmıştır. Müceddidiyye'yi

Nakşibendiyye tarikatı içinde farklı kılan ise, İmam-ı Rabbânî'nin belirlediği vizyon ile bu vizyonun gerçekleştirilmesi için mensuplarına yüklediği misyondur.

Şeriat'ın yüceltilmesini hareketin ana hedefleri arasında en başa yerleştiren İmam-ı Rabbânî, âlimlerin ve ilim talebelerinin şeriatı asırlardır ayakta tutan kişiler olarak saygıyı hak ettiklerini ifade etmektedir. (İmâm-ı Rabbânî, 2010, 1/266) Şeriat'ın üç esastan oluştuğunu belirten İmam-ı Rabbânî, bunları ilim, amel ve ihlâs diye sıralamaktadır. Tarikat ve hakikatı ise şeriatın tamamlayıcısı olarak ihlâs'ın içinde değerlendirmektedir. (İmâm-ı Rabbânî, 2010, 1/222)

Hz. Peygamber'in sünnetinin yeniden ihyasını dünya hayatındaki yegâne arzusu olarak dile getiren İmam-ı Rabbânî, "...uzun bir müddettir bilgi, hâl ve makamlar bahar yağmuru gibi bu fakirin üzerine yağıdırılmaktadır. Yapılması geren her şey Allah'ın inayetiyle yapıldı. Şimdi ise Muhammed Mustafa'nın sünnetini diriltmekten başka arzumuz kalmadı..." (İmâm-ı Rabbânî, 2010, 1/225) diyerek bu hususu vurgulamıştır.

Şeriat ve tarikat hususunda son derece net bir tavır belirleyen İmam-ı Rabbânî, tasavvufî düşünce ve uygulamaların şer'î hükümlere uygun olması gerektiğini vurguladıktan sonra, (İmâm-ı Rabbânî, 2010, 1/476) şeriata aykırı olan her şeyin bozuk olduğunu şu sözleriyle dile getirmiştir:

"Şeriat ve tarikat her biri diğerinin aynısıdır. Bunlar arasında kıl kadar bir aykırılık yoktur. Bunlar arasındaki farklılık sadece icmal ve tafsil, istidlâl ve keşif bakımındandır. Şeriata aykırı olan her şey bozuktur. Şeriatın reddettiği herşey zındıklıktır. Şeriatta istikamet üzere hakikati talep etmek yetkin yiğitlerin harcıdır..." (İmâm-ı Rabbânî, 2010, 2/246)

Dünya ve Âhîret dengesi hakkındaki görüşlerini de şu cümlelerle dile getirmektedir: "...dünyayla olan alakamız zaruret miktarı olmalı. Diğer vakitlerimizi âhîret işlerine ayırmalıyız. Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki; kalp Allah'ın dışındakilere esir olmaktan kurtarılmalı, dış dünyamız şer'î hükümlere göre donatılmalıdır." (İmâm-ı Rabbânî, 2010, 2/554)

İmam-ı Rabbânî'nin yazdığı mektuplarında yer alan hususlar incelendiğinde Müceddidiyye hareketinin vizyon ve misyonu şöylece özetlenebilir:

Müceddidiliğin vizyonu: İslam toplumunun Hz. Peygamber (sav)'in belirlediği usul ve esaslar çerçevesinde yeniden teşekkülü, siyasî, kültürel ve toplumsal kurumların çağın gerektirdiği yeniliklerle donatılarak Sünnet-i Seniyye'ye uyumlu hale getirilmesi.

Müceddidiliğin Misyonu: İslam dünyasında Hz. Peygamber'in Sünnetine uygun olarak siyasî, toplumsal, kültürel ve ahlakî dönüşümün sağlanması için ilmî yetkinliği ve tasavvufî derinliğe sahip her âlim ve yöneticinin bu uğurda samimiyetle çalışması.

3. Müceddidî Şeyhi Olarak Mevlânâ Hâlid'in Ortadoğu'da Üstlendiği Misyon

Müceddidî şeyhlerinin İmam-ı Rabbânî sonrası Nakşibendî-Müceddidîliği Hint alt kıtası ve Orta Asya'da yayma çabaları devam etmiştir. Müceddidiliğin Sind bölgesine

kadar ulaşmasında Muhammed Masum (ö. 1079/1668)'un yetiştirdiği halifelerinden Mahdûm-i Azam ile Mian Kebir Muhammed'in faaliyetleri etkili olurken, diğer bazı halifeleri Kandahar, Kabil, Bedeşan ve Maverâünehir bölgelerinde aktif rol almışlardır. Buhara, Taşkent ve Yarkent gibi şehirlerde Nakşibendiyye tarikatının eskiden beri devam eden saygınlığı ve etkisinin, Müceddidiyye kolunun Orta Asya'da yayılmasını hızlandırdığından bahsedilir. (Algar a, 2007)

Muhammed Masum'dan sonraki süreçte Hindistan'da etkili olan mutasavvıflardan Mirza Mazhar-ı Cân-ı Canan (ö. 1194/1780), adından bahsedilmesi gereken Müceddidî şeyhlerinden biridir. Mirza Mazhar, sadece irşad faaliyetleriyle değil, yazdığı Farsça ve Urduca şiirlerle edebiyat alanında gösterdiği başarıyla da toplumsal kabul gören bir şahsiyet olmuştur. (Algar a, 2007)

Mirza Mazhar döneminde tarikat faaliyetlerinin Hindistan'ın farklı kesimlerine yayılması için başlatılan girişimler, Hindistan bölgesinde toplumsal ve siyasî altyapılarının zayıflamasından korkan ve içinde Şia taraftarlarının da yer aldığı bazı kesimleri telaşlandırmıştır. Bu durum, Hindistan'da Müceddidî Dergâhı'nın postnişini olan Mirza Mazhar Can'ın öldürülmesiyle neticelenmiştir. Mirza Mazhar'ın öldürülmesi, ondan sonra irşad postuna oturan Şah Abdullah Dihlevî (ö. 1240/1824)'yi daha ciddi ve uzun vadeli tedbirler almaya itmiştir. Dihlevî'nin aldığı tedbirler içinde Hint alt kıtasında Sünnî düşüncenin güçlenmesine şiddetle karşı çıkan Şia taraftarlarını, hem Hindistan hem de Osmanlı coğrafyasından kuşatma fikrinin de olduğu söylenebilir.

Şah Abdullah Dihlevî'nin Delhi'nin Çatli Kabar bölgesinde inşa ettirdiği Hânekâ, Müceddidîliğin Asya'nın batısına yayılmasında önemli rol oynamıştır. (Algar, 2007) Irak, Suriye ve Anadolu'dan çok sayıda ilim ve tasavvuf erbabı Hindistan'a gelerek, Nakşibendiyye tarikatının on sekizinci yüzyıldaki en dinamik kolu olan Müceddidiyye'ye intisap etmiş ve Müceddidî kimliği ile memleketlerine geri dönmüşlerdir. Şah Abdullah Dihlevî, Hint alt kıtası ve Orta Asya'da belli bir başarıya imza atan seleflerinden farklı olarak, Müceddidî vizyonunu Asya'nın batısında da gerçekleştirmek için bir çaba içine girmiştir. Halifeleri yoluyla yaptığı araştırmalar sonucunda, özellikle Irak bölgesinde tarikatın misyonunu üstlenebilecek birden fazla kişiyi tespit etmiş ve bunları Hindistan'a davet etmiştir.(Buehler, 2007, 5/200)

Mevlânâ Hâlid bu amaçla seçilmiş şahsiyetlerden biridir. Şah Abdullah Dihlevî, Hindistan'da tasavvufî eğitime tabi tuttuğu Molla Halid'in bu misyonu layıkıyla yürütebileceğine kanaat getirdikten sonra onu, Ortadoğu'nun en sorunlu bölgelerinden biri olan Şehrezor'da görevlendirmiştir. Osmanlı-İran arasında sürekli sorun ve anlaşmazlıklara neden olan Şehrezor, siyasî ve toplumsal açıdan zorlu bir bölge olmuştur. Bölgenin köklü ailelerinden Berzencîlere mensup olan Kadirî şeyhi Seyyid Ma'rûf en-Nûdehî (ö.1254/1833)'nin Osmanlı sultanı III. Selim'e yazdığı manzum bir mektubunda, ailesiyle beraber kendisini bu bölgeden kurtarması için özel ricada bulunması, (Komisyon, 1984) Şehrezor'un sıkıntılı yapısını açık bir şekilde gözler

önüne sermektedir. Dikkat edilirse günümüzde de bölgeler yer alan şehirler Erbil, Kerkük, Süleymaniye ve Halepçe aynı kaderi yaşamaya devam etmektedir.

Şehrezor gibi zorlu bir bölgede yetişmiş genç bir mollaya (müderriye) “Mevlânâ” ünvanını layık gören Şah Abdullah Dihlevî,¹ bu şekilde onu Ortadoğu’daki yeni misyonuna hazırlamıştır. On dokuzuncu yüzyılın toplumsal yapısı göz önüne alındığında mollalıktan saygın ve etkin bir tarikat şeyhliğine geçişte bu tür taltif ve tavsiflerin ilmiyye ve sûfiyye sınıfı mensupları arasındaki önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Mevlana Hâlid’in memleketi Süleymaniye’de başlattığı tasavvufî çalışmalar, Bağdat’ta daha geniş bir alana yayılarak devam etmiştir. Onun kısa sürede Irak’ın her tarafına yayılacak olan bu faaliyetleri, klasik bir tarikat şeyhinin yürüttüğü irşad faaliyetlerinden çok daha fazlasını ifade ediyordu. Hâlidîyye adını alan bu hareket ne sadece bir medrese çalışması ne de mücerred bir tarikat çalışmasıdır. Her ikisinin yeni ve dinamik bir şeklini yansıtmıştır. Müceddidiyenin devamı olmakla beraber İslam toplumunda meydana getirdiği hüsnü kabul ve heyecan, Hâlidîyye’yi müstakil olarak adından bahsedilen bir ekol haline getirmiş, bu hareketin kurucu şahsiyeti olan Mevlânâ Hâlid ise “asrın müceddidi” olarak tavsif edilmiştir.

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî kimine göre Osmanlı’yı yeniden kurabilecek beceri ve bilgiye sahip bir şahsiyet,(Azzâvî b, 2000) kimine göre ise İslâm dünyasında Selahaddin-i Eyyubî’den sonra gelmiş en büyük ikinci Kürt şahsiyettir. (Raûf, 2011) Fakat kesin olan bir husus var ki, Mevlânâ Hâlid’in, yetiştirdiği yüzden fazla halifesiyle Ortadoğu’da meydana getirdiği hareketlilik, İmam-ı Rabbanî’den sonraki en aktif ve dinamik Nakşibendî mensubu olarak anılmasına sebep olmuştur.

Mevlana Halid Hindistan’da Ebû Said el-Müceddidi’ye yazdığı bir mektubunda: “...Baştanbaşa Rumeli, Arabistan, Hicaz, Irak, İran’ın bazı bölgeleri ve Kürdistan’ın hepsi, tarîka-i aliyenin te’sir ve cezbeleri ile doymuş olup, hazreti İmâm-ı Rabbânî müceddid ve münevveri elf-i sanî (ks)’nin medhi ve övgülü zikri, gece gündüz mahfillerde, meclislerde, mescid ve medreselerde büyüklerin ve küçüklerin dilinden düşmemektedir. Hatta hiçbir asırda ve hiçbir bölgede, zannetmiyorum ki zamanenin kulağı bu zemzemeyi işitmiş ya da gece gündüz dönen feleğin gözü bu rağbeti ve kalabalığı görmüş olsun...” (Kuku, 2008) diyerek Şah Abdullah Dihlevî’nin kendisine layık gördüğü görevi başarıyla sürdürdüğünden bahsetmiştir.

4. Mevlânâ Hâlid’in İslam Toplumunun İhyâsı İçin Belirlediği Yol Haritası

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî’nin eser ve uygulamalarından yola çıkarak eğitim, siyâset ve tasavvuf alanlarında bir yol haritası belirlediğini söyleyebiliriz.

4.1. Eğitim

Mevlânâ Hâlid, eğitim öğretim alanında İslam toplumunun uzun süredir devam eden geri kalmışlığının telafisininin, daha önce bu alanda rüşünü ispat eden medreselerin

¹ Mevlânâ ünvanı Şah Abdullah Dihlevî’nin Mevlânâ Hâlid’e verdiği icâzetnâmede yer almaktadır. Bk. İcâzetnâme, Süleymaniye Kütüphanesi H. Hayri-H. Abdullah Bölümü Numara:56, vr. 85a.

yeniden ihyasıyla mümkün olacağına inanmıştır. Toplumun hem örgün hem de yaygın eğitim yoluyla aydınlatılmasını hedefleyen Mevlânâ Hâlid, örgün eğitim için medreselerin, yaygın eğitim için de camilerin işler hale getirilmesine öncülük etmiştir. Camilerde kurulan ilim ve sohbet halkalarıyla halkın bilgilendirilmesi ve bilinçlendirilmesi hedeflenirken, camilere göre daha uzun ve zorlu bir süreç gerektiren medreselerden ise ilmî yeterliliğe ve ümmete liderlik yapabilecek kabiliyette şahsiyetlerin yetişmesi planlanmıştır.

Hem cami hem de medreselerdeki eğitim programlarında öncelikli husus, sağlam bir itikada sahip olunması ve samimi olarak öğrendiklerinin hayata geçirilmesi olmuştur. Mevlânâ Hâlid'in itikadi konularda kaleme aldığı beş ayrı eseri (Kavak a, 2016) bu amaca matuftur. Mevlânâ Hâlid, Müslümanların sağlam bir inanca sahip olduktan sonra samimiyetle ibadet ve taate sarılmalarını istemiştir. Onun Diyarbakır'daki halifesi Muhammed Firakî'ye gönderdiği bir mektubunda namaza önem verilmesini ve bu hususta halkın aydınlatılmasını özellikle vurgulaması (Müderriş, 2011) manidardır.

Mevlânâ Hâlid'in Ortadoğu'nun farklı bölgelerine gönderdiği halifelerinin aynı zamanda iyi birer müderriş olmalarının, eğitim alanında ortaya konan hedeflerin yakalanmasında olumlu etkisi olmuştur. Tekke inşa etmek yerine kurulan medreselerin hem ilim ve tedrisat hem de tasavvufî eğitim için kullanılması, Hâlidîliğin genel bir prensibi haline gelmiştir.

Hâlidî şeyhlerinin görev yaptıkları medreseler, aynı zamanda Ehl-i Sünnet düşüncesinin yaşatıldığı merkezler olmuşlardır. Buralarda görev yapacak müderrişlerden okutulacak kitaplara kadar özenle seçilmiş ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin telif ettikleri eserler tercih edilmiştir. Hadis kültürünün yaygınlaştırılması için Bağdat ve Şam gibi büyük ilim kültür merkezlerinde *Buhârî* okumaları yapılmıştır. (Müderriş, 2011)

4.2. Siyâset

Mevlânâ Hâlid'in Ortadoğu'da siyasî olarak ortaya koyduğu esaslar, İmam-ı Rabbânî'nin Müceddidilik için belirlediği vizyona mutabık olmuştur. Bu esaslar üç ana başlık altında toplanabilir:

4.2.1. İslam Dünyasında Birliğin Sağlanması ve Müslümanlar Arasında Güçlü Bir Diyalog ve İletişim Ağının Kurulması

İslam dünyasının on dokuzuncu asırdaki zayıf ve dağınık siyasî ve toplumsal yapısı, dünyada sömürge imparatorluğu kuran güçlü devletlerin dikkatinden kaçmamıştır. Ortadoğu'daki yeraltı ve yerüstü zenginlikleri bu sömürgeci devletlerin rotasını, büyük çoğunluğu Osmanlı egemenliğinde olan Müslüman topraklarına çevirmiştir. İşgal edilen topraklarda yaşayan Müslümanların diğer bölgelerle bağı zayıflatılmış ve iletişim yolları engellenmiştir. Mevlânâ Hâlid, Müslümanlar arasında birlik ve beraberliğin yeniden tesisi için, Halife'nin güçlü bir şekilde desteklenmesini

tek çare olarak görmüştür. Bu amaçla yazdığı bir mektupta bütün Hâlidî mensuplarından Halife payesini taşıyan Osmanlı Padişahına duâ etmelerini ve desteklemelerini istemiştir.

“Allahım! Büyük himmet sahibi olan padişahımızı korusun. Onu gaybın askerleriyle destekle. İslâm dinini muhafaza etmeye yardım eyle. Günler devam ettiği müddetçe ehlerinden ona halef olabilecek kimseleri payidar eyle.

Karada ve denizde askerlerini muzaffer eyle. Vezirlerini ve elçilerini ıslah eyle. Sultanımızı ve yardımcılarını, beldelerin imarına ve insanların huzuruna sebep kıl, onlarla sünnet-i seniyyeyi ihya ettir. Parlak ve açık nebevî şeriatın alametlerini onlarla yücelt. Sultanın düşmanı dinin düşmanı olduğundan düşmanlardan yardımını kes ve onları rezil ve rüsva eyle.” (Sâhib a, 1334)

Mevlânâ Hâlid’in vefatından sonra Osmanlı padişahlarının farklı zamanlarda ilan ettikleri cihad çağrılarında Hâlidî şeyhlerinin müritleriyle beraber iştirak etmeleri, müşitlerinin yukarıdaki siyasî direktifine sadık kaldıklarını göstermektedir. Ortadoğu’nun pek çok bölgesinde görev yapan ve sayıları yüzlerle ifade edilen Hâlidî şeyhlerinin, yazdıkları mektuplarla kurdukları haberleşme ağı, meydana gelen hadiselerle kısa sürede çare bulunması hususunda işlerini kolaylaştırmıştır. Bu meyanda Hâlidî şeyhleri, farklı Müslüman toplulukları arasındaki ilmî, tasavvufî ve siyasî iletişimin güvenilir ve aktif üyeleri olmuşlardır.

4.2.2. Müslümanlar Arasında Tefrika Yaratan ve Çatışmaya Sebep Olan Mezhep, Düşünce ve Hareketlerle Mücadele Edilmesi

Mevlânâ Hâlid’in yaşadığı Şehrezor, Sünnî kültürün çok güçlü olduğu bir bölge olmakla beraber, hemen yanı başındaki İran’dan dolayı Şîî kültürünün de farklı renkleriyle varlığı hep hissedilmiştir. Bu nedenle Şehrezor’a coğrafik olarak Sünnî ve Şîî kültürün mültekâsı denebilir. Böyle bir ortamda yetişen Mevlana Halid, Hindistan’a giderken İran’da uğradığı şehirlerde, Şîî âlimlerin halkı Sünnîlere karşı nasıl bir nefretle yoğurduklarını bizzat görme fırsatını yakalamıştır. Bu meyanda Tahran’ın saygın Şîî âlimlerinden İsmail Kâşî ile yaptığı münazara, bölgede geniş yankı bulmuştur. Yaşadığı bu önemli hadiseyi *Divan*’ına taşıyan Mevlânâ Hâlid, duygularını manzum olarak şöyle ifade etmiştir:

Beni, (Rafizî zümresini doğru yoldan) saptıran İsmail Kâşî’nin de şerrinden korudu.

Ki o, tartışma ateşini tutuşturunca yenilgiye uğradı.

O yalancı iddiacıya yazıklar olsun. O geveze münkirin rahmetten nasibi olmasın. (Kavak b, 2013)

Mevlânâ Hâlid’in İsmail Kâşî karşısında elde ettiği ilmî üstünlük, bazı Şîî çevreleri rahatsız etmiştir. Bu rahatsızlık onları Mevlânâ Hâlid’e suikast düzenlemeye sevk etmiştir. (el-Hânî, 2009) İlmî ve tasavvufî seyahatleri sırasında Şîî toplumu hakkında elde ettiği bilgi ve tecrübeler, Mevlânâ Hâlid’in Şîîler hakkındaki kanaatlerini

de şekillendirmiştir. Bütün bu öğrendiği ve yaşadığı hadiselerin neticesinde Mevlânâ Hâlid, İslam dünyasının selameti için Şîî din adamları tarafından körüklenen mezhebi fitnenin önüne sed çekilmesini elzem bir vazife olarak telakki etmiştir. Bu düşüncesi de kurucusu olduğu Hâlidî tarikat geleneğinde yer almıştır.

Mevlânâ Hâlid'in Müslümanlar arasında ciddi bir tefrika ve çatışmaya sebep olacağına inandığı diğer bir hareket ise Vehhâbiliktir. O, Hac vazifesini ifa için kutsal topraklarda bulunduğu günlerde Vehhâbilîği savunan zümreyi müşahede ve irdeleme fırsatını bulmuştur. Hac dönüşünde kesin olarak bu hareketin ortaya çıktığı zaman ve zemin açısından ümmete zarar vereceği kanaatine sahip olmuştur. Bu nedenle halifeleri ve sözünü dinleyen mensuplarıyla oldukça geniş bir alanda oluşturduğu cephe, uzun bir süre Vehhâbilîğin Irak, Suriye ve İran hattından yukarılara sirayetini engellemiştir.

Halifelerine gönderdiği mektuplarda Vehhâbîlerin hareketlerini düzenli olarak takip ettiği anlaşılan Mevlana Halid, Osmanlı devleti karşısında bu hareketin başarısız olması için önemli bir mesai harcamıştır. Osmanlı devletine karşı silahlı mücadele veren Vehhâbîlerin yenilgisi Mevlânâ Hâlid'i memnun etmiş ve bu duygularını sürekli haberleştiği talebesi Abdülkadir Haydarî'ye yazdığı bir mektupta paylaşmıştır. (Sâhib a, 1334)

Mevlânâ Hâlid'den sonra da Halidîler, Osmanlı topraklarından Uzakdoğu'da Endonezya'ya kadar Vehhâbilîği savunan ve sahip çıkanların karşısında yer almış ve onlarla hep bir mücadele içinde olmuşlardır. (Algar a, 2007)

4.2.3. İslam Coğrafyasını İşgal ve Sömürgeleştirme Niyetinde Olan Ülkelere Karşı Toplumsal Bir Mücadele Ruhunun Geliştirilmesi

Mevlânâ Hâlid'in rahle-i tedrisinde yetişmiş ve tasavvufî terbiyesinden geçmiş halifeleri, on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren buldukları bölgelerde yürüttükleri irşat faaliyetinin yanında, işgalci güçlere karşı başlatılan silahlı mücadeleyi de organize etmişlerdir. Bu şekilde İslam coğrafyasını sömürgeleştirmeye çalışan güçlere karşı toplumsal bir refleks ve mücadele ruhunun oluşturulmasında büyük rol oynamışlardır. Bu mücadelenin verildiği önemli bölgelerden biri Kafkasya'dır. Burada Gazavât adıyla bilinen silahlı mücadelenin sembol isimlerinden Şeyh Şamil, Nakşibendî-Hâlidî geleneğinin önemli temsilcilerinden biridir.

Kafkasya'daki bu Gazavât Hareketi diğer adıyla Müridizm, Mevlânâ Hâlid'in işgal ve sömürüye karşı geliştirdiği mücadele fikrinin hayata geçirilmiş en canlı örneklerinden biridir. Benzer mücadele örneklerini Anadolu, Irak ve İran'da görev yapan diğer halifeleri de vermişlerdir. Seyyid Taha Hakkarî (ö. 1269/1853), kardeşi Muhammed Salih Nehrî (ö.1280/1864) ve oğlu Ubeydullah Nehrî (ö. 1300/1883) dönemlerinde Ruslara karşı verilen mücâdelede Osmanlı ordusunu desteklemişlerdir. (Çakır a, 2017) Yine Şeyh Osman Siracüddin Tavîlî (ö. 1283/1866)'nin Irak ve İran'da görevli halifeleri ile Anadolu'da Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî (ö. 1311/1893)'nin de içinde yer aldığı çok sayıda Hâlidî mensubu Ruslara karşı yapılan savaşlara iştirak etmiş ve şehit vermişlerdir. (Kavak c, 2015: 3/6)

Mevlana Halid'in bu konudaki düşüncelerinden etkilenen şahsiyetlerden biri de Seyyid Abdülkadir Cezayirî (ö. 1300/1883)'dir. Kuzey Afrika'daki Müslümanlar arasında saygın bir yeri bulunan Seyyid Abdülkadir'in Fransızlara karşı yürüttüğü mücadeledeki kararlılığında, Şam'da bulunduğu yıllarda görüştüğü Mevlânâ Hâlid ve halifelerinin etkisi göz ardı edilemez.

4.3. Tasavvuf

Tasavvufun asıl mecrasından uzaklaştırıldığı kanaatini taşıyan Mevlânâ Hâlid, yaşadığı çağda Müceddidî vizyona uygun sahih bir tasavvufî düşüncenin inşasına çalışmıştır. Bu itibarla her fırsatta ilmin tasavvuftan, medresenin tekkeden, şeriatın tarikattan önce gelmesi gerektiğini ifade eden Mevlânâ Hâlid'in, ilk dönem mutasavvıflarından Haris el-Muhâsibî ve Abdulkerim Kuşeyrî çizgisine yakın durduğu söylenebilir.

Mevlânâ Hâlid tasavvufî eğitimin (seyr-ü sülûkun) amacının dinî ahkâmın samimi bir şekilde uygulanması ve sünnet-i seniyyeye ittiba olduğunu belirtmiştir. Keramet için böyle bir sürece dâhil olanların başarıya ulaşamayacaklarını vurgulamıştır. (Müderriş, 2011)

Uzun yıllar medreselerde eğitim alarak mezun olan ilmiye sınıfı mensuplarının, ilim, tedrisat ve telifatla topluma faydalı olmak yerine, uzlete çekilip riyâzetle meşgul olmalarını uygun görmemiştir. Halvet dâhil toplumsal hayattan uzaklaştıran uygulamaları tenkit ederek "İslam'da ruhbanlık yoktur" nebevî düsturunu yetiştirdiği talebelerinin akıllarına ve kalplerine nakşetmiştir. Ona göre ilmiye sınıfı mensuplarının uzun süreli seyr ü sülûk yerine kısa süreli ve etkili bir sohbet sürecinden geçmeleri yeterli olacaktır. Tasavvufî eğitim sürecindeki kazanımlarını toplumdaki diğer bireylere karşı bir üstünlük aracı olarak görenleri ise nifak ehli olarak tavsif etmiştir. Şu satırlar onun bu görüşünün manzum ifadesidir:

İçki içmek, put yapmak ve günahlara dalmak
Meyhanede içki içenlerle beraber olmak
Aşkta meşru sınırların dışına çıkmak

Bunlardan da kötüsü hırka ile nifak yapmak. (Müderriş, 2011: 1/211)

"Mevlânâ Hâlid XIX. asırda artık eski dinamizmini kaybetmiş, topluma hizmet üretmekten çok geleneksel bir özellik arz eden tarikat anlayışı yerine, daha önce Muhammed Bahaeddin Nakşibend, Ubeydullah Ahrâr ve İmam-ı Rabbanî'nin yaptığı gibi bilinçli olarak Kur'an ve sünnete bağlanmış, dinamik, üretken, ilim ve medreseyi önceleyen bir tarikat anlayışını toplumda yaygınlaştırmak için çaba sarfetmiştir." (Kavak a, 2016: 98)

5. Mevlânâ Hâlid'e Yöneltilen Başlıca Tenkit Ve İthamlar

Mevlânâ Hâlid'e yöneltilen tenkit ve ithamlar, Süleymaniye ve Bağdat'ta yürüttüğü irşad faaliyetleriyle eş zamanlı olmuştur. 1811-1827 yılları arasındaki yaklaşık on yedi yıllık irşad döneminde, Mevlânâ Hâlid'in hem mutasavvıflardan hem

de devlet ricalinden çok sayıda münkir ve muhalifi olmuştur. Halifelerinden Muhammed b. Süleyman el-Bağdadi, mürşidine karşı oluşan muhalefetin temsilcileri arasında selefi çevrelerin yanında sûfiyye sınıfına mensup bazı kişilerin de yer aldığını belirtmektedir. (Bağdâdî, 1310)

Mevlânâ Hâlid'in başlıca münkir ve muhalifleri arasında Süleymaniye şehriden Şeyh Ma'rûf el-Berzencî (ö. 1254/1833), Musul'un aristokrat ailelerinden birine mensup olan Ebu Osman b. Süleyman el-Celîlî (ö. 1245/1829), Musul'da yaşayan Kadirî şeyhlerinden Mahmud b. Abdilcelil (ö.1253/1837), İmadiye bölgesinden Şeyh Nureddin Birifkanî (ö.1268/1851) ve Osmanlı devlet ricalinden II. Mahmud'un başdanışmanı Halet Efendi (ö.1238/1822) yer almaktadır. (Kavak a, 2016)

Mevlânâ Hâlid'e yapılan tenkitler ve yöneltilen ithamlar içinde en çok öne çıkan ve dikkat çekenleri üç başlık altında toplayabiliriz. Bunlar;

5.1. Nakşibendiyye Tarikatının Tasavvufî Eğitim Metodu ve Prensiplerinin Hindistan (Budizm) Kaynaklı Olduğu

İslam dünyasında Sünnî kültüre son derece bağlı olduğu her fırsatta dile getirilen Nakşibendiyye tarikatının, sema' ve halvet gibi yaygın tasavvufî uygulamalara bile sıcak bakmadığı bilinmektedir. Dinî hassasiyetleriyle öne çıkan bu tarikatın Budist kültürden etkilendiği ve prensiplerini Budist uygulamalardan aldığı iddiası, şaşırtıcı ve bir o kadar da dikkat çekici bir durumdur.

Nakşibendiyye tarikatı halk arasında daha çok Şah-ı Nakşibend adıyla tanınan Muhammed Bahaeddin Buhârî'ye nispet edilmekle beraber, bu tarikatı kurumsal bir yapıya ilk dönüştüren kişi Abdülhâlık Gücdüvânî (ö. 617/1220)'dir. (Buhârî, 1371) Şah-ı Nakşibend, Abdülhâlık Gücdüvânî'nin ruhaniyetinden istifade ettikten sonra, tarikat mensuplarının uyguladıkları cehr-i zikri terk ederek hafî zikre dönmüştür. (Kâşifi, 1971) Nakşibendiyye tarikatında "Kelîmât-ı Kudsiyye" olarak bilinen Farsça on bir prensibin de ilk sekizi yine Abdülhâlık Gücdüvânî tarafından belirlenmiş, diğer üç tanesi ise Şah-ı Nakşibend dönemine kadar bu prensiplere eklenmiştir. (el-Kâşifi, 1971; Tosun a, 2006)

Nakşibendiyye tarikatı, seyrü sülûkün en önemli unsurlarından biri kabul ettikleri sohbet, (Tosun a, 2006) tarikatının ayrı bir tasavvufî ekol olarak zuhurunda önemli yeri olduğu ifade edilen hafî zikir, (Algar a, 2007) günümüzde de üzerinde ilmî ve akademik tartışmaların devam ettiği râbîta ve murakabe ile tanınmıştır. (Haydarî, 1292; Sâhib b, 1311) Nakşibendiyye mensuplarının Kur'an ve Sünnet'e bağlılık, Dinen bidat olan şeylerden uzak durulması ve Sahabeye saygı gösterilmesi hususlarında sergiledikleri tavır, (Bağdâdî, 1310; Haydarî, 1292) telif edilen eserlerle yeni nesillere aktarılmıştır.

Nakşibendiyye tarikatının gelişim süreci içerisinde Hâcegâniyye ve Nakşibendiyye dönemlerinde daha çok Orta Asya, İran ve Anadolu'da yayıldığı görülür. Ubeydullah-ı Ahrâr (ö. 895/1490)'dan itibaren Herat ve Hindistan bölgelerinde başlayan faaliyetler, İmam-ı Rabbânî dönemine gelindiğinde daha da yoğunlaşmıştır. (Weismann, 2015) İmam-ı Rabbânî ile beraber Nakşibendiyye tarikatı faaliyetlerinin

ağırlık merkezi Hindistan'a kaydırılmıştır. Görüldüğü üzere tarikatın Hindistan bölgesinde etkili olmaya başlaması en erken on altıncı yüzyıla denk gelmektedir.

Yukarıda Nakşibendiyye tarikatının gelişim süreciyle ilgili verilen bilgiler, tarikatın Hindistan'da yaygın olan dinî ve mistik kültürden etkilendiği iddialarını zayıflatmaktadır. Zira eğer iddia edildiği üzere Nakşibendiyye tarikatı Hindistan'daki dinî ve mistik kültürden etkilenmiş ise bu durum ancak on altıncı yüzyıldan sonra gerçekleşmiş olmalıdır. Hâlbuki eleştiri konusu olan ve büyük çoğunluğu Hâce Abdülhâlık Gücdüvânî tarafından tespit edilen on bir prensip,² on ikinci yüzyılda ve Orta Asya'da güçlü bir İslam kültür havzasında şekillenmiştir. Mevlânâ Hâlid'in üzerinde ciddiyetle durduğu "Râbîta" uygulamasına gelince, bu prensip sadece Nakşibendiyye tarikatıyla sınırlı olmayıp diğer tarikatlarda da bilinen ve farklı şekillerde uygulanan bir husustur. (Tosun b, 2007) Bununla beraber râbîtanın yogaya benzetilmesi ve Budist kültürün etkisiyle tasavvufî uygulamaların içine sokulduğu şeklindeki iddia, ciddi bilimsel izaha muhtaç gözükmektedir. Kaldı ki tasavvufî uygulamaları içinde râbîta'ya yer verenlerin kahir ekseriyetinin, Budizm'den ve yogadan habersiz kişiler olmadıkları gibi, dinin ahkâmı ve İslam kültürü konusunda ciddi medrese eğitimi almış ilmiye sınıfı mensuplarıdır.

Diğer taraftan Mevlânâ Hâlid, râbîta uygulamasını tasavvufî eğitime yeni başlayanlar için oldukça önemli görmekle beraber, bu uygulamanın geçici olduğunu belirtmek gerekir. Hatta sağlam bir ilmî altyapıya sahip olup, tasavvufî eğitim konusunda başarılı olacağına kanaat getirilen ilmiye sınıfı mensuplarınının rabîta yapmasına gerek bulunmadığı bilgisi son dönem yazılan bazı eserlerde yer almaktadır. (Arvâsî, 1342)

Bu ve diğer bazı konularda Mevlânâ Hâlid'e yöneltilen ithamları Irak'ta ilk defa dillendiren kişi, Süleymaniyeli Kadirî şeyhi Seyyid Ma'ruf Berzencî (ö. 1254/1833)'dir. Berzencî, bizzat kaleme aldığı *Tahrîru'l-hitâb fi'r-reddi alâ Hâlidî'l-kezzâb* adlı eserinde sadece Mevlânâ Hâlid'i ithamla yetinmemiş aynı zamanda onu tekfir etmiştir. Şeyh Ma'rûf'un Mevlânâ Hâlid'i tekfir ettiği hususu Muhammed Emîn b. Ali es-Süveydî'nin (ö. 1246/1831) *Def'u'z-zelûm ani'l-vukû'i fi urzi hâza'l-mazlûm* adlı eserinde de yer almaktadır. (es-Süveydî, 1404) Yakın zamanda Ferit Aydın'ın yazdığı *Tarîkatta Râbîta ve Nakşibendilik* adlı eserde bu hususta dile getirilen tenkit ve ithamlar da, daha önce Şeyh Ma'rûf'un ileri sürdüğü ve Musul'un aristokrat ailelerinden birine mensup olan Osman el-Celîl el-Mavsîlî (ö. 1245/1829)'nin kaleme aldığı *Dinullahi'l-ğâlib alâ külli münkirin mubtedi'in kâzib* adlı eserde yer alan bilgilerin

² Nakşibendiyye tarikatının on bir ilkesi: Her nefes alışverişte bilinçli olma hali (hûş der-dem), yürürken öne bakmak (nazar ber-kadem), kötü huylardan iyi huylara doğru yolculuk etmek (sefer der-vatan), toplum içinde yalnız olmak, halk içinde Hak ile olmak (halvet der-encümen), Allah'ı zikretmek (yâd kerd), nefesi tutarak icra edilen kelime-i tevhid zikrinin sonunda, "Îlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî" demek (bâz geşt), kalbi dünyevî düşüncelerden muhafaza etmek (nigâh dâşt), Allah'ı daima hatırlamak (yâd dâşt), içinde bulunulan halin bilincinde olmak (vukûf-i zamânî), zikri belli sayıya riayet ederek yapmak (vukûf-i adedî), zikir esnasında kalbe teveccüh edip zikrin mânasının bilincinde olmak (vukûf-i kalbî) (Kâşîfî, 1971: 55-64).

tekrarlanmasından başka bir şey değildir. Hatta Aydın, Şeyh Ma'rûf'u skolâstik bir şeyh olarak nitelemek suretiyle aslında Mevlana Halid'e yönelttiği ithamların kişisel muhalefeti ve Süleymaniye'deki nüfuzunu kaybetme korkusundan kaynaklandığını da ifade etmektedir. (Aydın, 2000) Benzer bir iddiayı yakın zamanda dile getiren Aziz Ahmed'in de hiçbir delil sunmadığı, Nakşibendiyye tarikatı hakkında ciddi alan araştırmalarıyla tanınan Hamit Algar tarafından tespit edilmiştir. (Algar a, 2007)

Şeyh Ma'rûf el-Berzencî, yıllar sonra Mevlânâ Hâlid'in de sevip saydığı iki âlim ve mutasavvıf şahsiyeti aracı yaparak ondan helallik dilemiştir. (Müderriş, 2011) Diğer taraftan Nakşibendiyye tarikatının tasavvufî uygulamaları olan bu prensipler asırlarca İslam dünyasının farklı bölgelerinde yaşayan ilmiye ve sûfiyye sınıfı mensuplarının bildiği bir husus iken, ne Hindistan'daki âlimler ne de Ortadoğu'dakiler tarikata böyle bir tenkit yöneltmemiş ve ithamda bulunmamışlardır. Yine Irak'ta Mevlânâ Hâlid'e yöneltilen bunca tenkit ve ithamlara rağmen Allâme lakaplı Yahya Mizûrî (ö. 1252/1836), *Rûhu'l-me'ânî* tefsirinin sahibi Şehabeddin Âlûsî (ö. 1270/1854), Bağdatlı Haydarî ailesinden Şeyh Ubeydullah Haydarî, Basra kadısı Abdulkadir Haydarî, Şam'ın tanınmış fakihlerinden İbn Abidîn (ö. 1252/1836), Şam müftüsü Şeyh Ömer el-Gazzî ve Kudüs müftüsü Seyyid Muhammed Tahir Efendi gibi onlarca muhakkik âlim ve mutasavvıfın onun etrafında toplanması, (Haydarî, 1292; Müderriş, 2011) Mevlânâ Hâlid'in temsil ettiği Nakşibendiyye tarikatıyla ilgili olarak ortaya atılan iddiaları ciddiye almadıklarını göstermektedir.

Müslümanların toplumsal hayatında güçlü ve saygın bir altyapıya sahip olan Nakşibendiyye'nin, dinin ahkâmına bağlılık, Hz. Peygamber (sav)'in sünnetine ittiba, ilim ve tedrisata verilen ehemmiyet, toplumsal hayatta dinin temeli ve sembolü olan kurumların muhafazası ve yaşatılması hususlarında ortaya koyduğu hassasiyet, entelektüel çevreden pek çok şahsiyetin bu tarikata meyiletmesine sebep olmuştur. Sadece Osmanlı döneminde bile yüzlerce âlim şahsiyetin Nakşibendiyye tarikatına intisap ettiğinden söz edebiliriz. Bunca âlim ve mutasavvıfın bağlandığı ve Müslümanlar arasında son derece yaygın olan bir tarikatın Budist kültüründen etkilendiğini iddia etmek, en basitinden Nakşibendî kimliğini taşıyan bu şahsiyetlerin ilmini ve firasetini küçümsemek olur.

5.2. Mevlânâ Hâlid'in Dinî ve Dünyevî Riyâset Peşinde Koştuğu ve Devlet Adamlarına Yakınlık Gösterip Onlardan Menfaat Sağladığı

Mevlânâ Hâlid'in Müceddidî şeyhi olarak Ortadoğu'da üstlendiği misyon, geleneksel bir irşad vazifesinin ötesinde, dinî, siyasî ve toplumsal hedefleri olan oldukça zorlu bir görevi ifade ediyordu. Bunun farkında olan Mevlânâ Hâlid göreve başlayacağı memleketi Süleymaniye başta olmak üzere Erbil ve Bağdat'ta ilmî ve tasavvufî kimlikleriyle asırlardır saygın bir yere sahip olan Berzencî ve Haydarî ailelerinin kendisine sorun çıkarabileceklerini Şah Abdullah Dihlevî'ye dile getirmiştir. Mevlânâ Hâlid'in bu görevin üstesinden rahatlıkla gelebileceği hususunda inancı tam olan Şah Abdullah Dihlevî, ona bu konuda güvence vermiştir. Daha ne istersin deyince, Mevlânâ

Hâlid, “Dini isterim. Dinin güçlenmesi için de dünyayı isterim” demiştir. (Müderriş, 2011) Onun bu sözünü dini ve dünyevî riyaset hevesi olarak değil aksine Nakşibendî-Müceddî hareketinin kedisine yüklediği misyonu yerine getirme hususundaki kararlılığı olarak görmek gerekir. Müceddidî şeyhi olarak geçireceği on yedi yıllık hayatında yazdığı eser ve mektuplarıyla, uygulamalarından bunu rahatlıkla görmek mümkündür.

Nakşibendî-Müceddidî şeyhi olarak Süleymaniye’de bulunduğu dönemlerde, şehrin mutasarrıfları Abdurrahman Paşa ve ondan sonra yerine geçen oğlu Mahmud Paşa’nın makamına gitmemiş ve onlardan kendisiyle ilgili bir şey istememiştir. Mevlânâ Hâlid’in çocukluk yıllarından beri tanıştığı Mahmud Paşa’ya hitaben yazdığı bir mektubunda: “... Hiç kimse sizden dünyalık bir şey beklemiyor. Beklentimiz, arada bir insanlara, Nakşibendî tarikatının da hak olduğunu, doğru olduğunu söylemenizdir.....

Her tarafta insanlar bu fakiri başlarına taç etmekte. Şehrezor’da da böyle diyorlar ve bunu etrafa yayıyorlar. Zât-ı âliniz hükümet ve güç sahibi olduğunuz halde, o sıradan insanlar kadar da yapamıyorsunuz. Nasıl olur da ruhani yakınlıktan can dostluğundan bahseden sözleri sarf edebiliyorsunuz. Bu yolun büyüklerinin size olan himmet ve yardımlarını nasıl telakki ettiğinizi anlamak zordur.

Az söyledim itina gösterdim kalbini kırmamağa

Korktum ki, incinirsin, yoksa söyleyeceklerim çoktur sana.” (Müderriş, 2011) diyerek sitem etmiş ve Süleymaniye’deki Kâdiriyye ve Nakşibendiyye tarikatları konusunda tarafsız davranmasını istemiştir.

Mevlânâ Hâlid, memleketi Süleymaniye’den sürgün edilip Bağdat’a gittiği dönemde de idarecilerden mümkün olduğunca uzak durmuştur. Fakat kısa sürede etrafına toplanan âlim ve mutasavvıflar idarecilerin dikkatini çekince onlar ziyarete gelmişlerdir. Bağdat valisi Said Paşa da bunlardan biridir. Said Paşa’dan sonra yerine geçen Davut Paşa da Mevlânâ Hâlid’i defalarca ziyaret etmiş ve rahle-i tedrisinde bulunarak talebesi olmuştur. Diğer taraftan Osmanlı devlet ricalinin İran’a karşı Osmanlının yanında yer alması amacıyla Mevlânâ Hâlid’e iltifat edilmesi ve gönlünün kazanılması için Bağdat valisine verilen direktif,³ onun devlet ricaline yakın durduğu ve menfaat sağladığı iddialarını çürütmektedir.

Mevlânâ Hâlid, yöneticilere yaklaşmak yerine çoğu zaman onların yanlış idarî uygulamalarına yazılı ve sözlü olarak sert karşılıklar vererek uyarmıştır. Bu uyarılarından birini Halepçe’nin yöneticisi olan Ömer beye yapmış ilim erbabına kötü muamelede bulunmamasını tavsiye etmiştir. Aksi halde bu davranışlarının kendi aleyhine “öldürücü bir zehir” haline geleceğini ifade etmiştir. (Müderriş, 2011)

Mevlânâ Hâlid Ortadoğu’da üstlendiği misyona zarar verebileceği düşüncesiyle halifelerinin de idareci ve zengin şahsiyetlerden uzak durmalarını ve tarikata intisap edecek kişiler hususunda seçici davranmalarını istemiştir. Bu amaçla Bağdat’ta irşat

³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, HAT 1236, Dosya no: 595 Gömlek No: 29209.

faaliyeti yürüten halifelerine gönderdiği bir mektup bu konuda efradını cami bir özellik arz etmektedir. (Müderriş, 2011)

“Rahman Rahim Allah’ın Adıyla

.....

Sünneti seniyyeye kuvvetle bağı kalmanızı şiddetle tavsiye, daha doğrusu emrediyorum. Aynı şekilde cahiliye adetleri ve çirkin bid’atlerden sakınmanızı, sūfiyyenin şeriate aykırı sözlerine aldanmamanızı, avamın aşağı tabakasındaki insanlar için vezir, emir ve pašalara aracı olmamanızı ehemmiyetle emrediyorum.

.....Melikler, emirler, ağalar ve etrafındakilerle, onları ıslah etmeye gücümüz yetmeyeceğı için bir arada olmamaya çalışınız. Onları gıybet etmeyiniz, onlara sövmeyiniz, onlar zalim biz salihiz diye gurura kapılmayınız.

Bugünden itibaren melik, emir, ağa ve etrafındakilerden hiç birini tarıkate almayınız. Aynı şekilde dünyaya düşkün, şehvete dalmış tüccarları da almayınız. Dünyalık toplamak ve halk arasında makam ve itibar sahibi olmayı vesile eden âlim ve ilim talebelerini, salah ve irade ismi altında başkalarına yük olan boşa kalmışları, işsizleri, dünyevi bir makama kavuşma imkânı doğduğunda kaplan gibi o makama saldıran, kendisini tarikat halifesinden üstün gören makam düşkünlerini, hilafet sebebiyle mal ve şöret sahibi olan halifelere özenenleri ve sırf şöret için hilafet görevine talip olanları kabul etmeyiniz...” (Müderriş, 2011: 1/281)

Yine Doğu Anadolu’da Nehri Tekkesinde görev yapan halifesi Seyyid Taha’yı kesin bir dille uyararak İnan Şahı dâhil kim olursa olsun devlet ricalinden uzak durmasını tavsiye etmiştir. (Taşyürek, 2003; Çakır b, 2016)

5.3. Mevlânâ Hâlid’in İngilizlerin Yönlendirmesiyle Hindistan’a Gittiğı İddiası

Mevlânâ Hâlid’le ilgili özellikle son yıllarda İnan’da ortaya atılan ve Anadolu’da da dillendirilen bir itham, zamanlaması açısından oldukça manidardır. Bu itham Mevlânâ Hâlid’in İngilizlerin yönlendirmesiyle Hindistan’a gittiğı ve dönüşte onlara hizmet ettiğidir. Bu iddianın sahibi İnan’da Tebriz Üniversitesi öğretim üyelerinden Hüseyin Halikî’dir. Hâlikî, sadece Mevlânâ Hâlid’i değil onu Hindistan’a davet eden Şah Abdullah Dihlevî’nin de İngilizlere bağı bir mutasavvıf olduğunu öne sürmüştür. Muhammed Rauf Tavakkulî “Tarîh-i Tasavvuf der Kurdistan” adlı eserinde Hüseyin Hâlikî’nin bu iddiasını 1976 yılında sunduğı bir tebliğde dile getirdiğini ifade etmekte ve bu iddiasını ispat sadedinde tek bir delil bile sunmadığını belirtmektedir. (Tavakkulî, 1381 h) Halikî’nin bu iddiasının Mevlânâ Hâlid ve Hâlidîlik üzerine yapılan akademik araştırmaların birçoğunda yer almamasından, araştırma yapan çok sayıda yerli ve yabancı araştırmacının iddiayı bilimsel açıdan ciddiye almadığı veya bahse değer görmediğı anlaşılmaktadır. (Kavak a, 2016)

İslam dünyasında ilim ve tasavvuf alanlarında kendilerini yetiştirmek isteyen şahsiyetlerin, büyük ilim ve kültür merkezlerine seyahat ettikleri bilinmektedir. Bu

sebeple Asya'dan Ortadoğu'ya, Ortadoğu'dan da Asya'nın doğusuna bir sirkülasyon meydana gelmiştir. On dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde tasavvuf alanında en gözde merkezlerden biri Hindistan'ın Cihanâbâd/Delhi şehrinde bulunan Nakşibendî-Müceddidî Dergâhı'dır. Şah Abdullah Dihlevî'nin postnişin olduğu bu dergâh Hindistan, Mısır, Şam, Bağdat, Rusya, Çin ve Tibetli pek çok kişi için cazibe merkezi olmuştur. (Algar b, 2006) Asya'nın batısından gelen şahsiyetler içinde Seyyid Ahmed Bağdadî, İsmail Medenî, Seyyid Abdullah Mağribî ve Molla Hâlid eş-Şehrezorî en çok tanınanlardır. (Buehler, 2007; Hanefî, 2004; Kuku b, ty.)

İngilizlerin Hindistan'da olduğu gibi Irak'ta da farklı isimler altında faaliyet yürüttükleri bilinmektedir. Bu faaliyetler sırasında bölgedeki pek çok Arap ve Kürt aşiretini yanlarına çekip desteklerini almak için uğraşmışlardır. Hatta zaman zaman faaliyetlerini riskli gördüğü için engellemeye kalkışan Bağdat valilerini bile tehdit etmekten çekinmemişlerdir. (Serkis, 1948)

Burada cevaplanması gereken iki soru bulunmaktadır. Birincisi eğer iddia edildiği gibi Mevlânâ Hâlid İngilizlere hizmet eden bir kişi ise, neden kendisine intisap edenlerin günden güne arttığı bir dönemde memleketi Süleymaniye'den sürgün edilmiştir? Buna karşın kendisine muhalefet eden başta Şeyh Maruf Berzencî olmak üzere Kadiriyye tarikatı mensupları desteklenmiş hatta işi Mevlânâ Hâlid'e suikast düzenlemeye kadar götürmüşlerdir. Yine o dönem Baban beyleri ve Mevlânâ Hâlid'in mensup olduğu Caf kabilesinin liderleriyle iyi ilişkileri bulunan İngilizlerin Irak'taki temsilcisi Rich'in, İngilizlerin menfaatlerine hizmet etmek üzere bu bölgeye görevlendirilen bir kişiye sahip çıkması gerekmez miydi? Dahası Rich'in Süleymaniye'yi ziyaretinden kısa bir süre sonra Mevlânâ Hâlid'in çok sevdiği memleketinden sürülmesi (Rich, 1429) tesadüf müdür?

Doğrusu uzun süredir Mevlânâ Hâlid ve Hâlidîlik üzerine yaptığımız alan çalışmalarında, ne Mevlânâ Hâlid ne de yetiştirdiği herhangi bir halifesinin İngilizlere sıcak baktığına dair bir bilgi ve belgeye rastlamış değiliz. Aksine Mevlânâ Hâlid ve tasavvufî eğitiminden geçen halifeleri, İngilizler başta olmak üzere gayr-i Müslimlerin İslam toplumundaki faaliyetlerine karşı durmuşlardır. Bu nedenle kanaatimiz iddiaların aksine Mevlânâ Hâlid'in İngilizlere karşı bir siyasete sahip olduğu şeklindedir.

Rich, Mevlânâ Hâlid'in İngilizlere hizmet etmek bir yana, Irakta İngilizlerin varlığına bile tahammül etmeyeceğini bildiğinden, onu giderek güçlendiği ve toplumsal nüfuz elde ettiği memleketinden ve aşiret çevresinden koparmak için Süleymaniye mutasarrıfı Mahmut Paşa'yla olan dostluğunu kullanmıştır. Bu şekilde Mevlana Halid'i köklerinden koparmak suretiyle Bağdat'ta onu Kâdiriyye mensupları karşısında zor durumda bırakmayı ve başlattığı hareketi zayıflatmayı da pekâlâ düşünmüş olabilir. Fakat burada Rich ve diğer muhaliflerin hesap edemediği önemli bir husus vardı. O da Bağdat'ta Kuzey Irak'tan göç eden çok sayıda saygın ilmiye ve sûfiye sınıfı mensubunun bulunduğu. Özellikle Erbil'de Maveran Medresesini kuran Haydari ailesi mensuplarının Mevlana Halid'e sahip çıkmaları, başta Rich olmak üzere Mevlana

Hâlid'in güçlenmesini istemeyen çevreleri hayal kırıklığına uğratmıştır. Çünkü Haydari ailesinin nüfuz alanı sadece ilmiye sınıfıyla sınırlı değildi. Bağdat valisi dâhil pek çok devlet ricalini de içine almaktaydı.

İkinci soru ise İngilizlere hizmet eden Mevlânâ Hâlid gibi aktif bir mutasavvıfın, İngilizlerin yıkmak için uğraştıkları Osmanlı Devletine karşı olması ve bölgede Osmanlı karşıtı faaliyetlerin içine girmesi gerekmez miydi? Hâlbuki Mevlânâ Hâlid'in Hindistan dönüşü faaliyete başladığı 1811 yılından Şam'da vefat ettiği 1827 yılına kadar, yazdığı mektuplar ve uygulamaları, onun Müslümanların halifesi sıfatını taşıyan Osmanlı sultanlarını desteklediğini ve halifelerine de bu hususu yazılı olarak şart koştuğunu göstermektedir. (Sâhib a, 1334)

Bütün bu bilgiler aslında Mevlânâ Hâlidle ilgili iddiaların doğruyu yansıtmadığı ve başka amaçlara matuf olduğunu göstermektedir. Türkiye'de son birkaç yıldır özellikle Nakşibendiyye tarikatının iki büyük temsilcisi İmam-ı Rabbânî ve Mevlânâ Hâlid hakkında başlatılan tenkit, itham ve karalamaların, bilimsel temellerden yoksun ve gerçekçi bir bakıştan uzak olduğunu söylemek gerekir. Bilimsel, insafli ve tarafsız bir gözle bakıldığında bu hakikat açıkça zuhur edecektir.

Mevlânâ Hâlid'i tekfir edecek seviyede ona ağır ithamlarda bulunan Şeyh Ma'rûf el-Berzencî, yıllar sonra ondan helallik istemiştir. (Müderriş, 2011) Yine muhaliflerinden İmadiyaheli Kadirî şeyhi Nûreddin Birifkanî, Mevlânâ Hâlid hakkındaki tenkit ve ithamlarından pişman olduğunu bir halifesine yazdığı mektupta ifade etmiştir. (Kezneyî, 1983) Bir taraftan Mevlana Halid'in en sert muhaliflerinin geri adım atarak ondan helallik dilemeleri ve pişman olmaları, diğer taraftan bu iddiayı ortaya atanların bilimsel bir bilgi ve belge sunamamaları, bizi iddiaların gerçekçi olmadığı gibi bu ithamları ortaya atanlarının başka gayelerinin bulunduğu sonucuna götürmektedir.

6. Sonuç

Mevlânâ Hâlid el-Bağdadî, Nakşibendiyye tarikatının on dokuzuncu asırdaki en aktif temsilcisidir. Tarikatın Orta Asya ve Hint alt kıtasından sonra Ortadoğu'da da etkili yayılmasında başat rol oynamıştır.

Müslümanların yaşadıkları sorunların üstesinden gelebilmeleri için geliştirdiği çözümler, Nakşibendî-Hâlidî tasavvuf geleneğinin temel esaslarını oluşturmuştur. Müslümanların birliğinin sağlanması ve hilafet kurumunun desteklenmesi, İslam toplumunun bidatlerden uzak sağlam ve sağlıklı bir zeminde teşekkülü, İslam coğrafyasını işgale yeltenen sömürgeci güçlere karşı mücadele edilmesi gibi hususlarda ortaya koyduğu esaslar, Hâlidîliğin de temel esaslarını oluşturmuştur. Ne var ki, on yedinci yüzyılda İmam-ı Rabbânî ve Müceddidî mensuplarının Hint alt kıtasında karşılaştıkları sorunların bir benzerine, Mevlana Hâlid ve Hâlidîyye mensupları Ortadoğu'da maruz kalmışlardır.

Mevlânâ Hâlid'i ve temsil ettiği Nakşibendiyye tarikatını Ortadoğu'daki menfaatleri için tehlikeli gören bazı kesimler onu ve mensup olduğu hareketi

karalamayı görev bilmişlerdir. Mevlânâ Hâlid'in mensup olduğu Nakşibendiyye tarikatının Budizm'den etkilendiği, onun dinî ve dünyevî menfaat peşinde koştuğu ve İngilizlere hizmet ettiği şeklindeki ithamlar en ağır olanlarıdır. Fakat Mevlânâ Hâlid'in irşad hayatı boyunca telif ettiği eserler, yazdığı mektuplar ve uygulamaları ile yetiştirdiği halifelerinin faaliyetleri irdelendiğinde, bu iddiaların gerçekçi olmadığı anlaşılmaktadır.

7. Kaynakça

- ALGAR a, H. (2007). Nakşibendîlik. (C. Köksal vd., Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- ALGAR b, (2006). "Nakşibendiyye". Diyanet İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- ARVASÎ, A. (1342). Râbita-i şerîfe. Necm-i İstikbâl Matbaası.
- AYDIN, F. (2000). Tarîkatta Rabîta ve Nakşibendilik. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları.
- AZZÂVÎ a, A. (1974). "Hulefâu Mevlânâ Hâlid". Bağdat: Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Kürdî.
- AZZÂVÎ b, (2000). Şehrezor es-Süleymaniye. (M. A. Karadağî, Haz.). Bağdat: Matbaatu's-Sâlimî.
- BAĞDÂDÎ, M. b. S. (1310). el-Hadîkatü'n-nediyye fî âdâbi't-tarîkati'n-Nakşibendiyye ve'l-behçeti'l-Hâliidiyye. Mısır: el-Matbaatü'l-İlmiyye.
- BEKDEMİR, S. (2017). Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi, Sadruşşeria, İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- BUEHLER, A. (2007). "Mawlânâ Khâlid and Shah Ghulâm 'Alî", Journal of The History of Sufism. volume: 5.
- BUHÂRÎ, S. b. M. (1371). Enîsü't-tâlibîn ve 'uddetü's-sâlikîn. (Halil İbrahim Sarıoğlu, Haz.). Tahran: İntişârât-ı Keyhân.
- ÇAKIR a, M. S. (2017). Seyyid Taha Hakkarî ve Nehrî Dergâhı. İstanbul: Nizamiye Akademi.
- ÇAKIR b, (2016). "XIX. Yüzyılda Tarikat-Siyaset İlişkisi: Nehrî Tekkesi Örneği", Turkish Studies, Ankara: Volume 11/21.
- HANEFÎ, A. (2004). Menâkibu'd-Dihlevî. (M. A. Karakaya, Çev.). Van: Basılmamış Eser.
- HÂNÎ, A. (2009). el-Hadâiku'l-verdiyye fî hakâiki ecillâi'n-Nakşibendiyye. Erbil: Matbaatu Ârâs.
- HAYDARÎ, İ. F. (1292). el-Mecdu't-tâlid fî menâkıbi'ş-Şeyh Hâlid. İstanbul: Matbaatu'l-Âmire.
- İCÂZETNÂME, Süleymaniye Kütüphanesi H. Hayri-H. Abdullah Bölümü Numara:56, vr. 85a.
- İMÂM-I RABBÂNÎ, (2010). Mektûbât-ı Rabbânî. (T. H. Alp vd., Çev.). İstanbul: Semerkand Yayınları.

- KÂŞİFÎ, H. b. A. (1971). Reşehâtu aynî'l-hayât fi menâkibi meşâyihî't-tarîkati'n-Nakşibendiyye ve âdâbihimi'n-nebeviyye ve esrârihimi'r-Rabbâniyye. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- KAVAK a, A. (2016). Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları.
- KAVAK b, (2013). Divan Mevlânâ Hâlid. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- KAVAK c, (2015).“Anadolu’daki İrşad Merkezlerinden Nehri Tekkesinin Osmanlı Rus Savaşlarındaki Olumlu Katkıları”. Bingöl: Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (3/6).
- KEZNEYÎ, M. A. M. (1983). eş-Şeyh Nuruddin Birîfkanî. Kahire: Metâbi’u’n-Nâşiri’l-Arabî.
- KOMİSYON, (1984). el-A’mâlu’l-kâmile li’ş-şeyh Ma’rûf en-Nûdehî el-Berzencî. (B. A. Karadâğî vd., Tah.). Bağdat: Matbaatu’l-‘Ânî.
- KUKU a, S. (ty.) Ziyaüddin Mevlânâ Hâlid. İstanbul: Damra Yayınları.
- KUKU b, (ty.). Abdullah Dehlevi ve Eserleri. İstanbul: Damra Yayınları.
- MUHAMMED, K. R. (2011). Geran bo Rastî. Süleymaniye: Çaphâne-i Şivan.
- MÜDERRİS, A. (2011). Yâd-ı Merdân. Hevler: Çaphâne-i Ârâs.
- RİCH, C. C. (1429 h). Rihletu Claidius Rich fi’l-Irak. (B. Nûrî, Çev.). Beyrut: ed-Dâru’l-Arabiyya li’l-Mevsû’ât.
- SAHİB a, M. E. (1334). Buğyetü’l-vâcid fi mektûbâtı hazreti Mevlânâ Hâlid. Dımeşk: Matbaatu’t-Terakkî.
- SÂHİB b, (1311). Nûru’l-hidâye ve’l-irfân fi sırrî’r-râbitati ve’t-teveccühi ve hatmi’l-hâcegân. Kahire: el-Matbaatu’l-‘İlmiyye.
- SERKİS, Y. (1948). Mebâhis İrakiyye. Bağdat: Şirketu’t-Ticâre ve’t-Tibâ’ati’l-Mahdûde.
- ES-SÜVEYDÎ, M. E. Def’u’z-zelûm ani’l-vukû’i fi ırz-i hâza’l-mazlûm. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü Numara: 1404, vr. 7a.
- ŞÜKRÎ, H. (1302). Menâkıb-ı şemsi’ş-şumûs der hakk-ı hazret-i Mevlânâ Hâlidî’l-‘arûs. Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası.
- TAŞYÜREK, M. (2003). Hatme-i Hâcegân Sultanları. İstanbul: Hâcegan Yayınları.
- TAVAKKULÎ, M. R. (1381). Tarîh-i Tasavvuf der Kurdistan. Tahran: İntişârât-ı Tavakkulî.
- TOSUN a, N. (2006). “Nakşibendiyye”. Diyanet İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- TOSUN b, “Râbita”. (2007). Diyanet İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- WEİSMANN, I. (2015). Nakşibendilik. (İ. Kelkitli, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- YURTGEZEN, A. (2013). Hâcegân Sultanları. İstanbul: Semerkand Yayınları.

Arşiv Belgesi

Başbakanlık Osmanlı Arşivi, HAT 1236, Dosya no: 595 Gömlek No: 29209.

EBU MANSUR EL-BAĞDADÎ (V. 429/1038)'NİN “KİTÂBU USÛLİ'D-DÎN” ADLI ESERİNDE İMAMET VE SİYÂSET KONULARI

EBU MANSUR EL-BAĞDADÎ AND HIS PRESIDENCY AND POLİTICAL UNDERSTANDING IN HIS BOOK “USULU'D-DIN”

Doç. Dr. Mehmet Salih GEÇİT
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Kelam Öğretim Üyesi
msgecit@agri.edu.tr

Atf Gösterme: GEÇİT, M. S. (2017). Ebu Mansûr el-Bağdâdî (v. 429/1038)'nin “Kitâbu Usûli'd-Dîn” Adlı Eserinde İmamet ve Siyaset Konuları” *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 1(1), 19-42.

Geliş Tarihi:	Özet: Ebu Mansûr el-Bağdâdî İslâm düşünce tarihinin önemli bir şahsiyetlerindedir. O, Eş'arî Kelâmının oluşumuna tesir eden ve bu fırkanın olgunlaşmasını sağlayan en önemli âlimlerdendir. Aynı şekilde İslami siyaset düşüncesinin geliştirilmesinde ve hilafet anlayışının oluşturulmasında da büyük katkıları bulunmaktadır. O, kelâm ilmi açısından hilafet ve siyaset konusunda üzerinde çalışan ve bu konuda değerli eserler veren bir kelam âlimidir. el-Bağdâdî, Abbasîlerin son döneminde yaşamıştır. O, Eş'ari kelam ekolünün en önemli temsilcilerinden biridir. Çağının siyasi ve idari sorunlarını teolojik bir bakış açısıyla çözmeye gayret göstermesi araştırmaya değer bir husustur. Biz bu makalemizde Ebu Mansûr el-Bağdâdî'nin hilafet anlayışını ana hatlarıyla ele alacağız.
11 Aralık 2017	
Kabul Tarihi:	
25 Aralık 2017	

© 2017 AGİİD.

Tüm Hakları Saklıdır.

Anahtar Kelimeler; *al-Bagdadi, Hilafet, İmamet, İslam Siyaset Düşüncesi. Siyaset.*

Abstract: Ebu Mansur al-Bagdadi is one of the important personalities of the history of Islamic thought. His impact on the development of al-Ash'ari kalam and Islamic political thought as well as his contribution on the creation of the understanding of Caliphate are significant. He is one of the scholars of kalam who have produced valuable works on caliphate and politics. al-Bagdadi lived in the last quarter of Abbasid Empire. He is one of the most important representatives of al-Ash'ari kalam. His efforts to propose solutions, by depending on theological point of view, for the political problems of his time, are worth to investigate. In this article we are dealing with the main futures of his understanding of caliphate.

Keywords; *al-Bagdadi, Caliphate, Presidency (Imamat), Islamic Political Thought, Politica.*

1. Giriş

Ebu Mansur Abdulkadir b. Muhammed b. Abdillah et-Temîmî el-Bağdadî, Bağdat'ta doğup büyümüş, babası ile birlikte Horasan'a seferler yapmış ve Nisabur'a yerleşmiştir. Bağdadî, Ebu'l-İshak el-İsferayînî'den fıkıh ve kelâm dersi almıştır. İsfarayînî'den sonra Akîl Medresesinde onun kürsüsünde yıllarca ders vermiştir. Aynı anda 17 (on yedi) ilimde müderrislik yapmıştır. (İbiş, *Nusus*, 1966; Fığlalı, 1988). Bağdadî'nin Mezhepler Tarihî ile ilgili olarak El-Fark beyne'l-Fırak adlı eserinin yanında Kelâm İlmi ile ilgili olarak da *Kitâbu Usuli'd-Dîn, es-Sifât, el-Esmâ ve's-Sifât, Nefyu Halki'l-Kur'ân, Delâilu'n-Nübüvve, Fezâihu'l-Mu'tezile, Fezaihu'l-Kerrâmiyye* gibi birçok eser de yazmıştır. (Bağdadî, 1928; Fığlalı, 1988).

Bağdadî'nin konumuz açısından önemli olan eseri kelâm ile ilgili olarak yazdığı *Kitâbu Usuli'd-Dîn* adlı eseridir. Bağdadî, bu eserinde siyâsî konularla ilgili görüşlerini diğer mutekaddimûn kelâmcılarında olduğu gibi imamet konusunda zikretmiştir. Eser, genel itibarıyla kendisinden önceki kelâmcıların görüşlerini özetlemekle birlikte, konunun biraz daha sistematik ele alınması bakımından dikkat çekicidir. Eserde daha önceki kelâmcıların görüşlerini açıklarken müstakil başlıklar altında ele almadıkları, ancak konu arasında değindikleri yeni bir takım kelime ve kavramlar da kullanılmakta ve zamanının siyâsî durumunu yansıtan değerlendirmelerde bulunmaktadır.

2. Bağdadî'nin Düşüncesinin Genel Durumu

Bağdadî, Ehl-i Sünnet inançlarını tutarlı ve sistematik bir şekilde ele alması açısından dikkat çeken bir âlim olmakla birlikte bu düşüncesini gerçekleştirmek uğruna diğer mezhep ve fırkalara karşı eleştirileriyle de tanınmaktadır. İşte bu açıdan bakıldığında diğer mezhepler karşısındaki sert tavrı nedeniyle “*taassuba kaymak*”la tenkit edilebilecek yönlerinin de bulunduğu söylenebilir. Eserlerinde Eş'arî ekolü içerisinde savunulan görüşler ağırlıkta olduğu için fırka içerisinde kendisinin geliştirdiği şahsına ait fikirleri tesbit etmek mümkün değildir. Bu nedenle görüşlerinin Eş'arîlik Düşüncesi içerisinde nev-i şahsına münhasır bir nitelik yerine söz konusu düşüncenin paralelinde ve onunla özdeşleşen bir üslup ile sunulduğunu görmekteyiz. Bu vasfa sahip olmasının bir sonucu olarak da yazmış olduğu eserlerinin bu ekolün kaynakları arasında sayıldığını görmekteyiz. Özellikle Kaderiyyeye karşı ashâp, tabiîn ve diğer bilginler tarafından yazılan reddiyeleri kaydetmesi, mezhepler tarihi bakımından önemlidir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin “*Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*” adlı eserinin mukaddimesinde kaydettiği üzere bir müellifin kendi akidesine muhalif gördüğü gruplara ait görüşleri tarafsız olarak nakletmesi kolay değildir. (Eş'arî, 2009). Bu problem, Bağdadî'de de ortaya çıkmaktadır. Nitekim Fahreddin er-Râzî, Bağdadî'ye karşı saygı hisleriyle dolu olmasına rağmen, onun muhâliflere karşı aşırı taassup içerisinde olduğunu, görüşlerini tarafsız olarak nakledemediğini, Şehristânî'nin de Bağdadî'den nakiller yaptığı için aynı hataya düştüğünü ifade etmektedir. M. Zahid el-Kevserî de er-Râzî'nin bu görüşlerine katılmaktadır. (Fığlalı, 1988).

2.1. Bağdadî'nin İmamet Konusuna Yaklaşımı

Bağdadî imamet ile ilgili görüşlerini “*Kitâbu Usûli'd-Dîn*” adlı eserinde “*Ahkâmu'l-İmâmeti ve Şurûti'z-Ziâme* (أحكام الإمامة وشروط الزعامة)” ana başlığı altında on beş alt başlık halinde zikretmektedir. Burada ilginç çeken husus, “*imamet*” kelimesinin yanında “*ziâmet*” kavramını da gündeme getirmesidir. Ziâme, Arapça’da “kefâlet ve tazmin etmek” anlamına geldiği gibi ondan türeyen “*zaîm*” kelimesi de “kefil ve zamin” anlamına gelmektedir. (Zebîdî, 1965: 32/313). Elimizdeki en eski Arapça lügat kitâbı olan *Kitâbu'l-Ayn*’da “*zaîm*” kelimesinin “*seyyid*” yani “*efendi*” anlamına geldiği belirtilmektedir. (El-Ferâhîdî, tsz: 1/364). Aynı anlamlara yer veren İbn Manzûr “*ziâmet*” kelimesini şöyle açıklamaktadır: (الزعامة السيادة والرياسة) yani “*Ziâmet, siyâdet ve riyâset demektir.*” (İbn Manzûr, tsz.: 12/264). “*Zaîm*” kelimesi günümüzde “*lider*” ve “*devlet başkanı*” yani “*yönetici*” anlamında kullanıldığı gibi, “*ziâme*” kelimesi de “*yönetim*” anlamında kullanılmaktadır.

İlk dönemlerde Hz. Peygamber’in yerine geçen ve onun devlet başkanlığı görevini icra eden İslâm devlet başkanına “*Halîfe*” ve “*İmam*” ünvanı verilip bu yönetim tarzına da “*hilâfet*” ve “*imamet*” tabirleri kullanılırken aynı zamanda işin dinî ve manevî değeri/yönü de vurgulanmıştır. Ancak Bağdadî’nin bu tabirlerin yanısıra “*ziâme*” tabirini kullanması, yönetim işinin sekülerleşmeye doğru başladığını, zamanın bazı idarecilerinin “*Halîfe*” ve “*İmam*” lakabına layık olup olmadığı hususunda “*şüph*e” ve “*soru*” işaretlerinin gündeme geldiği izlenimini vermektedir. Nitekim Bağdadî’nin yaşadığı dönem iktidarın muhtelif unsurlar arasında paylaştırıldığı, Halîfenin sembolik bir varlık ifâde ettiği ve toplumun huzur ve refahı kaybedip kaos ortamına düştüğü Abbasîlerin son dönemleri idi. Bu dönemde Bağdat’da merkezi yönetimi ele geçirmek isteyen kişi veya kesimler, sürekli olarak birbirlerini devirerek iş başına gelmişlerdir. Mesela Türkler, sonra Büveyhiler, onlardan sonra da Selçuklular merkezî yönetimi ele geçirebilmiş, bu arada Arap kökenli Hamdânîler Musul’a, Berberîler de Vâsıt kentine hâkim olmuşlardır. (Şakir, 2004). Böyle bir ortamda “*halîfe*” tabiri etkinliğini kaybetmiş, makamın kaybettiği heybet, “*ziâmet*” ifâdesiyle desteklenmiştir. Ya da makamın manevî saygınlığı kaybolunca işin maddî yönünü yansıtan bir ifâde kullanıma gereği duyulmuştur.

2.2. Bağdadî'nin Düşüncesinde İmamet-Hilâfet Konuları:

Bağdadî’nin “*Ahkâmu'l-İmâmeti ve Şurûti'z-Ziâme*” başlığı altında ele aldığı konular şunlardır:

2.2.1. İmametın Vacip Oluşu

Bağdadî bu başlık altında öncelikle İmamın seçilmesinin hükmü konundaki mezhebî ihtilâflara değinerek şunları belirtir: “*Mütakellimlerin cumhuru, fukâhâ, Şia, Haricîler ve Mu'tezile'nin ekserisi imametın vacip olduğu ve seçilmiş olan İmama itaaatin de farz ve vacip olduğu görüşünü savunmuşlardır.*” (Bağdadî, 1928: 270). Bağdadî imametın farz olduğunda ittifak eden bu mezheplerin farziyyeti dayandırdıkları gerekçeleri ana başlıklarıyla şöyle sıralamaktadır: “*Bu fırkalara göre müslümanlar*

arasında dinî hükümlerini icrâ edecek, hadleri ikame edecek, ordularını idare edip müslümanların maslahatı için savaşacak, yetimleri evlendirecek ve ganimetleri/fey'leri dağıtacak bir imamının olması gerekir.” (Bağdadî, 1928: 270; Bağdadî, 1991: 349). Buna göre imamın seçilmesini gerektiren gerekçeler ve söz konusu vücubun istinad ettiği maslahatlar bunlardır.

Bağdadî daha sonra muhâlif görüşte olanları ve onların görüşlerini ele alır. Ona göre Kaderiyye'den Ebu Bekir el-Esam ve Hişam el-Fuvtî'nin de aralarında bulunduğu küçük bir grup, imametin vacip olmadığı görüşündedirler. El-Esâm'a göre insanlar birbirlerine zulmedip birbirlerinin haklarını gasb etmekten uzak durduklarında, imama ihtiyaç duymazlar. Hişam'a göre ise ümmet hak üzere söz birliği ettiğinde bu durumda imama ihtiyaç duyar. Fakat ümmet yoldan çıkıp isyânkâr olduğunda, fisk ve fücûra düştüğünde, imam da öldürüldüğünde kendilerinden hak üzere olanlara bir imam seçmeleri vacip olmaz. (Bağdadî, 1928).

İmametin vacip olmadığı görüşünde olanlara kısaca değindikten sonra Bağdadî, imametin vacip olduğunu savunanların dayandıkları gerekçeleri taksim ederek görüş farklılıklarını şöyle kategorize etmektedir:

1. Mu'tezile'ye göre imamet şer'î hükümleri ikâme etmeyi sağlayan bir lütuf olduğu için vaciptir. Bu görüşe sahip olanlara “Lütufçular (المدعون اللطف)” adı verilir.

2. Ebu'l-Hasan (el-Eş'arî)'ye göre imamet, şer'î hükümlerden bir hükümdür. Bunun dinî bir hüküm olduğunun bilinmesi aklen câizdir ve vacip oluşu naklen de bilinen bir konudur.

3. Sahabîler de imametin vacip oluşunda icma' etmişlerdir. (Bağdadî, 1928).

Bağdadî'ye göre sahabîlerin imamet üzerinde icma etmeleri ile ulemânın cumhurunun imametin vacip oluşuna dair ittifakı Esam ile Hişam'ın görüşlerine itibar edilmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Esâsen dinde de imam olmadan yürütülemeyecek bir takım hükümler vardır ki, bunlar da imametin vücûbunu isbât etmektedir. Hadleri uygulamak, velisi olmayanları evlendirmek, cemaat ve bayram namazlarını eda etmek gibi daha birçok hüküm vardır ki, devlet otoritesine bağlı bir hâkim ve vâli olmadan uygulanması mümkün değildir. Esam'ın gerekçesine gelince, onun şartı hiç bir zaman meydana gelemez. Zira insanlar arasında her zaman ayrılık, çekişme, hak-hukuk ihlali meydana gelmektedir. Bu sebeple düşmanın defedilmesi, sınırların korunması, hak-hukuk ihlalinin giderilmesi için imama her zaman ihtiyaç vardır. Hişam'ın fitne halinde imametin düştüğüne dair görüşüne gelince buna göre Hz. Ali ile Hz. Osman'ın halifelikleri düşer. Hâlbuki her ikisinin de imameti haktır. Hişam el-Fuvtî ve arkadaşlarının görüşüne göre de Hz. Ali'nin imameti hak olduğuna göre, burada Hişam'ın çelişkiye düştüğü görülmektedir. (Bağdadî, 1928).

2.2.2. İmamın Atanmasının Şekli ve Durumu

Bu başlık altında Bağdadî atanacak İmamın gerçek varlık açısından görülüp görülmemesi durumunu kasetmekte ve Şiâ'nin “*Gaip İmam*” fikrini reddetmektedir. Ona göre Ehl-i Sünnetin ortak düşüncesi, imamın her halukârda atanması gerektiridir. Kendisine itâat edilmesi gereken imam “*zahir bir imam*” olmalıdır. Ehl-i Sünnet, hiç bir halde ve zamanda zahir olmayan gaip bir imam varlığının caiz olduğunu ve böyle bir imama itâatin vacip olduğunu kabul etmez. Şiâ ise imamın bütün insanlardan gaip olmasının caiz olduğunu, gaip imama beklemenin vacip olduğunu, bu imamın intizarı zamanında başka bir imamın nasbının caiz olmadığını iddia etmiştir. (Bağdadî, 1928).

Şiâ'nın gaip İmam görüşünü tenkît eden Bağdadî onların kendi aralarındaki ihtilâflarını da şöyle özetler: “Şiîler bu konuda birçok fırkaya ayrılmışlardır. Zeydîlerden bir fırka Muhammed b. Abdillâh b. Hasan b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib'i beklerler ve onun vefat etmediğini iddia ederler. Hâlbuki onun Mansûr döneminde Medîne'de katledildiği tevâtür ile rivâyet edilmiştir. Onlardan bazıları da öldürüldüğü haberi tevâtüren nakledilmesine rağmen Tahiriyye döneminde Kufe valisi olan Yahya b. Ömer'i beklerler. Şiâ'dan Keysâniyye grubu da Muhammed b. El-Hanefiyye'yi beklerler ve onun ölmediğini, Allah'ın çıkışına (hurûcuna) izin verdiği zamana kadar Rıdvâ Dağında kaldığını iddia ederler. İmamiyye'den bir grup ise Ca'fer es-Sadık'ı beklerler ve onun ölmediğini iddia ederler. (Şiâ fırkalarının bu konudaki ihtilâfi ve farklı Şiî grupların bekledikleri farklı şahıslar hakkında geniş bilgi için bkz. Bağdadî, 1991) Bunlar Ye'vesiyye (اليأوسية) diye tanınırlar. Şiâ'dan bir grup da Mübârekiyye diye tanınmakta olup onlar da Muhammed b. İsmâil b. Ca'fer'in zuhûrunu beklerler ve onun ölmediğini iddia ederler. Bir grup da Musa b. Ca'fer'i beklerler ve onun Bağdat'taki meşhedî (kabri)ni gözetlerler. Onlardan bir grup da Abbasî Halîfesi Me'mûn'un yaşadığı günden bu güne (Bağdadî'nin yaşadığı güne) kadar Muhammed b. Ali b. Mûsî'nin zuhûrunu beklerler. İşte bu zatları bekleyen ve anılan tüm gruplar, bugün din konusunda bir şaşkınlık içinde olup, Kur'an-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber'in sünnetinin tahrîf ve tebdîl edildiğini, bu sebeple İslâm Şeriatının hükümlerinin tafsilatıyla bilinemediğini, bunun ancak zuhûr edecek masum bir İmam (mehdî) tarafından açıklanacağını, dolayısıyla müslümanların bu gün “*tîh*”, yani “*şaşkınlık*” halinde bulunduğunu iddia ederler.” (Bağdadî, 1928).

Usulu'd-Dîn eserinde imamın atama şekli başlığı altında Şiâ'nın intizar görüşünü eleştiren Bağdadî, el-Fark eserinde Ehl-i Sünnet'in görüşünü şöyle açıklamaktadır: “Ehl-i Sünnet, bu ümmet içerisinde imamın iş başına gelmesi için yapılacak imamet akdinin yolunun ictehad usûlüyle seçim yapmak olduğu ve bu konuda herhangi bir kişinin Hz. Peygamber tarafından nass ile tayin edilmediği görüşünü savunmuştur.” (Bağdadî, 1991). Böylece Şiâ'nın nas ve intizar teorisi kabul edilmemekte, bunun yerine Ehl-i Sünnet'in bilinen ictehad ve ihtiyâr görüşü savunulmaktadır.

2.2.3. İmamların Sayısı

İslâm dünyasındaki hilâfet ve imamet tartışmalarının teorik ve kelâmî açıdan hararetle sürdürülmesinin yanısıra fiilî olarak da otorite sorununun yaşandığı ve

müslüman grupların diğer bir gruba mensup yöneticileri kabullenmek istemedikleri bir dönemde birden fazla imam fikri baş göstermiştir. Daha önceki dönemlerde de ele alınan bu konu, Bağdâdî'nin yaşadığı dönemde gittikçe gündemin daha üst yerinde yer almış olacaktır ki, Bağdâdî bu konudaki tartışmaları da ayrı bir başlık altında ele almıştır.

Bağdâdî bu konuda şöyle der: “İmametın vacip olduğu görüşünü savunanlar, her bir vakitte görev yapacak imamların sayısı hakkında ihtilâfa düştüler. Bizim görüşümüzde olanlara (Ehl-i Sünnete) göre bir vakitte kendisine itâat edilmesi vacip olan tek bir imam hakkında imamet akdi gerçekleşir. Diğerleri de onun emrine girmek zorundadırlar. Şayet İmamın azlını gerektirecek herhangi bir sebep yok iken bu imama karşı isyân ederlerse “bağiy” yani “isyânkâr” olurlar. Ancak aralarında birininin ahalisinin diğerinin ahalisine yardım etmesine ve iletişim kurmasına engel bir deniz olan iki beldede her bir belde ahalisinin kendisine birer imam seçmesi caizdir.”(Bağdâdî, 1928).

Burada Abbasî hilâfetinin son dönemlerinde hilâfet otoritesinin zayıflanmasından yararlanarak mezhebî farklılıklar nedeniyle müstakil teşkilatlanmalara girip kendi mezhebine müntesip imam seçme temâyülünde bulunan grupların gizli veya açık istekleri reddedilmekte, birden fazla imam seçiminin ancak emniyet ve korunma gerekçesine muteallik olduğu, müslümanların birlikte yaşaması ve birbirleriyle iletişim kurması imkânının olduğu bir zaman ve mekânda böyle bir durumun caiz olmadığı vurgulanmaktadır. Böylece dönemin siyâsî sorunları neticesinde gittikçe kuvvetlenen ayrışmacı ve tefrikacı hareketlerin önü tıkatılmıştır.

Bağdâdî Ehl-i Sünnet dışındakî fırkaların görüşlerini de şöyle açıklamaktadır: “Rafizîlere göre aynı anda iki “*natık imam*”ın bulunması caiz değil, ancak biri natık, diğeri samit olan iki imamın bulunması sahihtir. Onlara göre Hz. Hüseyin, Hz. Hasan’ın natık imameti döneminde “*samit imam*” idi, Hz. Hasan vefat ettikten sonra da natık imam oldu. Kerrâmiyyeden bir gruba göre bir vakitte iki veya daha fazla imamın bulunması caizdir. Kerramiyyeden bir gruba göre Hz. Ali ile Hz. Muâviye’nin her ikisi de aynı vakitte imam idiler. Ancak Hz. Ali “*Sünnete muvâfık İmam*”, Hz. Muâviye de “*Sünnete muhâlif İmam*” idi. Her ikisinin tebaasına da onlara itâat etmeleri vacip idi.” (Bağdâdî, 1928). Bu görüşleri sıraladıktan sonra Bağdâdî çok önemli bir hususa dikkat çekmektedir. O da imamın seçilmesinin temel gerekçesidir. O, şöyle der: “*Sünnete muhâlif olan bir imamete itâat edilmesinin vacip oluşu görüşü ne kadar acaiptir! Şayet bir vakitte iki veya daha fazla imamın bulunması caiz olsaydı, imamete layık her şahsın bulunduğu mahallede ve aşiret içerisinde imam seçilmesi caiz olacaktı. Bu ise imametın farziyyetinin aslen sakıt olmasına sebep olan bir durumdur.*” (Bağdâdî, 1928: 273). Anlaşıyor ki Bağdâdî’ye göre imamın seçilmesini farz kılan en önemli gerekçe ve ihtiyaç, ümmetin birlik ve beraberliğidir. İslâm ümmetinin birlik ve beraberliği (vahdet) bozulduktan sonra imam seçimine imkân kalmayacaktır. Zaten imam, ümmetin birliğinin sembolüdür. İmam olmazsa, ümmet de olmaz, onun yerini kargaşa içerisindeki topluluklar alır.

2.2.4. İmamın Cinsi (Uyruğu) ve Kabilesi

Bağdadî bu başlık altında imametın hangi kabileye ait olduğu konusundaki ihtilâfları zikretmektedir. Onun bildirdiğine göre Ehl-i Sünnetin düşüncesine göre İslâm şeriatında, imametın Kureyş kabilesine tahsis edildiğini gösteren bir hüküm vardır. Ayrıca şeriat, Kureyş'in halifelik şartlarını taşıyan ve imamete layık olan şahıslardan hâli (yoksun) olmayacağına delâlet etmektedir. Bu sebeple onların dışında başkalarına imamet akdi yapılması caiz değildir." (Bağdadî, 1928: 273. Krş. Hatipoğlu, 2005: 77).

İmametin Kureyş'e özgü bir görev olduğu görüşünü Ehl-i Sünnetin tümüne ait bir görüş olarak bildiren Bağdadî bu konuda İmam Şafii (Bkz. eş-Şafî, 1393) ve İmam Ebu Hanîfe'yi örnek göstermekte, İmam Şafii'nin bazı kitaplarında bu hususu açıkça belirttiğini bildirmektedir. Ayrıca Zürkân'ın da bu görüşü İmam Ebu Hanîfe'den (Ebu Hanîfe'nin bu konudaki görüşü hakkında karşılaştırma için bkz. Hatipoğlu, 2005; Neseî, 2003). rivâyet ettiğini söylemektedir. Daha sonra diğer fırkaların görüşlerine değinen Bağdadî şöyle der: "*Dirâriyye, Kureyş'ten imamet şartlarını taşıyan birisinin bulunması halinde bile Kureyş dışından birisinin imametinin geçerli olduğunu savunmaktadır. El-Ka'bi, Kureyşli olanın Kureyşli olmayanlara göre imamete daha layık olduğunu, Kureyşli birisinin seçilmesi durumunda fitne çıkması korkusu olması durumunda Kureyşli olmayan birisinin imamete atanmasının caiz olduğunu savunur. Dirâr'a göre ise Kureyşî ile acemî (Arap olmayan) birisi Halîfelik şartlarını taşımada eşit oldukları takdirde, imamete acemî olan Kureyşî olandan, mevâlî Arap da aslî Araptan daha layıktır. Haricîlere göre ise imamet insanlardan her sınıfa ait bireylere uygundur ve bu konuda görevi en iyi yapacak olan şahsın seçilmesi en uygun yoldur. Bu sebeple onlar Nafi b. El-Ezrâk, el-Katarî b. El-Fücâet ve Necdet gibi Kureyşli olmayan şahıslara bey'at etmişlerdir. Şia'dan Zeydiyye göre ise imamet ancak Hz. Ali'nin soyundan birisine caiz olur. Hz. Hasan veya Hüseyin'in soyundan olup kılıcını çeken ve imamet şartlarını taşıyan herhangi biri imam sayılır. İmamiyyeye göre ise bugün imamet Hz. Ali'nin soyundan olan ve zuhûru beklenen birisine (Hz. Mehdi'ye) mahsustur.*" (Bağdadî, 1928: 273).

Sözü buraya getiren Bağdadî, imamiyye fırkasının alt gruplarından Mehdiy-i Muntazar fikrini savunanların beklenen kişinin ve zamanın imamının kim olduğu hakkındaki farklı görüşlerini de belirtmektedir. (Şia'dan farklı grupların konu ile ilgili muhtelif görüşleri için bkz. Bağdadî, 1928). Burada beklenen mehdi düşüncesinin ilk defa Bağdadî tarafından müstakil bir başlık altında incelenip eleştirildiğini görmemiz, o dönemde Şia'nın söz konusu inancının artık tamamen yerleştii ve mezhebî tartışmalarda savunulduğunu göstermektedir. Bağdadî, diğer Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi Halîfenin Kureyşli olması şartını Hz. Peygamber'den rivâyet edilen "*İmamlar Kureyş'tendir*" hadisine dayandırmakta ve konu ile ilgili şu hususları da vurgulamaktadır: "*Ehl-i Sünnetin imametın yalnızca Kureyşlilere mahsus olduğuna dair delili bu hadistir. Sakîfe Günü'nde Ensâr grubu bu haber sebebiyle halîfeliği Kureyş'e teslim etmişti. İşte haberin bu şekilde sâbit olması ve Sahâbenin bu haber üzerine icma etmesi hilâfetin Kureyş dışından başkasına uygun olmadığını gösteren iki delildir. Bu*

sebeple hasıl olduktan sonra söz konusu icmaya muhâlefet edenlerin sözlerine itibar edilmez.” (Bağdadî, 1928: 274). Buna göre Sahâbe icma ettikten sonra muhtelif fırkaların ileri sürdükleri diğer görüşlere itibar edilmez. Zira Sahâbenin icmaı bağlayıcı niteliktedir. Ayrıca cumhûra göre gerçekleşmiş olan bir icmanın delinmesi de birçok usûlcüye göre mümkün değildir. (Hallâf, 1962; Zeydân, 1999; Ebu Zehra, 1986; Şaban, 1996). Bağdadî'nin işâret ettiği bu usûlî mesele Ehl-i Sünnet'in görüşüdür. Nazzâm, Haricîler ve Şia'nın büyük bir kısmı icma'ı kaynak olarak kabul etmemektedir. (Şa'ban, 1996). Dolayısıyla burada söz konusu mezheplerin görüşü reddedilmektedir.

2.2.5. İmamet Şartları

Bağdadî Ehl-i Sünnet'in imamet için gerekli olan dört şartı aradıklarını belirterek bunları sıralamaktadır:

1. İlim: İlimde sahip olunması gereken en az mertebe, helal ve haram ile diğer şer'î hükümler konusunda müctehid seviyesinde olmasıdır.

2. Adalet ve Vera: Bu şartın en asgarî seviyesi de tahammül ve edâ açısından şahitliği kabul edilecek şahısların seviyesinde olmasıdır.

3. Siyâset tarzları ve iyi yönetim hususunda yeteri bilgi ve birikime sahip olmasıdır. Bu şartın ölçüsüsü de şudur: İmam, insanların mertebelerini bilmeli, onları koruyabilecek bilgiye sahip olmalı, büyük işlerde küçük amilleri çalıştırmamalı, görevleri ehil olana verebilmeli, savaş yöntemlerini iyi bilmelidir.

4. Kureyşîlik: İmam Kureyş nesebine sahip olmalıdır. (Bağdadî, 1928).

2.2.6. İmamın Masum Oluşu

Şia imamet şartları konusunda Ehl-i Sünnet'in gerekli gördüğü bu dört maddeye beşinci bir şart olarak İmamın masum olmasını eklemiştir. Bağdadî bu konuda özetle Ehl-i Sünnet'e göre imamın masum olmasının şart olmadığını, sadece zahirî bir adâlet vasfına sahip olması gerektiğini savunur. O, bu konuda hem imamın, hem de valilerinin ve hâkimlerinin aynı hükme tabi olduğunu, ismet sıfatının sadece nübüvvet ve risâlet için şart olduğunu belirterek Şiî grupların bu konuda da farklı görüşler ileri sürdüklerini ifade eder ve bu görüşleri mantikî önermelerle reddeder. Ona göre Şiî grupların masumiyyet fikri kendi içerisinde birçok çelişkiyi barındırmakta, Şiâ bu düşünceyle kendi kendini çürütmekte ve iç tutarlılıktan uzak bir görüş ileri sürmüş olmaktadır. Örneğin onların masumiyyet düşünceleri Hz. Hasan'ın imametini iptal ettirdiği gibi Hz. Muâviye'nin imametini de ispata yaramaktadır. (Bağdadî, 1928).

2.2.7. İmamın İşbaşına Gelme Şekli, İmametın Sâbit Oluşunun Yolu

Bağdadî bu başlık altında da imametın nass ile mi, yoksa seçim (ihtiyar) ile mi sâbit olduğu konusunu tartışmaya açmaktadır. Bağdadî bu konuda şu bilgileri aktarmaktadır: “Ümmetin Ehl-i Sünnet, Mutezile, Haricîyye ve Neccâriyye'den oluşan büyük çoğunluğa (cumhûra a'zam'a) göre imamet (devlet başkanlığı), İslâm ümmetine müntesip olan müctehitlerin ve imam olmaya elverişli olanların (imamet şartlarını

taşıyanların) ihtiyarı (seçim) ile sâbit olur. İmametın nass ile subûtu da caiz olmakla birlikte bu konuda herhangi bir şahsa delâlet eden hiç bir nas vârid olmadığı için geriye sadece ihtiyar yolu kalmaktadır. İmamiyye, Zeydilerden Cârûdiyye ve Abbasîlerden Râvendiyye fırkalarına göre ise nass ile sâbit olur. Allah, Rasûlünün ağzından imamın kim olduğunu nass ile bildirir. Her bir imam da kendisinden sonraki imamı bildirir. Bu düşüncede olanlar, nassın dayandığı gerekçe hususunda da iki görüşe ayrılmışlardır. Bunların bir kısmına göre nassın gerekçesi, ictihadın ve icmanın iptalidir. Diğer bir kısmına göre ise nassın illeti, masumiyyettir. Buna göre ismet, yani kimin ma'sûm olduğu ictihad ile bilinmediğinden, imam olacak ma'sûmun nass ile bildirilmesi gerekir ki, bu da ancak Rasulullah'ın ve imamların kendilerinden sonra gelenleri bildirmesiyle mümkündür. (Bağdadî, 1928).

2.2.8. Hz. Peygamber'den Sonra İmamın Tayin Edilişi

İslâm ümmeti Hz. Peygamber'in vefâtından sonra imamet (devlet başkanlığı) görevi açısından onun yerine kimin geçeceği hususunda ihtilâfa düşmüştür. Bu ihtilâf Hz. Peygamber'in vefat edip etmediği şeklindeki Hz. Ömer'in iddiasıyla başlamış, Ensâr ve Muhâcirlerin hak talebinde bulunmasıyla ve Hz. Ebu Bekir'in seçilmesiyle devam etmiştir. Daha sonra Hz. Ali ve Osman dönemlerinde meydana gelen hadiselerin gelişmesi ile büyümüş ve konuyla ilgili olarak tartışmalar ve ihtilâflar artmıştır. Sonuçta bu tartışmalar silsile halinde asırlar boyu etkisini sürdürerek günümüze kadar devam etmiştir. Bağdadî de bu ihtilâfa dikkat çekmekte ve ihtilâf eden grupların görüşlerini sıralamaktadır. Bağdadî şöyle der: *“Şüphesiz ki cumhûr, (İslâm ümmetinin büyük çoğunluğu) Hz. Ebu Bekir'in imametinin sahih olduğu görüşündedir. İslâm tarihinde asırlar boyu peşpeşe iktidara gelip halîfelik yapanların hilâfeti de bu esas üzerine devam etmiştir. Ravendiyye'den bir taifeye göre Hz. Peygamber'den sonra hilâfet, amcası Hz. Abbas'ın hakkı idi. Şia'ya göre ise Hz. Ali'nin hakkıdır. Hz. Ebu Bekir'in hilâfetini savunanların delili, Hz. Peygamber'in vefatından sonra yerine geçmesi düşünülen Hz. Ali ile Hz. Abbas'ın belli bir süre bey'at etmekten geri kalmalarına rağmen müslümanların huzurunda Hz. Ebu Bekir'e bey'at etmiş olmaları ve ona itâat etmeleridir. Bu konuda bu iki zatın içlerinin ayrı, dışlarının da ayrı olduğunu iddia etmek caiz değildir.”* (Bağdadî, 1928).

Bağdadî Şia'nın Hz. Ebu Bekir'in hilâfetine yönelik itirazını bu şekilde reddettikten sonra İmam Eş'arî ve Bakillânî'nin lafızlarını andıran cümlelerle Fetih Suresi'nin 16. ayeti ve Tevbe Suresi'nin 83. ayetlerini delil göstermekte, Hz. Ebu Bekir ile Ömer'in hilâfetini bu ayetlerle ispat etmeye çalışmaktadır. (Şia'nın bu âyetlerle istidlâl konusunda Ehl-i Sünnet'e verdiği cevaplar hakkında bkz. Şeyh Mufid, 1412). Bu ayetlerde Allah Teâlâ gaybî haber türünden istikbalde meydana gelecek fetihlerden bahsetmekte ve o fetihlere vesile olan zatlara övmektedir. Bunlar da tarihî vakıa olarak Hz. Ebu Bekir ve Ömer'e nasip olmuştur. İşte böyle bir yaklaşımdan hareketle söz konusu âyetlerin Hz. Ebu Bekir ve Ömer'e itâat etmenin vacip olduğuna delâlet ettiğini ifâde eden Bağdadî, bu yöntemi kullanırken sözün başında reddettiği nass teorisine yeniden geri dönmektedir. (Bağdadî, 1928). Konunun bu aşamasında ayetlerin sadece

Hiz. Ebu Bekir ve Ömer'in hilâfetine delâlet ettiğiyle yetinmeyerek tarihi bilgiler ve ilk iki Halîfe devrinde meydana gelen savaşlardan hareketle ayetleri te'vîl eden Bağdâdî aynı zamanda söz konusu ayetlerin Ebu Ubeyde el-Cerrâh, Halid b. Velîd, Amr b. As, Yezîd b. Ebî Süfyân ve daha birçok şahıslara da delâlet ettiğini ifâde etmektedir. (Bağdadî, 1928). Bağdâdî de kendisinden önceki bazı Ehl-i Sünnet mensubu mütekaddimûn kelâmcıları gibi, bir taraftan Hiz. Ali ve evlâdının nass ile tayin edilmediğini var gücüyle savunup dururken, diğer Halîfelerin hilâfetlerinin isbâtında kendi ilkesini unutmakta, Kur'an ayetlerinin onlara delâlet ettiğini açıkça ifâde etmekten kaçınmamaktadır. Buna göre Hiz. Ali "*Mansûs İmam*" değildir, fakat Hiz. Ebu Bekir ve Ömer "*Muşârun İleyh İmam*"dır. Burada zahirî bir çelişki gözüküyor olsa da nass ve tayine karşı çıkarken işaret fikrini kabul etmek şeklindeki tavır arasında ince bir fark olduğunu görmek gerekmektedir. Buna göre bir te'vîl ile durumu açıklamak istediğimizde şunu söyleyebiliriz: Bağdâdî'nin ve diğer sünnî âlimlerin burada kastettiği husus nass değil, işârettir. Yani Hiz. Peygamber'den sonra kimin halîfe olacağı nass ile tayin edilmemiştir. Ancak, işâreten beyân edilmiştir.

2.2.9. İmamette Tevârüs ve Vasiyyet Konusu

Bu konu şimdiye kadar ele aldığımız eserler içerisinde müstakil bir başlık altında ilk defa Bağdâdî'nin bu eserinde ele alınmıştır. Bağdadî önce "*tevârüs*" problemini, daha sonra "*vasiyyet*" konusunu ele almaktadır. O, hilâfet ve iktidarda verâset konusunda farklı düşünceler ileri süren fırkaları tasnif ederek konuyu işlemektedir. Bu konuda şöyle der: "Fırkalar, imametın verâset sistemiyle olup olmadığı konusunda ihtilâfa düştüler:

1) Hiz. Ebu Bekir'in imametini meşru görenlerin tümü, imamette verâsetin söz konusu olmadığı görüşünü savunmaktadırlar.

2) Hiz. Abbas'ın imametini savunan Râvendiyeye fırkasına gelince onlar da kendi aralarında ihtilâfa düştüler. Onlardan bir gruba göre Hiz. Abbâs, imameti verâset sebebiyle değil, Hiz. Peygamber'in nassı ile hak etmiştir. Diğer bir gruba göre ise Hiz. Abbâs imameti Hiz. Peygamber'den kaynaklanan bir verâset ile hak etmiştir. Çünkü o, Hiz. Peygamber'in asabesidir,¹ bu sebeple hilâfeti hak etmektedir. Ancak imamet Hiz. Peygamber'in amcalarının oğullarının hakkı olarak telakkî edilmez.²

3) Hiz. Ali'nin imameti görüşünü savunanlar da kendi aralarında ihtilâfa düşmüşlerdir. Zeydilere ve Carudiyeye göre Hiz. Peygamber (s.a.s.) "*isim*" olarak değil "*vasıf*" olarak Hiz. Ali'nin imametini nass ile tayinde bulunmuştur. Daha sonra da bu iş Hiz. Ali'nin iki oğlu Hasan ve Hüseyin'e miras olarak kalmıştır. Aynı şekilde imamet Hiz. Hasan ve Hüseyin'in neslinden olan belirlenmiş şahıslara değil de her ikisinin

¹ Asabe, İslâm Miras Hukukunda muayyen pay sahibi olmayan, pay sahipleri paylarını aldıktan sonra mirastan kalanı alacak olan mirasçılardır. Bir kaç kısmı vardır. Bunlardan bir önceki hak sahibi bir sonrakini pay almaktan düşürür (Hacb). Geniş bilgi için bkz. Aktan, Hamza, *İslâm Miras Hukuku*, İşaret Yay., İstanbul, 1991: 168-173.

² Zira amca bulununca amcaoğlu hacbedilir. Dolayısıyla İslâm Miras Hukukunun hükümlerine kıyasla, amca hak edince, amcaoğulları paydan düşer. Bkz. Aktan, a.g.e.: 171, 172.

neslinin geneline miras kalmıştır. Ancak ikisinin neslinden her kim kılıç çeker de Rabbinin yoluna çağırır, âlim ve salih olursa, işte o imam sayılır. İmamiyye grubunun ekserisine göre imamet verâsete bağlıdır. Bu görüşün kendi usulleri açısından değerlendirildiğinde de hatalı olduğu anlaşılır. Zira onlara göre imamet Hz. Ali'den sonra Hz. Hasan'ın, ondan sonra da Hz. Hüsey'nin hakkıdır. Şayet miras ile olsaydı, Hz. Hasan'dan sonra kardeşi Hüsey'n'e değil de oğullarına miras olarak kalması gerekirdi. Keysâniyye grubuna göre ise imamet Hz. Hasan'dan sonra kardeşi Muhammed b. El-Hanefiyye'nin hakkıdır. Bu da aynı şekilde miras kaidelerine aykırıdır. Zira oğul, mirasta kardeşten daha önce hak sahibidir.” (Bağdadî, 1928: 277-278).

Görüldüğü üzere Bağdadî konuyu “Ebu Bekirciler”, “Abbasçılar” ve “Aliciler” bağlamında tasnif etmektedir. Onun bildirdiğine göre verâset fikrini savunanların imamet anlayışı onların zihinlerinde mevcut maddeci ve somutlaştırıcı bir mahiyet arz etmektedir. Devlet başkanlığını da mevtâdan kalan bir “mal” gibi “tereke” olarak gören bu anlayış, elbetteki çağın aşiret kültürünün ve krallık âdetinin bir yansıması olarak uyarlanmıştır. Bağdadî de bu anlayıştan hareketle ve onların âdetine uyup onları reddetmek amacıyla hilâfeti “mal” ve “tereke” hükmüne tabi kılarak kendilerini İslâm Miras Hukuku kurallarına göre eleştirmektedir. Bu usûl, birbirlerinin sözlerini dinlemeye tahammülleri kalmadığında mezheplerin birbirleri karşısında sürekli kullandıkları bir usûldür. Zira karşıt ve muhâlif fırkanın esaslarını zaten kabul etmeyen tartışmacıya bu sefer “münâzara ilmi” kaidelerince kendi görüş ve esasları kullanılarak reddiyede bulunmaktan başka çare kalmamaktadır.

Bağdadî daha sonra “vasiyyet” konusunu da tartışmaya açmakta ve konuyla alakalı fırkaları görüşleriyle birlikte şöyle zikretmektedir: “İslâm fırkaları aynı şekilde şartlarını haiz birisini imam olarak vasiyyet etme konusunda da ihtilâfa düştüler. Bizim müntesibi olduğumuz Ehl-i Sünnet âlimleri ile birlikte Mu'tezile, Mürcie ve Haricîlerden oluşan bir gruba göre imamet konusunda vasiyyette bulunmak sahihtir, caizdir, fakat vacip değildir. Nitekim Hz. Ebu Bekir de Hz. Ömer'i imam olarak vasiyyet ettiğinde sahabe ona uyma hususunda icma etmişler. Şayet imam bu işi Hz. Ömer'in de yaptığı gibi kendisinden sonra toplanacak olan bir topluluktan müteşekkil bir şûrâ'ya havâle ederek vasiyyet ederse, bu da caizdir. Süleyman b. Cerîr (et-Taberî) ise bu konuda imamın kendisinden sonraki imamı, şahsını belirleyerek vasiyyet etme hakkı vardır, ancak ümmete onun vasiyyetini yürütmek lazım değildir. Ümmet ancak şûrâ kararı ile bu vasiyyeti infâz edebilir (yürürlüğe koyabilir). Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in hilâfet olayları, onun bu görüşünün batıl olduğunu isbât etmektedir. Zaten kendisi de ikisinin imametini sahih gördüğüne göre burada çelişkiye düşmektedir. İmamiyyeden bir gruba göre ise imamette vasiyyet söz konusu değildir. İmamet ancak nass ile sâbit olup her bir imam kendisinden sonraki imamı tayin etmektedir. İşte imamiyyenin bu görüşü şayet akledip anlarlarsa vasiyyetin ta kendisidir.” (Bağdadî, 1928: 278). Hakikaten bir imamın kendisinden sonraki imamı belirlemesi, ismen “tayin” olarak nitelendirilse bile gerçekte “vasiyyet”ten başka bir şey değildir. Buradan hareketle fırkalar arası tartışmaların kelime oyunları ile sürdürüldüğünü de öğrenmekteyiz.

2.2.10. Hz. Ömer ve Osman'ın İmametinin Sıhhati Konusu

Mutekaddimûn kelâmcılarının siyâsî görüşlerinin merkezini oluşturan Raşit Halîfelerin (Hz. Hasan da raşit halifelerdendir) hilâfetinin dayandığı esaslar ve meşruiyet temelleri Bağdâdî üzerinde de etkili olmuştur. Bu sebeble Bağdâdî yukarıda ele aldığı siyâsî görüşlerinden sonra Raşit Halîfelerinin hilâfetlerinin meşruiyetini de ele almak durumunda kalmıştır. Hz. Peygamberden sonra hilâfetin ihtiyâr ile olduğunu savunduğundan dolayı ondan sonra yönetime gelen dört Halîfenin hilâfetinide savunmacı bir anlayışla açıklamaya çalışmış, aynı zamanda Şiîleri sert bir şekilde eleştirmiştir. Dikkatimizi çeken husus şudur ki, Hz. Ebu Bekir'in Halîfeliği konusunu mustakil bir başlık altında işlemek yerine imamet konusunun diğer meseleleri arasında serpiştirilmiş bir halde sunarken Hz. Ömer ve Hz. Osmân'ın hilâfetini aynı başlık altında işlemiştir. Konuya girer girmez ilk cümle olarak *“Hz. Ebu Bekir'in imametini inkâr eden her Rafizî Hz. Ömer ve Hz. Osmân'ın hilâfetini de inkâr eder.”* ifâdesini kullanmaktadır. Bu ifade bile tek başına Bağdâdî'nin yaşadığı çağdaki Sünnî-Şiî ihtilâfının şiddetinin dozunu yansıtmaktadır.

Bağdadî söz konusu hüküm cümlesinden sonra Şia'nın değişik gruplarının görüşlerini sıralar ve daha sonra tenkit ve tahlilini arz eder. Bu bağlamda şöyle der: *“Rafizîlerden Kamiliyye grubu Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osmân'ı tekfir etmekle kalmamış, aynı zamanda Ebu Bekir ve Ömer'e karşı savaşmayı terk ettiğinden dolayı Hz. Ali'yi de tekfir etmiştir. Bunlara karşı Hz. Ebu Bekir'in imametini nass veya ihtiyâr cihetinden savunanlar ise Hz. Ebu Bekir'in vasiyyetinin meşruiyyetini kabul etme açısından Hz. Ömer'in imametini de savunmaktadırlar.”* (Bağdadî, 1928: 278). Burada Hz. Ebu Bekir'in hilâfetini kabul edenlerin iki kısım olduğunu, bunların bir kısmının nass nazariyyesini, bir kısmının da ihtiyâr nazariyyesini savunduğunu okumuş bulunmaktayız. Hâlbuki şimdiye kadar Ehl-i Sünnet kelâmcılarının *“nassın iptali ve ihtiyârın isbâtı”* başlığı altında zikrettikleri düşüncede aslında sadece Hz. Ali'nin nass ile tayin edildiği görüşünün reddedildiğini görmüştük.

Bağdadî Hz. Ömer'in hilâfetini isbât edenlerden sonra Hz. Osmân'ın hilâfeti konusunu ele almaktadır. Burada izlediği metot, kendisinden önceki kelâmcılar gibi Hz. Ebu Bekir'in hilâfetini merkezî konu olarak ele alma ve diğer halîfelerin meşruiyyetini onunkine dayandırma metodudur. Bu sebeple Hz. Osmân hakkındaki görüşleri, Hz. Ebu Bekir'in halîfeliğini kabul edenler bağlamında değerlendirerek ikiye ayırmaktadır. Onun bu konudaki sözü şöyledir: *“Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in halîfeliğini sâbit kılanlar Hz. Osmân'ın halîfeliği konusunda ihtilâfa düştüler. Onların çoğunluğu, Hz. Osmân'ın halîfeliğinin sâbit olduğu görüşünü savunmuşlardır. Hariciler ise Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in halîfeliklerinin meşru ve onların hak imam olduğunu, Hz. Osmân'ın ise halîfeliğinin ilk altı yılında meşru halife olduğunu, bundan sonraki yıllarda, meydana gelisinde kendisini sorumlu tuttıkları olaylar yüzünden kâfir olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre Hz. Ali de hakem olayına kadar hak üzerindeydi, ancak bu olaydan sonra kâfir olmuştur.”* (Bağdadî, 1928: 278).

2.2.10.1. Hz. Ali'nin İmameti'nin Sıhhati Konusu

Bağdadî de diğer Ehl-i Sünnet kelâmcılarının usûlüne uyararak halifelerin tarihî sıralamasını esas alarak onların halîfeliklerinin meşruiyeti konusunu ele aldığından, üç Halîfenin durumundan sonra Hz. Ali'nin durumunu ele almıştır. Onun bu konudaki sözü de şöyledir: “Ehl-i Hak, Hz. Osmân'ın katlinden sonra Halîfeliğe nasbedilen Hz. Ali'nin bu imametinin sahih olduğu hakkında icma etmişlerdir. Bazı taifeler de bu konuda onlara muhâlefet etmişlerdir. Bunların birincisi Rafizîlerin bir grubu olan “*Kâmiliyye*” taifesidir. Onlar, Hz. Ebu Bekir ve Ömer'e karşı savaşmayı terkettiğinden dolayı Hz. Ali'yi tekfir etmişlerdir. İkinci taife, “*Haricîler*”dir. Onlara göre ise Hz. Ali hakem olayına kadar hak İmam idi. Hakem olayını kabul ettikten sonra Hz. Ali ve Hz. Muâviye'nin her ikisi de tabileriyle birlikte kâfir olmuşlardır. Üçüncü taife de Kaderiyye'nin “*Esamiyye*” koludur. Bu kolun lideri olan el-Esamm'a göre imamet şûrâ ve ihtiyâr ile değil, ancak hakkında akid yapılan şahıs üzerinde ümmetin icma ile mün'akid olur. Bu görüşün neticesi de Hz. Osmân ve Ali'nin imametini ta'n etmektir. Hz. Osmân'ın imametini geçersiz saymalarının sebebi, Şûrâ üyelerinin hepsi tarafından değil, bu üyelerden biri olan Abdurrahmân b. Avf tarafından seçilmiş olmasıdır. Hz. Ali'nin hilâfetini geçersiz saymalarının gerekçesi de Şam Ehlinin kendisini halîfe kabul etmemeleri ve böylece hakkında icmanın oluşmamasıdır. el-Esamm'a göre Hz. Ali'den sonra üzerinde ümmetin icma hâsıl olduğundan dolayı Hz. Muâviye bu dönemde meşru imamdır.” (Bağdadî, 1928: 279).

Esamm'ın bu ilginç görüşünü naklettikten sonra Bağdadî onu eleştirmekte ve şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “*El-Esamm'ın Hz. Ali'nin hilâfetini reddetmesine mukabil Hz. Muaviyye'nin hilâfetini kabul etmesi rezillik olarak ona yeter!*” (Bağdadî, 1928: 279). Şahıslar bazında değerlendirildiği takdirde, Hz. Ali gibi âlim, fâzıl, cesûr ve layık birisinin imametinisâbit kılmamak, onun yerine muhtelif siyâsî manevralarla işbaşına gelen ve ümmet tarafından “*imam*” değil de “*sultân*” olarak kabul edilen Hz. Muâviye'nin meşru İmam kabul edilmesi ilginç bir düşünce olarak İslâm Düşünce Tarihine geçmiştir. (Şâkir, 1998; Sallâbî, 2006; Aycan, 1990). Ancak siyâset ilminin temel ilkeleri ve devlet başkanlığının tespitinin genel durumu açısından bakıldığında o dönemde devlet başkanının tespitinde toplumun konsensüsünü ölçü almanın ileri bir görüş olduğu ifâde kabul edilebilir. Zira bu ölçü sayesinde şahıslar, mezhepler, dinî ve siyâsî görüşler yerine “*ümmetin ortak kabulü*”, “*kamuoyunun müşterek tercihi*” ve “*ma'serî vicdân*” harekete geçer ve bu metod neticesinde iş başına gelen yönetici daha adil bir yolla seçilmiş olur. Şayet el-Esamm böyle bir niyyeti taşımış ise, bugün açısından son derece makul ve gerekli, o gün için de son derece ileri ve çağları aşan bir görüş ileri sürmüştür.

2.2.10.2. Hz. Osmân'ın Katillerinin Hükümü

Ehl-i Sünnet dışındaki itikâdî fırkaların bir kısmı Hz. Osmân'ın hilâfetinin ikinci yılındaki uygulamaları yüzünden onun ilk dönem halîfeliğini meşru ve mu'teber, ikinci dönemdeki hilâfetini de gayr-ı mu'teber saymışlardır. Bazıları da onun hilâfetini

tamamıyla mu'teber saymamasından dolayı Hz. Osmân'ın katillerinin durumunu da kelâmî ve itikâdî bir konu olarak tartışmışlardır. Bağdâdî burada onların itirazlarına cevap vermek için öncelikle Hz. Osmân'ın hilâfetinin meşruiyyetini ortaya koymakta ve cevaplarını buna göre vermektedir. Onun bu konuda verdiği bilgiler şöyledir: "Ehl-i Sünnet, Hz. Osmân'ın öldürüldüğü ana kadar istikamet şartı üzere meşru imam olduğu, onun katillerinin kendisini zülmen öldürdükleri, onun öldürenler içinde kanının helal olduğu fikrini taşıyanların ise kâfir olduğu hususunda icma etmişlerdir. (Bağdâdî, 1928: 280). Buna göre kanını helal sayarak öldürenler kâfir, diğerleri ise zâlimdirler. Onu zülmederek öldürenlerin dinî hükmünü açıklarken de şöyle der: "*Kanının helal olduğunu iddia etmeden onu kasden öldürenler, kâfir değil, fasık olmuşlardır. Ona hücum eden ve kanına iştirak edenler tanınan kişiler olup fasık oldukları kesindir. Onlardan bazılarının isimleri şöyledir: Muhammed b. Ebî Bekir, Rufaa b. Rafî', Hacca b. Gazne, Abdurrahman b. Hasl el-Cumhî, Kinâne b. Bişr en-Nahbî, Sindân b. Hamrân el-Murâdî, Besere b. Rehm, Muhammed b. Ebî Huzeyfe, İbn Uyeyne, Amr b. El-Humk el-Huzâî.*" (Bağdâdî, 1928: 280).

Hz. Osmân'ın katli olayında müslümanların bir grubu da işe karışmamış ve tarafsız kalmıştı. Bağdâdî onların dinî hükmü konusunda da şunları belirtir: "*Hz. Osmân'ın katli olayında ona yardım etmekten geri kalanlar da iki gruptur. Bir grup evde bulunup onu savunanlardan oluşmaktadır. Hz. Hasan, Abdullah b. Ömer, Muğîre b. el-Ahnes, Saîd b. el- As ve Hz. Osmân'ın görevlilerinden (hizmetkâr ve kölelerinden) evde bulunan diğerleri gibi. Hz. Osmân savaşmamak üzere bunlardan yemin almış ve hizmetçilerine şöyle demişti: "Silahını bırakan hürdür!" İşte bunlar taat, iyilik ve ihsân ehlidirler. Ona yardım etmekten geri kalan ikinci grup ise kendi aralarında iki kısma ayrılmaktadır: Bir kısmı, Hz. Osmân'a yardım etmek istemişti de Hz. Osmân onları engelledi. Ali b. Ebî Talib, Sa'd b. Ebî Vakkas, Üsâme b. Zeyd, Muhammed b. Mesleme ve Abdullah b. Selâm gibi. Bunlar da mazurdurlar. Zira bizzat Hz. Osmân'ın emrine uyararak durmuşlardır. İkinci kısım ise sokak ehli olup eve hücum edenlere fîsk işlerinde iştirak etmişlerdir. Allah bunlara kâfidir.*" (Bağdâdî, 1928: 281).

Ehl-i Sünnet'in görüşünden sonra Mu'tezile'nin görüşlerini özetleyen Bağdâdî, bu konuda onları da bir kaç kısma ayırmaktadır. Ona göre Mu'tezile (Kaderiyye) bu konuda kendi arasında ihtilâfa girip bir kaç gruba ayrılmıştır:

1. Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd Hz. Osmân ile ona karşı çıkıp öldürenlerden bir tarafın fasık olduğunu, fasık olanın da ne mü'min, ne de kafir olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşü ileri sürerken hangi tarafın fasık olduğu konusunda söz sarfetmeyi uygun görmemişler, tevakkuf etmişlerdir.

2. Ebu'l-Huzeyl (el-Allaf), Hz. Osmân'ı kendi haline, onu öldürenleri de kendi hallerine havâle etmiştir.

3. el-Cübbâî ve oğlu, Hz. Osmân'a tevelli, onu katledenlerden de teberri etmişlerdir.

4. Onlardan bir gruba göre Hz. Osmân da, onu katledenler de fisk günahını işlemişlerdir. Ancak Hz. Osmân'ın işlediği fisk hali, onun öldürülmesini vacip kılan bir fisk değildir. Bu görüşte olanlara göre Hz. Osmân da, onu öldürenler de cehennemliklerdir. (Bağdadî, 1928).

Bağdadî daha sonra Hz. Osmân'ı savunmak üzere Ehl-i Sünnet'in dayandığı bir kaç delili sunar ve şöyle der: “Bizim Hz. Osmân'ın kendisi hakkında atılan iftiralara karşı beri olduğuna dair delilimiz, İslâm ordusunun zor durumda olduğu zaman Hz. Osmân'ın bu orduyu techiz etmesi üzerine Hz. Peygamber'den onun cennetlik olduğuna şahadet eden sahih rivâyetler, Hz. Osmân'ın hesapsız olarak cennete gireceğine, cennete de mü'minden başkasının girmeyeceğine dair rivâyet edilen hadislerdir.”³ Yine Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osmân ile birlikte Hira Dağına çıktığında “Ey Hira, sakin ol! Muhakkak ki senin üzerinde bir Peygamber, bir sıddık, bir şehidden başkası yoktur!” buyurmuştur. (Müslim, Fezâilu Talha ve 'z-Zübeyr: 6; İbn Mâce, Fezâilu'l-Aşr: 134; Ahmed b. Hanbel, Müsned: 2/419). İşte bu hadis, Hz. Osmân'ın şehîd ve saîd (kurtulmuş) bir şekilde öldürüldüğüne delâlet etmektedir. Onun imametinin sahih olduğuna dair delil de Hz. Ömer'in katlinden sonra ümmetin Şûrâ ehlinin her birisinin imamete layık olduğuna dair icmaidir. Onlar da altı tane idiler. Kendisinden başka diğer altı kişi kendisi üzerine ictima edip bey'at edince böylece onun imameti hakkında da icma hasıl olmaktadır.” (Bağdadî, 1928: 281). Buna göre her ne kadar daha sonra bir takım çekinceler ve itirazlar vaki olsa da, seçilişin ilk anında ümmeti temsil eden altı kişilik komisyonun beş üyesince hilâfeti onaylanınca, komisyonun icmaı, ümmetin icmaı hükmünü kazanmış olmaktadır. İcma hasıl olduğuna göre, diğer fırkaların itirazları da geçersiz sayılmaktadır.

2.2.11. Sıffîn ve Cemel Ehlinin Hükümü

Hz. Ali'nin imameti hakkındaki ihtilâflar, ona karşı çıkanlar ve onunla savaşımların hükmünü de ihtilâf edilen bir konu haline dönüştürmüştür. Bu sebeple Ehl-i Sünnet, Hariciler, Mu'tezile ve Şiiler'in ona karşı savaşımlar hakkında ileri sürdükleri görüşler de farklılık arz etmiştir. Bağdadî'nin kendisi de Ehl-i Sünnet'e mensup olduğu için konuyu işlerken, Hz. Ali'nin meşruiyyetini esas alarak işlemekte ve şöyle demektedir: “Mensubu olduğumuz Ehl-i Sünnet alimleri Hz. Ali'in Cemel Olayı'nda ve Sıffinde Hz. Muâviye'nin taraftarlarına karşı haklı (musib) olduğu hususunda icma etmişler ve Basra'da kendisine karşı savaşımların hatalı olduğu görüşünü savunmuşlardır. Hz. Aişe, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'inde hata işlediklerini ve fasık olmadıklarını savunan Ehl-i Sünnet'e göre Hz. Aişe iki grup arasında barış sağlamak için çalıştığından dolayı fasık değildir, ancak onu bu konuda ikna edip Hz. Ali'ye karşı savaşmaya teşvik eden ve kendileri de savaşan Benu Dabbe ve Benu Esad kabileleri fasık olmuşlardır. Zübeyr'e gelince Cemel olayının gerçekleştiği günde Hz. Ali kendisiyle konuştuğundan sonra savaşmaktan vazgeçip Mekke'ye doğru giderken yolda

³ Söz konusu hadisler ve Hz. Osman'ın Hz. Peygamber dönemindeki hizmetleri ve fedakârlıkları için bkz. es-Sallâbî, *Osman b. Affan*: 30-52; Rıza, Muhammed, *Osmân b. Affân Sâlisu'l-Hulefâi'r-Râşidin*, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 2005, s. 9-21.

öldürüldüğünden dolayı fasık değildir. Zira yolda Vâdî es-Siba' denilen yerde Amr b. Cürmüz kendisine rastlayıp başını keserek Hz. Ali'ye götürdüğünde Hz. Ali'nin kendisini cehennemle tehdit etmesi, Zübeyr'in fasık olmadığını ve mazlum olarak öldürüldüğünü gösterir. Talha'ya gelince, o da savaş esnasında savaşı terkedip Mekke'ye geri dönmeye kasedeken Mervân b. Hakem kendisini bir mızrak ile öldürdü. İşte bu üç kişi, fasıklıktan beridirler, onların tabilerinden Hz. Ali'ye karşı savaşanlar da fasıktırlar." (Bağdadî, 1928: 281).

Komutanları kurtarıp askerleri fasıklık hükmüne tabi kılan, Hz. Ali'ye karşı savaşa işini başlatanların üç lider sahabî değil de onların emrinde savaşan kabilelere atfeden Ehl-i Sünnet'in bu görüşünün arzından sonra sıra Hz. Muâviye'nin hükmüne gelmektedir. Peşinen söylemek gerekirken önceki hükmün gerekçesine bakılırsa, Hz. Muâviye de kurtarılacak ve askerleri suçlanacaktır: "Muâviye'nin taraftarlarına gelince onlar şüphesiz ki bağıy (isyânkâr) olmuşlardır. Hz. Peygamber'in de Ammâr'a söylediği "Seni bağıy bir taife öldürecektir!" (Müslim, Bâb La Tekum es-Sae.: 17; Ahmed, Müsned: 3/5; Beyhakî, 1988: 2/548) sözüyle bu taifeyi bağıy olarak adlandırmıştır. İşte onlar bu bağıy (isyân) suçu işlemekle kafir olmuşlardır. Zira Hz. Ali de onlar hakkında "Kardeşlerimiz bize karşı bağıy (isyân) ettiler" demiştir. Hz. Ali arkadaşlarına şöyle de demiştir: "Kaçanların peşine düşmeyin, yaralıları saldırmayın." Şayet bunlar kafir olsaydı Hz. Ali bu takip etme işini askerlerine serbest bırakacaktı." (Bağdadî, 1928: 282).

Ehl-i Sünnet'in Hz. Ali döneminde meydana gelen iç çatışmaların lider konumundaki aktörleri hakkındaki düşüncesini bu şekilde sunan Bağdadî, diğer firkaların görüşlerini de sistematik bir şekilde şöyle kategorize etmektedir:

1. Şiilere göre Hz. Ali'ye karşı Cemel'de savaşan Hz. Aişe, Talha, Zübeyr ve Sıffîn'de savaşan Muâviye ile bu şahısların taraftarları kafir olmuşlardır.

2. Haricîler de Cemel ve Sıffîn'de savaşan bu zatları aynı şekilde kafir saymaktadır.

3. Bir taifeye göre karşı karşıya savaşan tüm gruplar hata işlemişlerdir. O dönemde savaşa katılmaktan kaçınan ve savaşmayan Sa'd b. Ebî Vakkas, Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Mesleme el-Ensârî ve Üsâme b. Zeyd gibileri isâbet etmişlerdir. (Abdulcebbâr, tsz., 20/I/74).

4. Kerrâmiyye grubunun çoğunluğu Cemel Olayında karşı karşıya savaşan her iki grubun da isâbet ettiğini ve haklı olduğunu iddia etmiştir.

5. Kerrâmiyye'nin geri kalanları ise Hz. Ali'nin Cemel ve Sıffîn Savaşlarında haklı olduğunu, ancak savaşmayıp da sulh yolunu seçtiği takdirde daha haklı ve daha iyi davranmış olurdu. Haricîlere karşı savaşması ise tamamen haklı olup kendisi üzerinde farz idi.

6. Vâsıl b. Ata, Amr b. Ubeyd, Nazzâm ve Kaderiyye'nin ekserisi de şöyle dediler: "Biz, Hz. Ali ve tabilerine ayrı olarak, Talha, Zübeyr ve taraftarlarına da ayrı

olarak tevelli ederiz. Fakat Ali ile kendi arkadaşlarından biri bir davada şahitlik yapsaydı, şehadetlerini kabul ederdik. Talha veya Zübeyr kendi arkadaşlarından biri ile bir davada şahitlik yapsalardı bunu da kabul ederdik. Ancak Ali ile muhâliflerinden biri beraberce şahitlik yapsalardı veya Zübeyr veya Talha ile Ali taraftarı birisi beraberce şahitlik yapmış olsalardı kabul etmezdik. Zira onlardan bir taraf fasıktır. Fasık da ne mü'min, ne de kafir olup ebedi olarak cehennemdedir.” Hatta Hz. Ali ile Hz. Talha'nın her ikisi bir demet bakla üzerinde bile şahitlik yapsa kabul etmeyeceklerini ileri sürmüşlerdir. Zira onlara göre iki taraftan biri fasık olduğuna göre ya Hz. Ali, ya da Hz. Talha fasık olduğundan şeriatın şart koştuğu iki şahit şartı yerine gelmemiş olmaktadır.

7. Bekr b. Uhti Abdi'l-Vahid de Hz. Ali ve muhâlifleri Talha ve Zübeyr gibi müşrik olmuşlardır. Ancak Bedir savaşına katıldıkları için cennete gireceklerdir. Zira bir kuts-i hadis'te Cenab-ı Hak Bedir Ehline hitaben şöyle buyurmuştur: “*Dilediğinizi yapınız. Şüphesiz ki ben sizleri affettim.* (Buhârî, Bed'ul-Vahy: 142; Müslim, Fedâilu Ehli Bedr: 36; Ebu Dâvûd, Bâb fî'l-Hulefâ: 9; Ahmed, Müsned: 1/79).

8. Kaderiyyeden Havşeb, Hişâm el-Evkas ve onlara tabi olanlar liderlerin kurtulduklarını, askerlerin helâk olduklarını görüşünü savunmuşlardır.

9. Mu'tezile'den el-Esam da Hz. Ali ve Muâviye hakkında bir çok görüş ileri sürmüştür. Görüşlerinin özü şudur ki, o Muâviye'yi Hz. Ali'den daha iyi durumda görmüştür. (Bağdadî, 1928: 282).

Bağdadî yukarıda sıralanan düşüncelerin hepsine topluca bir cevap vermek için de Hz. Peygamber (s.a.s.)'e sahabîlik yapan zatları savunmakta, onlar hakkındaki iddiaları kabul etmemekte ve şunları söylemektedir: “*Hz. Ali, Talha ve Zübeyr'in îmânlarının sahih olduğuna dair delilimiz şudur: Onlar, Rıdvân Bey'ati ehliendirler ki Allah (c.c.) Kur'an'da onlardan razı olduğu haberini vermiştir. Allah'ın rızası ise halihazıra göre değil, akibete göredir. Dolayısıyla Allah'ın bu haberiyle onların akibetlerinin cennet olduğu sâbit olmaktadır.*” (Bağdadî, 1928: 282).

Ehl-i Sünnet dışındaki fırkaların bir kısmı, Hz. Aişe'nin dinî hükmü konusunda da farklı görüşler ileri sürmüşler ve onu takbîh etmişlerdir. Onlardan bazıları da onun “*mürted*” olduğunu söylemişlerdir. Bağdadî bu aşırı hükmü kabul etmeyerek aklı ve naklî delil göstermek suretiyle reddetmektedir. Bu konuda da şöyle demektedir: “*Şayet Haricîlerin dediği gibi Hz. Aişe kafir olsaydı, o zaman onun küfrü hakkında iki ihtimalden biri söz konusu olmalıdır. Ya Hz. Ali ile savaşa girmeden önce de kafirdi, ya da onunla savaştıktan sonra kafir oldu. Şayet ondan önce kafir olsaydı, bu durumda Hz. Peygamber (s.a.s.) kafir bir kadın ile evlenmiş olurdu ki, onun böyle bir yetkisi bulunmamaktadır. (Zira bu, dinimizde haramdır.) Şayet Hz. Ali ile savaştıktan sonra mürted olmuş ise, cariye yapılması caiz olurdu. Halbuki Hz. Ali, onun hakkında böyle bir muamele yapmamıştır. Bu da kendisine karşı kin ve nefretle hareket edenlere rağmen, onun “müslime, mü'mine” olduğunu isbât etmektedir.*” (Bağdadî, 1928: 282).

2.2.12. Haricîler ve İki Hakemin Hükmü

Hz. Ali'ye karşı savaşı ve muhtelif İslâm fırkalarının tepkisini en çok çeken grup Haricî grubudur. İslâm siyâset tarihinin en müteşeddid ve katı grubu olan Haricîlik, Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından da sert bir şekilde eleştirilmiş, izlediği şiddet politikası yüzünden diğer fırkalar için gösterilen bazı hassasiyetlerden mahrum kalmıştır. Haricîlere göre Ebu Musa el-Eş'arî ve Amr b. As'ı hakem olayında görevlendiren Hz. Ali ve Muâviye ile birlikte her ikisi de "kafir" olmuşlardır. İlk ikisi görevlendirme yaptıkları için, son ikisi de görev yaptıkları için kafir olmuşlardır. Bağdâdî Haricîlerin Hakem olayının aktörleri hakkındaki bu görüşünü sunduktan sonra onların kendi aralarında da bir takım ihtilâfa girdiklerini ve farklı düşünceler savunduklarını belirtmektedir. Buna göre Haricîler şu muhtelif görüşleri ileri sürmüşlerdir:

1. Onlardan olan Ezarika grubuna göre Hz. Ali ve iki hakemin küfrü, şirk küfrüdür.

2. İbâdiyye grubuna göre ise bu, şirk küfrü değil, nimete nakörlük anlamındaki küfrân-ı nimet türünden bir küfürdür. (Bağdadî, 1928: 283).

Bu konuda Şiîlerin de muhtelif görüşleri bulunmaktadır. Bağdadî'nin tasnîfine göre Şiîler de şu görüşleri ileri sürmüşlerdir:

1. Onlardan bir kısmına göre Hz. Ali, isâbet etmiştir. İki hakem de tebdîl yaptıkları (nasla tayin olmasına rağmen Hz. Ali'nin imameti konusunda ilâhî hükmü değiştirdikleri) için kafir olmuşlardır.

2. Onların diğer bir kısmına göre ise Hz. Ali hakem olayında hata etmiştir, ancak bu hatası sebebiyle fasık olmamıştır. (Bağdadî, 1928: 283).

Mu'tezile ise bu konuda şu görüşleri savunmuştur:

1. İbrâhim en-Nazzâm ve Bîşr b. El-Mu'temir'e göre Hz. Ali isâbet etmiştir, iki hakem de fasık olup helak olmuşlardır.

2. Cübbâî, Ebu Mûsâ el-Eş'arî'nin tevbesinin sahih olduğunu savunmuştur.

3. el-Esamm'a göre ise Ebu Mûsâ el-Eş'arî, insanların ihtilâftan kurtulup bir İmam üzerinde birleşmelerini sağlamak amacıyla Hz. Ali'yi hal'etme işinde isâbet etmiştir. (Bağdadî, 1928: 283; Abdulcebbâr, tsz: 73-90).

Diğer fırkaların görüşlerini bu şekilde tasnif ettikten sonra Bağdâdî Ehl-i Sünnet'in konuyla ilgili görüşlerini özetle şöyle aktarmaktadır: "Mensubu olduğumuz Ehl-i Sünnet'e göre Hz. Ali yaptığı tüm savaşlarda ve Hakem Olayında haklı idi. Her iki hakem de hatalı idi. Ebu Mûsâ'nın hatası, zamanının en efdalı olduğunu bilmesine rağmen Hz. Ali'yi halletmesi idi. Amr b. As'ın hatası ise iki tanedir: Hz. Ali'yi halletmesi, onun yerine Hz. Muâviye'yi tek taraflı olarak halife nasbetmeye kalkışmasıdır.

Ehl-i Sünnet ayrıca Haricîler hakkında da şu görüşü ileri sürmüştür: "*Hz. Ali ve Ashâbını kendi hakkı olmasına rağmen hakem olayına razı olması sebebiyle tekfir eden Haricîleri tekfir etmektedirler. Yine günah işleyen herkesin kafir olduğunu iddia*

edenHaricîleri de tekfîr etmektedirler.” (Bağdadî, 1928: 283). Buradan Ehl-i Sünnetin siyâsî bir tepki olarak Hakem olayının taraflarını tekfîr eden Haricîyye grubuna karşı tekfîr tavrını, yani “*tekfîre karşı tekfîr*”le cevap verdiğini görmekteyiz. İşte siyâset halkı ve toplumu refâha ulaştırma aracı olmak yerine tarafgîrlik ve galibiyet unsuru haline dönüştürüldüğünde, varılacak akîbet de bu olmaktadır!

2.2.13. İmamette Efdal ve Mefdul Tartışması

Bağdadî, imamet konusunda en son olarak efdal varken mefdulun imametinin caiz olup olmadığı tartışmasını ele almıştır. Bu konuda aslında Şia’nın Hz. Ali’nin efdal olmasına rağmen bırakılıp Hz. Ebu Bekir ve diğer halifelerin seçildiğini, efdal varken mefdulun imametinin caiz olmadığını iddia etmesi (Şeyh Müfid, 1412) sebebiyle cevap amaçlı olarak Ehl-i Sünnete mensup mütekaddimun kelâmcıları tarafından tartışma alanına alınmıştır. Bağdadî bu konuda da şu bilgileri vermektedir: “Alimler efdal varken mefdulun imametinin caiz olup olmadığı konusunda ihtilâfa düştüler.

1. Ebu’l-Hasan el-Eş’arî “imamın imamet şartları konusunda zamanının en efdali olması vaciptir. Bu sebeple bu şartlar açısından kendisinden daha efdal birisi varken ondan az faziletli olan birisinin imamet akdi geçerli olmaz. Şayet böyle bir akid yapılırsa, hakkında imamet akdi yapılan bu şahıs imam değil, melik olur.” demiştir. Eş’arî bu görüşünden hareketle “Dört Halife içinde en efdali Hz. Ebu Bekir, sonra Ömer, sonra Osmân, sonra da Ali’dir” demiştir.

2. Ebu’l-Abbâs el-Kalânîsî imamet şartlarını taşıdığı takdirde kendisinden daha efdal birisi varken ondan az faziletli olan kişinin imamet akdinin geçerli olduğunu belirtmiştir. (Macit, 1995: 96). Hüseyin b. el-Fadl, Muhammed b. İshâk b. Huzeyme ve İmam Şafiî’nin ashabından ekserisi de bu görüşü savunmuşlardır. Bütün bu alimler, Hz. Ebu Bekir ve Ömer’in diğer halifelere takdîm edilişi konusunda hiç bir ihtilâfa düşmemişlerdir. Fakat Hz. Ali ve Osmân hakkında ihtilâf etmişlerdir. Hüseyin b. el-Fadl ve İbn Huzeyme’ye göre Hz. Ali daha efdaldir. Kalânîsî de bazı kitaplarında “Ben ikisinden hangisinin daha efdal olduğunu bilmiyorum.” demiştir.” (Bağdadî, 1928: 284; Macit, 1995).

Bağdadî daha sonra Mu’tezile ve Şiâ’nın bu konudaki görüşlerini ele almaktadır. Onun bildirdiğine göre Mu’tezilîler bu konuda şu görüşleri savunmuşlardır:

1. Nazzâm ve el-Câhız’a göre imamet ancak en efdal olanın hakkıdır. Bu sebeple onu mefdûla vermek caiz değildir.

2. Diğer Mu’tezilîlere göre ise evlâ olan efdâl olanıdır. Şayet efdali seçme durumunda ümmet içerisinde fitne çıkma korkusu varsa, bu durumda mefdûlun seçilmesi de caiz olur. (Bağdadî, 1928: 284; Abdulcebbâr, tsz: 116-121).

Şiiler ise Süleymân b. Cerîr ez-Zeydî dışında mefdûlun imametinin caiz olmadığı görüşünü savunmuşlardır. Süleymân ise Hz. Ali’nin efdal olmasına rağmen Hz. Osmân’ın ilk altı yıllık imametinin caiz olduğu görüşündedir. (Bağdadî, 1928).

Efdal varken mefdulün imametinin caiz olduğuna dair delillendirme gayretini de Bağdâdî şöyle izah etmektedir: “Efdal varken mefdulun imametinin de caiz olduğunu savunanların delili ise Hz. Ebu Bekir ve Ömer’in imametlerinin sıhhatine bina edilmiştir. Hz. Ömer, Hz. Ali’nin daha efdal olduğunu bildiği halde “Şayet Ebu Ubeyde el-Cerrâh sağ olsaydı onu size tayin ederdim.” demiştir. Onun bu sözü, onun ve diğer sahabîlerin efdal varken mefdulün imametinin caiz olduğu görüşünde olduklarını göstermektedir.” (Bağdâdî, 1928: 284).

Bağdâdî Usûlu’-d-Dîn adlı eserinde detaylı olarak ele aldığı Ehl-i Sünnet’e ait bu görüşleri el-Fark Beyne’l-Firak adlı eserinde “Sünnet ve Cemaat ehlinin Üzerinde Birleştiği Esaslar” başlığı altında itikadın 12. Esâsı olarak şöyle özetlemektedir: “Süphesiz imamet, İmam tayin etmenin gerekliliğinden dolayı Ümmet’in üzerine yüklenmiş zarurî bir iştir. İmam, Ümmet için kişiler tayin eder; sınırlarını korur; ordularının başında savaşa gider; ganimeti bölüştürür ve onların zulme uğramış olanlarını zâlim olanlarından korur. Onlar, “Bu Ümmet içinde bir imama imameti vermenin yolu, icdihadla seçimdir” demişlerdir. Allah’ın salât ve selâmı ona olsun Nebî’den, herhangi belli bir şahsın imamete tayin edilmiş olduğuna dair bir hüküm yoktur. Bu, Râfıza’dan, “O, Allah ondan razı olsun Ali’yi mutlak doğru ve kesin bir hükümle imamete tayin etmiştir” iddiasında bulunanların görüşüne karşıdır. Eğer durum onların dedikleri gibi olsaydı bu, bir topluluk tarafından nakledilirdi. Ayrıca, naklinde tevâtür durumu bulunmamasına rağmen, Hz. Ali için bunu iddia eden, o hususta bir nakil bulunmamakla birlikte, aynı şeyi Ebû Bekr veya ondan başka biri için iddia edenden ayrı tutulamaz.

Onlar (Ehl-i Sünnet), Kureyş’e mensup olmanın imametin şartından olduğunu söylemişlerdir. Kureyş, en-Nadr b. Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b. Meâdd b. Adnan oğullarından ibârettir. Bu, Dirâriyye’den, “İmamet, Arapların bütün kolları ile mevâlî ve acemler arasından olabilir” iddiasında bulunanların görüşüne aykırıdır. Yine bu, Allah’ın salât ve selâmı ona olsun Nebî’nin, “İmamlar Kureyş’tendir” hadîsine inat olsun diye, Nâfi’ b. el-Ezrak, el-Hanefî, Necde b. Âmir el-Hanefî, Abdullah b. Vehb er-Râsîbi, Hurkus b. Zuheyr el-Becili, Şebîb b. Yezîd eş-Şeybânî ve benzerleri gibi, Rebî’a ve öteki kabilelere mensup olan reislerinin imametini ileri süren Havâric’in görüşüne karşıdır.

İlim, adâlet ve siyâsetin, imamın şartlarından olduğunu söylemişler ve onun, şer’î hükümlerde ictehad yapanlar kadar ilmi olmasını gerekli görmüşlerdir. Bir hâkimin, onun şahitliği ile hüküm vermesinin câiz olduğu kimselerden biri olacak kadar da adalete sahip olmasını zarurî saymışlardır. Bu da onun, büyük günah işlemeksizin, küçük günahlarda ısrar etmeksizin ve en güç şartlar altında dahî doğruluğu terk etmeksizin dininde âdil, malî ve davranışları bakımından iyi olması demektir. Bütünüyle günahattan korunmuş olmak (’ismet), imamın şartlarından değildir. Bu, İmamiyye’den, “İmam bütün günahlardan korunmuştur” iddiasında bulunanların görüşüne zıttır. Ancak onlar, (İmamiyye), takıyye durumunda imamın, İmam olduğu halde, “Ben imam değilim” demesini caiz görmüşlerdir. Böylece onlar, onun yalandan

korunmuş olduğunu söylemelerine rağmen, bu hususta yalan söylemesine izin vermişlerdir.

“İmamet, ictihad ve adâlet sahibi olanlardan biri tarafından, imamete ehil olan kimseye verilir” dediler. “İki bölge arasında, deniz veya alt edilemeyen bir düşman gibi, bir engel bulunması ve bu iki bölge halkından herbirinin diğer bölge halkına yardım etmesinin mümkün olmaması dışında, bütûn İslâm topraklarında birden fazla İmamın bulunması doğru değildir” dediler. Böyle bir durumda, bölge halkının, imameti, kendi içlerinden bu işe ehil birine vermeleri caizdir. Sünnet Ehli, Râfıza'dan imameti yalnızca Ali'ye ait görenlerin ve Ali'den sonra Abbâs'ın İmamlığını ileri süren Râvendiyeye'nin görüşünün aksine, Allah'ın salât ve selâmı ona olsun Nebî'den sonra Ebû Bekr es-Sıddîk'ın imametini kabul etmişlerdir. Osmân'a bağlılığı ileri sürmüşler ve onu tekfir edenlerden uzaklaşmışlardır.

Ali'nin kendi sırası içinde İmamlığını kabul etmişler ve Ali'nin Basra (Cemel savaşı), Sıffin ve Nehrevân savaşlarında haklı olduğunu söylemişlerdir. Talha ve ez-Zubeyr'in tövbe ettiklerini ve Ali'ye karşı savaştan vazgeçtiklerini; fakat ez-Zubeyr'i, savaş meydanından uzaklaşmasından sonra es-Sibâ' vadisinde 'Anar b. Hurmuz'un öldürdüğünü; Talha'yı ise, savaştan çekilmekte iken, kendisi de Cemel ashabından (yani Talha'nın safında) olmakla beraber Mervân b. el-Hakem'in ok atarak öldürdüğünü söylemişlerdir. Ayrıca onlar (Ehl-i Sünnet), Allah ondan razı olsun Aîşe'nin iki takımın arasını düzeltmek amacıyla olduğunu; ama Benû Dabbe ile el-Ezd kabilesi mensuplarının onun fikrini çeldiklerini ve izni dışında Ali ile çarpıştıklarını; böylece de târihte vuku bulan olayların geçtiğini söylemişlerdir.

Sıffin konusunda şöyle dediler: Allah ondan razı olsun Ali, şüphesiz haklı idi; Muâviye ve adamları ise, hatâya düştükleri bir te'vîle kapılarak ona karşı isyân etmişler ve fakat hatâları yüzünden küfre düşmemişlerdir.

Dediler ki: Şüphesiz Ali, tahkim meselesinde doğru hareket etmiştir; ancak hakemler, Ali'yi, hal'edilmesini gerektirecek bir sebep bulunmaksızın hal'ettiler ve hakemlerden biri diğerine hile etti.

(Ehl-i Sünnet), Allah'ın salât ve selâmı ona olsun Nebî, haklarında, “Dinden çıkanlar” (mârikûn) dediği; Ali, Osmân, Aîşe, İbn Abbâs, Talha, ez-Zubeyr ve tahkimden sonra Ali'ye uyan öteki kimseleri küfürle suçladıkları için, Nehrevân Ehlinin “dinden çıkmış” olduklarını söylemişlerdir. Bunlar (Havâric), Müslümanlardan günah işleyen herkesi küfürle suçlamışlardır. Müslümanları ve Sahâbenin ileri gelenlerini küfürle suçlayan kimse bir kâfirdir, onlar değil... (Bağdâdî, 1991: 275-277).

4. Sonuç

Bağdadî'nin siyâsî görüşleri çerçevesinde buraya kadar ele aldığımız malumattan da anlaşıldığı gibi, onun eserlerinde imamet konusu biraz daha sistemâtik bir şekilde ele alınmıştır. Daha önce ele alınmayan bazı konular eklenmiş, konular işlenirken diğer fırka ve mezheplerin ileri sürdükleri siyâsî iddialara daha tutarlı ve sistemli cevaplar

verilmiştir. Ayrıca konular hakkında mezhepler arası tartışma konularının daha da fazlaştığı görülmüştür. Özellikle de ilk defa hilâfette tevârüs konusu –geç de olsa– işlenmiştir. Burada “geç de olsa” kaydını koymamızın sebebi şudur: Hilâfet daha Hz. Muâviye devrinde saltanata çevirilip tevârüs usûlüne bağlanmıştır. Ancak o dönemlerde ilmî düzeyde ve sistemli bir şekilde kelâm kitaplarında müstakil bir alt başlık olarak ele alınmamıştır. Aradan tam iki büyük imparatorluk ve dört asır geçtikten sonra tevârüs hususu ilmî bir şekilde tartışmaya açılmıştır. Bağdadî’nin çalışmamızda ele aldığımız mütekaddimûn kelâmcılarına, Özellikle mensubu olduğu fırkanın lideri olan İmam Eş’arî’ye göre süreci takip ederken attığı adımlar hakkında kısa bir değerlendirme yaptığımızda şunlar açığa çıkmaktadır:

a. Bağdadi ilk defa Gaip İmam konusunu müstakil bir başlık altında işlemiştir.

b. İlk defa imamette veraset konusunu müstakil bir başlık altında işlemiştir.

c. Bağdadî ilk defa Şia’nın ileri sürdüğü “*mehdi-i muntazar*” fikrini müstakil bir başlık altında ilmî bir mesele olarak ele alıp eleştirmiştir.

d. Haricîler, hakem olayının tarafları, Sıffin ve diğer savaflara katılanların dinî hükmünü ve tekfir konusunu daha önceki kelâmcılara göre daha yoğun bir şekilde işlemiştir.

e. Konuların işlenişinde mezheplerin farklı görüşlerinin serdedilmesi ve onların değerlendirilmesi hususunda diğerlerine göre daha fazla yer vermiştir.

f. Bakıllâni’yle mukayese ettiğimizde onun gibi Eş’arî’nin görüşünü esas alıp geliştirmek yerine Eş’arî’nin görüşlerinden istifâde ederek kendi kanaatlerini de meselelere yansıtmıştır. Bunu yaparken Eş’arî’nin ve kendisinden önceki diğer kelâmcıların görüş ve metodlarını destek olarak kabul etmiştir. Yani Eş’arî’nin ve diğer kelâmcıların görüşlerini esas olarak değil, destek olarak kullanmıştır.

Tüm bu hususların hepsi de sonuç olarak şunu göstermektedir ki, Hicrî beşinci yüzyılda mezhepler arası fikir ve düşünce ihtilâfları tüm şiddetiyle devam etmektedir. Bunun fiilî yaşama yansımaları da tarihçilerden öğrenmek gerekmektedir. (Bkz. Kara, 2009)

4. Kaynaklar

- ABDULCEBBÂR, K. (tsz.). el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl (A. Mahmûd-S. Dünyâ, Tah.) (20/I/74). Mısır: Dâru'l-Mısriyye.
- AKTAN, H. (1991). İslâm Miras Hukuku. İstanbul: İşaret Yayınları.
- AYCAN, İ. (1990). Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan. Ankara: Fecr Yayınları.
- BAĞDADÎ, A. (1928). Kitâbu Usûli'd-Dîn. İstanbul.
- BAĞDÂDÎ, A. (1991). Mezhepler Arasındaki Farklar (E. R. Fığlalı, çev.). Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları.
- BEYHAKÎ, İ. (1988). Delâilu'n-Nübüvve (A. Kal'ecî, Tah.). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- EŞ'ARÎ, A. (2009). Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn (A. Câd, Tah.). Kâhire: Dâru'l-Hadîs.
- EBU DÂVÛD: (tsz.) es-Sünen. Mısır.
- EBU ZEHRA, M. (1986). İslâm Hukuku Metodolojisi (A. Şener, çev.). Ankara: Fecr Yayınları.
- FERÂHÎDÎ, H. (tsz.). Kitâbu'l-Ayn (M. Mahzûmî-İ. Samirâî, Tah.). Irak: Dâru'l-Hilal.
- FİĞLALı, E. R. (1988). Abdulkâhir el-Bağdâdi. İstanbul: TDV Yayınları.
- HALLÂF, A. (1962). İlmü Usûli'l-Fıkh. Dâru'l-Muttehidde.
- HATIPOĞLU. (2005). Hilâfetin Kureyşliliği. Ankara: Kitâbiyat Yayınları.
- İBİŞ, Y. (1966). Nusûsu'l-Fikri's-Siyâsî el-İslâmî el-İmame İnde's-Sünne. Beyrut: Dâru't-Talia.
- İBN HANBEL, A. (tsz.). el-Müsned (Ş. Arnâvût, Tah.). Kâhire: Müessesetu Kurtuba.
- İBN MÂCE, (tsz.). Sünen (M. F. Abdalbâkî, Tah.). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İBN MANZÛR, M. (tsz.). Lisânu'l-Arab. Beyrut: Daru Sadır.
- KARA: (2009). Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları. İstanbul: İz Yayınları.
- MACİT, N. (1995). Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu. Erzurum: İhtar Yayınları.
- MAHMÛD, Şâkir. (1998). Muaviye b. Ebî Süfyân ve Usretuhu. el-Mektebu'l-İslâmî.
- SALLÂBÎ, A. M. (2006). Muâviye b. Ebî Süfyân Şahsiyyetuhu ve Asruhu ed-Devletu's-Süfyâniyyetu. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe.
- MÛSLİM, H. (2006). Sahihu Müslim (N. M. Fârayâbî, Tah.). Riyad: Dâru Tayyibe.
- NESEFÎ, M. (2003). Tabsıratu'l-Edille (H. Atay-Ş. A. Düzgün, Tah.). Ankara: DİB Yayınları.

- RIZA, M. (2005). Osmân b. Affân Sâlisu'l-Hulefâi'r-Râşidîn. Beyrut: Alemu'l-Kutub.
- ŞABAN, Z. (1996). İslâm Hukuk İlminin Esasları (İ. K. Dönmez, çev.). Ankara: TDV Yayınları.
- ŞAFÎÎ, M. (1393). el-Ümm. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe.
- ŞAKİR, M. (2004). Hz. Âdem'den Bugüne İslâm Tarihi (F. Aydın, çev.). İstanbul: Kahraman Yayınları.
- ŞEYH MUFÎD, M. (1412). el-İfsâh fi İmameti Emîri'l-Mü'minîn Aleyhi's-Selâm. Kum: Müessesetu'l-Bi'set.
- ZEBÎDÎ, M. (1965). Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs (A. A. Ferrac, Tah.). Kuveyt: Dâru'l-Hidâye.
- ZEYDÂN, A. (1999). el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.

İSLAM HUKUKUNDA İHTİLAFLI DELİLLER

THE CONTROVERTIBLE EVIDENCES IN ISLAMIC LAW

Yrd. Doç. Dr. Sezayi BEKDEMİR
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslâmi İlimler Fakültesi İslam Hukuku ABD
sezaibekdemir@hotmail.com

Atıf Gösterme: BEKDEMİR, S. (2017). İslam Hukukunda İhtilafı Deliller. *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 1 (1), 43-66.

Geliş Tarihi:	Özet: İslam hukuku ilminde "şer'î-amelî hükme ulaştırın vasıta" şeklinde tarif edilen delil; kaynaklarda aklî-naklî, kat'î-zannî ve aslî-fer'î gibi çeşitli yönlerden tasnife tabi tutulmuştur. Bunlardan aslî-fer'î şeklindeki tasnif, diğerlerine nazaran fıkıh edebiyatında yaygınlaşmış ve genel kabul görmüştür.
11 Aralık 2017	
Kabul Tarihi:	Buna göre Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi şer'î deliller, aslî deliller grubunda yer alırken; istihsân, istislâh, istishâb, sedd-i zerâyi' gibi deliller de fer'î deliller grubunda yer almıştır. Delillerin bu şekilde sınıflandırılması, onların üzerinde ittifak değil; ihtilâf olduğunu göstermektedir. Aslî delillerin, "sahih deliller" olduğu hususunda ittifak vardır. Fakat fer'î delillerden bazısı, fikhî ekollerden birine göre sahih kabul edilirken diğerine göre fâsid kabul edilmiştir. Son dönemlerde dini ilimler alanında usûl/yöntem tartışmalarının yoğunlaştığı bir vakiydir. Fıkıh usûlü ilminin de bu tartışmalardan nasibini aldığı gerçeği, şer'î delillerin iyi anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü İslam hukukunun ana konusu olan hükümler, bu şer'î delillerden elde edilmektedir. Bu durumda bir hükmün hangi şer'î delil ile elde edildiği önem arz etmektedir. Burada hangi delillerin "fâsid olduğu" iddialarını ve bu iddiaların gerekçelerini ortaya koymaya çalışacağız.
25 Aralık 2017	

© 2017 AGİİD.

Tüm Hakları Saklıdır.

Anahtar Kelimeler: *Fıkıh, Delil, İhtilaf, Fâsid, Ekol.*

Abstract: Evidence (Delil) which is defined as "means, conveying to religious-behavioral rule"; classified in mental-transportal, definite-suspicious, primary-secondary within different points of view. Among them; the classification as primary-secondary is more common and accepted one in fiqh literature. According to this classification, the religious evidences like Kitap (The holy book), Sunna, icma and kıyas are in the group of primary evidences which is called as "four evidences", while the evidences like istihsan, istislâh, istishâb, sedd-i zerâyi are in the group of secondary ones. That the evidences are classified differently shows the fact that there is not agreement but disagreement on them. Thus, there are arguments in fiqh resources on whether some of these evidences (especially the secondary ones) must be accepted as true or not. There is an agreement on that primary evidences are "true evidences". But some of the secondary ones are accepted as true in one fiqh

sect while they are accepted as vicious in another fiqh sect. In recent times, it is fact that the arguements about methods in religious sciences increased. The fact that the science of fiqh methodology has the same arguements makes we need to understand religious evidences better. Because the rules which are basic subject in Islamic Law are gained from these religious evidences. In this case, from which religious evidence, any religious rule was gained is important. In this article we will try to find out the claims on which evidences are “vicious ones” and will show their causes fort hem.

Keywords: *Fiqh, Evidence, Controvertible Vicious, Sect.*

1. Giriş

Fıkıh usûlünün aslî kaynakları olan nassların (Kuran ve Sünnetin) hükme delâlet eden lafızlarından, hüküm çıkarmak için müctehidler tarafından çeşitli kurallar vaz' edilmiş ve bu kurallar etrafında cereyan eden usûl tartışmaları süregelmiştir. Kuran ve Sünnet lafızlarının, mânâya ve hükme delâletleri hususunda mezheplerin yaklaşımları, benimsedikleri usûle bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Farklı ekole mensup bir müctehidin bakış açısına göre, delillerin değişik adlandırılması ve tasnife tabi tutulmasının arka planında değişkenliğin/izâfiyetin olduğu söylenebilir. Fıkıh usûlündeki bütün delillerin nakle ve akla veya yalnız Kitap'a arz edilmesinden kaynaklanan bu değişkenlik ve yoruma açıklık, nihayetinde bir hükmün hangi delile dayandığı, nassların hangi hükme delâlet ettiği gibi hususları da yakından ilgilendirmektedir.

Kur'an ve Sünnet'in aslî, icmâ ve kıyasın şer'î delil olduğu noktasında ittifak edilirken Kur'an ve Sünnet'e raci diğer delillerin şer'î olup olmadığı hususunda ihtilaf edilmiştir. Kimi âlimin sahih ve muteber kabul ettiği delil, kimi âlim tarafından muteber sayılmamıştır. Bu noktadan hareketle şer'î delil olduğu hususunda üzerinde ittifak hâsıl olan Kur'an ve Sünnet, icma ve kıyas sahih, bunların dışında kalan diğer deliller ise fâsid delil diye adlandırılabilir. Burada sahih delillerin değil, fâsid delillerin üzerinde durmayı uygun gördük ve konuya da fâsid kavramını açıklayarak başladıktan sonra âlimlerin sahih ve muteberliğinde ihtilaf ettiği delilleri değerlendirdik.

2. Fâsid

Sözlükte fâsid: "Fesede" fililin ismi fâilidir. Mastarı, "Salâh"ın zıddı olan "fesâd"dır. Bozuk, çürük anlamındadır. Diğer bir ifadeyle "kendisinden faydalanılamayan şey" demektir. Bu kavram genellikle yiyecek ve içecek için kullanılır. (İbn Manzur, 1992; Münavi, 2010; Zebidi, ty.)

İstılahta ise fâsid: "*Aslen sahih, vasfen bâtil olan*" anlamında kullanılır. Cürcânî'nin diğer bir tanımı de şöyledir: "Özü itibariyle meşru, hükmü itibariyle gayri meşru olan" demektir. Cuma vaktinde alışveriş yapmak gibi. (Cürcânî, 1985)

Cumhura göre; "*hükümsüz ve geçersiz olan, gayri meşru anlamına gelen*" (Cürcânî, 1985; İsfahani, 1986: 66) bâtil ile fâsid arasında fark yoktur. (Cürcânî, 1985) Fakat Hanefilere göre bu iki kavram birbirinden farklıdır. Hanefiler, şer'an ilğâsı katî

bir delil ile sabit olana bâtil; şer'an ilğâsı zannî bir delil ile sabit olana da fâsid demişlerdir. (Zencânî, 1398 h) Mezhepler açısından bu ayrımın hükümlere yansımaları farklıdır. Mesela, Hanefilere göre Cuma vaktinde yapılan alışveriş fâsiddir. Zira unsurları/asılları itibariyle alışveriş tamam olmuş ve mülkiyet gerçekleşmiştir. Buna mukabil vasıf itibariyle vakit alışveriş için caiz olmadığından şer'an günah işlenmiştir. Cumhura göre ise fâsid ile bâtil aynı olduğundan mülkiyet oluşmamıştır. (Zencânî, 1398 h)

3. Delil

Lügatte *delil*; irşad etmek, yol göstermek, kılavuzluk etmek manasındaki "delalet" kökünden sıfattır. Mürşid, yol gösteren, kılavuz ve emare anlamına gelir. (Ebu'l-Bekâ, 1993; Fîrûzâbâdî, 2008; İbn Ahmed,2001; İbn Fâris, ty.; İltaş, 2006; Yavuz, 1994) Delil, Kur'an ve hadislerde genel olarak sözlük anlamında kullanılmıştır. (Sebe': 34/7,14; Tâhâ: 20/40, 120; Kasas: 28/12; Saff: 61/10; Furkân: 25/45) Usulcüler tarafından *beyan, hüccet, burhan, emare* gibi sözcükler, zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmıştır. (Bâcî, 1989; Bâkîllânî, 1998; Cüveynî, ty.; Debûsî, 2001; Ebu Ya'lâ, 1990; Semerkandî, 1984; Serahsî, ty.; Şîrâzî, 2003)

İstilahta en kısa ifadeyle *delil*: "*Bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey*" diye tarif edilmiştir. (Cürcânî, 1985: 104.) Bazı âlimler bu tanıma "sahih nazar" şartını ilave ederek şöyle tarif etmişlerdir: "*Sahih bir nazar ile ilme götüren şeydir.*" (Râzî, 1997: 88.) Bu tanım mütekellimin usûlcülere aittir. Fukaha ise delili "*üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberi bir sonuca ulaşılması mümkün olan şey*" şeklinde tarif etmiştir. (Âmidî, ty.: 9) Onlara göre delil ile ulaşılan bilgi kat'î olabileceği gibi zanni de olabilir. Daha açık bir ifadeyle Fukaha, delilin ilim veya zanna ulaştırması arasında fark görmez. Bu anlamda delil, kat'î olsun zanni olsun bir hükmün ortaya çıkarılmasını sağlayan araçtır. Buna mukabil mütekellimin usûlcüler, ilim-zann ayrımı yaparak kat'î bilgiye (ilme) götürene "delil", zannî bilgiye götürene de "emare" demişlerdir. (Âmidî, ty.; Râzî, 1997; Bardakoğlu, 1994) Fakat bazı mütekellimin usûlcüler, kelamcılarının yaptığı bu ayrımın doğru olmadığını; delil kelimesinin hakikat anlamında kullanılmasını, yani hem bilgiye hem de zanna götüren şeyler için delil denmesini gerekli görmüşlerdir. (Debûsî, 2001; Ebu Ya'lâ, 1990; Habbâzî, 2008; Kelvezânî,1985; Sem'ânî, 1999; Semerkandî, 1984; Serahsî, ty.; Şîrâzî, 2003)

Delil, İslam hukuku açısından "*şer'i ve ameli bir hükme götüren şey*" şeklinde tarif edilmiş; hem şer'i hükmün istinbat edildiği asl'a, hem de şer'i hüküm elde etmede kullanılan usûle delil denilmiştir. Nitekim fıkıh usûlü eserlerinde asıl ve delil kelimeleri zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmıştır. (Bardakoğlu, 1994; Şîrâzî, 2003)

Fıkıh usûlünün konusu olan şer'î delil için kaynaklarda sem'î delil, vaz'î delil, naklî delil, lafzî delil tabirleri de kullanılmıştır. (Zerkeşî, 1994) Şer'i delillerin en meşhur ayrımından biri sem'i-akli veya nakli-akli ayrımıdır. Şer'î delile, Hz. Peygamber'den işitilmiş olmasından dolayı sem'î delil denildiği gibi; nakil yoluyla bize ulaşmasından dolayı da naklî delil denilmiştir. (Bardakoğlu, 1994; İltaş, 2006) Akli delil

ise; istidlal yöntemleri kullanmak ve akıl yürütmek suretiyle oluşmasında müctehidin katkısının bulunduğu delildir. İstihsân, istislah, istishab, sedd-i zeraî gibi deliller bu grupta değerlendirilmiştir. (Bardakoğlu, 1994)

Şer’î delillerin diğer bir ayrımı da aslî-fer’î şeklindeki ayrımıdır. *Asli deliller*; Kur’ân, sünnet, icmâ’ ve kıyâs’tır. Bu dört delile “*edille-i şer’îyye*” ve “*edille-i erbaa*” da denilir. Kitap ve Sünnet’in şer’î delil olduğunda ittifak vardır. İcmâ’ ve kıyâs ise Cumhura göre şer’î bir delildir. *Fer’î deliller ise*; istihsân, istishab, sahabî kavli, istislah, örf, sedd-i zerâyi, şer’u men kablenâ gibi delillerdir. (Bardakoğlu, 1994; İltaş, 2006)

4. Fâsid Deliller

Fukahâ, aslî şer’î delilleri; Kitap, Sünnet ve icma diye sıralamış, kıyâsı da dördüncü şer’î delil olarak saymışlardır. Aslî şer’î delillerde nispeten ittifak eden müctehidler, fer’î şer’î delillerde ihtilafa düşmüşlerdir. Kimi âlimlerin delil olarak kabul ettiği, kimi âlimlerin ise delil olarak yeterli görmediği fer’î delilleri şu sıraya göre değerlendireceğiz: İstihsân, Sahâbî Kavli, İstislah, İstishâb, Örf, Sedd-i Zerâî, Şer’u Men Kablenâ, Mefhûmu’l-Muhâlefet.

4.1. İstihsân

Lügatte İstihsân; “*bir şeyi iyi ve güzel bulmak*” demektir. “*Güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey*” manasına gelen hüsn (حسن) kelimesinden türemiştir. Terim olarak ise istihsân farklı şekillerde tarif edilmiştir. Onlardan bazıları şöyledir (Atar, 2011; Çolak, 2014; İbnü'l-Hâcib, 1986);

“*Bir kıyâstan daha kuvvetli olan diğer bir kıyâsa uduldür.*”

“*Kendisinden daha kuvvetli kıyâsla bir kıyâsın tahsisidir.*”

“*Daha kuvvetli bir delilden dolayı benzerinin aksine uduldür.*”

Hanefîler ve Hanbelîler, istihsânı şer’î bir delil olarak kabul ederken; Maliki ve Şafii müctehidler, istihsânı reddetmektedirler. Buna rağmen onlar, -İmam Şafii dâhil olmak üzere- istihsânı kitaplarında lâfzen kullanmışlardır. Çünkü onlar, istihsânın sözlük manasındaki kullanımına değil, ıstılahi anlamındaki kullanımına karşıdırlar. (Râzî, 1997) Onlara göre istihsân aklî ve şer’î olmak üzere ikiye ayrılır. Aklî istihsânın şer’de yeri mevcut değildir. Ayrıca şer’î istihsânın delil oluşunda da ihtilaf vardır. (Zerkeşî, 1994) İmam Şafii, istihsân ile ilgili olarak; “*kim istihsânla amel ederse yeni bir din uydurmuştur*” dediği rivayet edilmiştir. (İbnü'l-Hâcib, 1986; Zerkeşî, 1994) İmam Şafii’nin bu sözünden akli istihsânı kastettiği öngörülebilir.

Hanefîler’e göre ise istihsân, aklın hoş gördüğü ile delilsiz bir şekilde amel etmek değil; icmâ’, hadis, zaruret, gizli kıyâs gibi özel ve daha kuvvetli bir delilden dolayı genel kuraldan vazgeçmek suretiyle, şer’in maksadına daha uygun başka bir hüküm vermektir. Hanefîlerin istihsân ile amel şartları arasında hadis veya icmâ’ gibi kuvvetli

bir delilin olması gerekir. (Bardakoğlu, 2001; İbnü'l-Hâcib, 1986; Teftazânî, ty.: Zerkeşî, 1994)¹

İstihsânı delil olarak kabul edenlerin gerekçeleri şunlardır (İbn Kudâme, 2002; Şâtîbî, 2009):

1- Dinin esaslarından biri de amelde kolaylık ilkesidir. İstihsanla amelde de zorluğu bırakıp kolaylığı alma ilkesi vardır. Ayet-i kerimede; "*Allah size kolaylık ister zorluk istemez*" (Bakara: 2/185) buyrulmaktadır.

2- İstihsânın mesnedi üzerinde ittifak edilen bir delildir. Bu delil ya bir nass ya icmâ ya zaruret ya da kıyas-ı hafidir. Bu delillerden biri varsa kıyas-ı hafi, kıyas-ı celiye tercih edilir. Yani küllî hükümden cüz'î hüküm istisna yapılır. Bu tarz bir tercihte şer'an makbuldür.

İstihsânı delil olarak kabul etmeyenlerin gerekçeleri ise şunlardır (İbn Hazm, ty.; Şâfiî, 1940):

1- Nassa dayanmayan hüküm, heva ve hevese göre olacaktır. Bu da dinde caiz değildir. Nitekim aeti kerimede: "*Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet ve onların arzularına uyma*" (Maide: 5/49) buyrulmaktadır.

2- İstihsânın temeli akla dayanır. Akı kullanma noktasında âlim ile cahil arasında fark yoktur. Bu durumda akı olan herkesin bir hüküm koyma veya yeni bir din getirme hakkı olur ki böyle bir şey de mümkün değildir.

3- Hz. Peygamber, istihsânla fetva vermez vahyi beklerdi.

İstihsânı reddedenler, nassa dayanmadığını, akla dayandığını ve bu durumun heva ve hevese kapı aralayacağını ifade etmekte ve bu gerekçelerden dolayı da istihsân ile hüküm vermeyi caiz görmemektedirler. İstihsânı kabul edenler ise istihsânın salt akla değil, şer'an muteber bir delile dayandığını ifade etmektedirler. Bu ifadelerden hareketle istihsân ile ilgili tartışmanın merkezinde, âlimlerin istihsânı farklı tanımlamalarının olduğu söylenebilir. (Sadrüşşeria, 1971)² Genel olarak Hanefîler dışındaki mezheplerin istihsânı, sahih kabul etmedikleri ifade edilse de onların bu delili farklı isim ve uygulamalar altında tatbik etmeleri bu gerekçeyi destekler niteliktedir. Mesela; selem akdi, icare akdi ve unutarak yeme içmenin orucu bozmaması gibi konularda eser/hadis delili, istisna' akdinde icmâ' delili ve hayızlının temizliğinde zaruret delili olduğundan

¹ Bkz: Önder, 2000; Kozalı, 2004.

² İbnü'l-Hâcib'in naklettiği bu tanımlardan bazıları şöyledir: 1. "Bir kıyâstan daha kuvvetli olan diğer bir kıyâsa uduldür." 2. "Kendisinden daha kuvvetli kıyâsla bir kıyâsın tahsisidir." 3. "Daha kuvvetli bir delilden dolayı benzerinin aksine uduldür." Âlimlere göre bu üç istihsân tarifinde tartışma yoktur. 4. Müctehidin nefsinde tutuşan (içine doğan) ancak ibaresi sıkıntılı bir delildir." Nefse doğan bu bilgi şüpheliyse bu tür istihsân merduttur. Şüphe götürmeyecek derecede ise bu tür istihsân ile amel etmek ittifakla kabul edilmiştir. 5. "İnsanların maslahatı için delilin hükmünden âdete uduldür." Zamana ve zemine göre adetler değişkenlik arz edeceğinden bu tür istihsân ile amel etmek merduttur. Hatta İbnü'l-Hâcib'e göre Hanefîler'in amel ettiği istihsân deliline işaret eden bir delil olmadığından bu delille ameli terk etmek de vacibtir. (İbnü'l-Hâcib, 1986)

dolayı genel kurallara rağmen bu delillerle amel etmenin istihsânen caiz olması (Atar, 2011; Sadrüşşeria, 1971), bu durumun en somut örnekleridir.

4.2. Sahâbî Kavli

Fıkıh usûlü literatüründe; "taklîdü's-sahâbî", "kavlü's-sahâbî" ve "mezhebü's-sahâbî" şeklinde çeşitli adlarla ifade edilen sahâbî kavlinin/görüşünün delil olup olmadığı tartışmalıdır. (Atar, 2011; İbnü'l-Hâcib, 1986; Pezdevî, ty.; Râzî, 1997; Sadrüşşeria, 1971)³ Sahâbî kavli, Hanefî, Malikî ve Hanbelîlere göre şer'î bir delil iken Şafîîlere göre ise hiç bir şekilde şer'î bir delil değildir. (Âmidî, ty.; Gazzâlî, 1993; Molla Hüsvrev, 2014; Şevkânî, 1999; Şîrâzî; 2003) Sahâbî kavli ile ilgili görüşleri şöyle özetlenebilir (Pezdevî, ty.);

1- Sahâbî kavli ile amel etmek vaciptir. Bu durumda kıyâs terk edilir. Ebu Said el-Berdai (292/905) bu görüştedir.

2- Kıyâsla amel etme imkânı olmadığında sahâbî kavli ile amel etmek vaciptir. Bu görüş Kerhi'ye aittir.

3- Şafîî'ye nisbet edilen görüşe göre sahâbî kavli ile amel vacip değildir. Eğer sahâbînin görüşü yaygınlık kazanmış ve bu görüşe muhalefet eden olmamışsa amel edilir. Aksi halde amel edilmez. Aynı şekilde âlim birinin, sahâbîyi taklid etmesi caiz değildir. Fakat avam, sahâbîyi taklid edebilir. (Zerkeşî, 1994)

4- Bir grup müctehid ise Hulefai Raşidin'i taklidi vacip görür.

Sahâbî kavlini delil olarak benimseyenlerin gerekçeleri şunlardır (Buhârî, 1994);

a- Sahâbînin nassların dilini çok iyi bilmesi,

b- Sahâbînin adalet ve fazilet sahibi olması,

c- Sahâbînin ayet-i kerimelerin nüzul, hadisi şeriflerin vürûd sebeplerine muttali olması,

d- Hz. Peygamberin uygulamalarına şahit olması,

e- Sahâbînin şeriatın maksatlarını bilmesi gibi sebeplerden dolayı -her ne kadar diğer müctehidler gibi içtihadında hataya maruz ise de (Buhârî, 1994) - çoğunlukla onun sözü hakka ve doğruya uygun olur. Sahâbînin bu özellikleri başka bir müctehidde bulunmadığından, onun sözü diğer müctehidlere nisbetle râcîh olur dolayısıyla onunla amel edilir.

Sahâbî kavlini delil olarak kabul etmeyenlerin gerekçeleri ise şunlardır (Gazzâlî, 1993);

a- Sahâbî masum değildir. Onun görüşü, mücerred ferdî ve ictihadî bir görüştür. Dolayısıyla masum olmayan her müctehidin hata etmesi ve yanılması mümkündür.

³ Sahâbî; fıkıh usûlünde genel kabul gören tanıma göre iman etmiş olarak örfen arkadaş denebilecek ölçüde Hz. Peygamber'le birlikte bulunmuş kimseyi ifade eder. (Apaydın, 2008; Çolak, 2014)

b- Tabiînin, sahâbî mezhebine muhalif görüşleri olmasına rağmen onların görüşlerinin sahâbe-i kiram tarafından tasvib edildiği bir vakıadır. Sahâbî kavli, başkalarını iltizam eden delil olsaydı, tabiînin onlara muhalif görüş beyan etmesi caiz olmaz hatta sahâbînin bu muhalefete karşı çıkması icab ederdi.

c- Hz. Ali (r.a.), kaybettiği kalkanını bir Yahudi'nin elinde gördü. Davayı kendi tayin ettiği kadısı Şurayh'a arz etti. Şahid olarak da oğlu Hasan'ı gösterdi. Ancak Kâdî Şurayh, oğulunun babası lehinde şahitliğinin caiz olduğu görüşünde olan Hz. Ali'ye muhalefet ederek, yakınlığından dolayı oğlu Hasan'ın babası lehindeki şahitliğini kabul etmedi. (Ebu Ya'lâ, 1990)

d- Enes b. Malik'e bir mesele sorulduğunda bazen: "Onu, Hasan Basrî'ye sorun" derdi. Hâlbuki sahâbî kavli bir başkasına karşı delil olsaydı, Enes b. Malik böyle yapmazdı. (Ebu Ya'lâ, 1990)

Sonuçta sahâbî kavline ittiba etme hususunda Kitap ve Sünnette açık bir delil bulunmadığından sahâbî kavli, Kitap ve Sünnet gibi kendisiyle amel edilmesi vacip olan şer'î bir delil değildir. Ancak sahâbî kavlini delil olarak kabul eden müctehidlerin, bu delili kıyâsa takdim ettikleri, hüccet olarak kabul etmeyenler ise iki eşit kıyâs muamelesi yaptıkları, böyle bir durumda asıl, hüküm veya illetten hangisi kuvvetli ise onu tercih ettikleri de dikkate alındığında; sahâbî kavlinin bir içtihadı diğerine tercih etme hususunda tercih sebebi olduğu görülecektir. (Zerkeşî, 1994)

4.3. İstislâh

İstislâh (maslahat), “doğru, düzgün ve kusursuz olma; iyilik, uygunluk, yararlılık” gibi manaları olan salâh (صلاح) kelimesinden türetilmiştir. Sözlükte: “Bir şeyin maksada uygun özellikte olması, fesadın zıddı, iyi, uygun, elverişli, yararlı, iyi olana ulaştıran” anlamlarına gelmektedir. (İbn Manzur, 1992) Diğer bir ifadeyle maslahat, “faydalı olan şeyleri elde etmek veya zararlı olan şeylere engel olup uzaklaştırmak” demektir. Mefsedet ise maslahatın zıddıdır ve “kötülüğe sebep olan şey” demektir. (Atar, 2011; Dönmez, 2003; Zerkeşî, 1994)

Terim olarak istislâh (maslahat-ı mürsele); “Şâri'in, subûtu ve mevcûdiyeti hakkında herhangi bir hüküm vaz' etmediği ve kabul edilmesine veya ortadan kaldırılmasına delalet edecek herhangi şer'î bir delilin bulunmadığı maslahatlardır” diye tarif edilebilir. (Dönmez, 2003; Tehânevî, 1996) Maslahat, dini, canı, nesli, akli ve malı muhafaza etmek anlamına da gelir. Bu beş aslı (makâsıdu'ş-şeriyayı) koruyan her şey maslahat, bunlara zarar verecek her şey ise mefselettir. Ayrıca mefseleti def etmekte bir çeşit maslahattır. Dolayısıyla maslahatın belirleyicisi dindir. (Gazzâlî, 1993)

İslam âlimleri maslahatı, şer'î dayanağı açısından üçe ayırmışlardır: Geçerliliği şer'an sabitse, “el-maslahatü'l-mu'tebere”, geçersizliği şer'an sabitse “el-maslahatü'l-mülgâ”, geçerli veya geçersiz olduğu hususunda şer' sükût etmişse “el-maslahatü'l-mürsele” adını vermişlerdir. (Gazzâlî, 1993) Gazzâlî maslahatı, makâsıdu'ş-şerianın

korunmasına yönelik yararların önemine göre zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât şeklinde derecelendirmiştir. (Gazzâlî, 1993)⁴

Maslahat-ı mürseleyi, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri delil olarak kabul ederken Hanefî ve Şâfiî mezhepleri delil olarak kabul etmezler. Maslahat-ı mürseleyi delil olarak kabul edenler, bu delille amel etmek için bazı şartlar öne sürmüşlerdir; Maslahat, Kur'an ve Sünnete, fıkıhın yerleşik kurallarına ve kıyâsa aykırı olmamalıdır. Aksine makâsıdu'ş-şerîa kapsamında, kat'î, genel, makul ve zarûrî olmalıdır. (Erturhan, 2014; Şâtıbî, 1997; Zuhaylî, 1986)

Maslahatı delil olarak görenlerin gerekçelerinden en önemlileri şunlardır (Zuhaylî, 1986):

1- Hayat daima gelişim ve değişim içinde olduğundan insanların maslahatları da değişmektedir. Bu maslahatlara münasip hükümler vaz' edilmezse insanlar için hayat zorlaşır. Böyle bir durum ise dinin, insanların maslahatlarını gözetme maksadına ters düşer.

2- Şer'î hükümler, insanların maslahatını sağlama gayesini barındıran bir rahmet olarak vaz' edilmiştir. Hz. Peygambere hitaben nazil olan "*Ben ancak seni âlemlere rahmet olarak gönderdim*" (Enbiya: 21/107.) ayeti ile "*Allah size kolaylık ister, size zorluk istemez*" (Bakara: 21/185.) ayeti, bu gayeyi açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu ayetlere göre hükümlerin ta'lilinde maslahata itibar edildiği zannı ile hareket etmek vacip olmaktadır. Zira zan ile amel etmek vaciptir.

3- Sahabe, tabiîn ve müctehid imamlar icihadlarında, kıyastan daha çok maslahata yer vermişlerdir. Onların bu tutumları, neredeyse icmâ derecesindedir. (Gazzâlî, 1993) Buna dair birçok örnek verilebilir: Hz. Ebubekir (r.a.), Hz. Ömer (r.a.)'in işaretiyle dağılık sayfalarda bulunan Kur'an-ı Kerîmi bir mushafta toplamış ve "*Vallahi bu İslâm için hayır ve maslahattır*" demiştir. Yine Hz. Ebubekir zekât vermeyenlerle harp etmiş, kendisinden sonra Hz. Ömer'i halife tayin etmiştir. Daha önce bu yaptıklarına delil sayabileceği benzeri bir şey olmamıştı. Bütün bunlara "maslahat" tan başka bir mesned yoktur. Hz. Ömer, müslümanların umumi maslahatını düşünerek, fethedilen arazileri sahiplerinin elinde bırakmıştı. İslâm kuvvetlendikten sonra artık telif (ısındırma) e ihtiyaç kalmadığı gerekçesiyle müellefe-i kulûba zekât vermedi. Kıtlık senesinde umumî bir fakr u zaruret bulunması sebebiyle hırsızlara hırsızlık cezası uygulamadı. Hulefâ-i Râşidîn, sanatkârların, kendilerine teslim edilen malları hakkıyla korumak için gayret göstermediklerini ve bu hususta gevşek davrandıklarını görünce; kendilerinin ellerinde emanet olan malı telef ettikleri takdirde tazmin etmeleri hükmüne varmışlardır.

⁴ Zarûriyyât, gerek âhîret saadatinin kazanılması gerekse dünya hayatında insana yaraşır biçimde ve düzeyde dirlik-düzenlik ve esenliğin sağlanması ve korunması bakımından toplum ve bireyler için vazgeçilmez olan değerlerin ve bunların korunmasıyla elde edilen yararların toplu ifadesidir. Hâciyyat, zarûriyyât düzeyinde olmamakla beraber insanların hayatlarını sıkıntıya düşmeden ve kolaylık içinde sürdürebilmeleri için muhtaç oldukları düzenlemeler ve bunların sağladığı yararlar demektir. Tahsîniyyât, hayatı güzelleştirmeyi hedefleyen ve insanı mükemmeli aramaya teşvik eden -zarûriyyât ve hâciyat düzeyine çıkmamış- düzenlemeleri ve bunların sağladığı yararları ifade eder. (Dönmez, 2003)

Hız. Ali, bu tazmin hükmünde bir maslahat olduğunu açıkça belirtmiş ve "*insanları ancak bu ıslah eder*" demiştir... (Beyhâkî, 1989; Buhârî, 1992; Ebu Yusuf, ty.; İbn Hanbel, 2001; İbn Kayyim, 1991; İbn Kesîr, 1991; Mâlik, 2004; Müslim, 1991; Sifil, 2006; Şâtîbî, 2009; Şeltût, 1953; Şevkânî, 1999)

Hanefîler, usûlde kabul etmedikleri maslahat-ı mürsele ile furu'da amel etmişlerdir. Onlar, bu delili esas alarak cahil doktoru, fâsık müftüyü, iflas etmiş nakliyeciyi/kervancıyı mahcur saymışlardır. Malikîler, itiraf ettirebilmek için ta'zir olarak şüphelinin hapsedilmesini caiz görmüşlerdir. Şâfiîler, bir kişiyi öldüren grubun hepsine kısas uygulanacağına hükmetmişlerdir. Hanbelîler, zaruret halinde başkasının malında tasarrufta bulunmayı caiz görmüşlerdir... (Zuhaylî, 1986)

Tüm bu örnekler, ilğa edildiğine dair şer'î bir delil bulunmayan ve şer'î hükümlerin maksadına uygun olan maslahat-ı mürsele ile amel edildiğinin en bariz göstergeleridir. Gazzâlî maslahat-ı mürselenin delil oluşuyla ilgili şöyle demektedir: "*Maksut olduğu kitap, sünnet ve icmâ ile bilinen şer'î bir maksadı muhafaza etmeye matuf her maslahat bu asılların dışında değildir. Buna kıyas değil, maslahat-ı mürsele denir. Maslahatı "dinin maksudunu korumak" şeklinde beyan ettiğimiz durumda bununla amel etmeğe karşı çıkmanın hiç bir açıklaması yoktur. Aksine maslahat-ı mürselenin delil olduğunu kat'î olarak kabul etmek vacip olur.*" (Gazzâlî, 1993)

Maslahat-ı mürseleyi, delil olarak kabul etmeyenlerin gerekçeleri ise hülâsa şunlardır (Şâtîbî, 2009):

1- Şeriatın birliğini muhafaza etmek vacibtir, o halde hükümler nesilden nesile değişmemelidir.

2- Şeriatın kutsiyeti muhafaza edilmelidir. Öyleyse şeriat hakkında arzulara, heva ve heveslere göre bir şey söylenmez.

3- Maslahat-ı mürseleye, din itibar etmemiştir.

Hülâsa, hükmün sebebi olan maslahatın değişmesi hükmün değişmesini gerektirir ki bu şer'an güzel bir ameldir. Ayrıca maslahat-ı mürsele, kişinin hevesına göre hüküm koyma değil; râcih (kuvvetli) bir maslahatla amel etmektir. Kaldı ki maslahatla amel edilebilmesi için onunla dinin maksatları arasında münasebetin bulunması da şarttır.

4.4. İstishâb

İstishâb lügatte; "*birinin arkadaşı, dostu ve refakatçisi olmak; biriyle arkadaşlık etmek, samimi olmak ve birine refakat etmek; beraberlik ve beraberliğin devam etmesi ve bu beraberliğin devam etmesini talep etmek*" demektir. Maiyetinde bulunmak, maiyetinde bulunduğu şeyden ayrılmamak anlamıyla "istishâbu'l-hal", geçmişte kaim olan bir hali bugüne ve hatta geleceğe taşımak, bugün ve gelecekte o hali ayrı tutmamak anlamındadır. (Buhârî, 1994; İbn Manzur, 1992) İstilahta ise; "*bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması, geçmiş zamanda varlığı gerçekleşen bir şeyin hilafına delil bulunmadıkça şimdiki zaman ve gelecek zamanda da devam etmesidir*" (Seyyid Bey, 2012) şeklinde tarif edilmiştir. Usûlcülere göre: bir şeyin geçmişte varlığına veya

yokluğuna yani değiştiğine dair bir delil bulunmadıkça hükümün aynı hal üzere devam ettiğine hükmetmektir.  nk n  "eşyada aslolan ibahadır" (Zuhaylî, 1986) ve k inatta var olan her Şey insanın hizmetine verilmiştir. (Bakara: 2/29)

İstishâb, Mâlikiler, Őafililer ve Hanbeliler nezdinde hükümün nefyi veya ispatı açısından muteber bir delildir. Buna mukabil hükümün nefyi açısından Hanefilere göre hüccet değildir. (Zerkeşî, 1994) İfade ettiği hüküm bakımından istishâbın  eşitleri vardır (Zerkeşî, 1994);

1- Şer' veya aklın sübut ve devamına delâlet ettikleri Şeyin var kabul edilmesidir. Meselâ nik h akdinden sonra karı koca arasındaki "helal olma" hükümünün devamı bu çeşit istish ba dayanmaktadır. Bu tür istish bla amel etmenin vacip olduğu hususunda ittifak vardır.

2- Şer'i hükümlerde aklın delaleti ile bilinen aslî yokluk (el-ademu'l-aslî) istish bı: "Şer'i bir delil bulunmadıkça, böyle bir delile dayalı bir değişiklik vuku bulmadıkça yükümlülük de yoktur" h k m  böyle bir istish ba dayanmaktadır. Meselâ nasslardan bir delil bulunmadıkça müslüman, altıncı bir namaz ile mükellef değildir. Bazı âlimlere göre bu tür istishâbın delil olduğunda icmâ' vardır.

3- Tearuzu muhtemel delil istish bı; Bazı nassların tahsis, takyid veya nesh edilmiş bulunmaları ihtimaline rağmen -bu ihtimallerin vukuu bilinmedikçe- mezkûr nasslarla amel edilmesi de bu tür istish ba dayanmaktadır. Bu durumda nasslar anlaşıldıkları ve oldukları gibi yürürlükte kabul edilmektedir. Bu nasslarla olduğu hal üzere amel edilmesi konusunda icmâ' vardır. Bu tür bir istidlalin istishâb diye adlandırılmasında müctehidler ihtilaf etmişlerdir.

İstishâb, birçok kaynakta yaygın olarak; *ber eti asliye istish bı*, *ib he-i asliye istish bı* ve *vasıf istish bı* Şeklinde tasnif edilmiştir. Ayrıca müctehidler, istish ba dayalı birçok kaide geliştirmişlerdir. Onlardan bazıları Şunlardır (Erturhan, 2014; Zuhaylî, 1986):

1- "*Değiştiği ispat edilmedikçe bir Şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır.*" Meselâ mefk dun vefat ettiğine dair delil bulununcaya kadar hayatta olduğu kabul edilir. İttifakla malı miras olarak dağıtılmaz, cumhura göre başkasına v ris olur Hanefilere göre olmaz.

2- "*Eşyada aslolan ib hadır.*" Şer'de fesadına ve butlanına dair delil bulunmadıkça yapılan bir tasarrufun sıhhatine hükmedilir. Şer', bize haram olduğunu bildirmedik e her Şey mubahtır.

3- "*Ber et-i zimmet asıldır.*" Buna göre delil bulunmadıkça bir Şahsın zimmetinde her hangi bir Şey ispat etmek veya bir Şahsa bir Şey nispet etmek caiz değildir.

4- "*Őek ile yak n zail olmaz.*" Diğer bir ifadeyle tereddütle yak nın hükmü kalkmaz. Buna göre, bir insan gecenin sonuna doğru yemek yese, fecrin doğup doğmadığında Şüphe etse ve bunu kesin tespit edemese orucu sahih olur. Zira aslolan gecenin devam etmesidir, fecrin doğması ise Şüphelidir. Fakat günün son anlarında

güneşin batıp batmadığını araştırmadan yese ve güneşin battığında şüphe etse orucu bozulur. Burada da aslolan gündüzün devam etmesidir, yakîn olan budur, güneşin batmış olması ise şüphelidir.

Şafiiler tarafından sıkça başvurulmuş bir delil olan istishab, fer'i bir delil iken Hanefiler'e göre istishâb, isbat için değil, def' için delildir. Diğer taraftan, hükmün sübutundan sonra yokluğuna dair zan vaki değilse istishâb, Hanefiler'ce de muteber bir delildir. (Bardakoğlu, 2001; Hâdimî, 1890; Sadrüşşeria, 1971) Mesela abdest alan bir kimse abdestinin bozulup bozulmadığı hususunda şüpheye düşse istishâb deliline dayanarak abdestli olduğuna hükmedilir. Ancak abdest alıp almadığı hususunda şüpheye düşse bu kez abdestsiz olduğuna hükmedilir. (Sadrüşşeria, 1971) Bu durum “*şekk ile yakîn zail olmaz*” külli kaidesiyle de ifade edilmektedir. Bu külli kaide ile “*kesin olarak varlığı veya yokluğu bilinen bir duruma ait hükmün şüphe ve tereddüt sebebiyle ortadan kalkmayacağı*” anlamına gelmektedir. (Bardakoğlu, 2001)

İstishâbu'l-hali delil olarak kabul eden Râzî'nin gerekçesi şöyledir: “*Haldeki bir emrin tahkikiyle elde edilen ilim, istikbalde bu durumun bekasının (devam ettiğinin) zannını gerektirir. Zanla amel de vaciptir. Zira baki olan müessirden müstağnidir. Hadis olan ise müessire muhtaçtır. Müessirden müstağni olan müessire muhtaç olana nisbetle racihü'l-vücuttur. Sonuçta hadis olanın müessire muhtaç olduğu konusunda Müslümanların icma'ı vardır.*” (Râzî, 1997)

İstishâbın sahih veya fâsid delil olması hususundaki mezhepler arasındaki ihtilafın nedeni; Hanefiler'e göre asli hüküm veya şer'i hüküm olduğu üzere kalması istishâb iken Şafiiler'e göre ise aksine bir delil ortaya çıkıncaya kadar hükmün devam etmesi istishâbdır. İbnü'l-Hâcib, istishâb hususunda Hanefiler ile Şafiiler'in arasını uzlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre; “*var olan hüküm zanni bile olsa amel edilir. Sonradan muarız bir delil ortaya çıkabilir diye bir hüküm verilemez. İstishâbu'l-hal, halin delilidir, istikbalin delili değildir.*” (İbnü'l-Hâcib, 1986) Abdulaziz Buhârî'nin ifadesine göre istishâbın akli bir hüküm olduğunda ihtilaf yoktur. Buna göre varlığı-yokluğu ve güzelliği-çirkinliği salt bir akılla bilinen her hüküm akli istishâbdır. İhtilaf istishâbın şer'î hususlarda delil oluşundadır. (Buhârî, 1994) Bu ifadelerden hangi tür istishâb olursa olsun, istishâbın mutlak bir delil değil, delilin yokluğunda halin devamına dair bir hüküm olduğu anlaşılmaktadır. Netice de Hanefilere göre istishâbu'l-hal sahih bir delil değil, fâsid bir delildir. Hanefilerin, fâsid delil olarak kabulünün arka planında akli tek başına hükmün kaynağı olarak kabul etmeme görüşü vardır diyebiliriz.

4.5. Örf

Örf, lügatte “*güzel ve iyi olan şey*” demektir. İstilahta ise; “*Dinin veya aklın iyi gördüğü, selim tabiatların da kötü karşılamadığı yaygın söz ve fiillerdir.*” Âdet ise; “*İnsanların alışkanlık haline getirip uyguladıkları şey*”dir. (Cevherî, 2008; Cürçânî, 1985) Örf ile âdet birbiri yerine kullanılan iki kavramdır. Teâmül ise, âdet ve uygulanan örf manasına gelen bir kelimedir. (Atar, 2011) Örf insanların âdet haline getirip yaşattıkları her şeydir. Bu yaygın hale gelmiş bir fiil veya dilde kullanımına

alışılmış, işitildiği zaman başka mana akla gelmeyen bir söz olabilir. Mesela insanların nezdinde buğday, pirinç, koyun ve sığır eti yemenin âdet olması, yine insanların "veled" kelimesini kız için değil sadece erkek için kullanmaları, "et" kelimesini balık için kullanmamaları bir örfür. Örfün icmâdan farkı şudur: İcmâda esas olan ümmetin müctehidlerinin ittifak etmesidir. Ama örfte böyle bir şart aranmaz. Avam veya havastan herkesin içinde bulunduğu çoğunluğun yapa gelmiş olması yeterlidir. (Zuhaylî, 1986)

Kaynaklarda örfün çeşitli tasniflere tabi tutulduğu görülmektedir. Bazı kaynaklarda sözlü-fiilî şeklinde taksim edilen örf, bazı kaynaklarda da umumî-hususî şeklinde taksim edilmiştir. (Atar, 2011)⁵ Bir tasnife göre örf, amelî ve kavlî kısımlarıyla ya âm olur veya hâs olur (Zuhaylî, 1986):

Örf-i Âm: Herhangi bir zamanda yöre halkının çoğunluğunun örf haline getirdiği şeydir. İstisna' akdi buna örnek olarak zikredilebilir.

Örf-i Hâs: Herhangi bir yörede halktan belirli bir grubun adet haline getirdiği şeydir. Meselâ İç Anadolu'da merkep kelimesinin sadece eşek için kullanılması gibi.

Meşruiyeti açısından ise örf, örf-i sahih ve örf-i fâsid olmak üzere ikiye ayrılır:

Örf-i Sahih: Bir haramı helâl veya bir helâli haram yapmadan insanların örf haline getirdiğidir. İstisna' akdinde kapora verilmesi ve erkeğin nişan döneminde kız tarafına takdim ettiği şeylerin mehirden sayılmayıp hediye sayılması buna örnek olarak zikredilebilir.

Örf-i Fâsid: Haramların helâl, helâllerin haram sayılmak suretiyle örf haline getirilen şeylerdir. Faiz yemek, faizli bankalarla faiz muamelesinde bulunmak, merasimlerde kadın-erkek karışık bulunması, ziyafetlerde içki takdim edilmesi, düğün merasimlerinde dans edilmesi, merasimler esnasında namazların terk edilmesi bu çeşit örfte örnek olarak verilebilir.

Müctehidler, örf ve âdeti hükmün ispatında delil olarak kabul etmişlerdir. (Cürçânî, 1985) Genel olarak mezhepler, sözlü örfün delil olduğunda ittifak halindeyken fiili örfün delil olup olamayacağı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. (Atar, 2011) Bazı âlimler ise, Kur'ân veya sünnetten delil bulunmayan meselelerde “*örf de icmâ' gibi bir hüccettir*” görüşündedirler. (İbn Hümâm, ty.) İslam âlimleri, örfün şer'î bir delil olduğunu şu ayetlere dayandırmaktadırlar; “*Anaların yiyecek ve giyeceğini uygun bir şekilde sağlamak çocuk kendisinin olan babaya aittir...*” (Bakara: 2/233) “*(Yetimin veli veya vasisinden) Zengin olan, iffetli olmağa çalışsın (yetimin malını yemekten kaçsın), yoksul olan uygun bir şekilde (örfe göre) yesin.*” (Nisa: 4/6) “*Kadınlara el sürmeden ve mehirlelerini biçmeden onları boşarsanız size sorumluluk yoktur. Onları zengin kendi*

⁵ Fıkıh edebiyatında örfün şu çeşitlerinden bahsedilmektedir; 1- Yapısı açısından; a) Lafzî (kavlî) örf. b) Amelî örf. 2- Yayıldığı bölge açısından; a) Örf-i âm. b) Örf-i hâs. 3- Muteberlik açısından; a) Sahih örf. b) Fâsit örf. (Dönmez, 2007)

çapına, fakir kendi çapına uygun bir şekilde (örfe göre) faydalandırın. Bu iyi davrananların şanına yakışır bir borçtur." (Bakara: 2/236)

Şer'î delillere ve hükümlere ters düştüğü için örf-i fâsitle amel etmek merduttur. Buna mukabil şer'î delillere ve hükümlere ters düşmediği için örf-i sahih; teşriide, kazâî meselelerde ve ictihadda delildir. "Şer'î hükmü isbat için örf hakem kılınır" ve "Örflerle sabit olan nassla sabit olmuş gibidir" gibi kaideler bu kabulden hareketle elde edilmiştir. İslâm'ın, kendi prensipleri ve umumi kaideleri ile çatışmayan bazı Arap adetlerini kaldırmaması sahih örfün delil olarak kabulünün en önemli gerekçesidir. Hataen adam öldürmelerde diyeti âkileye yüklemek, evlilikte kefâeti/denkliği gözetmek, mirasta ve velayette asabe olan akrabaları takdim etmek gibi örnekler bu hususta zikredilebilir. (Zuhaylî, 1986)

Örf, -sahih de olsa- müstakil bir delil değildir. Aksine nassların mutlak vârid olduğu meselelerde, o nassda ve dilde herhangi bir sınırlayıcı kaide yoksa bu durumda örf müracaat edilir. Âlimler, nassların toplumsal gerçeklik karşısındaki tutumunu ve teşriin genel prensiplerini dikkate almak suretiyle usûlüne uygun yollarla örf ve âdeti fikhî hükümlere dayanak kılmışlardır. Onlar, örfün makbul olması için şer'î delillere aykırı olmama, sonradan ortaya çıkmış olmama ve aksi yönde açıklama bulunmama gibi şartlar koşmuşlardır. (Dönmez, 2007; Erturhan, 2014; Zuhaylî, 1986)

4.6. Seddü'z-Zerâî

Sözlükte "*kapatmak, engellemek*" (Cevherî, 2008; Zebîdî, ty.) anlamındaki sedd ile "*vesile, sebep, vasıta*" (Cevherî, 2008; İbn Manzur, 1992) anlamındaki zerî'anın çoğulu zerâî'den oluşan ve "*yolların kapatılması, vasıtaların engellenmesi*" mânâsına gelen sedd-i zerâî' veya sedd-i zerîa (seddü'z-zerâî'/seddü'z-zerîa) ıstılahta; "*Kendi başına mubah olan bir fiilin şer'an sakıncalı bir sonuca götüreceğinden emin olunması veya bunun kuvvetle muhtemel bulunması sebebiyle yasaklanması*" demektir. (Dönmez, 2009) Usûlcülere göre zerâî: Yasak olana ulaştıran her şeydir. Buna göre helâl götüren yol da helâl olduğu gibi harama götüren yol da haramdır. Mesela; zina haram olduğu gibi, zinaya götüren bütün yol ve vesileler de haramdır. (Zuhaylî, 1986) "*Gizlemekte oldukları linetleri anlaşılın diye ayaklarını yere vurmaları*" (Nur: 243/31) ayeti, zerîa babından bir ayettir. Burada ifade edildiği gibi erkeğin kadının fitnesine kapılması ayakları yere vurmaya bağlı değilse de kalplerin kayması fesadına bir vasitadır.

Şâtîbî, zerîayı neticeleri itibarı ile üçe ayırmıştır (Şâtîbî, 1997):

1- Mefsedete sebep olması kesin olan zerîa. Meselâ içeri girenin ona düşeceği kesin olduğu için kapının arkasına çukur kazma bu kabildendir. Bu caiz değildir ve verilen zarar tazmin ettirilir.

2- Nadiren mefsedete sebep olan zerîa. Meselâ: İçine birinin düşme ihtimali çok az olan bir yere çukur kazmak gibi.

3- Ekseriyetle mefsedete sebep olan zerâa. Meselâ: Harbîye silah, şarap imal eden kişi ve kuruluşlara yaş üzüm satmanın yasaklanması, yabancı kadınla halvetin haram kılınması, bir kadının yanında mahremi olmadan yolculuk yapmasının haram olması, kabirler üzerine mescid yapılmasının, kabre doğru namaz kılmanın nehyedilmesi, iddet bekleyen kadına evlilik teklif etmenin ve bu halde onu nikâhlamanın nehyedilmesi, bayram günü oruç tutmanın nehyedilmesi, katilin mirastan mahrum edilmesi... hep bu kabildendir. Bu türden mefsedete götüren zerâa haram kılınmıştır.

Sedd-i zerâi'î hüccet kabul edenler, Kur'an ve Sünnetten şu delilleri getirmişlerdir (Zuhaylî, 1986):

1- "*Ey iman edenler! (Hz. Peygambere) "Râinâ" demeyin "unzurnâ" deyin. Söylenenleri dinleyin*" (Bakara: 2/104) ayetinde geçen "râmâ" kelimesini Yahudiler, sövmek için kullanırlardı.

2- "*Onlara, deniz kıyısında bulunan şehir halkının durumunu sor. Hani onlar cumartesi gününe saygısızlık gösterip haddi aşıyorlardı. Çünkü cumartesi tatili yaptıkları gün balıklar meydana çıkarak akın akın onlara gelirdi, cumartesi tatili yapmadıkları gün de gelmezlerdi. İşte böylece biz, yoldan çıkmalarından dolayı onları imtihan ediyorduk.*" (Araf: 7/163)

3- "*Seni şüpheye düşüren şeyi şüpheye düşürmeyi yap!*" (Buhârî, 1992; Tirmizî, 1998)

4- "*Koruluğun (haramın) etrafında dolaşan kişinin oraya düşmesi yakındır.*" (Buhârî, 1992)

5- "*Kişinin ana-babasına lanet etmesi büyük günahların en büyüklerindedir. Denildi ki: Ya Rasûlallah kişi anasına babasına nasıl lanet eder? Buyurdular ki: Birisinin babasına söver, o da onun babasına söver; annesine söver o da onun annesine söver.*" (Buhârî, 1992)

Âlimler, günah ve zulümde yardımlaşmanın caiz olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Bu bakımdan umuma ait yollar üzerine kuyu açmak gibi Müslümanlara eziyete sebep olacak bir şey yapmak haramdır. Anı şekilde âlimler, şu hususta da ittifak etmişlerdir: Yapılan iş, hayra da şerre de sebep olacak bir cinsten ise bakılır ve hüküm ona verilir. Mesela üzüm yetiştirme gibi yapılması insanlara fayda getirdiğinden şarap üretimine sebep olsa da -ki yetiştirmekteki asıl gaye bu değilse- üzümde elde edilen fayda meydana gelen zarardan daha büyük olduğundan ve itibar da galibe göre olduğundan haram olmaz. (Zuhaylî, 1986)

Hülasa, sedd-i zerâi, özellikle Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri tarafından kullanılan bir delil türüdür. Onlar sedd-i zerâi'yi hem usûlde hem de furuda muteber saymışlardır. Hanefî ve Şafîîler ise onu usûlde delil olarak kabul etmezken furuda çokça kullanmışlardır. Onlara göre bu delil türü ile haram hükmü verilemez. (Zerkeşî, 1994) Sonuçta bütün mezhepler, ismen olmasa da uygulamada sedd-i zerâi'yi delil olarak kabul ederler. Karafî'nin naklettiği, "Müslümanların yolu üzerine kuyu kazmanın haram

oluşunda icmâ' vardır" görüşü bu ifadeyi destekler mahiyettedir. (Atar, 2011; Zerkeşî, 1994)

4.7. Şer'u Men Kablenâ

Lügatte "bizden öncekilerin şeriatı" anlamına gelen "şer'u men kablenâ"⁶ geçerliliği tartışmalı olan deliller arasında değerlendirilmiştir. Son din İslama kadar çok sayıda şeriat ve son peygamber Hz. Muhammed'e kadar da çok sayıda peygamber gelmiştir. Ancak çeşitli sebeplerle misyonları tamamlanmış ve devirleri kapanmıştır. Her peygamber sonraki elçiyi müjdelerken, her yeni şeriatte bir öncekini yürürlükten kaldırmıştır. Netice de son peygamber Hz. Muhammed'le peygamberlik müessesesi mühürlenmiş, son kitap Kur'an ile de önceki şeraitlerin hükmü neshedilmiştir. Bu durumda önceki şeriatlarda var olan hükümlerin/şer'u men kablenânın Müslümanlar açısından da geçerli olabilmesi için Kur'an-ı Kerîm veya Sünnette zikredilmesi veyahut Kur'an ve Sünnet tarafından nesh edilmemiş olması şarttır. (Zerkeşî, 1994) Örneğin, Hz. Peygamber, Medîne'ye hicret edince buradaki Yahudilerin âşûrâ günü oruç tuttuklarını görerek niçin tuttuklarını sordu. "*Bugün Allah Mûsâ'yı kurtarmıştı*" dediler, "*Biz Mûsâ'ya onlardan daha yakınız*" buyurarak kendisi de o gün oruç tuttu. (Buhârî, 1992; Müslim, 1991) Bu örnekte olduğu gibi benzeri olaylara dayanılarak önceki şeriatlara ait bazı hükümlerin İslâm'da da yürürlükte kaldığını söyleyenler olmuştur.

Şer'î delil olarak kabul edenlere göre şer'u men kablenâ, hakkında nesh olduğuna dair bir delil kâim oluncaya kadar delildir. Bu görüşte olanların delilleri şu ayetlerdir (Pezdevî, ty.): "*İşte bunlar Allah'ın doğru yola erıştirdikleridir, onların yoluna uy*" (Enam: 7/90) ve "... önünde bulunan Tevrat'ı doğrulayan İncil'i sakınanlara öğüt ve yol gösterici olarak verdik." (Maide: 5/46) Ayrıca Peygamberimiz: "*Kim uyur veya unutursa hatırladığında namazını kılsın*" (Dârîmî, 2013) buyurmuş sonrada "*Beni zikretmek için namaz kıl (Ey Musa)*" (Taha: 20/14) ayetini okumuştur. Yine Kur'an'ın geçmiş şeriatları neshettiği hususunda cumhurun icma'ı, imani konularla ilgilidir, ameli konularla ilgili değildir. (İbnü'l-Hâcib, 1986)

Şer'u men kablenâyı şer'î bir hüccet olarak kabul etmeyenlerin delilleri ise; "*Her biriniz için bir yol ve bir yöntem kıldık*" (Maide: 5/48) ayetidir. Onlara göre geçmiş şeriatlar evrensel/umumi değil, bölgesel veya kavimseldir/hususidir. Bazı âlimlere göre ise "*Sonra bu Kitap'ı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras bırakmışızdır*" (Fâtır: 35/32) ayetidir. Çünkü miras, varis için ona özel bir milk olur. Hz. Muhammed'in şeriatı bize mirastır ve onunla amel ederiz. Kaldı ki Hz. Muhammed'in "*Musa (as) yaşasaydı, bana tabi olmaktan başka yolu olmayacaktı*" (İbn Hanbel, 2001) sözü de bu hususa delil teşkil eder. (İbnü'l-Hâcib, 1986)

Şer'u men kablenâyı delil olarak kabul etmeyenlerden biri olan Râzî'ye göre şer'u men kablenâ delil olsaydı Hz. Muhammed, her hangi bir iş hususunda vahiy beklemez, geçmiş şeriatları araştırırdı. Hâlbuki geçmiş şeriatların kitapları muharreftir. Bir

⁶ Bkz: Dervîş, 1990; Ekinci, 2010; Dönmez, 2010.

Müslüman muharref bir şeriatı nasıl uyabilir. Peygamber recm ile ilgili hükmü koyarken Tevrat'a müracaat etmemiştir. Kendi şeriatında bir hüküm koymuştur. Şer'u men kablênâ, muteber bir delil olsaydı, müctehidler kitap ve sünnette bulamadıkları konularda ictihada/kıyasa başvurmazdı. Hâlbuki Muaz hadisi bu duruma aykırıdır. Peygamberimiz Muaz'a hükmünü kitap ve sünnette bulamadığın zaman Tevrat'a veya İncil'e müracaat et diyebilirdi. Şer'u men kablênâ delil olsaydı bizim tıpkı Kur'an gibi Tevrat ve İncil'i de hıfz etmemiz gerekirdi. (Râzî, 1997)

Bazı âlimlere göre Hz. Muhammed, bi'setten evvel şer'u men kablehu ile amel etmiştir. Kâh namaz kılmış kâh tavaf yapmıştır. Bi'setten sonra ise neshe uğramayan şer'u men kablênâ, istishâbu'l-hal deliliyle kâim olmuştur. Şer'u men kablênâ ile istidlali sahih sayan İbnü'l-Hâcib, görüşünü desteklemek için şu delilleri sıralamıştır (İbnü'l-Hâcib, 1986);

Şer'u men kablênâ ile istidlali caiz görmeyen Hanefilere göre meşruluğu için zikredilen delillerin tamamında nesh, tağyir manasına değil, hükmün müddetini beyân manasınadır. Onlara göre geçmiş şeriatların kitapları tahrif edildiği için delil olarak kullanılamaz. Kur'an-ı Kerim'de geçen kıssalardan ibret almaya gelince, bu kıssalarla amel, şer'u men kablênâ deliline değil, Kur'an'ın onayına yani nassa dayanır. (Sadrüşşeria, 1971)

Sonuçta geçmiş hükümlerin bizim için de meşru kılınması ya Kur'an'da veya sünnette varid olan müstakil delillerle olmuştur. Yoksa bizden önceki şeriatlar müstakil teşri' delillerinden bir delil değildir. Bilakis bu Kur'an veya sünnetin muktezası ile amel etmekten ibarettir. Çünkü bunlarla amel edilebilmesi için nassların reddetmeden veya neshetmeden onu bize ulaştırması şarttır. Bu da şer'u men kablênâ ile amel değil aslında Kur'an ve sünnetle ameldir.

4.8. Mefhûmu'l-Muhâlefet

Nassın, mefhûmu'l-muvâfakat ve mefhûmu muhalefet olmak üzere iki çeşit mefhumu vardır. Bunlardan mefhûmu'l-muvâfakat: "*Mezkur olan şeyin hükmüne delalet eden lafzın, müşterek illetten dolayı meskûtün anı olanın hükmüne de delâlet etmesidir.*" (Zuhaylî, 1986) Meselâ, "*onlara (ana-baba'ya) öf bile deme*" (İsrâ:17/23) ayetinin onları dövmenin de haramlığına delâleti böyledir. Hükme mantuktan daha uygun olduğu için mefhûmu'l-muvâfakat ile amel etmek vacittir. (Zuhaylî, 1986)⁷

Mefhûmu muhâlefet ise, genel olarak "*lafzın, söylenenin hükmünün aksinin söylenmeyen için geçerli olduğuna delâlet etmesidir.*" (Buhârî, 1994)⁸ Diğer bir ifadeyle mantûkun şartlarından birinin bulunmaması nedeniyle hitabın mezkûr için sabit olan hükmünün, meskûtün anı olandan nefyedildiğine delâlet etmesidir. (Zuhaylî, 1986) Aynı zamanda buna *delilü'l-hitap* da denilir. (Buhârî, 1994; İbnü'l-Hâcib, 1986; İltaş,

⁷ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Nas, T. (2010). Mefhûmu'l-Muhâlefet'in Delâleti (Usûl Dergisi 14. cilt, s. 2; ss. 117-154). İstanbul.

⁸ Sadrüşşeria, mefhûmu muhâlefeti; "Mantuktan sabit olan hükmün aksine hükmün meskûtun anı'dan tespitidir" şeklinde tarif etmiştir. (Sadrüşşeria, 1971)

2006; Zerkeşî, 1994) Hanefî usûlcüler, geçerli bir delâlet çeşidi olarak kabul etmediklerinden fâsid delâletler arasında zikrettikleri mefhûmu muhâlefeti ifade etmek için daha ziyade *el-mahsûs bi'z-zikr*, *et-tahsîs bi'z-zikr* ve *tahsîsü's-şey* gibi kavramlar kullanır. (Âmidî, ty.; Buhârî, 1994; Cessâs, 1994; Pezdevî, ty.; Râzî, 1997; İbnü'l-Hâcib, 1986; Sadrüşşeria, 1971)

Hanefilere göre mefhumu'l-muhalefet delil değildir. Çünkü şer'î nass bir hükmün bir mahalde bir şarta veya gayeye veya adede bağlı olarak var olduğuna delâlet ettiği zaman nassın bunlara bağlı olarak var olan hükmü o nassın mantûkudur, bunların bulunmadığı mahallin hükmü ise mefhumu'l-muhalefetidir. (Serahsî, ty.; Zuhaylî, 1986) Ancak Hanefiler, diğer bütün usûlcüler gibi mefhûmu muhâlefeti, örf ve lügat açısından hukukî bir delil olarak kabul etmişlerdir. Zira bir kimse, sözünü bir vasıf veya şart ile kaydlatdığı zaman kaydın gerçekleşmesi durumunda hükmün sabit olacağını belirtmiş, buna mukabil bu kaydın gerçekleşmemesi halinde ise hükmün sabit olmayacağını beyân etmiş olur. (Koca, 2003; Zerkeşî, 1994)

Şâfiler ve mütekellim usûlcüler ise mefhûmu muhâlefeti, Kur'an ve Sünnet nasslarını yorumlama konusunda, hüküm ifade eden bir delil olarak kabul etmişlerdir. (İbnü'l-Arabî, 1999)

Hanefiler nezdinde mefhûmu muhâlefetin nasslar hakkında bir hüküm taşımaz. (Koca, 2003; Sadrüşşeria, 1971) Onların bu konudaki delilleri şunlardır (Ebu Zehra, 1981):

1- Mefhûm-i muhalefet delil olarak alındığında kelamın fesada uğradığını gösteren nass'lar mevcuttur. Örneğin; "*Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah'a göre ayların sayısı on ikidir. Bunlardan dördü hürmetli (haram) aylardır. Bu dosdoğru nizamdır. Öyleyse o aylarda kendinize zulmetmeyin.*" (Tevbe: 9/36) âyetinin mefhûm-i muhalefeti alındığı takdirde, zulmün yalnız bu dört ayda haram olduğu, bu dört ayın dışında zulmün caiz olduğu söylenmiş olur. Hâlbuki zulüm her zaman haramdır. Aynı şekilde; "*Herhangi hir iş için, inşaallah demeksizin, heri yarın onu yapacağım, deme!*" (Kehf: 18/23-24) âyeti, "inşaallah" demeksizin yarın şu işi yapacağım demeyi yasaklamıştır. Bu ayetin mefhûm-i muhalefeti delil alındığı vakit, yarın hariç başka bir zamanda yapılacak iş için "inşaallah" demek gerekmez. Hâlbuki bir işe niyetlenince her zaman "inşaallah" demek emredilmiştir. Bu örneklerde de olduğu gibi birçok nass'ın mefhûm-i muhalefeti alınca mânâ fesada uğramakta ve dinin kesin hükümlere aykırı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Nassların üslûbu, mefhûm-u muhalefetle hüküm istinbatına uygun değildir.

2- Vasıflar ekseriyetle, hükmü takyid için değil, teşvik veya terhib için zikredilmiştir. Örneğin: "... *Kendileriyle zıfafa girdiğiniz karılardan olup himayelerinizde bulunan üvey kızlarınızla evlenmeniz size haram kılındı. Eğer analarıyla zıfafa girmemişseniz onlarla evlenmeniz size için bir sakınca yoktur.*" (Nisa: 4/23) âyetinde geçen üvey kızlar için; babalıklarının himayesinde bulunmaları ve babalıklarının, bu üvey kızların analarıyla zıfafa girmiş olmaları şeklinde iki vasıf

zikredilmiştir. Eğer ikinci kaydı teşkil eden vasıf bulunmazsa bu kızlarla evlenmek caiz olur. Zaten Kur'an, bu husustaki hükmü mefhûm-i muhalefete ve "*Eğer analarıyla zıfa-fa girmemiş seniz onlarla evlenmenizde sizin için bir sakınca yoktur*" (Nisa: 4/23) ayetiyle üvey kızlarla evlenmenin ne zaman caiz olacağını açıklamıştır.

3- Müctehidlerin çoğunluğuna göre her hükmün bir illeti vardır. Bu illetler tespit edilince hükümler, hakkında nass bulunmayan meselelere tatbik edilir. Bu durumda hükmün illeti bulunduğu halde o hükmün aksini, mefhûmu muhalefete dayanarak, ispat etmek makul olmaz. Kısacası Hanefilere göre nasslardan mefhûmu muhalefet yoluyla hüküm çıkarılamaz. Mantûk olan kelimelerin mânâlarına veya hükümde mantûk ile birleşen delaletlere itibar etmek yeterlidir.

Şafîiler, Mâlikiler ve Hanbelî'lerin ekserisi ise mefhûmu muhâlefeti şer'î bir delil olarak makbul saymaktadırlar. Onların bu konudaki belli başlı gerekçeleri şunlardır;⁹

1- Önde gelen Arap dilcilerinden Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224) mefhûmu muhalefeti kabul etmesi bunun hüccet olduğunu gösterir.

2- Birçok rivayetin sahabenin mefhûmu muhalefeti hüccet kabul ettiklerini göstermesi.

3- Mefhûmu muhalefeti hüccet kabul edenlerin dayandıkları temel aklî gerekçe ise farklı şekillerde ifade edilmekle birlikte sözde sıfatın zikredilmesinin bir amacının olması gerektiği olup, bu amaç da söylenenin hükmünün söylenmeyende bulunmadığından başka bir şey değildir. Şayet Hz. Peygamberin "*Sâime koyunda zekât yoktur*" sözünden mâlufede zekât olmadığı anlaşılmayacak olsa, sâime vasfının özellikle zikredilmesinin bir anlamı kalmaz. Hz. Peygamberin "*Sâime koyunda zekât vardır*" (Buhârî, 1992; Buhârî, 1994; Ebu Dâvûd, 1992; İbn Hanbel, 2001; Mâlik, 2004) sözünde hüküm koyununun sâime olma vasfına bağlanmıştır. Kabul edenlere göre bu söz, sâime vasfının bulunmadığı koyunlarda zekât verme hükmünün bulunmadığına delâlet eder. (İltaş, 2006; Sadrüşşeria, 1971) Hâlbuki besi hayvanları ticari mal kabilinden zekâta tâbidir.

4- Hür bir kadınla evli olan kimsenin bir câriye ile evlenemeyeceği ittifakla sabittir. Müctehidler bu hükmü; "*Sizden, hür ve mü'min kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizdeki mü'min cariyelerinizden alsın*" (Nisa: 4/25) âyetinden istinbat etmişlerdir. Bu hüküm, ancak mefhûmu muhâlefet'i kabul etmekle mümkün olur. Çünkü mefhûmu muhalefet alınmazsa, her hâl-ü kârda câriye ile evlenmek caiz olacaktır. Zira bunu meneden bir şey kalmayacağı gibi, "... *Bunlardan başkası sizin için helal kılındı*" (Nisa: 4/24) âyeti de buna cevaz verecektir. (Ebu Zehra, 1981)

Mefhûmu muhâlefeti delil olarak kabul edenler, onunla amel etmek için iki şart koşmuşlardır (Ebu Zehra, 1981):

⁹ Ayrıntılı bilgi için bakınız; İltaş, 2006.

1- Sözdeki kaydın teşvik ve tehdid gibi başka bir maksadı olmamalıdır. Örneğin; "*Ey iman edenler, kat kat faiz yemeyin.*" (Âl-i İmran: 3/130) âyetindeki "kat kat" sıfatı faizden nefret ettirmek içindir. Faiz, anaparadan fazla olarak alınan miktardır. Bunun kat kat olması da, senelere göre katlanarak alınmasıdır. Buradaki "kat kat" vasfının, faizden nefret ettirmek için olduğunu gösteren delil; "*Eğer tevbe ederseniz anaparanız sizindir. Böylece zulmetmemiş ve zulme de uğramamış olursunuz.*" (Bakara: 2/279) âyetidir.

2- Mefhûm-i muhâlefet'in sabit olduğu yerde bunun aksini gösteren özel bir delil bulunmamalıdır. Örneğin: "*Ey iman edenler, öldürülenler hakkında size kısas yazıldı. Hür ile hür, köle ile köle ve kadınla kadın kısas edilir*" (Bakara: 2/178) âyetinin mefhûm-i muhalefetine göre bir kadını öldüren erkek kısas yoluyla öldürülmez. Fakat kadını öldüren erkeğin kısas yoluyla öldürüleceğini şu âyet belirtmiştir: "*Orada onlara cana can, göze göz, buruna burun... kısas yazdık*" (Mâide: 5/45) Hz. Peygamberden de; "*Cana can kısas edilecektir*" (Buhârî, 1992; Müslim, 1991; Tirmîzî, 1998) hadîsi rivayet edilmiştir.

Mefhûmu muhâlefeti savunanlara göre her kaydın ve vasfın bir sebebi vardır. Sebebin teşvik veya terhib için zikredildiği tesbit edilemezse, bu durumda onun, hükmü takyid için olduğu anlaşılır. Böylece mukayyed bir nass, müspet ve menfi iki şey ifade eder: Mantûkuyla müspet, mefhûmuyla da menfi bir hüküm bildirir. Zaten hüküm de, bir şeyin ya helal veya haram oluşundan başka bir şey değildir. Bir şeyin helal oluşu böyle bir vasıfla kayıtlanmışsa, bu kaydı vasıf olmayınca o şeyin haram olduğu anlaşılır. Yine bir kayda bağlı olarak mantûk'un hükmü bir şeyi haram kılıyorsa, bu kayıt ortadan kalkınca o şey helal kılınmış olur. (Ebu Zehra, 1981)

Fukahâ nezdinde şer'î nasslarda sıfatta, şartta, gayede ve adette mefhumu muhalefet'i ile istidlal etme hususunda ihtilaf vardır. Cumhur, örfü esas alarak mefhumu muhalefet'in şer'î nasslarda mantûkun hükmünün hilafını ispat etmekte bir delil olacağı görüşünderken Hanefiler ise bu durumlarda mefhumu muhalefetin delil olmayacağı görüşündedirler. Zira Arap dilinde ve şer'î nassların pek çoğunda zikredilenin dışında kalan hüküm nefyetme kastedilmez. Örneğin: "*Kâfirlerin fitnesinden korkarsanız, namazı kısa kılmanızda size bir vebal yoktur*" (Nisa: 4/101) ayeti, namazı kısaltmanın caiz olması için fitne korkusu bulunmasını şart koşmasına rağmen namaz kılanlar kâfirlerin fitnesinden ister korksun ister korkmasın sefer halinde namaz kısaltılır. (Zuhaylî, 1986)

Mefhûmu muhâlefetle ilgili usûlcüler arasında diğer bir tartışma nedeni de umurunun olup olmadığıdır. Mütakellim usûlcülerin çoğunluğu, lafzın meskût anhte - ister muvafakat ister muhâlefet olsun- umum niteliği taşıdığını ileri sürmüşlerdir. (İbnü'l-Hâcib, 1986) Mefhûmu muhâlefeti hüccet kabul etmeyen mütakellim usûlcüler ile Hanefî usûlcülerin çoğunluğu ise mefhûmların delâletinin lafzî olmadığını, bu sebeple mefhûmla amelin lafızla değil sükûtle amel etmek anlamına geleceğini savunmuştur. (İltaş, 2006; Koca, 2003; Râzî, 1997)

Hülâsa Hanefilere göre rivâyet hususunda mefhûmu muvâfakat gibi ihtilafsız muteber olan mefhûmu muhâlefet (Hamevi, 1985), ihtiyat gereği Kitab ve Sünnet nasslarından hüküm çıkarmada muteber değildir.

5. Sonuç

İslam hukukunun ana konularından biri olan şer'î deliller, kaynaklarda naklî-aklî ve aslî-fer'î gibi çeşitli yönlerden tasnife tabi tutulmuştur. Aslî delillerden Kur'ân ve sünnetin şer'î delil olduklarında ittifak varken, icmâ' ve kıyâs ise cumhura göre şer'î delillerdir. Buna karşın fer'î deliller grubunda zikredilen istihsân, istishab, sahabî kavli, istislah, örf, sedd-i zerâyî, şer'u men kablenâ gibi delillerin şer'î delil olup olmadıkları hususunda ihtilaf edilmiştir. Bazı âlimler, bu delilleri sahih addederken bazıları ise fâsid delil addetmişlerdir. Bir kısım fer'î delillerin sahih olmadığını; aksine fâsid olduğunu söyleyenler, bu delillerin sarahaten nassa dayanmadığını, daha çok akla dayandığını gerekçe göstermişlerdir. Onlara göre nassa dayanmayan akıl, heva ve hevese kapı aralayabilir. Heva ve hevese göre hüküm vermek de şer'an merduttur. Bazılarına göre fâsid kabul edilen delillerin sahih olduğunu savunanlar ise, fâsid addedilen bu deliller iddia edildiği gibi salt akla değil, şer'an muteber bir delile dayanmaktadır. Örneğin tartışmaların merkezinde bulunan fer'î delillerden istihsanı, fâsid delil olarak görenler onu salt akla dayalı bir delil olarak nitelerken, istihsanı sahih bir delil olarak görenler ise onu istihsan-ı nass, istihsan-ı zaruret gibi tasnife tutmuş ve şer'an muteber bir delile dayandırmışlardır.

Aynı şekilde delillerin sahih-fâsid ayrımlarının merkezinde âlimlerin bu delilleri tariflerinde birlikteliği sağlayamamaları durumu vardır. Örneğin istihsanı sahih bir delil olarak görenler, onu; *"bir kıyâstan daha kuvvetli olan diğer bir kıyâsa uduldür"* şeklinde tarif ederek ıstılahi manasıyla onunla istidlalde bulunmuşlardır. Buna mukabil, istihsanı sahih bir delil olarak görmeyenler, onu; sözlükteki *"nefse güzel gözükken"* manasıyla değerlendirmek suretiyle şer'an muteber saymamışlardır.

Genel olarak mezheplerin teoride sahih kabul etmedikleri delillerle, pratikte farklı isim ve uygulamalar altında amel etmeleri, bu konudaki tartışmaların en önemli nedeninin tanımlardaki farklılıklardan kaynaklandığı iddiasını destekler niteliktedir. Yeni bir yöntem söylemlerinin yaygınlaştığı günümüzde İslam âlimlerinin bir araya gelerek bir tanım üzerinde ittifak etmeleri, bu sorunu çözeceği kanaatindeyiz.

6. Kaynakça

- ÂMÎDÎ, S. (ty.).el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm (A. Abdürrezâk, Tah.) (4 cilt). Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- APAYDIN, H. Y. (2008). Sahâbî Kavli. Diyanet İslam Ansiklopedisi (XXXV, ss. 500-504). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ATAR, F. (2011). Fıkıh Usûlü. İstanbul: İFAV Yayınları,.
- BÂCÎ, S. (1989). İhkâmu'l-Fusûl. Beyrut.
- BÂKILLÂNÎ, M. (1998). et-Takrîb. Beyrut.
- BARDAKOĞLU, A. (1994). Delil. Diyanet İslam Ansiklopedisi (IX, ss. 138-140). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- BARDAKOĞLU, A. (2001). İstihsân. Diyanet İslam Ansiklopedisi (XXIII, ss. 339-347). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- BARDAKOĞLU, A. (2001). İstishâb. Diyanet İslam Ansiklopedisi (XXIII, ss. 376-381). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- BEYHAKÎ, A. (1989). Sünen (Kalaci, A. E. Tah.). Karaçi.
- BUHÂRÎ, A. (1994); Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî. (M. Mu'tasım, Tah.) (4 cilt). Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye.
- BUHÂRÎ, M. (1992). el-Câmiu's-Sahîh (8 cilt). İstanbul.
- CESSAS, A. (1994). el-Fusûl fi'l-Usûl, Vizâretü'l-Evkâfu'l-Kuveytiye (4 cilt). Kuveyt.
- CEVHERÎ, İ. (2008). Mu'cemü's-Sihâh. Beyrut.
- CÜRCÂNÎ, S. (1985). et-Ta'rifat. Lübnan.
- CÜVEYNÎ, A.(ty.). et-Telhîs. Beyrut.
- ÇOLAK, A. (2014). İslam Hukuk Tarihi ve İslam Hukukunun Delilleri. Malatya: Medipres Matbaacılık Yayıncılık.
- DÂRİMÎ, A. (2013). Sünen (N. Hâşim, Tah.). Beyrut.
- DEBÛSÎ, U. (2001). Takvîmü'l-Edille (H. Muhyiddin, Tah.). Beyrut.
- DERVÎŞ, A. (1990). eş-Şerâ'iu's-Sâbika ve medâ Hücciyetihi fi'ş-Şerâyi'il-İslâmiyye. Riyad.
- DÖNMEZ, İ. K. (2003). Maslahat. Diyanet İslam Ansiklopedisi (XXVIII, ss. 79-94). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- DÖNMEZ, İ. K. (2007). Örf. Diyanet İslam Ansiklopedisi (XXXIV, ss. 87-93). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- DÖNMEZ, İ. K. (2009). Sedd-i Zerâi. Diyanet İslam Ansiklopedisi (XXXVI, ss. 277-282). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- DÖNMEZ, İ. K. (2010). Şer'u Men Kablenâ. Diyanet İslam Ansiklopedisi (XXXIX, ss. 15-19). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- EBÛ DÂVÛD, S. (1992). Sünenü Ebî Dâvûd (6 cilt). İstanbul.
- EBÛ'L-BEKÂ, E. (1993). el-Külliyât. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- EBU YA'LÂ, F. (1990). el-Udde (A. Mübarekî, Tah.) (5 cilt). Riyad.
- EBÛ YUSUF, Y. (ty.). Kitâbü'l-Harâc. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye.
- EBU ZEHRA, M. (1981). Fıkıh Usûlü (A. Şener, Çev). Ankara: Fon Matbaası.
- EKİNCİ, E. B. (2010). İslâm Hukuku ve "Önceki Şeriatler" Eski Hukukumuzda Önceki İlahî Hukuk Sistemlerinin Yeri. İstanbul.
- ERTURHAN, S. (2014). Fıkıh Usûlüne Giriş. Sivas: Asitan Yayıncılık.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, M. (2008). Kamûsu'l-Muhît. Kahire.
- GAZZÂLÎ, M. (1993). el-Mustasfâ (M. Abdusselam Tah.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye.
- HABBÂZÎ, C. (2008). el-Muğnî. Mekke.
- HÂDİMÎ, E. (1890). Mecâmiu'l-Hakâik. İstanbul.
- HÂKİM, M. (1990). Müstedrek (4 cilt). Beyrut.
- HAMEVÎ, A. (1985). Ğamzü Uyûni'l-Besâir. Beyrut.
- İBN AHMED, H. (1988). Kitabu'l-ayn (8 cilt). Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî.
- İBN FÂRİS, A. (ty.). Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa (A. M. Harun, Tah.) (6 cilt). Kum: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İBN HANBEL, A. (2001). el-Müsned (4 cilt). Gazze.
- İBN HAZM, A. (ty.). el-İhkâm (A. Şakir, Tah.) (8 cilt). Beyrut: Dârü'l-Evkâfü'l-Cedîde.
- İBN HÜMÂM, K. (ty.). Fethu'l-Kâdir (7 cilt). Beyrut: Dârü'l-Fikir.
- İBN KAYYIM, M. (1991). İ'lâmü'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Alemîn (4 cilt). Beyrut.
- İBN KESİR, İ. (1991). Müsnedu'l-Fârûk. Mansûra.
- İBN KUDÂME, M. (2002). Ravzatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Menâzır fi Usûli'l-Fıkıh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed (2 cilt). Beyrut.
- İBN MANZÛR, M. (1992). Lisânü'l-Arab (15 cilt). Beyrut.
- İBNÛ'L-ARABÎ, E. (1999). el-Mahsûl. Amman.

- İBNÜ'L-HÂCİB, C. O. (1986). Muhtasar (Şemseddin el-İsfahânî, Beyânü'l-Muhtasar Şerhu Muhtasarı İbnü'l-Hâcib Şerhiyle birlikte) (M. Baka, Tah.) (3 cilt). S. Arabistan: Dârü'l-Medenî.
- İLTAŞ, D. (2006). Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Usûlünün Delalet Anlayışı. Kayseri: İsam Yayınları,
- ISFAHANI, R. (1986). el-Müfredat fi Garibi'I Kur'ân. İstanbul: Kahraman Yayınları.
- KELVEZÂNÎ, M. (1985). et-Temhîd. Mekke.
- KOCA, F. (2003). Mefhûm. Diyanet İslam Ansiklopedisi (XXVIII, ss. 350-353). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KOZALI, A. (2004). İstihsân ve Doğal Hukuk İlişkisi (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Bursa.
- MALİK, İ. (2004). Muvatta' (M. M. el-A'zami, Tah.) Birleşik Arap Emirlikleri.
- MOLLA HÜSREV, M. (2014). Mir'âtü'l-Usûl Şerhu Mirkâti'l-Vüsûl (H. Sadıkoğlu, Çev.). İstanbul: Özgü Yayıncılık.
- MÜNÂVÎ, A. (2010). el-Mu'tasar. Mısır.
- MÜSLİM, E. (1991). el-Müsnedü's-Sahîh (6 cilt). Kahire.
- NAS, T. (2010). Mefhûmu'l-Muhâlefe'nin Delâleti (Usûl Dergisi 14. cilt, s. 2; ss. 117-154). İstanbul.
- NESEÎ, E. (1992). Sünenü Neseî (9 cilt). Beyrut.
- ÖNDER, M. (2000). Hanefî Mezhebinde İstihsân Anlayışı ve Uygulaması (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Konya.
- PEZDEVÎ, A. (ty.). Usûlü Pezdevî (Keşfü'l-Esrar Şerhi ile birlikte) (4 cilt). Kahire.
- RÂZÎ, F. M. (1997). el-Mahsul (T. C. Ulvâni, Tah.) (6 cilt). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- SADRÜŞŞERİA, U. (1971). et-Tavzîh fi Halli Ğavâmizi't-Tenkîh (Â. M. el-Misbâhî, Tah.), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye.
- SEM'ÂNÎ, E. (1999). Kavâtı'u'l-Edille. Beyrut.
- SEMERKANDÎ, A. M. (1984). Mîzânü'l-Usûl fi Netâicü'l-Ukûl (2 cilt). Mekke.
- SERAHSÎ, Ş. M. (ty.). el-Usûl (2 cilt). Beyrut: Dârü'l-Marife.
- SEYYİD BEY, M. (2012). Medhal. İstanbul.
- SİFİL, E. (2006). Hz. Ömer'in Kur'an ve Sünnet Anlayışı. Konya.
- ŞÂFÎÎ, M. İ. (1940). er-Risale (A. Şâkir, Tah.). Mısır.
- ŞÂTİBÎ, İ. (2009). el-İ'tisâm (A. İyibildiren, Çev.). Konya: Kitap Dünyası Yayınları.

- ŞÂTİBÎ, İ. (1997). el-Muvâfakât (7 cilt). Mısır.
- ŞELTÛT, M. (1953). Mukârenetü'l-Mezâhib. Kahire.
- ŞEVKÂNÎ, M. (1999). İrşâdü'l-Fuhûl (A. İnâye, Tah.) (2 cilt). Dimeşk.
- ŞÎRÂZÎ, İ. (2003). el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkıh. Beyrut.
- TEFTAZÂNÎ, M. (ty.). Şerhü't-Telviḥ ale't-Tavzîḥ (2 cilt). Mısır.
- TEHÂNEVÎ, M. (1996). Keşşâfu Istılahati'l-Funûn ve'l-Ulûm. Lübnan.
- TİRMİZÎ, E. (1998). Sünen. Beyrut.
- YALÇI, N. H. (2008). İlk Beş Asır Usûlü'l-Fıkh Literatüründe İstıshab Delili (Doktora Tezi). İstanbul.
- YAVUZ, Y. Ş. (1994). Delil. Diyanet İslam Ansiklopedisi (IX, ss. 136-138). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ZEBİDÎ, Z. A. (ty.). Tacü'l-Arus (36 cilt). İskenderiye: Dâru'l-Hidaye.
- ZENCÂNÎ, Ş. (h. 1398). Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usul. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- ZERKEŞÎ, B. (1994). Bahru'l-Muhît (8 cilt). Mısır: Dâru'l-Kütübâ.
- ZUHAYLÎ, V. (1986). Usûlü Fıkhı'l-İslâmî. Dimeşk

İSTİBRÂ İLE İLGİLİ RİVÂYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATION OF RUMORS ABOUT İSTİBRÂ

Doç. Dr. Sami ŞAHİN
Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Hadis ABD
samisahin@cumhuriyet.edu.tr

Atıf Gösterme: ŞAHİN, S. (2017). İstibrâ ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 1(1), 67-96.

Geliş Tarihi:	Özet: İslam Dini hem manevî hem de maddî temizliğe önem atfetmiştir. Biz bu makalede maddî temizlikle ilgili "istibrâ" hususunda vârid olan rivayetleri incelemeye çalışacağız. Bazı rivayetlerde "istibrâ"dan dolayı kabir azabı görenlerin olduğu ifade edilmiştir. Bir taraftan bu husustaki temizliğe dikkat etmeyenler, öte taraftan aşırı tavır sergileyenler mevcuttur. İşin aslını öğrenmek için istibrâ konusundaki rivayetleri sıhhat bakımından araştırıp okuyucuyla sonuçlarını paylaşmakla birlikte bu konudaki isabetli içtihat ve fetvaları sunmayı hedeflemekteyiz.
11 Aralık 2017	
Kabul Tarihi:	
25 Aralık 2017	

Anahtar Kelimeler: *İstibrâ, Temizlik, Kabir Azabı, Hadis*

© 2017 AGİİD.

Tüm Hakları Saklıdır.

Abstract: Islamic Religion attaches importance to both spiritual and material cleanliness. We will try to examine the rumors on the subject of "istibrâ" regarding the material cleaning. In some reports it is stated that those who see grave punishment because of "istibrâ". On the one hand there are those who do not pay attention to this particular cleanliness, on the other there are those who show excessive attitude. To learn the truth of the matter, we aim to investigate the facts about istibrâ in terms of authenticity and share the results with readers; and to offer accurate ijtehad and fatwas on this issue.

Keywords: *İstibrâ, Cleaning, Grave Punishment, Hadith*

1. Giriş

Her insan temel olarak yeme içmeye ihtiyaç duymaktadır. Vücut, alınan bu gıdaları kendisine gerekli olanları kullanır, kalanları dışarı genel itibariyle küçük (idrar) ve büyük abdest (gaita) diye tabir edilen iki yolla atmaktadır. Kur'ân ve sünnetin verileri hem idrar hem de gaitayı necis (pis) olarak belirlemiş ve insanın bu iki ihtiyacını giderdikten sonra temizlenmesini istemiştir.

Eski dönemlerde tuvalet ihtiyacı giderdikten sonraki temizlik taş, su gibi araçlarla¹ yapılırken günümüzde su, tuvalet kâğıdı vs. araçlarla yapılmaktadır. Bu temizliğin mahiyeti ile ilgili pek çok Fıkıh kitabı Kitabu't-Tahâre, adı verilen Temizlik Bölümlerinde anlatılmıştır. Hadis ve Fıkıh kitapları başta olmak üzere birçok kitabın Temizlik Bölümü olarak tercüme edilen Kitabu't-Tahâre, ile başlaması İslam'ın temizliğe verdiği önemi de göstermesi bakımından calibi dikkattir.

Tuvalet sonrası yapılan bu temizliğe İslamî literatürde istibrâ ve istincâ denilmektedir. Bu iki kavramın anlamlarına kısaca temas edelim.

Sözlükte “kurtulmak, uzaklaşmak”, anlamındaki berâet kökünden türeyen istibrâ “bir şeyden kurtulmayı istemek” demektir. Terim olarak ise abdest bozduktan sonra dışkı veya idrarın tamamen kesildiğini anlamak için bir süre beklemeyi ve bu amaçla bazı davranışlarda bulunmayı ifade eder. “Bir sıkıntıdan kurtulmak, bir şeyi kesmek” mânasındaki necâ (necât) kökünden gelen istincâ da “bir şeyden kurtulmaya, vücuttan çıkan pisliği temizlemeye çalışmak” anlamındadır. Terim olarak tuvalet ihtiyacını giderdikten sonra dışkı ve idrar kalıntısını su vb. şeylerle temizlemeyi anlatır. “Temizlenmek” mânasındaki istitâbe de istincâ karşılığında kullanılır. (Öğüt, 2002)

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre istincâ vâcip (farz), Hanefiler'e ve Mâlikî mezhebinde bir görüşe göre ise sünnettir. İlk görüşe göre istincâsız namaz geçerli değil, diğerine göre ise kerahetle câizdir. Temizliğin su ile yapılması esastır; taş, bez vb. şeylerle silinmek ruhsat mahiyetindedir. Hz. Peygamber'in tuvalette sağ elin kullanılmamasına yönelik emrinden dolayı² istincânın zaruret bulunmadıkça sağ elle yapılması mekruh kabul edilmiştir. Yine Resûl-i Ekrem'in emir ve tavsiyeleri çerçevesinde fıkıh âlimleri tezek, kemik, insan ve hayvanların yiyecekleri türünden maddeler, ilim vasıtası olan kâğıt kullanılmasını haram veya mekruh saymışlardır. Günümüzde yalnız temizlik amacıyla imal edilen tuvalet kâğıdı vb. maddelerin istincâda kullanılmasında dinî açıdan bir sakınca bulunmadığı, ayrıca imkânların elverdiği ölçüde su ile birlikte sabun kullanılmasının sağlık açısından gerekli olduğu açıktır. (Öğüt, 2002)

Fıkıh kitaplarında istibrâ, hem küçük hem büyük abdest bozduktan sonra idrar ve dışkı için söz konusu edilmişse de pratikte daha çok idrar yollarındaki akıntı ve sızıntının tamamen kesilmesini beklemekle ilgili olup bilhassa erkekler açısından önem taşır. Resûl-i Ekrem'in, idrardan sakınmamanın kabir azabına sebep olacağına dair açıklamalarını³ delil alan Hanefî ve Mâlikî âlimleri istibrâyı vâcip (farz), Şâfiîler ve Hanbelîler ise müstehap kabul etmişlerdir. Ancak istibrânın müstehap olduğunu söyleyenlerin bu hükmü, temizlik yapıldıktan sonra vücudun ve elbisenin tekrar

¹ Hz. Peygamber'in su ile temizlendiğine dair bkz.: Buhârî, M. (1315 h). Sahîhu'l-Buhârî. İstanbul: Matbaa-i Amire. "Tahâre", 15, 16, 17, 55; "Setretu'l-Musallî" (Salat), 4; İbn Mâce, M. (1972). Sünenü İbn Mâce (M. F. Abdülbaki, Tah.). Kahire: İsa el-Babi el-Halebi. "Tahâre" 28, h.no: 354-7; Taş ile temizlik için bkz.: İbn Mâce, Sünen, "Tahâre", 23, h.no: 337.

² Buhârî, “Vudû”, 18; Müslim, “Tahâret”, 57, 63-5.

³ Buhârî, “Vudû”, 55; İbn Mâce, “Tahâret”, 26.

kirlenme ihtimaliyle, vâcip olduğunu söyleyenlerin ise abdest aldıktan sonra gelecek bir akıntının abdesti ve dolayısıyla namazı geçersiz kılmasıyla irtibatlandıkları görülmektedir. İstibrânın müstehap olduğunu kabul edenlere göre de abdest sonrası bir akıntının abdesti bozacağı tartışmasızdır. Bu bakımdan görüş ayrılığının temelde olmayıp daha çok meseleye farklı açılardan bakmaktan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. (Öğüt, 2002: 320)

2. İdrardan Sakınmama İle İlgili Rivayetler

Fakihlerin istibrâ konusunda kendilerine delil olarak kullandıkları İdrardan sakınmama ile ilgili rivayetler başta Kütüb-i Sitte olmak üzere pek çok hadis kaynağında şu şekilde geçmektedir:

İdrardan sakınmama ile ilgili rivayetler başta Kütüb-i Sitte olmak üzere pek çok hadis kaynağında şu şekilde geçmektedir:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ، قَالَ : مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِحَائِطٍ مِنْ حَيْطَانِ الْمَدِينَةِ ، أَوْ مَكَّةَ ، فَسَمِعَ صَوْتِ
إِنْسَانَيْنِ يُعَدَّبَانِ فِي فُجُورِهِمَا ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : يُعَدَّبَانِ ، وَمَا يُعَدَّبَانِ فِي كَبِيرٍ نَمَّ قَالَ : بَلَى ، كَانَ
أَحَدُهُمَا لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ ، وَكَانَ الْآخَرُ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ . ثُمَّ دَعَا بِجَرِيدَةٍ ، فَكَسَرَهَا كِسْرَتَيْنِ ، فَوَضَعَ عَلَى كُلِّ قَبْرِ
مِنْهُمَا كِسْرَةً ، فَقِيلَ لَهُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، لِمَ فَعَلْتَ هَذَا ؟ قَالَ : لَعَلَّهُ أَنْ يُخَفَّفَ عَنْهُمَا مَا لَمْ تَبْسُأْ أَوْ : إِلَى أَنْ يَبْسُأَ .

İbn Abbas'tan (r.a.) nakledildiğine göre, Resulullah (s.a.v.) Medine veya Mekke bahçelerinden bir bahçenin yanından geçerken (Tereddüt eden, râvilerden Cerîr'dir. Bununla beraber diğer rivâyetlerde bu bahçenin Medine'de olduğu kesin olarak beyân edilmiştir. Câbir'in rivâyetinde bahçenin Ümmü Mübeşşer el-Ensâriyye'ye âid olduğu bildirilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla o civarda bir de kabristan bulunmaktadır) kabirlerinde azap olunan iki insanın sesini işitmiştir. Hz. Peygamber: 'Bunlar azap olunuyorlar, hem de azap olunmaları büyük bir şey için değildir' dedikten sonra, şöyle devam etmiştir: "Evet, onların biri idrarından sakınmazdı, diğeri de koğuculuk ederdi". Ondan sonra yaprakları soyulmuş bir hurma dalı istedi. Dalı iki parçaya ayırdı. Her bir kabrin üzerine bir parça koydu. "Ya Resûlallah! Bunu niçin yaptın?" denildi. 'Bunlar kurumadıkları müddetçe -veya kuruyuncaya kadar- onlardan azab hafifletilir' buyurmuştur.⁴

Birçok hadis kaynağında yer alan bu rivayetin sıhhat bakımından durumunu incelemek için hem isnad hem de metin bakımından değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu değerlendirmenin gerçekleşmesi için önce isnadın incelenmesi ve isnadda geçen râvilerden her birinin cerh ve ta'dil açısından değerlendirmeye tabi tutulması sonrasında da metin incelemesi yapmak durumundayız. Şimdi isnad incelemesi ile başlamak yerinde olacaktır.

⁴ Buhârî, "Vudû" 55, 56; "Cenâiz" 88; "Edeb" 46; Müslim. (1956). Sahîh-i Müslim (M. F. Abdülbaki, Tah.). Beyrut: Daru'l-İhya't-Turasi'l-Arabi. "Tahâre", 111; Ebû Dâvûd, S. (2009). Sünen-i Ebî Dâvûd (Ş. el-Arnâvut/M. K. Karabelli, Tah.) Dimeşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye. "Tahâre", 11, h.no: 20, 21; Tirmizî, M. (1938). Sünenü't-Tirmizî (A. M. Şakir, Tah.). Kahire: Mektebetü'l-İslamiyye. "Tahâre", 53, h.no: 70; İbn Mâce, "Tahâret", 26, h.no: 347, 349; Nesâî, A. (1994). Sünenü'n-Nesâî (A. Ebû Gudde, Tah.). Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye. "Tahâre", 27, h.no: 31; Dârimî, A. (1991). Sünenü'd-Dârimî (M. Dibu'l-Buğa, Tah.). Dimeşk: Darü'l-Kalem. "Vudû ve Salah", 61, h.no: 745.

3. İsnad İncelemesi

İstibrâ ile ilgili rivayetin Kütüb-i Sitte ve Dârimî'de geçtiği şekliyle 15 senedi mevcuttur. Bu senedleri şu şekilde sıralayabiliriz.

Birinci Rivayetin Senedi

Buhârî <Osman <Cerîr <Mensûr <Mücâhid <İbn Abbâs <Hz. Peygamber.

İkinci Rivayetin Senedi

Buhârî <Muhammed b. el-Müsennâ <Muhammed b. Hâzim <el-A'meş <Mücâhid <Tavûs <İbn Abbâs <Hz. Peygamber.

Üçüncü Rivayetin Senedi

Buhârî <Yahyâ <Ebû Muâviye <el-A'meş <Mücâhid <Tavûs <İbn Abbâs <Hz. Peygamber.

Dördüncü Rivayetin Senedi

Buhârî <Kuteybe < Cerîr < el-A'meş <Mücâhid <Tavûs <İbn Abbâs <Hz. Peygamber.

Beşinci Rivayetin Senedi

Buhârî <Yahyâ <Vekî' < el-A'meş <Mücâhid <Tavûs <İbn Abbâs <Hz. Peygamber.

Altıncı Rivayetin Senedi

Buhârî <İbnû's-Selâm <Ubeyde b. Humejd <Mensûr < Mücâhid <İbn Abbâs <Hz. Peygamber.

Yedinci Rivayetin Senedi

Müslim <Ebû Saîd el-Eşecc + Ebû Kureyb Muhammed b. el-Alâ +İshak b. İbrahim <Vekî' <el-A'meş <Mücâhid <Tavûs <İbn Abbâs <Hz. Peygamber.

Sekizinci Rivayetin Senedi

Müslim <Ahmed b. Yusuf <Muallâ b. Esed <Abdulvahid <Süleyman el-A'meş <Mücâhid <Tavûs <İbn Abbâs <Hz. Peygamber.

Dokuzuncu Rivayetin Senedi

Ebû Dâvûd <Züheyr b. Harb + Hennâd b. es-Serî <Vekî' <el-A'meş <Mücâhid <Tavûs <İbn Abbâs <Hz. Peygamber.

Onuncu Rivayetin Senedi

Ebû Dâvûd <Osman b. Ebî Şeybe <Cerîr <Mensûr < Mücâhid <İbn Abbâs <Hz. Peygamber.

Onbirinci Rivayetin Senedi

Tirmizî <Hennâd + Kuteybe + Ebû Kureyb < el-A'meş <Mücâhid <Tavûs < İbn Abbâs <Hz. Peygamber.

Onikinci Rivayetin Senedi

İbn Mâce < Ebû Bekir b. Ebî Şeybe <Ebû Muâviye <Vekî' <el-A'meş <Mücâhid <Tavûs < İbn Abbâs <Hz. Peygamber.

Onüçüncü Rivayetin Senedi

İbn Mâce < Ebû Bekir b. Ebî Şeybe <Vekî' <el-Esved b. Şeybân <Bahr b. Merrâr <Ebû Bekre <Hz. Peygamber.

Ondördüncü Rivayetin Senedi

Nesâî <Hennâd b. es-Serî <Vekî' <el-A'meş <Mücâhid <Tavûs < İbn Abbâs <Hz. Peygamber.

Onbeşinci Rivayetin Senedi

Dârimî <el-Muallâ b. Esed <Abdolvahid b. Ziyâd <el-A'meş <Mücâhid <Tavûs < İbn Abbâs <Hz. Peygamber.

4. İsnad Değerlendirmesi

Yukarıda verdiğimiz 15 senedde geçen râvilerin her birini cerh ve ta'dîl ilmine göre değerlendirmek, istibrâ hususundaki rivayetin sıhhatini ortaya koymak bakımından önem arz etmektedir. Her bir senedde yer alan râvilerin durumunu şu şekilde sıralamamız mümkündür.

4.1. Birinci Rivayette Geçen Râviler: (Buhârî'nin Râvileri)

Osman b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Havâsetî (ö. 239/853), İbn Ebî Şeybe olarak lakabı kullanılmakta ve bu şekilde daha meşhurdur. Onun hakkında Yahya b. Maîn (ö. 233/847) ve el-İclî (ö. 261/874), adalet ve zabt vasfı taşıyan râviler için kullanılan ve üçüncü merteye ta'dîl lafızlarından birisi olan *sika* (*güvenilir*) (Sika veya sıkatun, adalet ve zabt vasfını taşıyan râviler için kullanılan ve ta'dîlin üçüncü ya da dördüncü mertebesine delalet eden bir lafızdır.⁵

Cerîr b. Abdulhamîd ad-Dabbî Ebû Abdillâh er-Râzî el-Kâdî (ö. 188/803), Kûfe'de yetişmiş önemli hadis âlimlerinden birisidir. Abdülmelik b. Umeyr, A'meş (ö. 148/765), Mansûr (ö. 132/749) ve daha birçok kişiden rivayette bulunmuştur. Ahmed (ö. 241/855), Yahya b. Maîn (ö. 233/847), İshâk, Ali b. el-Medînî, Ebû Hayseme,

⁵ Bkz.: Aydın, A. (2006). Hadis İstilahları Sözlüğü. İstanbul. "Sika", s. 281; Uğur, M. (1992). Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü. Ankara. "Sika", s. 359.) değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Ahmed (ö. 241/855) ile beraber Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), İbn Mâce (ö. 273/887) ve Nesâî (ö. 303/916) gibi muhaddisler naklettikleri hadislerin isnadında ona yer vermişlerdir. (Hüseynî, Ş. M. (1997). Kitâbü't-Tezkire bi Ma'rifeti Ricâli Kütübî'l-Aşere (R. Fevzi, Tah.). Kahire: M. Hancı. II, 1147: Askalânî, Ş. A. (1988). Takribü't-Tehzîb (M. Avvame, Tah.). Haleb: Darü'l-Kalem. I, 664.

Kuteybe, Ali b. Hucr ve daha birçok âlim ondan rivayet etmiştir. İbn Sa'd onun hakkında *sıka*, çok ilim sahibi ve kendisinden ilim alınır birisi olarak nitelemiştir. İbnu'l-Medîni, onun geceleri değerlendirdiğini ifade etmiş, el-Lâlikâh ise onun *sıka* bir râvi olduğunda âlimler hemfikir olduğunu belirtmiştir. Ahmed b. Hanbel ile birlikte Kütüb-i Sitte râvileri arasında yer almıştır. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997)

Mansûr b. el-Mu'temir b. Abdullah b. Rebîa es-Sülemî (ö. 132/749) için İbn Mehdî, Kûfe'de Mansûr'dan daha üstün hafızalı kimsenin bulunmadığını söylemiş, Yahyâ b. Maîn, ta'dîlin ilk mertebesinde sayılan ve insanların en sağlam ve güvenilir olanı anlamına gelen *esbetu'n-nâs* lafzını kullanmıştır. el-İclî de Kûfe'nin en sağlam ve güvenilir kişisi manasında *esbetu ehli'l-Kûfe* lafzıyla birlikte, 'rivayet ettiği hadîs ihtilafsız kabul görmüştür' şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. İki bine yakın hadis rivayet etmiştir. (Askalânî, 1994; Hüseyinî, 1997)

Mücâhid b. Cebr el-Mekkî Ebû'l-Haccâc (ö. 102/720), meşhur tabîî imamlarından birisidir. Sa'd b. Ebî Vakkas, Câbir, İbn Ömer, İbn Abbas, Ebû Hureyre, Ebû Saîd, Aîşe, Cüveyriyye, Ümmü Seleme ve daha birçok sahabîden rivayet etmiştir. Kendisinden de İkrime, Atâ, Tâvus, A'meş ve daha birçokları nakilde bulunmuştur. İbn Maîn, Ebû Zur'a ve daha başkaları onun için *sıka*(güvenilir) demişlerdir. Naklettiği Mürsel hadisleri makbul sayılmıştır. Ebû Hanîfe, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Kütüb-i Sitte imamları rivayet ettikleri hadislerin senedinde ona yer vermişlerdir. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997)

Abdullah b. Abbas b. Abdulmuttalib el-Hâşimî Ebû'l-Abbas el-Medenî (ö. 68/687), muksirûndan (1660 hadis) sayılmış, Tercümanu'l-Kurân olarak vasıflandırılmıştır. Bizzat Hz. Peygamber'den hadis naklettiği gibi anne ve babasından, kardeşi Fadîl'dan dört halifeden, diğer sahabîlerden Abdurrahman b. Avf, Muaz, Ammâr, Ebû Zer, Ebû Hureyre, Übey b. Ka'b'dan, Ümmehâtu'l-Mü'minînden Meymûne, Aîşe, Ümmü Seleme, Sevde, Cüveyriyye'den rivayet etmiştir. Kendisinden ise, oğlu Ali, Enes b. Mâlik, Ebû Ümâme b. Sehl, Ebû's-Şa'sâ, Ebû'l-Âliye, Saîd b. el-Müseyyib, Atâ, Tâvus, Mücahid ve daha pek çok kişi nakilde bulunmuştur. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997)

4.2. İkinci Rivayette Geçen Râviler: (Buhârî'nin Râvileri)

Muhammed b. el-Müsennâ b. Ubeyd el-Anezî (ö.252) hakkında Yahyâ b. Maîn *sıka* nitelemesinde bulunmuştur. el-Hatîb el-Bağdâdî *sadûkun sıkatun sebtun* dedikten sonra onun hadisini pek çok âlimin delil olarak aldığını belirtmiştir. Kütüb-i Sitede geçen râvilerdendir. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997)

Muhammed b. Hâzîm el-A'mâ Ebû Muâviye el-Kûfî (ö. 195/891), hadis hafızı olduğu belirtilmiştir. Ebû Burde, Şu'be, Hişam b. Urve ve daha başkalarından hadis nakletmiştir. Ondan da oğlu İbrahim, Ahmed, şeyhlerinden A'meş, İbn Cüreyc, Yahya el-Kattân, İbnu'l-Medîni, İbn Maîn, İbn Raheveyh, Ebî Şeybe'nin iki oğlu ve daha birçok kişi rivayette bulunmuştur. İbn Maîn, el-İclî, Nesâî ve Dârekutnî onu *sıka* olarak nitelemiştir. Ebû Dâvûd onun Kûfe'de mürcienin başı olduğunu söylemiş, İbn

Hıbbân da onu *hâfız mutkın* olarak vasıflandırmakla beraber habîs bir mürcîî şeklinde nitelemiştir. Ahmed b. Hanbel ve Kütüb-i Sitte imamları rivayet ettikleri hadislerin senedinde ona yer vermişlerdir. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997; Mizzî, 1992)

Süleyman b. Mihrân Ebû Muhammed el-A'meş (148/765) meşhur âlimlerden birisidir. Sahabeden Enes (ö. 93/711) ve Ebû Bekre es-Sekafi'yi (ö. 49 veya 51/669 veya 671) görmüştür. Abdullah b. Ebî Evfâ, Zeyd b. Vehb, Ebû Vâil, Zirr b. Hubeyş, İbrahim et-Teymî, Nehâî, Şa'bî, Mücâhid ve daha pek çok kişiden rivayette bulunmuştur. Kendisinden de Ebû Hanîfe, Süleyman et-Teymî, Ebû İshak es-Sebî, el-Hakem b. Uteybe, şeyhi Zübeyd el-Yâmî, Şu'be, Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne ve daha birçokları hadis nakletmiştir. İbnu'l-Medîni, onun için *Kûfe'de ilmi muhafaza edenlerden birisidir* demiştir. el-İclî, onu hadiste *sıka sebt* olarak vasıflandırmış ve döneminin Kûfe muhaddisi olduğunu belirtmiştir. Ebû Hanîfe, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Kütüb-i Sitte imamları rivayet ettikleri hadislerin senedinde ona yer vermişlerdir. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997)

Mücâhid (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Tâvus b. Keysân el-Yemânî Ebû Abdurrahman el-Hımyerî (ö. 106/724) meşhur tabîî imamlardan birisidir. Ebû Hureyre, Zeyd b. Sâbit, Zeyd b. Erkam, Câbir, İbn Ömer, İbn Abbâs, Aişe gibi sahabîlerden rivayet etmiştir. Ondan da oğlu Abdullah, Mücâhid, Zührî, Amr b. Dinâr, Süeyman et-Teymî ve daha birçok kişi nakilde bulunmuştur. İbn Hıbbân onun için şöyle demiştir: *Yemen âbidlerinden, tabîînin seyyitlerindedir. Kırk defa hacetmiş ve duası kabul olanlardan idi.* Muhaddislerin hepsi de rivayet ettikleri hadislerin isnadında ona yer vermiştir. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997)

İbn Abbas (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

4.3. Üçüncü Rivayette Geçen Râviler: (Buhârî'nin Râvileri)

Yahyâ b. Ca'fer b. A'yen el-Beykendî (ö. 243/857) için İbn Hıbbân *sıka* nitelemesi yapmıştır. İbn Uyeyne, Veki' ve daha başkalarından nakilde bulunmuştur. Buhârî, oğlu Hüseyin ve daha birçokları ondan rivayette bulunmuştur. Buhârî'nin rivayet ettiği hadislerin isnadında yer almıştır. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997; Mizzî, 1992)

Ebû Muaviye Muhammed b. Hâzim (İkinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

el-A'meş (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Mücâhid (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Tavûs (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

İbn Abbas (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

4.4. Dördüncü Rivayette Geçen Râviler: (Buhârî'nin Râvileri)

Kuteybe b. Saîd b. Cemîl b. Tarîf es-Sekafî (ö. 240/854) için Yahya b. Maîn, Ebû Hâtim, Nesâî gibi hadis münekkidleri *sıka* olarak nitelemişlerdir. Ayrıca Ahmed, Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd, Ali b. el-Medînî, Yahya b. Maîn başta olmak üzere daha pek çok kişi ondan rivayette bulunmuştur. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997; Mizzî, 1992)

Cerîr (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

el-A'meş (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Mücahid (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Tavûs (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

İbn Abbas (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

4.5. Beşinci Rivayette Geçen Râviler: (Buhârî'nin Râvileri)

Yahyâ (Üçüncü senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Veki' b. el-Cerrâh b. Melîh er-Ruâsî (ö. 196/811) için Ahmed ondan daha üstün zekâ ve hafızaya sahip birini görmediğini ifade etmiştir. Yahyâ b. Maîn *sebtun* lafzını kullandıktan sonra ondan daha erdemli birini görmediğini söylemiştir. İbn Sa'd, İclî ve daha başka muhaddisler *sıka* değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Ahmed b. Hanbel ve Kütüb-i sitte imamlarının naklettikleri hadislerin isnadında onun ismi yer almıştır. Dokuzuncu tabakadan sayılmıştır. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997)

el-A'meş (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Mücahid (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Tavûs (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

İbn Abbas (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

4.6 Altıncı Rivayette Geçen Râviler: (Buhârî'nin Râvileri)

Muhammed b. Selâm b. el-Ferec el-Beykendî (ö. 225/839) için İbn Hıbbân *sıka* derken Ebû Hâtim er-Râzî *sıkatun sadûkun* ifadesini kullanmıştır. İmam Mâlik, İmam Muhammed, İsmail b. Uleyye, Cerir b. Abdulhamid, Süfyân b. Uyeyne, Ubeyde b. Humeyd, Veki' ve daha pek çok kişiden rivayet etmiştir. Ondan da oğlu İbrahim, Buhârî, Ebû'l-Leys ve daha birçokları nakilde bulunmuştur. (Mizzî, 1992)

Ubeyde b. Humeyd b. Suheyb el-Kûfî Ebû Abdurrahman (ö. 190/805), el-Hazzâ olarak maruftur. A'meş, Mansûr ve daha birçok kişiden rivayet etmiştir. Süfyân es-sevrî, Ahmed, Kuteybe b. Saîd, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe ve pek çok kişi de ondan nakilde bulunmuştur. İbn Maîn, Dârekutnî ve İbn Hıbbân onu *sıka* olarak nitelemiş, İclî ise onun için zararı yok anlamına gelen *lâ be'se bihi* (Zehebî ve Irâkî'ye göre ta'dîlin üçüncü, Sehâvî'ye göre beşinci mertebesinde bulunan râvi hakkında kullanılan bir lafızdır. Bu nitelikteki râvinin rivayet ettiği hadis i'tibar (başka bir senedinin olup

olmadığını araştırarak ona göre değerlendirmek) için alınır. Bu lafzı Yahyâ b. Maîn ve Ebû Zur'a sıkı manasında kullanırlar. Bkz.: Aydınlı, Hadis İstılahları Sözlüğü, "Lâ be'se bihi" Md., s. 170.) ifadesini kullanmıştır. Zekeriya es-Sâcî (ö. 307/919) ise onun zayıf olduğunu belirtmiştir. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997; Mizzî, 1992)

Mensûr (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Mücahid (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

İbn Abbas (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

4.7. Yedinci Rivayette Geçen Râviler: (Müslim'in Râvileri)

Ebû Saîd el-Eşec: Abdullah b. Saîd b. Husayn el-Kindî (ö. 257/870), hadis hafızlarından birisidir. Abdusselam b. Harb, Ebû Hâlid el-Ahmer, el-Muhâribî, Hüseyim ve daha birçok kişiden rivayet etmiştir. Buhârî, Müslim, Sünen-i Erbaa imamları, Ebû Zur'a, İbn Ebî'd-Dünya ve daha pek çok muhaddis ondan nakilde bulunmuştur. Onun için Ebû Hâtim, *sıkatun sadûkun* değerlendirmesinde bulunmuş ve yaşadığı dönemin imamı olduğunu belirtmiştir. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997; Mizzî, 1992)

Ebû Kureyb: Muhammed b. el-Alâ b. Kureyb el-Hemdânî (ö. 248/862) ta'dîl edilen râvilerdendir. Nesâî onu *sıka* olarak nitelemiş, İbn Hacer de *sıkatun hâfizun* değerlendirmesinde bulunmuştur. Kütüb-i Sitte imamları ondan hadis rivayetinde bulunmuşlardır. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997)

İshak b. İbrahim b. Mahled el-Hanzelî Ebû Ya'kûb el-Mervezî (ö. 238/853), İbn Raheveyh olarak bilinmektedir. Derâverdî, Cerîr, Mu'temir, İbn Uyeyne ve daha pek çok muhaddisten rivayette bulunmuştur. Kendisinden de oğlu Muhammed, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Neâî, İbn Şîreveyh es-Serrâc ve birçok muhaddis nakilde bulunmuştur. Ahmed, onun hakkında Müslümanların imamlarından biridir demiştir. Nesâî, *sıkatun me'mûn* olarak vasıflandırmıştır. Ebû Zur'a da İshak'tan daha hafız birisi görülmemiştir ifadesini kullanmıştır. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997; Mizzî, 1992)

Vekî' (Beşinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

el-A'meş (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Mücahid (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Tavûs (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

İbn Abbas (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

4.8. Sekizinci Rivayette Geçen Râviler: (Müslim'in Râvileri)

Ahmed b. Yûsuf b. Hâlid el-Ezdî Ebû'l-Hasen en-Nîsâbûrî (ö. 264/877), Hamdân es-Sülemî olarak bilinmektedir. Abdurrazzâk, Ebû Âsım en-Nebîl ve daha birçok muhaddisten rivayet etmiştir. Kendisinden Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Nesâî, İbn Huzeyme ve daha pek çok kişi nakilde bulunmuştur. Dârekutnî onun için *sıka nebîl (muhteşem)* ifadesini kullanmıştır. Hâkim Nîsâsbûrî de hadiste imam ve yeryüzündeki

hadis imamlara göre makbul birisi olduğunu söylemiştir. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997; Mizzî, 1992)

Muallâ b. Esed el-Ammî Ebû'l-Heysen el-Basrî (ö. 218/833), Abdolvâhid b. Ziyâd, Vuheyb, Ebû Avâne ve daha birçok âlimden hadis rivayet etmiştir. Buhârî, Ebû Hâtim ve daha pek çok muhaddis ondan hadis nakletmiştir. Iclî, İbn Hıbbân ve İbn Hacer onu *sıka* olarak değerlendirmiştir. Ebû Dâvûd dışındaki Kütüb-i Sitte imamları ondan hadis rivayetinde bulunmuşlardır. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997; Mizzî, 1992)

Abdolvâhid b. Ziyâd Ebû Bişr el-Basrî (ö. 176/792), Leys b. Ebî Süleyym, Âsım b. Kuleyb, Âsım el-Ahvel, A'meş ve daha pek çok muhaddisten rivayette bulunmuştur. İbn Mehdî, Yûnus el-Müeddîb ve daha birçokları ondan hadis nakletmiştir. Ahmed ve Yahyâ b. Maîn onu *sıka* olarak vasıflandırmıştır. Ahmed b. Hanbel ve Kütüb-i Sitte imamları rivayet ettikleri hadislerin senedinde ona yer vermişlerdir. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997; Mizzî, 1992)

el-A'meş (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Mücahid (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Tavûs (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

İbn Abbas (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

4.9. Dokuzuncu Rivayette Geçen Râviler: (Ebû Dâvûd'un Râvileri)

Züheyr b. Harb b. Şeddâd el-Haraşî en-Nesâî Ebû Hayseme (ö. 234/849), hadis hâfızı ve Bağdat'ın muhaddisi olarak bilinir. Cerîr, Huşeym, İbn Uyeyne, Yahya el-Kattân ve daha başkalarından rivayette bulunmuştur. Ondanda oğlu Ebû Bekir, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Abdullah b. Ahmed, İbn Mâce, Nesâî, Bakî b. Mahled, İbn Ebî'd-Dünya, Ebû Ya'lâ ve daha birçok kişi hadis nakletmiştir. Yahya ve Nesâî onu *sıka* olarak nitelemiş, el-Hatîb onun için *sıka sebt hâfız mutkîn* ifadelerini kullanmıştır. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997; Mizzî, 1992)

Hennâd b. es-Seriyyi b. Mus'ab et-Temîmî Ebû's-Seriyyi el-Kûfî (ö. 243/857) için Nesâî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Hammâd b. Süfyan ve İbn Hacer *sıka* değerlendirmesi yapmıştır. Onun Şerîk, Ebû'l-Ahvas, Vekî' ve daha birçoklarından rivayeti mevcuttur. Abdullah b. Ahmed ve Kütüb-i Sitte imamları rivayet ettikleri hadislerin senedinde ona yer vermişlerdir. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997; Mizzî, 1992)

Vekî' (Beşinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

el-A'meş (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Mücahid (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Tavûs (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

İbn Abbas (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

4.10. Onuncu Rivayette Geçen Râviler: (Ebû Dâvûd'un Râvileri)

Osman b. Ebî Şeybe: Osman b. Muhammed b. İbrahim el-Absî Ebû'l-Hasen İbn Ebî Şeybe el-Kûfî (ö. 239/853), meşhur hadis hafızlarından birisidir. Şerîk, Huşeym, İbnu'l-Mübarek ve daha pek çok muhaddisten rivayette bulunmuştur. Ondan da Ahmed, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Nesâî, Begavî ve daha birçok muhaddis hadis nakletmiştir. İbn Maîn, Iclî, İbn Hacer onu *sika* olarak nitelemiştir. İbn Hacer onun hakkında ayrıca *vehm*⁶ söz konusu olduğunu belirtmiştir. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997; Mizzî, 1992)

Cerîr (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Mensûr (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Mücahid (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

İbn Abbas (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

4.11. Onbirinci Rivayette Geçen Râviler: (Tirmizî'nin Râvileri)

Hennâd (Dokuzuncu senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Kuteybe (Dördüncü senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Ebû Kureyb (Yedinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

el-A'meş (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Mücahid (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Tavûs (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

İbn Abbas (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

4.12. Onikinci Rivayette Geçen Râviler: (İbn Mâce'nin Râvileri)

Ebû Bekir b. Ebî Şeybe: Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849), meşhur hadis hafızlarından birisidir. Şerîk, Huşeym, İbnu'l-Mübarek, İbn Uyeyne, Gunder (Muhammed b. Ca'fer) ve daha pek çok muhaddisten rivayette bulunmuştur. Ondan da Ahmed, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Nesâî, Muhammed b. Sa'd, Ebû Zur'a, Ebû Hâtim, Ebû Ya'lâ ve daha birçok muhaddis hadis nakletmiştir. Iclî, Ebû Hâtim ve İbn Harrâş (ö. 283) onu *sika* olarak nitelemiştir. Ahmed b. Hanbel onun için *sadûkun*⁷ ifadesini kullanmıştır. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997; Mizzî, 1992)

Ebû Muâviye (Üçüncü senedin râvileri arasında geçmiştir.)

⁶ Vehm: Râvinin hadisi hep zanla tereddütlü rivayet etmesidir. Bu durum râvinin eksikliğini gösterir ve cerhine sebep olur. Bkz.: Aydınlı, Hadis İstılahları Sözlüğü, "Vehm" Md., s. 331; Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, "Vehim" Md., s. 419-20.)

⁷ Sadûkun, son derece doğru manasına gelen ve İbn Ebî Hâtim'e göre ta'dîlin ikinci, Zehebî'ye göre üçüncü, Askalânî'in yaptığı tasnife göre ise dördüncü mertebede kullanılan lafızlarından birisidir. Bkz.: Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, "Sadûkun" md., s. 333.

Vekî' (Beşinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

el-A'meş (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Mücahid (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Tavûs (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

İbn Abbas (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

4.13. Onüçüncü Rivayette Geçen Râviler: (İbn Mâce'nin Râvileri)

Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (Onikinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Vekî' (Beşinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

el-Esved b. Şeybân es-Sedûsî Ebû Şeybân el-Basrî (ö. 165/781), kendisi el-Hasen, Atâ, Halid b. Sümeyr ve daha birçok muhaddisten rivayette bulunmuştur. Ondan da İbnu'l-Mübarek, İbn Mehdî, Vekî', Affân ve daha pek çok kişi hadis nakletmiştir. İbn Maîn onu *sıka* olarak değerlendirmiş, Ebû Hâtim onun için *sâluhu'l-hadîs* ifadesini kullanmıştır. Ahmed, Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Nesâî'nin rivayet ettiği hadislerin senedinde onun adı da geçmektedir. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997; Mizzî, 1992)

Bahr b. Merrâr b. Abdurrahman b. Ebî Bekre Ebû Muâz el-Basrî (?), dedesi Abdurrahman b. Ebî Bekre'den, dedesinin babası Ebû Bekr'den mursal olarak ve el-Hakem b. el-A'rac'dan hadis nakletmiştir. Şu'be, Hammâd b. Zeyd, Yahya el-Kattân ve daha başkaları ondan hadis rivayet etmiştir. İbn Maîn ve İbn Me'kûlâ onu *sıka* olarak değerlendirmiş, Nasâî de *leyse bihi be'sun* ifadesini kullanmıştır. Ömrünün sonuna doğru ihtilata maruz kalmıştır. Ahmed ve İbn Mâce'nin rivayet ettikleri hadislerin senedinde yer almıştır. (Askalânî b, 1994; Hüseyinî, 1997; Mizzî, 1992)

Ebû Bekre: Nüfey' b. el-Hâris b. Kelede el-Basrî (ö. 51/671), sahabenin ileri gelenlerinden birisidir. Oğulları, Abdurrahman, Abdülaziz, Ravvâd, Ubeydullah, Müslim, kızı Keyse dışında Ebû Osman en-Nehdî, Bahr, el-Hasen, İbn Sîrîn ve daha pek çok âlim ondan hadis rivayet etmiştir. Şafîî, Ahmed ve Kütüb-i Sitte imamlarının rivayet ettikleri hadislerin senedinde yer almıştır. (Askalânî b, 1994; Mizzî, 1992)

4.14. Ondördüncü Rivayette Geçen Râviler: (Nesâî'nin Râvileri)

Hennâd Muallâ b. Esed

Vekî' (Beşinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

el-A'meş (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Mücahid (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Tavûs (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

İbn Abbas (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

4.15. Onbeşinci Rivayette Geçen Râviler: (Darimî'nin Râvileri)

Muallâ b. Esed (Sekizinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Abdolvahid b. Zıyâd (Sekizinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

el-A'meş (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Mücahid (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Tavûs (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

İbn Abbas (Birinci senedin râvileri arasında geçmiştir.)

Buraya kadar istibrâ konusunda idrardan sakınmayan kişinin kabir azabı gördüğü hususundaki nakledilen rivayetlerin temel hadis kaynaklarındaki isnadları verilmiştir. Bu isnadlarda geçen râvilerin her biri cerh ve ta'dil bakımından incelemeye tabi tutulmuştur. Râviler arasında cerhe tabi tutulan râvi bulunmamaktadır. Dolayısıyla râvileri adalet ve zabt sıfatını haiz râvilerdir. Netice itibariyle incelemeye çalıştığımız on beş rivayetin isnadları sıhhat bakımından sağlam Sahîh olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

5. Metin İncelemesi/ Metin Tahlili

İsnadları Sahîh olan rivayetlerin metinlerine baktığımızda bazı küçük farklılıklar olmakla beraber hepsinin aynı konuya ait metinler olduğunu görmekteyiz. Kütüb-i Sitte'de geçen metinleri teker teker incelemeye tabi tuttuğumuzda aynı konunun farklı versiyonlarına şahit olmaktadır. Şimdi bu farklılıkları görelim.

Sahîh-i Buhârî'de ikisi Kitabu'l-Vudû, ikisi Kitabu'l-Cenaiz ve ikisi de Kitabu'l-Edeb olmak üzere altı yerde yer almıştır. Bunları sırasıyla şöyle sıralayarak metin farklılıklarına vakıf olabiliriz.

Kitabu'l-Vudû'daki ilk metin:

مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِحَائِطٍ مِنْ حَيْطَانِ الْمَدِينَةِ ، أَوْ مَكَّةَ ، فَسَمِعَ صَوْتَ إِنْسَانَيْنِ يُعَذِّبَانِ فِي قُبُورِهِمَا ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : يُعَذِّبَانِ ، وَمَا يُعَذِّبَانِ فِي كَبِيرٍ ثُمَّ قَالَ : بَلَى ، كَانَ أَحَدُهُمَا لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ ، وَكَانَ الْآخَرُ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ . ثُمَّ دَعَا بِجَرِيدَةٍ ، فَكَسَّرَهَا كِسْرَتَيْنِ ، فَوَضَعَ عَلَى كُلِّ قَبْرٍ مِنْهُمَا كِسْرَةً ، فَقِيلَ لَهُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، لِمَ فَعَلْتَ هَذَا ؟ قَالَ : لَعَلَّهُ أَنْ يُخَفَّفَ عَنْهُمَا مَا لَمْ تَنْبَسَا أَوْ : إِلَى أَنْ يَنْبَسَا .

Peygamber (s.a.v.) Medine veya Mekke bahçelerinden bir bostan/bahçeye uğramış, kabirlerinde azap olunan iki insanın sesini işitmiş ve “Bunlar azap olunuyorlar, hem de azap olunmaları büyük bir şey için değildir.” dedikten sonra sözlerine şöyle devam etmiştir: “Evet, onların biri idrarından sakınmazdı, diğeri de koğculuk yapardı.” Sonra da yaş bir hurma dalı istemiştir. Dalı iki parçaya ayırıp her bir kabrin üzerine birer parça dikmiştir. “Yâ Resûlallah! Bunu niçin yaptınız?” denilince şu cevabı vermiştir: “Umulur ki, bunlar kurumadıkları müddetçe veya kuruyuncaya kadar onlardan azap hafifletilir.”⁸

Bostan/bahçe anlamına gelen حائط Ümmü Mübeşşir el-Ensariyye'ye ait olduğu ifade edilmiştir. Bu bostan/bahçenin Mekke'de değil Medine'de olsa gerektir. Zira Ümmü Mübeşşir'in bostan/bahçesi tarihi bilgilere göre Medine'dedir. “Veya

⁸ Buhârî, "Vudû", 55.

Mekke'de" ifadesi isnadda yer alan râvilerden Cerîr b. Abdulhamîd'in tereddüdünden kaynaklanmaktadır.⁹ Ayrıca Müslim'in rivayetinde geçen *خرج النبي صلى الله عليه وسلم من بعض حيطان المدينة* "Peygamber (s.a.v.) Medine'nin bostan/bahçelerinden birinden çıkmıştı."¹⁰ İbaresini de Medine olduğu görüşünü desteklemektedir. Açıkça ifade edilmese de söz konusu bostan/bahçeye yakın bir yerde bir mezarlık olduğu anlaşılmaktadır.

Hadiste bahsi geçen idrar ve koğuculuğun büyük bir şey olmamalarından maksat birkaç damla sidikten sakınılmaması veya dile kolay gelen birkaç söz sarf edilmesi itibariyledir. Yoksa haddizatında her ikisi de büyük bir şeydir. (Sofuoğlu, 1987) Zira Allah Teâlâ özellikle koğuculuğa işaret ederek şöyle buyurmuştur: "O zaman siz o iftirayı dillerinizle yetiştiriyordunuz, hiçbir bilginiz olmayan şeyi ağızlarınızla söylüyordunuz ve bunu kolay sanıyordunuz. Hâlbuki bu, Allah indinde büyüktür." (Nûr: 24/15)

Kitabu'l-Vudû'daki ikinci metin:

مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَبْرَيْنِ ، فَقَالَ : إِنَّهُمَا لِيُعَذَّبَانِ ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ ، أَمَا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ ، وَأَمَا الْآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ثُمَّ أَخَذَ جَرِيدَةً رَطْبَةً ، فَشَقَّهَا نِصْفَيْنِ ، فَغَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرٍ وَاحِدَةً ، قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، لِمَ فَعَلْتَ هَذَا ؟ قَالَ : لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْيَسَا .

Peygamber (s.a.v.) iki kabrin yanına uğraması üzerine "Bu ikisi azap olunuyorlar. Azap olunmaları büyük bir şey için değildir. Bunlardan birisi idrardan sakınmaz, diğeri ise koğculuk yapardı." demiştir. Ondan sonra yaş bir hurma dalı alıp iki parçaya bölmüş ve her bir parçayı iki kabre dikmiştir. "Yâ Resûllallah! Bunu niçin yaptınız?" diye soranlara şöyle cevap vermiştir: "Umulur ki, bu dallar yaş kaldıkları müddetçe onların azapları hafifletilir."¹¹

Kitabu'l-Cenaiz'deki ilk metin:

أَنَّهُ مَرَّ بِقَبْرَيْنِ يُعَذَّبَانِ ، فَقَالَ : إِنَّهُمَا لِيُعَذَّبَانِ ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ ، أَمَا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ ، وَأَمَا الْآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ، ثُمَّ أَخَذَ جَرِيدَةً رَطْبَةً ، فَشَقَّهَا بِنِصْفَيْنِ ، ثُمَّ غَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرٍ وَاحِدَةً ، فَقَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، لِمَ صَنَعْتَ هَذَا ؟ فَقَالَ : لَعَلَّهُ أَنْ يُخَفَّفَ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْيَسَا .

Peygamber (s.a.v.) azap edilmekte olan iki kabre uğradı da: "Bunlar azap ediliyorlar. Hem de bunlar büyük bir şeyden dolayı azap edilmiyorlar. Bunların birisi idrardan sakınmaz, diğeri de koğuculuk yapardı." buyurmuştur. Sonra Hz. Peygamber taze bir hurma dalı alıp ikiye bölmüş, sonra da her bir kabre bunlardan birini dikmiştir. Orada bulunanlar "Ya Resûllallah! Bunu niçin yaptınız?" diye sorunca Resûllallah

⁹ Bu husus ve bahçenin Mekke'de olma ihtimalinin mümkün olabileceğine dair bkz.: Aynî, B. (1308 h). Umdetü'l-Kâr li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî. İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye. II, 431; Askalânî, Ş. A. (1988). Fethü'l-Bari bi-Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî (İ. A. Muhammed, Tah.). Beyrut: İhyâü't-Türasi'l-Arabi. I, 317.

¹⁰ Müslim, "Tahâre", 111.

¹¹ Buhârî, "Vudû", 56.

(s.a.v.) onlara şöyle cevap vermiştir: “Umulur ki, bu dallar yaş kaldığı müddetçe, bu iki kabir sahibinin azabı hafifletilir.”¹²

Kitabu'l-Cenaiz'deki ikinci metin:

مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى قَبْرَيْنِ فَقَالَ : إِنَّهُمَا لِيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ مِنْ كَبِيرٍ ثُمَّ قَالَ : بَلَى أَمَا أَحَدُهُمَا فَكَانَ يَسْعَى بِالنَّمِيمَةِ ، وَأَمَا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ قَالَ : ثُمَّ أَخَذَ عُودًا رَطْبًا ، فَكَسَرَهُ بِإِثْنَيْنِ ، ثُمَّ غَرَزَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى قَبْرٍ ، ثُمَّ قَالَ : لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْيَسَا.

Peygamber (s.a.v.) iki kabre uğramış “Bu iki kabrin sahipleri azap olunuyorlar. Hâlbuki büyük bir şeyden dolayı azap olunmuyorlar.” buyurmuştur. Sonra da “Evet, biri koğuculuk ederdi, diğeri de idrarından sakınmazdı.” demiştir. Râvi şöyle demiştir: Bundan sonra Resûlullah yaş bir dal alarak onu iki parçaya böldükten sonra o parçalardan her birini bir kabir üzerine dikmiştir. Sonra da şunları söylemiştir: “Umulur ki, dallar yaş kaldıkları müddetçe bu iki kabrin Sahîhlerinin azapları hafifletilir.”¹³

Kitabu'l-Edeb'deki ilk metin:

مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى قَبْرَيْنِ ، فَقَالَ : إِنَّهُمَا لِيُعَذَّبَانِ ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ ، أَمَا هَذَا : فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ ، وَأَمَا هَذَا : فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ثُمَّ دَعَا بِعَسِيبِ رَطْبٍ فَشَقَّهُ بِإِثْنَيْنِ ، فَغَرَسَ عَلَى هَذَا وَاحِدًا ، وَعَلَى هَذَا وَاحِدًا ، ثُمَّ قَالَ : لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْيَسَا.

Peygamber (s.a.v.) iki kabre uğramış “Bu iki kabrin sahipleri azap olunuyorlar. Hâlbuki büyük bir şeyden dolayı azap olunmuyorlar.” dedikten sonra “Bu kabrin sahibi idrarından sakınmaz, diğeri ise koğuculuk yapardı.” buyurmuştur. Sonra yaş bir hurma dalı istemiş, onu iki parçaya ayırmıştır. Akabinde bir parçasını bir kabrin üstüne, bir parçasını da diğer kabrin üstüne dikmiştir. En sonunda şöyle demiştir: “Umulur ki, dallar yaş kaldıkları müddetçe bu iki kabrin Sahîhlerinin azapları hafifletilir.”¹⁴

Kitabu'l-Edeb'deki ikinci metin:

خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ بَعْضِ حَيْطَانِ الْمَدِينَةِ ، فَسَمِعَ صَوْتِ إِثْسَانَيْنِ يُعَذَّبَانِ فِي قُبُورِهِمَا ، فَقَالَ : يُعَذَّبَانِ ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ ، وَإِنَّهُ لَكَبِيرٌ ، كَانَ أَحَدُهُمَا لَا يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ ، وَكَانَ الْآخَرُ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ثُمَّ دَعَا بِجَرِيدَةٍ فَكَسَرَهَا بِكِسْرَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَتَيْنِ ، فَجَعَلَ كِسْرَةً فِي قَبْرِ هَذَا ، وَكِسْرَةً فِي قَبْرِ هَذَا ، فَقَالَ : لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْيَسَا.

“Peygamber (s.a.v.) Medine'deki bahçelerin birinden çıktıktan sonra kabirlerinde azap olunan iki insanın sesini işitmişti. Bunun üzerine “Bu ikisi azap olunuyorlar, bunların azap olunmaları büyük bir şey için değildir. Onların günahları elbette büyüktür. Birisi idrarından sakınmaz, diğeri de insanlar arasında söz taşıyıp koğuculuk yapardı.” buyurmuştur. Sonra yaş bir hurma dalı istemiş, onu ikiye bölmüş veya iki parçaya ayırmıştır. Akabinde bir parçasını bir kabrin üstüne, bir parçasını da diğer kabrin üstüne dikmiştir. Bundan sonra da “Umulur ki, dallar kurumadıkları sürece bu iki kabrin Sahîhlerinin azapları hafifletilir” demiştir.¹⁵

¹² Buhârî, "Cenâiz", 82.

¹³ Buhârî, "Cenâiz", 89.

¹⁴ Buhârî, "Edeb", 46.

¹⁵ Buhârî, "Edeb", 49.

Zamanımız ilminin tesbîtime göre o yaş çubuklar kuruyuncuya kadar buldukları yerde biyomanyetik bir alan meydana getirmekte ve orayı bir takım şerr kuvvetlerden korumaktadır. Bu durumun ise Hz. Peygamber'e on beş asır önceden bunun bildirildiği anlaşılmaktadır. (Sofuoğlu, 1987)

Sahîh-i Müslim'de Kitabu't-Tahâre'de iki metin yer almıştır. Bunlardan birisi şu şekildedir:

مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى قَبْرَيْنِ فَقَالَ : أَمَا إِنَّهُمَا لِيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ ، أَمَا أَحَدُهُمَا فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَكَانَ لَا يَسْتَنْزِرُ مِنْ بَوْلِهِ ، قَالَ فَدَعَا بِعَسِيبٍ رَطْبٍ فَسَقَّهُ بِأَثْنَيْنِ ثُمَّ غَرَسَ عَلَى هَذَا وَاحِدًا وَعَلَى هَذَا وَاحِدًا ثُمَّ قَالَ : لَعَلَّهُ أَنْ يُخَفَّفَ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْيَسَا .

Peygamber (s.a.v.) iki kabre uğramış “Bu iki kabrin sahipleri azap olunuyorlar. Hâlbuki büyük bir şeyden dolayı azap olunmuyorlar.” dedikten sonra “Bunlardan birisi koğuculuk yapar, diğeri ise idrarından sakınmazdı.” buyurmuştur. Sonra yaş bir hurma dalı istemiş, onu iki parçaya ayırmıştır. Akabinde bir parçayı bir kabrin üstüne, bir parçayı da diğerkabrin üstüne dikmiştir. Bundan sonra da “*Umulur ki, dallar kurumadıkları sürece bu iki kabrin sahiplerinin azapları hafifletilir*” demiştir.¹⁶

Sahîh-i Müslim'in Kitabu't-Tahâre'de yer alan ikinci metin, birinci metnin benzeri olarak rivayet edildiği, ancak rivayetdeki bazı metinlerin aynı anlama gelebilecek ama farklı bir ibare ile nakledildiği belirtilmiştir. Bu farklılık şu kadardır: - *وَكَانَ الْآخَرُ لَا يَسْتَنْزِرُهُ عَنِ الْبَوْلِ - أَوْ مِنَ الْبَوْلِ -* *olmaz uzak durmazdı.*¹⁷

Ebû Dâvûd'un, *Sünen*'inin Kitabu't-Tahâre'de yer verdiği metin şu şekilde geçmektedir:

مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى قَبْرَيْنِ ، فَقَالَ : إِنَّهُمَا يُعَذَّبَانِ ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ ، أَمَا هَذَا فَكَانَ لَا يَسْتَنْزِرُهُ مِنَ الْبَوْلِ ، وَأَمَّا هَذَا فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ، ثُمَّ دَعَا بِعَسِيبٍ رَطْبٍ فَسَقَّهُ بِأَثْنَيْنِ ، ثُمَّ غَرَسَ عَلَى هَذَا وَاحِدًا ، وَعَلَى هَذَا وَاحِدًا ، وَقَالَ : لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْيَسَا ، قَالَ هَذَا : يَسْتَنْزِرُ مَكَانَ يَسْتَنْزِرُهُ .

“Peygamber (s.a.v.) iki kabre uğramış “Bu iki kabrin sahipleri azap olunuyorlar. Hâlbuki büyük bir şeyden dolayı azap olunmuyorlar.” dedikten sonra “Bunlardan birisi idrardan beri olmaz uzak durmaz, diğeri ise koğuculuk yapardı.” buyurmuştur. Sonra yaş bir hurma dalı istemiş, onu iki parçaya ayırmıştır. Akabinde bir parçayı bir kabrin üstüne, bir parçayı da diğerkabrin üstüne dikmiştir. Bundan sonra da “Umulur ki, dallar kurumadıkları sürece bu ikisinin azapları hafifletilir.” demiştir. Râvilerden Hennâd, *يستنزره* yerine *يستتر* şeklinde rivayette bulunmuştur.¹⁸ *Sünen-i Tirmizî*'nin Kitabu't-Tahâre'de naklettiği metin şu şekilde yer almaktadır:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى قَبْرَيْنِ ، فَقَالَ : إِنَّهُمَا يُعَذَّبَانِ ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ : أَمَا هَذَا فَكَانَ لَا يَسْتَنْزِرُ مِنْ بَوْلِهِ ، وَأَمَّا هَذَا فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ .

“Peygamber (s.a.v.) iki kabre uğramış ve “*Bu iki kabrin sahipleri azap*

¹⁶ Müslim, "Tahâre", 111.

¹⁷ Müslim, "Tahâre", 111.

¹⁸ Ebû Dâvûd, "Tahâre", 11, h.no: 20.

olunuyorlar. Hâlbuki büyük bir şeyden dolayı azap olunmuyorlar. Bunlardan birisi idrarından sakınmaz, diğeri de insanlar arasında söz taşıyıp koğuculuk yapardı” buyurmuştur.¹⁹ Sünen-i İbn Mâce'nin Kitabı't-Tahâre'de iki metin yer almıştır. Bunlardan ilki şu şekildedir:

مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَبْرَيْنِ جَدِيدَيْنِ ، فَقَالَ : إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ ، أَمَا أَخَذَهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَنْزَهُ مِنْ بَوْلِهِ ، وَأَمَا الْآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ .

“Peygamber (s.a.v.) iki yeni kabre uğramış ve “Bu iki kabrin sahipleri azap olunuyorlar. Hâlbuki büyük bir şeyden dolayı azap olunmuyorlar. Bunlardan birisi idrarından beri olmaz uzak durmaz, diğeri de insanlar arasında söz taşıyıp koğuculuk yapardı.” buyurmuştur.²⁰

Sünen-i İbn Mâce'nin Kitabı't-Tahâre'de yer alan ikinci metin şöyledir:

مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، بِقَبْرَيْنِ . فَقَالَ : إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ ، أَمَا أَخَذَهُمَا فَيُعَذَّبُ فِي النَّبْوِ ، وَأَمَا الْآخَرُ فَيُعَذَّبُ فِي الْغَيْبَةِ .

Rivayetler isnad ve metin bakımından incelendiğinde sıhhatini zedeleyecek herhangi bir duruma rastlanmaz. Dolayısıyla bu husustaki rivayetlere rahatlıkla sahih hükmü verilir. Ancak bu husustaki sahih hadislerin metninde geçen kabir azabının sebebinin ne olduğunu iyi anlamak gerekmektedir. Kabir azabını gerektiren sebep idrar yaparken mi yoksa idrardan sonra mı sakınmamaktır? Asıl bunun tespit edilmesi gerekir.

Günümüzde genel itibariyle hadis metninde geçen kabir azabının nedeni idrardan sonra sakınmamak olduğu anlayışı yaygın bir kanaattir. Bu kanaatin yaygınlığında fıkıh ve ilmihal kitaplarında geçen ifadelerin etkin olduğunu düşünmekteyiz. Bu tür kitaplarda idrar yaptıktan sonra abdest almadan önce yürümek, beklemek, ayakları hareket ettirmek, öksürmek vs. gibi hususlardan sonra abdest almak gerektiği ifade edilmektedir.

İdrardan sonra yürümek, beklemek, ayakları hareket ettirmek, öksürmek vs. gibi hususların Hz. Peygamber'in yaptığına dair hadis kaynaklarında herhangi bir rivayete rastlayamadık. Bu hususta herhangi bir rivayet olmadığına göre fakihler bunları içtihatlarıyla ortaya koydukları anlaşılmaktadır.

Hâlbuki hadis kaynaklarında Resûlullah'ın (s.a.v.) idrar yaptıktan sonra abdest aldığını gösteren birçok hadise rastlamak mümkündür. Bunun bir örneği Usame b. Zeyd'den (r.a.) şöyle nakledilmiştir:

عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ ، أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ : دَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ عَرَفَةَ حَتَّى إِذَا كَانَ بِالشَّعْبِ نَزَلَ فَبَالَ ، ثُمَّ تَوَضَّأَ وَلَمْ يُسَبِّحِ الْوُضُوءَ فَقُلْتُ الصَّلَاةَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، فَقَالَ : الصَّلَاةُ أَمَامَكَ فَرَكِبَ ، فَلَمَّا جَاءَ الْمُرْدَلِقَةَ نَزَلَ فَتَوَضَّأَ ، فَاسْبِغِ الْوُضُوءَ ، ثُمَّ أُفِيْمَتِ الصَّلَاةُ ، فَصَلَّى الْمَغْرِبَ ثُمَّ أَنَاخَ كُلُّ إِنْسَانٍ بَعِيرَهُ فِي مَنْزِلِهِ ، ثُمَّ أُفِيْمَتِ الْعِشَاءُ فَصَلَّى ، وَلَمْ يُصَلِّ بَيْنَهُمَا .

¹⁹ Tirmizî, "Tahâre", 53, h.no: 70.

²⁰ İbn Mâce, "Tahâre", 26, h.no: 347.

Resûlullah (s.a.v.) Arafat'tan ayrılıp Müzdelife yoluna koyulmuştu. Dağ yoluna (Hacılar Arafat'tan Müzdelife'ye giderken takip ettikleri güzergâh üzerinde bir yer.) geldiğinde inmiş, küçük abdest bozduktan sonrada abdest almıştır. Şu kadar ki, bu abdeste çok özenmemiştir. “Ya Resûlallah! Namaz mı kılacaksın” diye sordum. O da “Namaz ileride kılınacak” diye cevap verdi. Yine (binitine) binip yola devam etti. Müzdelife'ye varınca inip abdest aldı. Ancak bu abdesti özenerek aldı. Sonra kamet getirilerek akşam namazını kıldı. Bundan sonra herkes devesini kendi kalacağı yere çökertti. Sonra kamet getirilerek yatsı namazını kıldı. İki namaz arasında başka herhangi bir namaz kılmadı.²¹ Başka bir örneği ise Huzeyfe'den (r.a.) şu şekilde rivayet edilmiştir:

عَنْ حُذَيْفَةَ ، قَالَ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ قَائِمًا ، ثُمَّ دَعَا بِمَاءٍ فَجَنَّهُهُ بِمَاءٍ فَتَوَضَّأَ .

Huzeyfe'den (r.a.) nakledildiğine göre, Resûlullah (s.a.v.) bir kavmin çöplüğüne vararak ayakta küçük abdestini bozduktan sonra su istedi. Ben de suyu getirdim. Böylece abdest aldı.²² Yine bir başka örnek Cerîr b. Abdullah'tan rivayet edilmiştir:

عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ ، قَالَ : رَأَيْتُ جَرِيرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بَالَ ، ثُمَّ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى خُفَيْهِ ، ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى فَسُئِلَ ، فَقَالَ : رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَنَعَ مِثْلَ هَذَا .

Hemmâm b. el-Hâris'ten nakledildiğine göre, sahabeden Cerîr b. Abdullah'ı (r.a.) bevlettikten sonra abdest alıp mestleri üzerine mesh verdiğini sonra da kalkıp namaz kıldığını görmüştür. Cerîr'e bu durum sorulması üzerine ‘Resûlullah'ı (s.a.v.) böyle yaparken gördüm.’ demiştir.²³

Hadis kaynaklarında bu örneklerin dışında daha başka nakillere de rastlamak mümkündür. Ancak yukarıda verilen örnekler konu için yeterli olduğu kanaatindeyiz. Verilen örnek rivayetlere bakıldığında hemen hepsinde Hz. Peygamberin küçük abdest bozmasının akabinde abdest aldığı gözlenmiştir. Ve bu ikisi arasında herhangi bir iş, eylem veya hareket ettiğine dair bir bilgi verilmemiştir. Böyle olunca da fıkıh ve ilmihal kitaplarında küçük abdest bozduktan sonra şu hareket, iş, eylem yapılmalı gibi ifadelerin herhangi bir nakledilen rivayete dayanmadığı, bunun içtihatla verilen bir fetva olduğu anlaşılmaktadır.

İstibrâ hususundaki rivayetlere bakıldığında ise birbirine yakın anlamlarda üç metin görülür. Bunlardan bir tanesi لا يستتر ، ikincisi benzer bir ifade لا يستتره ، üçüncüsü bu ikisinden farklı olarak في البول فيعذب olduğu görülür. Dördüncü bir ifade de لا يستبرئ dur. Rivayetin bir bölümünde -ki bizim konumuzu teşkil eden husus- kişi idrardan dolayı

²¹ Buhârî, "Vudû", 6, 35; Müslim, "Hac", (1280); Ebû Dâvûd, Sünen, "Menâsik", 64, h.no: 1921, 1925; Nesâî, Sünen, "Mevâkî", 609, "Menâsiku'l-Hac", 3024; İbn Mâce, Sünen, "Menâsik", 59, h.no: 3019; Darimî, Sünen, "Menâsik", 1881; İbn Hanbel, A. (1949). el-Müsned (A. M. Şakir, Tah.). Kahire: Darü'l-Maarif. V, 199-200, 202, 208.

²² Buhârî, "Vudû", 60; Müslim, "Tahâre", 73; Ebû Dâvûd, Sünen, "Tahâre", 12, h.no: 23; Tirmizî, Sünen, "Tahâre", 13; Nesâî, Sünen, "Tahâre", 18; İbn Hanbel, Müsned, V, 382, 402.

²³ Buhârî, Salât, 24; Müslim, "Tahâre", 72; Tirmizî, Sünen, "Tahâre", 93, Ebû Dâvûd, Sünen, "Tahâre", 59, h.no: 154; Nesâî, Sünen, "Kıble", 774; İbn Mâce, Sünen, "Tahâre", 84, h.no: 543; İbn Hanbel, Müsned, IV, 358, 364.)

kabir azabına duçar olduğu (uğradığı) ifade edilmektedir. Bu azabın sebebi idrardan sakınmama olarak gösterilmektedir. Peki, idrardan sakınmamanın keyfiyeti ile alakalı nasıl bir durum söz konusudur? Bu durumu üç şekilde belirlemek mümkündür.

1. Kişinin kendisi ile idrarı arasına herhangi bir sütre koymaması durumu, yani ondan sakınmaması durumudur. Gerek ستر kökünden türetilmiş olan örtmek, saklamak, gizlemek, korumak gibi anlamlara gelen لا يستتر, gerekse نزه kökünden türetilmiş uzak durma, beri olma anlamına gelen لا يستنزه rivayeti bu anlamda uyuşmaktadır. (Askalânî a, 1988)
2. Kişinin idrarını yaparken üzerine veya elbisesine idrar sıçramaması için gayret sarf etmemesidir.
3. İdrarını yaptıktan sonra kalıntı varsa onun üzerine veya giysisine idrar bulaşmasını sağlamamasıdır.

Rivayetlerde zahiri ve mecazi olmak üzere iki anlam söz konusudur. Zahiri mana: Bazıları لا يستتر ifadesine zahiri bir anlam vererek avret yerini örtmek manasında olduğunu belirtmiştir. Yani kaza-i hacet esnasında avret yerini açması kabirde azap görmesine sebep olmaktadır. (Askalânî a, 1988; Aynî, 1308 h) Mecazi mana: Buna göre kabir azabına neden olan husus idrardan sakınmamaktır. Bu anlamı destekleyen başka rivayetler de mevcuttur. Ebû Hureyre'den nakledilen (اكثر عذاب القبر من البول)²⁴ veya Ebû Bekre'den nakledilen (فيعذب في البول)²⁵ rivayetlere göre kabirde azap görmenin sebebi idrar olarak belirtilmiştir. (Askalânî a, 1988; Aynî, 1308 h)

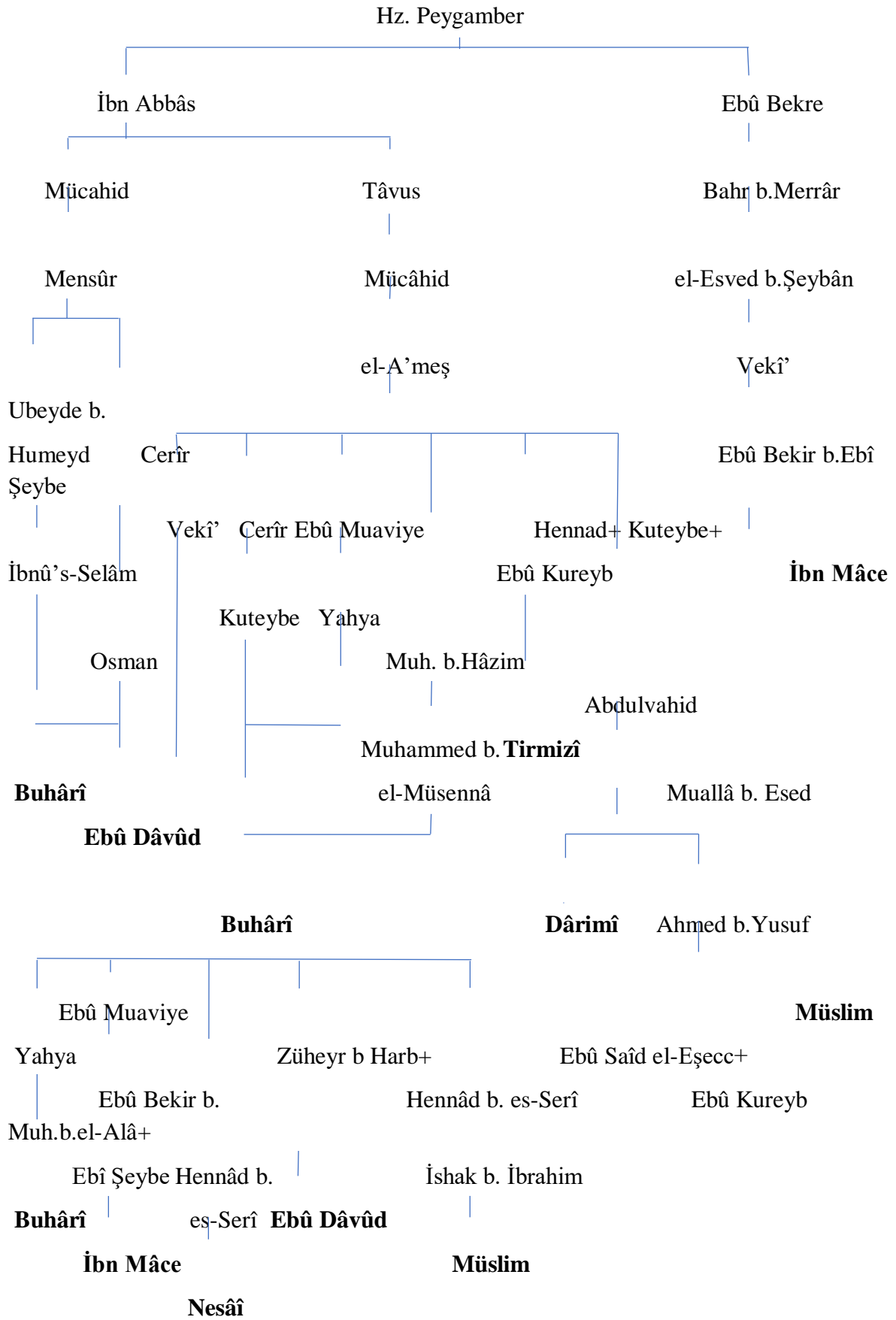
6. Sonuç

Küçük abdest bozduktan sonra yapılan temizlik istibrâ olarak literatüre girmiştir. Bu husus temel hadis kaynaklarımızda çeşitli şekillerde yer almıştır. Temizlik adına yapılan bazı davranışların aşırılık olduğu aşikârdır. İslam dini insanların aşırılıktan uzak dengeli, orta yolu takip ederek tabii seyirden ayrılmamalarını her vesileyle tavsiye etmektedir. Gerek Kuran ve gerekse sünnette bu husus sıklıkla şüpheye mahal bırakmayacak kadar vurgulanmıştır. İşi tabiatından çıkarmak ne kadar doğrudur. 40 yaşını geçen özellikle de erkeklerde bazı durumlar önceki gibi olmadığı bilinmektedir. Bugün tıp uleması insanın hiçbir durumu 40 yaşından sonraki hali 40 yaşından önceki gibi olmadığını ifade etmektedirler. Özellikle üroloji bakımından erkeklerin durumu göz önünde bulundurulduğunda onları genel ve tabii olan durumları görmezlikten gelinemez. İdrar yaptıktan sonra dikkatli bir şekilde temizlemek ve akabinde abdestini almak tabii bir seyirdir. Bunun dışında yapılanlar ya ifrat ya da tefrit olmaktan öteye gidemez. Hem Kuran'da Allah Teâlâ hem de Resûlullah (s.a.v.) hadislerinde hayatın her safhasında hatta ibadetlerde bile ifrat ve tefritten uzak durulması gerektiğini sıklıkla vurgulayıp tavsiye etmiştir. Müslümanların hiçbiri Hz. Peygamber'den daha takva olamazlar. Onun tavır ve davranışlarını beğenmeyi ötesine geçmeye çalışmak ise haddi aşmaktan başka bir şey değildir. Öyleyse yapılması gereken nedir? Küçük abdest

²⁴ İbn Mâce, Sünen, "Tahâre", 26, h.no: 348.

²⁵ İbn Mâce, Sünen, "Tahâre", 26, h.no: 349.

bozduktan sonra hemen çıkmamak, idrar akıntının kesildiğinden emin olmak için kısa bir süre beklemek ve bu kısa sürede de tenasül uzvunu hafifçe sağa sola hareket ettirmek ve burun siliyormuş gibi burundan kuvvetli bir nefes çıkarmak yeterlidir. Zira zayıf da olsa bu hususların ifade edildiği bazı rivayetlere rastlamak mümkündür. İlmihal kitaplarında öksürme, yürüme, yatma gibi istibrâ için yazılan tavsiyelerin dinî bir hüviyeti yoktur. Bu sebeple kişi kendi için en uygun usulü uygulamalıdır. Bu konuda vesveseye ve şüpheyeye mahal yoktur. Zira Namazda iken yellendiği vesvese ve şüphesine kapılan adamın birisi Hz. Peygamber'e şikâyet edilmiş, Hz. Peygamber de bu hususta koku ve ses olmadığı sürece abdestin bozulmayacağını belirtmiştir. Görüldüğü gibi Hz. Peygamber abdestin bozulmasını somut şeylere bağlamıştır. Dolayısıyla vesvese, varsayım veya yersiz şüphe etmek doğru bir davranış biçimi değildir.



7. Kaynakça

- ASKALANİ a, Ş. A. (1988). Fethü'l-Bari bi-Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî (İ. A. Muhammed, Tah.). Beyrut: İhyaü't-Türasi'l-Arabi.
- ASKALANİ b, Ş. A. (1988). Takribü't-Tehzîb (M. Avvame, Tah.). Haleb: Darü'l-Kalem.
- ASKALANİ c, Ş. A. (1994). Tehzîbü't-Tehzîb (A. M. Abdülkadir, Tah.). Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- AYDINLI, A. (2006). İstanbul: Hadis İstılahları Sözlüğü.
- AYNÎ, B. (1308 h). Umdetü'l-Kârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî. İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye.
- BUHÂRÎ, M. (1315 h). Sahîhu'l-Buhârî. İstanbul: Matbaa-i Amire.
- DÂRİMÎ, A. (1991). Sünenü'd-Dârimî (M. Dibu'l-Buğa, Tah.). Dımeşk: Darü'l-Kalem.
- EBÛ DÂVÛD, S. (2009). Sünen Ebi Dâvûd (Ş. el-Arnaut/M. K. Karabelli, Tah.). Dımeşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye.
- HÜSEYNÎ, Ş. M. (1997). Kitabü't-Tezkire bi Ma'rifeti Ricâli Kütübi'l-Aşere (R. Fevzi, Tah.). Kahire: M. Hanci.
- İBN HANBEL, A. (1949). el-Müsned (A. M. Şakir, Tah.). Kahire: Darü'l-Maarif.
- İBN MÂCE, M. (1972). Sünenü İbn Mâce (M. F. Abdülbaki, Tah.). Kahire: İsa el-Babi el-Halebi.
- MİZZÎ, C. Y. (1992). Tehzîbü'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl (M. B. Avvad, Tah.). Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- MÜSLİM. (1956). Sahîh-i Müslim (M. F. Abdülbaki, Tah.). Beyrut: Daru'l-İhya't-Türasi'l-Arabi.
- NESÂÎ, A. (1994). Sünenü'n-Nesâî (A. Ebû Gudde, Tah.). Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye.
- ÖĞÜT, S. (2002). İstibrâ. Diyanet İslam Ansiklopedisi (XXIII, ss. 320). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- SOFUOĞLU, M. (1987). Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- TİRMİZÎ, M. (1938). Sünenü't-Tirmizî (A. M. Şakir, Tah.). Kahire: Mektebetü'l-İslamiyye.
- UĞUR, M. (1992). Ankara: Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü.

توعدنا حاجز في فامهرو دو ةتعبنا لبق) ملسو هلاء الله ىلصر) ىبنللا ىهلاا دادعلا او ةىاعرنا
ةىملاسللا

NÜBÜVET ÖNCESİ İLAHİ GÖZETİM, PEYGAMBERLİĞE HAZIRLIK VE İSLAMİ DAVETTEKİ ETKİSİ

Dr. YAHYA MAABDEH (ىحىى معابده)
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Arap Dili Belagatı ABD
dryzaam@gmail.com

Atıf Gösterme: MAABDEH, Y. (2017). الرعاىة والإعداد الإلهى للنبى قبل البعثة ودورهما فى نجاح الدعوة الإسلامىة. *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, 1(1), 97-113.

Geliş Tarihi:	Özet: Nübüvetten önce ilâhî gözetimin, Peygamber'in (s.a.v.) kişiliğinin oluşmasında, peygamberliğinin ve tebliğinin ön hazırlığında önemli bir rolü vardı. Bu gözetim, kişiliğinin çehresini belirledi. Böylece doğumundan başlayıp 40 yaşına gelinceye kadar süren bu ön hazırlık onun olgun, girişken, etkileyici, kendine gücü yeten, fikir sahibi, aydın, üretken, sorunlara çözüm getirebilen bir kişiliğe sahip olmasını sağladı. Araştırma, eğitim bilimlerindeki ifade vasıtasıyla peygamberlikteki ilâhî gözetimi ve bu gözetimin davetteki ve zorlukların üstesinden gelebilmesindeki başarısına nasıl katkı sağladığını konu ediniyor.
11 Aralık 2017	
Kabul Tarihi:	
25 Aralık 2017	

Anahtar Kelimeler: *Nebi, Muhammed (s.a.v.), Gözetim, Siyer, Kişilik, İslâm, YAHYA MAABDEH.*

© 2017 AGİİD.

Tüm Hakları Saklıdır.

Abstract: The Godly care for the prophet before being entrusted to him by prophecy important role in building his character, And habilitation of him to get the message communicated to the people, The care developed his character landmarks, Was: a positive interactive influential enlightened, able to creativity and problem-solving, The Godly care began since birth until he completed age of forty. The researcher using educational sciences, to study the role of Godly care for the Prophet, and how it contributed to the success of the Islamic Dawa and overcome obstacles

Keywords: *Prophet Muhammad, care, biography, Personal, Islamic, YAHYA MAABDEH.*

الملخص: كان للرعاية الإلهية للنبي (ص) قبل البعثة دور هام في بناء شخصيته وتأهيله لحمل الرسالة وتبليغها، وحددت هذه الرعاية معالم شخصيته ابتداء هذه الرعاية من ولادته وحتى اكتمل هذا الإعداد عند بلوغ سن الأربعين، فكانت شخصيته سوية متفاعلة مؤثرة مقدرة لذاتها ذات تفكير مستنير، قادرة على الإبداع وحل المشكلات، ومن خلال الإفادة من العلوم التربوية يدرس البحث دور الرعاية الإلهية للنبي، وكيف ساهمت في نجاح الدعوة وتجاوز العقبات.

الكلمات المفتاحية: النبي، محمد (ص)، الرعاية، السيرة، الشخصية، الإسلامية، يحيى

معاينه.

مدخل

اصطفى الله عز وجل الأنبياء لتبليغ رسالته إلى البشرية لتحقيق لهم الهداية الشمولية وبيان الغاية من خلقهم وتذكيرهم بواجب تحقيق الخلافة في الأرض عبادة وعماراً، وجعل هذا الاصطفاء منوطاً بقدرتهم على تحمل أعباء الدعوة إلى الله وتبليغ رسالته، فكان لا بد من أن يتمتعوا بصفات تؤهلهم لحمل هذه المهمة، ومن هنا كانت الرعاية والاصطفاء.

وقد بين الله عز وجل أنه لا يرسل إلا من تأهل لهذه المهمة الجليلة، قال تعالى: { وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ } (الأنعام: 6/124)، وجاءت هذه الآية في معرض الرد على من اشترط لإيمانه بنبوته محمد (ص) أن يؤتى مثل ما أوتي الرسل من الوحي والمعجزات، فجاء الجواب بأنهم غير مؤهلين لتلقي الوحي إذ إن الرسالة مهمة عظيمة لا يستطيع أن يقوم بمهامها إلا من هو مؤهل لها، يقول الطبري: "فأنا أعلم بمواضع رسالاتي، ومن هو لها أهل" (الطبري، 2001: ج12، 96).

وإذا كان في حياة النبي (ص) أسوة حسنة للمؤمنين فإن حياته قبل البعثة جزء لا يتجزأ من هذه القدوة، وتحتل مكانة هامة في السيرة النبوية إذا أخذ بعين الاعتبار أن هذه المرحلة مرحلة إعداد وتأهيل، ويمكن تجلية جوانب الرعاية له بالعلوم النفسية والتربوية.

ولا بد من الإشارة إلى أن كتب السيرة القديمة والحديثة تناولت الموضوع كمفردات متفرقة في سياق سرد أحداث السيرة وليس كعنوان، ولم تربط هذه المفردات بالعلوم التربوية والنفسية إلا عرضاً.

وتكمن مشكلة الدراسة في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما هو مفهوم الرعاية الإلهية؟

ما هي أوجه الرعاية الإلهية للنبي (ص) قبل البعثة؟

ما دور الرعاية الإلهية في بناء شخصية النبي (ص)؟

وما دور الرعاية الإلهية للنبي (ص) في نجاح الدعوة الإسلامية؟

خطة البحث

التمهيد: مفهوم الرعاية الإلهية للنبي عليه السلام ودلالة القرآن عليها.

المبحث الأول: وجوه الرعاية الإلهية للنبي (ص) ودورها في بناء شخصيته.

المبحث الثالث: الرعاية ودورها في نجاح الدعوة الإسلامية.

التمهيد

مفهوم الرعاية الإلهية للنبي عليه السلام ودلالة القرآن الكريم عليها

أولاً: الرعاية مصدر مشتق من رعى، وقد ورد في القرآن الكريم {وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا} (الحديد: 27/57)، أي ما حافظوا عليها، يقال: رعاه برعاه رعيًا ورعاية، ويقال: استرعاها إيأهم: استحفظه (الفيروز أبادي، 2005: 1289) ورعى النجوم رعيًا وراعها راقبها (ابن سيده، 2000: ج2، 238)، والراعي: "من يحفظ الماشية ويرعاه، وكل من ولي من قوم أمرا فهو راعيهم" (الفراهيدي، د.ت: ج2، 240) وراعته: "إذا لاحظته مُحسناً إِلَيْهِ" (الزبيدي، د.ت: ج38، 164)، وفيه معنى الترقب (ابن منظور، 1414) وهو انتظار ما يكون منه.

والرعاية لفظة غنية في معانيها ويمكن الكشف عن غناها من خلال المرادفات لها، فهي أعم من الحفظ مع ملاحظة الفرق بينهما، فالحفظ يقتصر على دفع الضرر بينما الرعاية فيها مزيد عناية لأنها تتعدى إلى بذل الأسباب لحفظ هذا الشيء "ذلك أن نقيض الحفظ الإضاعة ونقيض الرعاية الإهمال ومنه راعي المواشي لتفقدته أمورها ونفي الأسباب التي يخشى عليها الضياع" (العسكري، 1934: ج1، 192)، وكذلك هي أعم من الكلاء إذ الكلاء هي إمالة الشيء إلى جانب يسلم فيه من الأفة (العسكري، 1934: ج1، 226)، فهو لا يتضمن معنى العناية.

وعلى هذا فالرعاية متضمنة لمعاني الحفظ والكلاء ويمكن تعريفها بأنها: التنشئة الإلهية لحضرة للنبي وتهئية الظروف المناسبة حتى يؤهله لحمل الرسالة، ودلالة التعريف يمكن استنباطه من الآيات الكريمة ونصوص السنة النبوية في المطلب التالي.

ثانياً: دلالة القرآن الكريم والسنة النبوية على وجوه الرعاية الإلهية للنبي عليه السلام

أولاً: قوله تعالى: {وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا} (الطور: 52/48)، ووجه الدلالة أن العين في استخدام العربية تطلق على مزيد العناية "أي بمرأى ومنظر منا نرى ونسمع ما نقول وتفعل، وقيل: بحيث نراك ونحفظك ونحوطك ونحرسك ونرعاك، ومنه قوله تعالى لموسى عليه السلام: {وَلِئَلْنُصَنِّعَ عَلَىٰ عَيْنِي} (طه: 20/39)، "أي بحفظي وحراستي" (القرطبي، د.ت: ج17، 78)، وقال الطبري: "وَلِئَلْنُصَنِّعَ وَتُرَبِّي عَلَىٰ مَحَبَّتِي وَإِرَادَتِي" (الطبري، 200، ج16، 59)، فهو بهذا التفسير يشمل البناء الجسدي والتربية، ويقول الزمخشري: "بحيث نراك ونكلمك" (الزمخشري، 1407: ج4، 415)، ففيه معنى الحماية.

والأشمل في بيان معنى الآية في هذا السياق ما قاله الرازي: "أي تُرَى عَلَىٰ عِلْمٍ مِنِّي وَلَمَّا كَانَ الْعَالَمُ بِالشَّيْءِ يَحْرُسُهُ عَنِ الْأَفَاتِ، كَمَا أَنَّ النَّاطِرَ إِلَيْهِ يَحْرُسُهُ عَنِ الْأَفَاتِ أُطْلِقَ لَفْظُ الْعَيْنِ عَلَى الْعِلْمِ لِاسْتِنْبَاهِهِمَا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، الثَّانِي: الْمُرَادُ مِنَ الْعَيْنِ الْحِرَاسَةُ وَذَلِكَ لِأَنَّ النَّاطِرَ إِلَى الشَّيْءِ يَحْرُسُهُ عَمَّا يُؤْذِيهِ فَالْعَيْنُ، وَيُقَالُ: عَيْنُ اللَّهِ عَلَيْكَ إِذَا دَعَا لَكَ بِالْحِفْظِ وَالْحِيَاطَةِ (الرازي، 1420، ج22، 48 - 49).

ثانياً: قال تعالى: {وَالصُّحَىٰ (1) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ (2) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ} (الضحى: 1-93/3)، فأقسم الله عز وجل بالضحى واللَّيْلِ إِذَا سَجَى ليؤكد للنبي وللمؤمنين بصيغة الماضي على وجه القطع أنه لم تنقطع عنه رعايته وهذا يشمل حاله قبل البعثة، قال سيد قطب: "وما تركك ربك من قبل أبداً، وما قلاك من قبل قط، وما أخلاك من رحمته ورعايته وإيوانه" (سيد قطب، د.ت: ج8، 55).

ثالثاً: أن الله عز وجل ذكر نبيه بما حباه به من رعاية قبل بعثته مذ كان صغيراً، قال تعالى: {أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ (6) وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ (7) وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ} (الضحى: 6 - 93/8)، والمعنى أن من رعاك صغيراً لن يتركك بعدما أوكل إليك المهمة الجليلة بتبليغ دينه، قال الزمخشري: "عدد عليه نعمه وأياديه، وأنه لم يخله منها من أول تربيته وابتداء نشئه، ترشياً لما أراد به؛ ليقبس المترقب من فضل الله على ما سلف منه، لئلا يتوقع إلا الحسنى وزيادة الخير والكرامة" (الزمخشري، 1407: ج4، 772).

رابعاً: بين النبي عليه الصلاة والسلام الرعاية الإلهية له قبل الهجرة بحفظه من دنس الجاهلية ومحاكاة صنيع الشباب فعرفنا بذلك فقال: "ما هممت بما كان أهل الجاهلية يهمون به إلا مرتين من الدهر كلاهما يعصمني

الله تعالى منهما ثم ذكر القصة وقال: "ما هممت بعدها أبدا بسوء مما يعمل أهل الجاهلية حتى أكرمني الله تعالى بنبوته" (الحاكم، 1411).

المبحث الأول

وجوه الرعاية الإلهية للنبي (ص) ودورها في بناء شخصيته

لقد حبا الله عز وجل نبيه بالرعاية الشاملة منذ اللحظة الأولى لولادته وهياً له من الأمور ما يؤهل شخصيته لتحمل أعباء الدعوة الخاتمة للرسالات الموجه للعالمين المستمرة إلى قيام الساعة، فلم تكن نشأته يتيماً، مروراً بديار حليلة السعدية وحادثه شق الصدر، وحفظه من دنس الجاهلية واشتغاله برعاية الغنم والتجارة وما حيب إليه من الخلوة وغيرها إلا منهجاً متكاملًا في بناء شخصية النبي الخاتم للرسالات المؤهل في كل الجوانب لتحمل الأعباء والصبر على الأذى والجد والمثابرة دون كلل أو ملل لإقامة هذا الدين وتحمل العقبات والقدرة على إحداث التغيير ليكون الدين حاضرًا مكتملاً أمام البشرية حجة على البشرية حتى قيام الساعة.

النبوة ليست أمراً ذاتياً فإذا ما تحقق في النفس البشرية صفات محددة استحق أن يكون أصحابها رسلاً، بل هي اصطفاء من الله قال تعالى: { وَمَا كُنْتُمْ تَرْجُونَ أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِلْكَافِرِينَ } (القصص: 28/86)، بل إن الاصطفاء سابق للهداية اللاحقة والسابقة بالأسباب فهو الهادي، قال تعالى: { وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ (86) وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ } (الأنعام: 86، 6/87)، وكذلك نبوة خاتم (ص)، والاصطفاء تصاحبه الرعاية الإلهية والإعداد للرسالة، وتشمل تهيئة الظروف المناسبة لنشأته، والإرهاصات التي تدل على صحة نبوته وتهيئة الناس لأمر الدعوة.

لقد تدرجت الرعاية الإلهية للنبي في الكمالات البشرية حتى أصبح مؤهلاً لتلقي الوحي مع بلوغه سن الأربعين، فهو يصدع بالدعوة فيعلو جبل الصفا واثقا من نفسه متحملاً للصعاب، ولم يكن ليتحملها لولا أن الرعاية الإلهية قد آتت أكلها في شخصيته، فاصبح مؤثراً في واقعة، وشق للدعوة طريق النجاح رغم كل الصعوبات والمعوقات، ليصبح الإسلام قوة ودولة في العالم آنذاك في فترة زمنية قياسية.

لقد تعددت وجوه الرعاية الإلهية لحضرة النبي في كل جوانب حياته ويمكن إجمالها على النحو الآتي:

أولاً: اجتماع الفضائل في الشخصية النبوية

من الفضائل التي جمعها الله عز وجل لنبيه وتمثل إحدى وجوه الرعاية الربانية:

1. النسب الشريف

فقد اصطفاه الله عز وجل من خير الأنساب التي عرفها العرب، يحدث النبي عليه السلام عن ذلك فيقول: "إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ اصْطَفَى كِنَانَةَ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ، وَاصْطَفَى قُرَيْشًا مِنْ كِنَانَةَ، وَاصْطَفَى بَنِي هَاشِمٍ مِنْ قُرَيْشٍ، وَاصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِمٍ" (مسلم: دبت).

فحضرة النبي يخبر أن من رعاية الله له أن جعل نسبه من اشرف انساب العرب وهذا له حكم متعددة منها "إفادة الكفاءة والقيام بشكر النعم ونهيه عن التفاخر بالأباء" (الكلية هراسي، 1405: ج2، 456)، مع أن الاصطفاء لقريش "ليس باعتبار الديانة بل باعتبار الخصال الحميدة فيهم" (المناعي، 1415).

وهذا لا يتعارض مع قول النبي عليه السلام: "قال لا يَنْبَغِي لِعَبْدٍ أَنْ يَقُولَ أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُوسُفَ بْنِ مَتَّى" (البخاري، 1407)، ويمكن أن يجاب عن ذلك "أنه أراد بذكره التحدث بنعم الله تعالى، أن يبلغ أمته من منزلته عند الله، ما يجب على أمته أن يعرفوه، وليعطوه من التعظيم حقه طاعة لله تعالى" (الكلية هراسي، 1405: ج2، 456).

2. حُسن خُلُق النبي عليه السلام

لقد حاز النبي (ص) مكارم الأخلاق فكانت فيه سحابة مكيئة، وقد وصفه الله عزوجل فقال: {وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ} (القلم: 68/4)، إن النبي عليه السلام تمتع بهذه الصفات النبيلة والجليلة قبل البعثة وهذا ظاهر من كلام السيدة خديجة: "إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحْمَ وَتَصْدُقُ الْحَدِيثَ وَتَحْمِلُ الْكَلَّ وَتَقْرِي الضَّيْفَ وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ" (البخاري، 1407).

إن أخلاق النبي لم تكن موضع اختلاف عند قريش لا قبل البعثة ولا بعدها إذ عرف النبي (ص) قبل بعثته بالصادق الأمين، ولما سأل ملك الحبشة أبا سفيان عن خلق النبي (ص): "فَهَلْ كُنْتُمْ تَنْهَمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَا قَالَ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: لَا" (البخاري: 1407)، وهذا يعني: أن إجماع قريش على حسن خلق النبي وحكمته ظهر جليا وخرج مخرج الإجماع فقبلت به حكما في حادثة بناء الكعبة.

3. جمال المظهر

عُرف النبي (ص) بجمال مظهره فقد جمع في شخصه الكريم عناصر الجمال، فيروي عن البراء رضي الله عنه يقول: "كان رسول الله (ص) أَحْسَنَ النَّاسِ وَجْهًا وَأَحْسَنَهُمْ خَلْقًا" (البخاري: 1407)، وسئل "أَكَانَ وَجْهَ النَّبِيِّ (ص) مِثْلَ السَّنْبِيِّ قَالَ لَا بَلْ مِثْلَ الْقَمَرِ" (البخاري، 1407)، وعن كعب بن مالك "وكان رسول الله (ص) إذا سُرَّ اسْتَبَارَ وَجْهَهُ حَتَّى كَأَنَّهُ قِطْعَةُ قَمَرٍ" (البخاري، 1407).

دور اجتماع الفضائل في بناء شخصية الرسول (ص) والوصول إلى شخصية قوية مستقرة متكاملة

إن النجاح في الحياة منوط بتحقيق الشخصية وتقدير الذات لتصبح قادرة على التأثير وتحمل المسؤوليات، وهذا ضروري في بناء شخصية النبي الخاتم للرسالات المبعوث للناس كافة، ويمكن أن يُلاحظ هذا المعنى في تذكير الله عز وجل لنبيه بوجوه رعايته له محفزا له على تحمل أعباء الدعوة، بل كان النبي (ص) يذكر وجوها منها من خلال ذكره لنسبه الشريف وغيرها من صور الرعاية الإلهية له، والنبي (ص) لم يرد بذكره لنسبه الافتخار بل هو يعبر عن تقديره لذاته والذي هو في دلالة علم النفس هو حكم الفرد على مدى كفاءته الشخصية (الزيدان، 1424: 8) فهو يرى ويعرف انه أهل لحمل الدعوة.

إن تقدير الذات مهم في الوصول إلى شخصية مستقرة ومهتدية وقوية وهو جزء مهم لحيوية الفرد في محيطه الاجتماعي وقدرته على التأثير، وهذا ما تؤكد الدراسات النفسية إن تقدير الذات: "علامة على الصحة النفسية، المتمسة بالفعالية والرضا والإحساس بالتفاؤل واحترام المجتمع والقادرة على مواجهة الحياة وعدم القبول بالظلم والسعي إلى الإصلاح بدلا من النقد الهدام" (عيسى، 1994، 1096).

إن تقدير الذات يأتي في سلم المتطلبات التي تحقق الدافعية في الشخصية وصناعة التأثير (عيسى، 1994)، فكان له أثر كبير في تكوين شخصية النبي (ص) وهو أساس ثقة النفس التي كان يتمتع بها، ولها أثر واضح في الثبات والصبر والشجاعة، ونجاح دعوته بالقدرة على التأثير، ويمكن التمثيل على ذلك في سيرة النبي (ص) عند لحظة الجهر بالدعوة الإسلامية فجعل النبي (ص) يدعوهم قبائل قبائل وهو يصعد على جبل الصفا بكل ثقة وشجاعة (البخاري، 1407).

ثانيا: ولادة النبي (ص) يتيما

ذكر الله عز وجل نبيه برعايته له يتيما وذلك في قوله تعالى: {أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى} (الضحى: 93/6)، فقد ولد النبي (ص) يتيم الأب إذ توفي والده عبد الله وأمه حامل به، وتضاعف يتم النبي (ص) بموت أمه وهو ابن ست سنين فأصبح يتيم الأبوين، ثم ليرعاه جده عبد المطلب ثم يتوفى وهو ابن ثمان سنين ثم يدخل في كنف عمه أبو طالب، فقد آواه الله عز وجل لتحقيق معجزة التربية مع فقدان الوالدين لأن ذلك دلالة على رعاية إلهية له ودلالة على صدق نبوته.

وهنا يرى الباحث ضرورة التنبيه على خطأ من يربط اليتيم بالفقر، والباحث هنا يرى أن عائلة النبي عائلة من سادات المجتمع وكانت تحظى بالرئاسة الدينية ودورا رياديا في المجتمع، فيمكن أن نقول أنها من الطبقات

القيادية في مجتمع مكة، ونالت هذا الشرف بالذكاء والحكمة والصدق، ومن هنا فهذه العائلات يحظى أبنائها برعاية منهجية لا تعتمد بالأصل على وجود الأب فحسب، فالنبي وإن كان يتيماً إلا أن اليتيم جعل له شخصية جامعة وذلك بتخالطه مع أعمامه الذين كانوا له بمثابة الأب والمربي.

دور اليتيم في بناء شخصية النبي صلى الله عليه وسلم

اليتيم في ذاته محنة لكن الله أراد أن تتحقق في شخصية النبي منحة تضيف عاملاً من عوامل تشكيل شخصية النبي (ص) ولا يمكن أن تتحقق إلا إن كان يتيماً، لأن اليتيم وإن توفرت له أسباب الرعاية يبقى يتيماً، إذ يعرف في ضوء العلاقات الاجتماعية أن اليتيم في صغره له ما يميزه عن غيره من الناس من فقد لوالديه أو أحدهما ويجد ذلك في نفسه.

إن أثر ذلك واضح في شخصية النبي من رقة ولين وعطف على اليتيم وإعانة للفقير والمسكين من الناس حتى قبل بعثته لقد وصفت خديجة النبي عليه السلام بأوصاف، فقالت: "إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّجْمَ وَتَحْمِلُ الْكَلَّ وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ وَتَقْرِي الضَّيْفَ وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ"، حتى تأهلت هذه الشخصية لحمل الرسالة قال تعالى: { لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ } (التوبة: 9/128).

لقد عرف المفكرون حتى المستشرقين منهم أثر يتم النبي صلى الله عليه وسلم في تشكيل شخصيته، يقول جيمس متشنر (james michener): "إن محمداً هذا الرجل الملهم، الذي أقام الإسلام، ولد يتيماً محبباً للفقراء والمحتاجين والأرامل واليتامى والأرقاء والمستضعفين...، ورفع عن المرأة قيد العبودية التي فرضتها تقاليد الصحراء، ونادى بالعدالة الاجتماعية وقد عرض عليه في آخر أيامه أن يكون حاكماً بأمره، أو قديساً، ولكنه أصر على أنه ليس إلا عبداً من عباد الله أرسله إلى العالم منذراً وبشيراً" (الظالمي، د.ت: 50).

ويوضح من ذلك أن يتم النبي (ص) جزء لا يتجزأ من الرعاية الإلهية له قبل البعثة، فليس من باب الصدفة أن يولد يتيماً وإنما أراد أن يكون ذلك جزء من تشكيل شخصيته ليكون مؤهلاً لحمل النبوة من جهة ومؤهلاً لقيادة الأمة ورعاية الإنسانية فيعطف على الفقير ويفقد الأيتام ويتلمس حاجات الرعية ويساهم في تحقيق السلم العالمي والمجمعي، يقول مونتجمري وات (Montgomery Watt): "يمكن أن نستنتج من هذه الآيات: أن إحدى مراحل تفتحه كانت إدراكه أن يد الله قد أخذت بيده بالرغم من مصائب الدهر وسنعرف بعض الإشارات إلى هذه السنوات الغامضة بعد" (مونتجمري وات، د.ت: 75).

وفي هذا السياق لا بد من التأكيد على أن الابتلاءات التي يعيشها الإنسان في هذه الدنيا ما هي إلا اختبارات قال تعالى: { وَنَبَلُّوكُمْ بِالْأَسْوَاقِ وَالْأَسْوَاقِ بِالْأَسْوَاقِ } (الأنبياء: 21/35)، ونجاح الإنسان في الاختبار يعني حصوله على خبرات جديدة سيستفيد منها فتتحول المحنة إلى منحة بما تتضمن من ملكات تصقل الشخصية وتقويها.

ويمكن القول هنا: إن ادراك الإنسان لضرورات البقاء في الحياة دون الاعتماد المباشر على غيره سبب مهم في صقل الشخصية الإنسانية وصيانتها فلن تصفو الحياة من كدر فعلية أن يصبر في الضراء وأن يشكر في السراء، لأن الإنسان إن ضجر فقد يجنح إلى ترك ما يصبو إليه من نبل، وإن من أسباب وقاية الشخصية من الانحراف "أن يستذكر الإنسان أنه في هذه الدنيا مبتلى" (النجار، 1416، ص 81).

ثالثاً: إخراج حظ الشيطان من قلب النبي عليه الصلاة والسلام

إن التحذير الإلهي للنبي (ص) من الشيطان قد ابتدأ في مرحلة الوعي الأولى للحياة بأن لا يكون للشيطان حظ في حياة النبي، وقد وقعت حادثة شق الصدر للنبي (ص) وهو صغير ما زال في ديار حليمة السعدية، روى مسلم بإسناده: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) أَتَاهُ جِبْرِيلُ وَهُوَ يَلْعَبُ مَعَ الْعِلْمَانِ فَأَخَذَهُ فَصَرَ عَهُ فَشَقَّ عَنْ قَلْبِهِ فَاسْتَخْرَجَ الْقَلْبَ فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ عَقَّةً فَقَالَ هَذَا حِطُّ الشَّيْطَانِ مِنْكَ ثُمَّ غَسَلَهُ فِي طَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ بِمَاءِ زَمْزَمَ ثُمَّ لَأَمَهُ ثُمَّ أَعَادَهُ فِي مَكَانِهِ وَجَاءَ الْعِلْمَانُ يَسْعَوْنَ إِلَى أُمِّهِ يَعْطُونَ طَبْرَهُ فَقَالُوا إِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ قُتِلَ فَاسْتَقْبَلُوهُ وَهُوَ مُنْتَفِعٌ اللَّوْنُ قَالَ أُنْسُ وَقَدْ كُنْتُ أَرَى أَنَّ ذَلِكَ الْمُحِيطُ فِي صَدْرِهِ" (مسلم: د.ت).

دور حادثة شق الصدر في بناء شخصية النبوية

حادثة شق الصدر جزء من الرعاية الإلهية للنبي (ص) وإعداده للرسالة، وفي النظرية الإسلامية للشخصية الإسلامية ثمة عوامل تساهم في الوقاية من الانحراف (النجار، 1416: ص 83)، ومن هنا لا بد من التأكيد على أن الشيطان عدو للإنسان يعمل على إفساده، فالنبي (ص) تجنب الوقوع في الشر وتفتح على مفهوم الخير والشر في مراحل وعيه الأولى حتى أصبح الخير أصيلاً وقريناً له في حياته .

إن التحذير الإلهي للنبي (ص) جاء في سن مبكرة بأسلوب متوازن حتى يكون لذلك آثار نفسية إيجابية، لقد أجاد الغزالي في بيان دور هذه الحادثة في بناء شخصية النبي فقال: "وشيء واحد هو الذي نستطيع استنتاجه من هذه الآثار، أن بشراً ممتازاً كمحمد لا تدعه العناية غرضاً للوساوس الصغيرة التي تناوش غيره من سائر الناس، فقلوب النبيين -بتولي الله لها- لا تستقبل هذه التيارات الخبيثة ولا تهتز لها، وبذلك يكون جهد المرسلين في "متابعة الترقى" لا في "مقاومة التلوي" وفي تطهير العامة من المنكر لا في التطهر منه، فقد عاهاهم الله من لوثاته ولعل أحاديث شق الصدر تشير إلى هذه الحصانات التي أضفاها الله على محمد (ص)" (الغزالي، 1998: 62).

رابعاً: حفظ النبي (ص) وصيائته عن نقائص الجاهلية

ومن مظاهر الرعاية الإلهية للنبي قبل البعثة حفظ النبي (ص) وصيائته عن نقائص الجاهلية، فقد كانت العرب على بقايا الحنيفية السمحة ولكن ادخلوا فيها أموراً حرفتهم عنها، حتى اضمحلت كثير من صور الحنيفية السمحة وحلت مكانها صور الانحراف، ومع أن النقاد اختلفوا في كون النبي (ص) معصوماً قبل البعثة إلا أن هذه الرعاية الإلهية قد أخذت بالفعل صورة العصمة، وقد وقع في سيرة النبي (ص) ما يدل على هذا النوع من الرعاية الإلهية، منها:

1. أن النبي (ص) لم يأت من أمور الجاهلية بشيء، كعبادة الأصنام والأكل مما ذبح لغير الله والحلف بغير

الله

يروى زيد بن حارثة رضي الله عنه في سيرة النبي (ص) قبل البعثة فيقول: خرج رسول الله (ص) وهو مردفي إلى نصب من الأنصاب فذبحنا له شاة ووضعناها في التنور حتى إذا نضجت استخرجناها فجعلناها في سفرتنا ثم أقبل (ص) يسير... فأناخ رسول الله (ص) البعير الذي كان تحته ثم قدمنا إليه السفرة التي كان فيها الشواء فقال ما هذه فقلنا هذه شاة ذبحناها لنصب كذا وكذا فقال إني لا أكل ما ذبح لغير الله، وكان صنما من نحاس يقال له أساف ونائلة يتمسح به المشركون إذا طافوا فطاف رسول الله (ص) وطففت معه فلما مررت مسحت به فقال رسول الله (ص) لا تمسه قال زيد فطفنا فقلت في نفسي لأمسنه حتى أنظر ما يقول فمسحته فقال رسول الله (ص) ألم تنته قال زيد والذي أكرمه وأنزل عليه الكتاب ما استلمت صنما حتى أكرمه الله بالذي أكرمه وأنزل عليه الكتاب (الحاكم، 1411).

2. صيائته عما كان عليه الناس في الجاهلية من التعري والتبذل في اللباس

كان من أمر الجاهلية كشف العورة بل مما كان من أمر الجاهلية أن يحج الناس وهم عراة حتى جاء الإسلام وعلا شأنه وفتحت مكة فأمر النبي (ص) بمنع ذلك (البخاري، 1407)، وقد حفظ الله عز وجل نبيه قبل البعثة من ذلك، ومن ذلك ما وقع في قصة اشتراك النبي (ص) في بناء الكعبة قبل بعثته وفيه: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) كَانَ يَنْقُلُ مَعَهُمُ الْجَارَةَ لِلْكَعْبَةِ وَعَلَيْهِ إِزَارُهُ فَقَالَ لَهُ الْعَبَّاسُ عَمُّهُ يَا بَنَ إِخِي لَوْ حَلَلْتَ إِزَارَكَ فَجَعَلْتَ عَلَى مَنكِبَيْكَ دُونَ الْجَارَةِ قَالَ فَحَلَّهُ فَجَعَلَهُ عَلَى مَنكِبَيْهِ فَسَقَطَ مَغْشِيًّا عَلَيْهِ فَمَا رَوَى بَعْدَ ذَلِكَ غُرْبَانًا" (البخاري، 1407).

3. حفظ النبي (ص) من محاكاة صنيع الشباب مما يخالف الفطرة

اشتهر في قريش ما يمكن أن يسمى بحفلات السمر وهو في ذاته ليس محرماً، ولكن في الجاهلية كان يصاحبه اللهو المحرم مما يخالف الفطرة السوية، وهذا لا يليق بمقام الإعداد للنبوة وتلقي الوحي، فمنع من ذلك النبي (ص).

لقد بين النبي (ص) هذا الوجه من الرعاية الإلهية له قبل البعثة وهو يحدث عن نفسه فيقول: "ما هممت بما كان أهل الجاهلية يهتمون به إلا مرتين من الدهر كلاهما يعصمني الله تعالى منهما قلت ليلة لفتى كان معي من قريش في أعلى مكة في أغنام لأهلها ترعى أبصر لي غمي حتى أسمر هذه الليلة بمكة كما تسمر الفتيان قال نعم فخرجت فلما جئت أدنى دار من دور مكة سمعت غناء وصوت دفوف وزمر فقلت ما هذا قالوا فلان تزوج فلانة لرجل من قريش تزوج امرأة فلهوت بذلك الغناء والصوت حتى غلبتني عيني فممت فما أيقظني إلا مس الشمس فرجعت فسمعت مثل ذلك فقيل لي مثل ما قيل لي فلهوت بما سمعت وغلبتني عيني فما أيقظني إلا مس الشمس ثم رجعت إلى صاحبي فقال ما فعلت فقلت ما فعلت شيئاً قال رسول الله (ص) فو الله ما هممت بعدها أبداً بسوء مما يعمل أهل الجاهلية حتى أكرمني الله تعالى بنبوته (الحاكم، 1411)، وهذا الموقف يدل على أن شخصية النبي (ص) قبل البعثة ليست انطوائية إذ كان متفاعلاً مع الناس يشاركهم المناسبات.

أهمية حفظ النبي (ص) قبل البعثة من نقائص الجاهلية ودوره في بناء شخصية النبي

إن حفظ النبي (ص) من نقائص الجاهلية يعني تهيئة البيئة المناسبة لتنشئته ليصبح مؤهلاً لحمل الرسالة، والبيئة السليمة من الانحراف من أهم العوامل المهمة في بناء الشخصية الإنسانية في بيئة مصنوعة عن العوامل السلبية.

لقد أشار كتاب السيرة إلى دور هذه الرعاية الإلهية في تنشئة النبي (ص) قال ابن إسحاق: "فشب رسول الله (ص) يكلؤه الله ويحفظه ويحوطه من أقدار الجاهلية ومعاييبها لما يريد به من كرامته ورسالته وهو على دين قومه، حتى بلغ أن كان رجلاً أفضل قومه مروءة وأحسنهم خلقاً وأكرمهم مخالطة وأحسنهم جواراً وأعظمهم خلقاً وأصدقهم حديثاً وأعظمهم أمانة وأبعدهم من الفحش والأخلاق التي تندس الرجال تنزهاً وتكرماً حتى ما اسمه في قومه إلا الأمين لما جمع الله عز وجل فيه من الأمور الصالحة وكان رسول الله (ص) فيما ذكر لي يحدث عما كان يحفظه الله عز وجل به في صغره وأمر جاهليته" (ابن هشام، 1411: 323).

إن تهيئة البيئة للنبي (ص) ضرورة مهمة في بناء شخصيته ووقايتها من أسباب الانحراف والضعف، إن الشر لن ينتهي ولكن ثمة صراع بين الحق والباطل ولن تصمد الشخصية الإنسانية أمام الباطل إلا بتوفير بيئة آمنة، إن وجود بيئة تنوغل فيها السلبيات تعني احتمال تعثر بناء الشخصية، وهذا لا يعني بأي حال الانعزال إنما وجود البيئة الطبيعية لبناء الشخصية المؤهلة التي ستطلق بثبات بعد تحصيلها وتسليحها لتكون قادرة على نشر الفضيلة والتصدي لدواعي الشر لتثبيت جدارتها في إقامة الفضيلة في الحياة وهذا ما قام به النبي (ص).

خامساً: إرهابات النبوة

الإرهابات هي خوارق ودلائل حدثت قبل بعثة النبي (ص) عرف الناس بها أنه سيكون نبي آخر الزمان، مثل بشارة أهل الكتاب، وختم النبوة والعلامات التي رافقت مولده الشريف وحادثة شق الصدر وغيرها، وقصة بحيرى الراهب.

ومنها تسليم الشجر والحجر على النبي (ص) قبل البعثة، يحدثنا النبي (ص) عن سيرته قبل البعثة فيقول: "إني لأعرف حجراً بمكة كان يُسَلِّمُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُبْعَثَ إني لأعرفه الآن" (مسلم، د. ت.).

دور إرهابات النبوة في بناء شخصية النبي (ص)

والذي هو قيد البحث هنا ما يتعلق بدور هذه الإرهابات ببناء شخصية النبي (ص) إذ إن دلائل النبوة تشكل للناس إرهابات بأن هذا الإنسان سيكون نبياً خاتماً للرسالات، والدور الأهم هو ما تؤديه هذه الإرهابات بالنسبة للنبي نفسه في مجال بناء شخصية النبي (ص)، وسيتم الحديث عنها في ضوء العلوم النفسية والتربوية في النقاط الآتية:

1. إن الإرهابات التي جرت للنبي (ص) لها وظيفة تربوية.

فلا يعقل أن تكون لها وظيفة متعلقة بالناس بأن يعلموا أن له شأن عظيم وأنه سيكون نبي آخر الزمان دون أن يكون لها أهمية في بناء شخصية النبي (ص) فتحدد له الغاية التي أرادها الله عز وجل له من خلال هذه الإشارات

التي تجري في حياته، إذ لو لم يجد هذه المؤشرات التي ترشده إلى هذه الأهداف سينعكس ذلك على شخصية النبي (ص) فيجد نفسه غير مقتنع بضرر ما منع منه ورشاد ما هدي له، لكن لأنه فهم من كل هذه الإرهاصات ما فهمه غيره من أنه سيكون له شأن وأن قوة ترعاه ليكون حامل فضيلة، فالتربية تربط الإنسان بهدف وهذا يجعل الإنسان دائما متفاعلا محققا لما خلق له لا يمل ولا يكل، وهذا ما كان في شخصية النبي (ص) فقد لامس هذه الإرهاصات منذ ولادته وما زال على خلق عظيم حتى أتاه التكليف بالنبوة.

2. في نظرية التربية في الإسلام فإن الهدف من بناء الشخصية الإنسانية تحقيق السعادة في الدارين دون انفصال بينهما.

لقد بين العلماء أهمية تحديد الأهداف في التربية بشكل عام (الكيلاني، 1417)، لكن بالنظر إلى المتلقي فلها أثر واضح في بناء الشخصية الإنسانية، فلن يقتنع الناشئ بالأوامر والنواهي ولن يتخيل أن الغاية النهائية هي بناء الإنسان الصالح فقط، إلا إن رُبط ذلك بالهدف الأسمى وهو رضى الله وجني ثماره المتمثل بالدخول في رحمة الله، وإلا فلا فرق بين التربية الإسلامية وغيرها من النظريات التربوية إذا كان هنالك فصل بين كسب الدنيا والثواب والعقاب، قال تعالى: {مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا} (النساء: 6/134)، ومن هنا فإن التذكير بالغاية له دور مهم في تحقيق الرقي للشخصية الإنسانية بشكل دائم.

ويلحظ هنا أن تذكير الوحي للإنسان باليوم الآخر كان جزءا مهما من الهدى النبوي في علاج انحراف الشخصية الإنسانية وبيان أن غياب هذا الإيمان هو سبب لحظي في وقوع هذا الانحراف، قال رسول الله (ص) مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ: "لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يُسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يُسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرَبُ الخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ" (البخاري، 1407).

سادسا: الخلوة والتفكير

لما دنا النبي (ص) من الأربعين من عمره الشريف حبب الله إليه الخلوة في غار حراء، "فكان يمكث عدة ليالي ليتزود بالطعام أَوَّلَ مَا بَدَأَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مِنَ الْوَحْيِ الرَّؤْيَا الصَّالِحَةَ فِي النَّوْمِ فَكَانَ لَا يَزِي رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْهُ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ ثُمَّ حَبَّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءُ وَكَانَ يَخْلُو بَعَارِ جَرَاءٍ فَيَتَحَنَّنُ فِيهِ وَهُوَ التَّعَبُّدُ اللَّيَالِي ذَوَاتِ الْعَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِعَ إِلَى أَهْلِهِ وَيَنْزَوُدَ لِذَلِكَ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى حَدِيجَةَ فَيَنْزَوُدُ لِمِثْلَهَا حَتَّى جَاءَهُ الْحَقُّ" (البخاري، 1407).

إن أعظم ميدان للتفكير هو النظر في السماوات والأرض، وذلك يفيد في ترسيخ ثلاث قضايا تمثل المحاور الرئيسية في الإسلام وهي قضايا العقيدة الإسلامية، والشريعة، وتسخير ما في الكون لمنفعة الإنسان (معابده، 2010).

دور الخلوة والتفكير في بناء شخصية النبي (ص)

لقد كانت الخلوة البنائية للنبي (ص) في غار حراء وجها من وجوه رعاية الله لنبيه وإعداده للرسالة وشكل معلما هاما في بناء شخصيته، يقول سيد قطب: وكان اختيار (ص) لهذه العزلة طرفا من تدبير الله له ليعده لما ينتظره من الأمر العظيم فكان يخلو إلى نفسه، ويخلص من زحمة الحياة وشواغلها الصغيرة ويفرغ لموحيات الكون، ودلائل الإبداع وتسبح روحه وتتعامل مع الحقيقة الكبرى وتمرن على التعامل معها في إدراك وفهم، ولا بد لأي روح يراد لها أن تؤثر في واقع الحياة البشرية فتحولها وجهة أخرى...لا بد لهذه الروح من خلوة وعزلة بعض الوقت، وانقطاع عن شواغل الأرض، وضجة الحياة، وهموم الناس الصغيرة التي تشغل الحياة، وهكذا دبر الله لمحمد (ص) وهو يعده لحمل الأمانة الكبرى، وتغيير وجه الأرض، وتعديل خط التاريخ.. دبر له هذه العزلة ينطلق في هذه العزلة شهرا من الزمان، ويتدبر ما وراء الوجود من غيب مكنون، حتى يحين موعد التعامل مع هذا الغيب عند ما يأذن الله (سيد قطب، د. ت: ج6، 3741).

إن الخلوة الاختيارية التي الهمها النبي (ص) كافية أن تمنح النبي (ص) التفكير ضمن ثلاث مستويات: الأول: التفكير السطحي، وهو الحكم على الشيء بالنظر فيه، فنقول الكون موجود وهو عظيم، والثاني: التفكير العميق، وهو الحكم على الشيء بالنظر فيه وفي ما حوله، فيقال: الكون العظيم موجود لا بد أن أحدا أوجده، أما

المستوى الثالث فهو: التفكير المستتير، هو الحكم على الشيء بالنظر فيه وفي ما حوله وما يتعلق به فيقال: من أوجد هذه الكون قدير ومبدع وهو لم يخلقه عبثاً (الصفدي، 1415).

وفي منطقية علم النفس فإن التفكير مهم في بناء الشخصية الإنسانية القادرة على فهم الحياة والتأثير فيها "ينهض الإنسان بما عنده من فكر عن الحياة والكون والإنسان، وعن علاقتها جميعها بما قبل الحياة الدنيا وما بعدها، فكان لا بد من تغيير فكر الإنسان الحاضر تغييراً أساسياً شاملاً، وإيجاد فكر آخر له حتى ينهض، لأن الفكر هو الذي يوجد المفاهيم عن الأشياء، ويركز هذه المفاهيم والإنسان يكيف سلوكه في الحياة بحسب مفاهيمه عنها" (الصفدي، 1415: 939).

ويتبين أهمية التفكير في بناء الشخصية الإنسانية من خلال الآيات القرآنية الكثيرة التي تحت على التفكير، منها قوله تعالى: {رَبِّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ (190) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ} (آل عمران: 190- 3/191)، فقد بينت الآية أن أثر التفكير ينعكس على سلوك المسلم فيصبح ذاكرة الله في جميع أحواله.

لقد كان لذلك التفكير اثر كبير في بناء شخصية النبي المفكر الذي يبحث في الحلول ويبدع ويبتكر للوصول إلى النجاح في الدعوة التي كلف بها، لقد وجد العلماء أن الشخص المفكر يتميز بالجرأة والصراحة ووجود الإطار المرجعي ويتميز بقدرات متنوعة مثل: التشخيص وتمييز القضايا الجوهرية، والتوقع، والفحص والتفحص، واستخلاص الاستنتاجات المقبولة، والتقويم المستديم (الصفدي: 1415)، وهذا ما سيتم الحديث عنه في المبحث التالي.

المبحث الثاني

الشخصية النبوية ودورها في نجاح الدعوة الإسلامية

بالنظر إلى أن وظيفة الأنبياء تبليغ الرسالة والدعوة لدين الله فإن نجاح مهمة الدعوة وتحقيق أهدافها مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقدرات الشخصية للنبي ليكون صاحب شخصية قوية يتمتع بالحيوية في محيطه وقادراً على التأثير وتحقيق النجاح، وهذا لا يتأتى إلا بأن يكون النبي مؤهلاً ويتطلب ذلك إعداده المسبق لهذه الوظيفة من خلال التربية التي هي صناعة قائمة بذاتها.

إن وظيفة الأنبياء تمتاز بالشمولية تبعاً لشمولية الرسالة فهي لا تقتصر على أداء عبادات ظاهرة وباطنة، أنها تعني أن يكون الإسلام حركة حياة تطل كل أركان الحياة وجوانبها المتعددة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، بل وتمتاز الدعوة الإسلامية الخاتمة للرسالات بالعالمية وهذا يعني أن التكليف الإلهي للنبي محمد (ص) لن يقتصر على الجزيرة العربية بل جعل من مهمته أن تكون الرسالة عالمية لتصل الرسالة الخاتمة إلى العالم السياسي خارج الجزيرة العربية، ولتكون للعالمين بعد ذلك إلى قيام الساعة.

يمكن دراسة أثر الرعاية الإلهية للنبي قبل البعثة في نجاح الدعوة الإسلامية في النقاط الآتية:

أولاً: تحقيق مصداقية الدعوة

إن مصداقية الدعوة ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بصدق النبي (ص) حتى خارج الإطار الزمني والمكاني الممتد إلى واقعنا اليوم، ويمكن القول هنا أن أعظم دليل على صدق رسالة الإسلام لا يمكن فصله عن مصداقية الرسول، وتفسير ذلك أن البشرية جربت عبر التاريخ من يتخذ الدين والقيم وسيلة لتحقيق منافع مالية أو اجتماعية أو سياسية، لكن سرعان ما تنكشف صحة الدعوى إما بسيرة هذا الشخص قبل الادعاء أو بصنيعه بعد التمكن، وهذا ما اختبر في شخصية النبي (ص) قبل البعثة وبعده فتأكد لديهم صدق النبي (ص) وصدق دعوته، لأن الأمم لا تسلم للرسول إلا بالمعجزات لكنها لو وجدت في شخصية الأنبياء مثلباً أخلاقياً أو عقلياً لما طلبت المعجزات أصلاً.

لقد كانت معالم شخصية النبي (ص) قبل البعثة حجة على قريش فيما بعد فلم يعرفوه إلا صادقاً أميناً فقد نعت الله عز وجل حال النبي (ص) قبل البعثة بالنعمة ليؤكد أن ما حاز النبي (ص) من رعاية حجة على المنكرين

وذلك في قوله تعالى: {مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ} (القلم: 68/2)، يقول ابن عاشور: "لأنهم إذا نظروا الدلائل وتوسموا السمائل علموا أي الفريقين المقنون أنهم مقتونون بالانصراف عن الحق والرشد، أم هو باختلال العقل كما اختلفوا" (ابن عاشور، 1420: ج 29، 61).

والأهم في مجال الكلام عن أخلاق النبي (ص) أن معرفة قريش لخلقها كان محتكما إلى التجربة في إطار الاتصال التفاعلي مع المجتمع أي أنه في أوسع دائرة بحيث أن قريش تعرفه حق المعرفة خاصة وقد عمل في التجارة وغيرها من مشاركته في الحياة العامة، إن أخلاق النبي لم تكن موضع اختلاف عند قريش لا قبل البعثة ولا بعدها إذ عرف النبي (ص) قبل بعثته بالصادق الأمين، ولما سأل ملك الحبشة أبا سفيان عن خلق النبي (ص): "فَهَلْ كُنْتُمْ تَنْهَمُونَهُ بِالْكَذِبِ قَبْلَ أَنْ يُقَالَ مَا قَالَ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: لَا" (البخاري، 1407).

ولو كان هنالك انفصام بين شخصية النبي ومضامين الوحي لكان ذلك مدعاة لتكذيب الرسالة بأدنى شك، قال تعالى: {قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ} (يونس: 10/16)، فقد جعل الله عز وجل حياة النبي (ص) قبل البعثة دليل على صدقه لأنهم عرفوا صدقه وأمانته.

إن صدق النبي كان سببا في وثوق أقرب الناس إليه وهي زوجته خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها وكانت دلالة على صدق نبوته عند المقربين منه فخديجة تقول له: "كَلَّا أَتَيْتُ فَوَاللَّهِ لَا يُخْرِيكَ اللَّهُ أَبَدًا فَوَاللَّهِ إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ وَتَصْدُقُ الْحَدِيثَ وَتَحْمِلُ الْكُلَّ وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ وَتَقْرِي الضَّيْفَ وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ" (البخاري، 1407)، لأنها عرفت أن من كان متصفا بهذه الصفات لا ينبغي أن يصاب بعراض عقلي أو طائف من الشيطان أو أن يكون كاذبا أو متصنعا، بل علفت الأمر بإرادة الله له الخير لأنها رأت أن كمال شخصيته أمر تعلقت به رعاية إلهية فهو لن يخزيه.

إن شخصية النبي (ص) أثبتت حضورا إيجابيا شاملا في الحياة الإنسانية عبر العصور، وهي حاضرة في دراسات المؤرخين وعلماء التربية والسياسة وغيرهم حتى وقتنا الراهن، وما زالت شاهدا حيا على صدق النبي (ص) وصدق رسالة الإسلام.

ثانيا: الشخصية النبوية كمؤثر

ينظر بعض علماء النفس إلى الشخصية كمثير وهو ما ذهب إليه فلمنج وغيره، بينما ينظر البعض إلى الشخصية كاستجابة للمثيرات، والشخصية إما أن تؤثر وإما أن تتأثر ولا شك أن كلاهما جزء لا يتجزأ من تشكيل الشخصية وثمة عناصر كثيرة تؤثر فيهما، (النجار، 1416)، ومن هنا يمكن أن ننظر إلى شخصية النبي كمثير ويمكن التحدث هنا عن الدعوة الإسلامية، فلم تكن الدعوة الإسلامية لتحقق اختراقا شاملا في الحياة الإنسانية ابتداء من مكة المكرمة حتى عمت الجزيرة العربية ومساحات سياسية شكلت جزءا كبيرا من العالم آنذاك دون تحقق شروط كثيرة في شخصية النبي (ص) والتي كانت ثمارا للرعاية الإلهية له صغيرا حتى تأهل لحمل الرسالة عند الأربعين من عمره.

وفي ضوء علم النفس فإن التربية الشمولية والإعداد الإلهي قبل البعثة والمحاسن التي حاز النبي (ص) زمامها وتمكنت فيه لها دلالة مهمة ومعنى خاص إذا نظرنا إلى الشخصية كمثير "أي مقدار ما يؤثر الفرد في الآخرين" (النجار، 1416: 28)، إن الشخصية المؤثرة هي الشخصية التي تجمع الفضائل فينبغي أن يهتم بها لأنها ستظهر لا محالة للناس ليكون مؤثرا في مجتمعه وتحقق نجاح الدعوة، لأن الشخصية المؤثرة تختصر الوقت والمسافات.

فحسن الخلقة التي تمتع بها النبي (ص) كان لها تأثير في النفوس، بل إن النبي (ص) جمع إلى ذلك حسن الملبس وطيب الرائحة فلا ينفر منه أحد، إلى جانب ذلك فالنبي (ص) تمتع بحسن الإلقاء وبلاغة الخطاب وطيب المعشر، ولا يقل هذا أهمية في بناء شخصية النبي (ص) المؤثرة، وهنا لا بد من الإشارة إلى الأبعاد النفسية للمتلقى فمن ذلك أن من الناس من يربط تصويره للحق بالمظاهر، فكملة الله عز وجل نبية حتى يكون في شخصه حجة قائمة فينصرف السامع كامل الانصراف إلى حقيقة الكلام الذي بعثه به فلا يشتغل بما دونه فكان لجماله قوة في التأثير

وجاذبية للاستماع إليه، بل إن المحاسن التي جمعها الله للنبي (ص) من نسب وحسن خلق وخلق، تجعل منه شخصية مؤثرة في واقعنا المعاصر للصغير والكبير فتجذب الناس لقبول هذه الرسالة بالتأثير.

والنبي (ص) بعث في قوم يفتخرون بأنسابهم فاختر الله عز وجل له أشرف الأنساب ليجمع له الكمالات البشرية فيكون مؤثرا في غيره "دافعا لشبهة الترفع عن النقص أو البحث عن شهرة ولكن ذلك مدخلا للشك في مقصد دعوته بأنه يسعى لأن يكون له شأن، وهذا يتضح من سؤال هرقل لوفد قريش عندما لأبي سفيان في أول سؤال: "كيف نسبه فيكم؟ (البخاري، 1407)

لقد امتد تأثير شخصية النبي (ص) في الأمة من بعده قال تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا} (الأحزاب: 21/33)، فهذه الشخصية العظيمة جعلت الأمة المسلمة تحمل الإسلام غيرها وانتشر الإسلام بين البشرية من خلال تعريف الناس بمزايا هذا الإنسان، وساهم في تقويم الشخصية الإسلامية والفكر الإسلامي عبر العصور اللاحقة بإصلاح الاعوجاج وإزالة العثرات ونفي التطرف والمغالاة من خلال تجديد الدراسات الدينية بالاعتماد على تحليل شخصية النبي (ص).

ثالثا: النبي عليه السلام المربي

لقد تمثل النبي (ص) وهو يسعى لتحمل الدعوة ويسعى لبناء شخصية الفرد والأمة الرعاية الإلهية له حتى أصبح مؤهلا لحمل الدعوة فهو يتذكر صورها ويقرأ سورها وآياتها، وتبين له أن التربية الشمولية هي السبيل الوحيد لتكون أداة التغيير الحضاري المنوط به، ونلاحظ ذلك في الجوانب الآتية:

1. لقد أدرك النبي (ص) أهمية المربي في إنشاء جيل قادر على صناعة التغيير الحضاري.

فبيئتي بالدعوة السرية حتى يستطيع أن يؤهل الشخصية الإسلامية القادرة على حمل الدعوة الإسلامية، حتى إذا ما أخذت ثمار الرعاية تأتي أوكلها في تأهيل ثلثة من الصحابة تحول إلى الرعاية للجماعة المسلمة، لقد مرت هذه الرعاية النبوية بمراحل متقدمة لتنتقل بعد الهجرة النبوية إلى المدينة إلى تحقيق معنى الرعاية لشخصية الأمة لتحقيق الخيرية التي أرادها الله ويعرف فضلها الخلاق.

وهو يأمر في قوله تعالى: {مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ} (آل عمران: 79/3)، والربانيون هم القائمون على بناء الفرد والمجتمع ويؤثرون باتجاه بقاء الخير حاضرا في الإنسانية، قال الطبري: "الرباني: الذي يرب الناس وهو الذي يصلح أمورهم ويربها ويقوم بها (الطبري، 2001: ج3: 327).

ومن هنا ندرك بوضوح من خلال دراسة السيرة النبوية ان التعليم كان جزءا لا يتجزأ من حياة النبي، وجزء لا يتجزأ أيضا من بناء المجتمع في مكة والمدينة (Safa, 2015: ss, 8, 162)، فالنبي يدرك تماما والقرآن يذكره أنه لم يكن أهلا للنبوة لولا الرعاية الإلهية له، وذكر الأمة بضرورة وجود المربي فقال رسول الله (ص): "ما من مؤلود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء (البخاري، 1407).

وفي النظرية التربوية في الإسلام فإن الأداة الأهم في بناء الشخصية الإسلامية هي المربي القدير المخلص، فهو يحمل مضامين الرسالة وتكليفها ويأخذ على نفسه لواء الدعوة وإصلاح النفوس وبناء الشخصية المسلمة، "إن ارتباط الفرد المسلم بمثل هذا المربي سيجعل منه شخصية إسلامية واعية" (العلي، 1420).

2. توفير البيئة المناسبة لبناء الشخصية الإنسانية الصالحة.

أدرك النبي (ص) وقد آواه الله تعالى يتيما وحفظه من النفاثات فتى وشابا أهمية توفير البيئة المناسبة للتربية، وتمثل في رعايته للصحابة التوجيهات الإلهية له لإعداد الجيل المؤهل للتغيير الحضاري ويبدو التوجيه القرآني واضحا في ذلك من خلال قوله تعالى: {وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا} (الكهف:

18/28)، وهذا يحتاج إلى توفير الصحبة الصالحة وقد سعى النبي (ص) في مكة المكرمة لتحقيق هذه التوجيه، فكانت دار الأرقم بن أبي الأرقم ليكون المسلم موجودا ضمن إطار جماعي وبيئة سليمة.

لقد تعددت الدراسات في بيان أهمية وجود الفرد في داخل بيئة محددة ضمن مجموعة إنسانية أشبه ما تكون بنظم إدارية تربوية، فوجد علماء النفس أن هذه النظم مهمة في تلبية سلم الحاجات الإنسانية: (نموذج مازلو) (موسى، 1994: 201) وهي: تحقيق الحاجات الأساسية وهي:

أ- الحاجة إلى الأمان والاستقرار.

ب- الحاجات الجسدية الفسيولوجية.

ت- الحاجة إلى المحبة والانتماء.

ث- الحاجة إلى الاعتبار والتقدير.

ج- الحاجة إلى تحقيق الذات.

وهذا الدور ظل حاضرا في السيرة العملية للنبي (ص) من خلال بناء المسجد كخطوة أولى في بناء المجتمع والأمة، ثم المواخاة وغيرها من الحقوق والأحكام التي رتبها في إطار الحقوق المدنية وآداب الجيرة وصلة الرحم وحق المواطنة التي تدور كلها على أهمية الشعور بالانتماء في حواضن اجتماعية ومؤسسية متنوعة.

3. التركيز على الأهداف النهائية في بناء الشخصية الإنسانية

إن الإرهاسات التي شهدتها النبي كان لها دور في بناء شخصية النبي (ص) وتعزيز الأهداف في حياته وتحقيق الدافعية لتحمل أعباء الدعوة لأجل تحقيق مرضاة الله، وتمثل النبي (ص) المربي هذه الأهداف في رعايته لأُمَّته فهو يذكرها دائما بهذه الغاية.

وفي نظرية التربية في الإسلام فإن بيان الأهداف النهائية للتربية المتمثلة بتحقيق مرضاة الله أمر مهم في بناء الشخصية المسلمة من خلال تثبيت وتعزيز الصبر عند المتلقي، والبقاء على الدافعية الذاتية وتحقيق الذات، والبعد عن الملل والتذمر أو التمرد والانحراف، ولهذا لا بد أن يبين المربي الأهداف للمتلقي واعتبارها جزء لا يتجزأ من العملية التربوية التي تستهدف بناء الشخصية المسلمة وإلا كانت النتيجة الوصول إلى اللامبالاة والتي تعني الوقوع في الغفلة وإتباع الهوى والتفلسف وعدم الفاعلية، قال تعالى: {وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا} (الكهف: 18/28).

لقد كان التذكير الدائم بالآخرة عاملا هاما في نجاح الدعوة وتحمل الصحابة لأعباء الدعوة رغم ما لاقوه من شدائد { أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمُ الصَّابِرِينَ } (آل عمران: 3/142)، وكان النبي يكثر من التذكير باليوم الآخر والثواب والعقاب والسعي لتحقيق مرضاة الله وهو يبني ويعدل السلوك الإنساني.

إن عدم التركيز على الأهداف النهائية في بناء الشخصية الإسلامية أدى إلى ظهور صور نمطية من التدين الذي يقوم على فصل الدين عن الحياة بصورة سلبية، لأن الأفة هي عدم التمييز بين الأهداف الواسطية، والأهداف النهائية، إذ إن الصلاة وجميع العبادات إنما هي وسائل للوصول إلى الغاية النهائية للتربية الإسلامية للفرد والأمة وهي تحقيق الخلافة في الأرض عبادة وعماراً.

خامسا: النبي (ص) المتفاعل مع المجتمع والحياة

يعتبر التفاعل الاجتماعي إحدى المعايير التي تعرف بها الشخصية السوية ويظهر أثر ذلك في قدرته على التأثير في الآخر في الإطار المجتمعي (كفاي: 1984)، ويبدو ذلك واضحا في حياة النبي (ص) قبل البعثة فالنبي (ص) الذي قدر ذاته جعل منه شخصية متفاعلة، وفي علم النفس فإن تقدير الذات "علامة على الصحة النفسية، المتسمة بالفعالية والرضى والإحساس بالتنازل واحترام المجتمع والقدرة على مواجهة الحياة وعدم القبول بالظلم والسعي إلى الإصلاح بدلا من النقد الهدام" (عيسى، 1994: 1096).

لقد كان في رسول (ص) قدوة لنا عندما أصيبت قريش بالقطط "فَدَعَا رَسُولَ اللَّهِ (ص) فَسُفُوا" (البخاري، 1407)، ليبين لنا شمولية العون الإنساني فليس مقصورا على الهداية بل حق الإنسان على الإنسان في كل خير، لأن صور العون موطنه للهداية، {وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ اتَّبَعَهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ} (التوبة: 9/6)، ولذلك فإقامة المدنية كانت من وظائف الأنبياء ليتحقق به وجود مجتمع يسمع فيه لكلام الله، بدلالة قوله تعالى: {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ} (الحديد: 57/25).

سادسا: الإبداع في البناء الحضاري الشامل وصناعة الحول وتجاوز العقبات

لقد خاض النبي (ص) غمار التغيير الحضاري الشامل وإحداث تحول جذري في الجزيرة العربية حتى تأسس الدولة المدنية والتي لم تعرف مثلها البشرية آنذاك، وقد شهد العالم على أنها حضارة إنسانية راقية بامتياز جعلت العالم السياسي آنذاك يخضع لرغبة الشعوب في تلقي الإسلام كمنهج حياة، فكان لهذا التفاعل الحضاري الشامل تمهيدا لنشر الإسلام وتحرير الإنسانية من رقبة الاستبداد والفساد، ثم ليكون حاضرا في الصدارة.

إن التغيير الحضاري الهائل الذي أحدثه النبي (ص) لم يكن ليتحقق لولا الإبداع الذي استطاع أن يخترق به الكيانات القوية آنذاك ويتجاوز التخطيط المضاد الذي سعت فيه قريش إلى القضاء على الدعوة في مهدها ومن ثم بعد قيام كيانها السياسي في المدينة.

ويمكن الحديث هنا عن جوانب كثيرة من الإبداع النبوي في عدة جوانب منها:

1. الإبداع في صناعة الجيل الحضاري.

من خلال تهيئة الأسباب لبناء الجيل كاتخاذ دار الأرقم، ومن ثم بناء المسجد والمواخاة، واستخدام الطرائق التربوية في التربية والتعليم، وإدخال أدوات التعلم كالكتابة والتدوين.

2. الإبداع في استثمار الطاقات البشرية.

من خلال الشورى والتخطيط ومراعات الفروق الفردية وتوزيع الأدوار والاستعانة بالخبرات، ويظهر ذلك في مواقف كثيرة منها نجاح الهجرة النبوية إلى المدينة والتي كانت نواة الدولة المدنية آنذاك، لقد أشار القرآن الكريم إلى حسن تولي النبي (ص) لهذه الطاقات فقال تعالى: {وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ} (الأنفال: 8/62).

3. الإبداع في التصدي لأساليب قريش في محاربة الدعوة الإسلامية، وتجاوز العقبات التي وضعت من خلال تنويع أساليب الدعوة منها الدعوة السرية والفردية، واستخدام مهارات التأثير وفن الإقناع، وعرض الإسلام من خلال الاتصال بالقبائل العربية والالتقاء بالحجيج والأسواق.

4. إن الإبداع النبوي ساهم في نجاح الدعوة الإسلامية وتجاوز العقبات رغم ما لاقته الدعوة من صدود وتربص وتخطيط منهجي لإحباط الدعوة طيلة العهد المكي وجزء كبير من العهد المدني، أخذ شكل الحروب العسكرية طيلة الفترة المدنية تقريبا.

إن الرعاية الإلهية للنبي (ص) جعلت منه شخصا فذا في كل نواحي الحياة وبصورة شمولية تحتاج الأمة اليوم أن تبذل جهدا كبيرا في تجلية هذه الجوانب وأن تفيد من العلوم الإنسانية والحضارية على مستوى الأفراد والمؤسسات حتى توضح للامة معالم الشخصية النبوية التي رعاها الله عزوجل.

خاتمة

في ختام هذه الورقة البحثية يُمكن أن نخلص بالنتائج الآتية:

1. تمثل مظاهر الرعاية الإلهية للنبي (ص) وإعداده للرسالة منهجا متكاملا متعدد الجوانب والمستويات ولهذه المظاهر دلالات عظيمة في ضوء العلوم النفسية والتربوية، وتمثل قدوة للفرد والأمة، ولذلك فإن سيرة النبي (ص) قبل البعثة جزء لا يتجزأ من هذه القدوة.

2. لم تكن شخصية النبي (ص) قادرة على حمل الرسالة دون الرعاية الإلهية له قبل البعثة والتي أخذت صورة الاستنصاع، ليتحقق مراد الله في النبي الأُمي الخاتم للرسالات (ص)، ليصبح قادراً على إيصال الدعوة الإسلامية وتحمل أعباءها والجد والاجتهاد دون كلل أو ملل.

3. تضافرت مظاهر الرعاية الإلهية للنبي (ص) قبل البعثة واكتملت عند بلوغه سن الأربعين، ورسمت مظاهر الرعاية الإلهية للنبي (ص) معالم شخصيته فكانت شخصية سوية متفاعلة مؤثرة مقدرة لذاتها ذات تفكير مستنير، قادرة على الإبداع وحل المشكلات.

4. ظهرت نتائج الرعاية الإلهية للنبي (ص) في أحداث السيرة النبوية في جميع مراحلها، وكانت سبباً في نجاح الدعوة الإسلامية فملك النبي (ص) الثقة بالنفس والصبر والقدرة على تجاوز الأزمات رغم ما لاقاه من المشركين من أساليب متعددة، واستطاع أن يبني الدولة المدنية وينتصر على الأعداء ودخل الناس في دين الله أفواجا، ويكون النبي أسوة حسنة للبشرية جميعاً.

5. ادرك النبي (ص) أهمية الرعاية التي تلقاها فهو يقرأ سورها ويعيش صورها، فطبق النبي (ص) مبدأ الرعاية الشمولية في بناء الشخصية الإسلامية للفرد والأمة متأسياً برعاية الله عز وجل له، فحرص على رعاية الإنسان على مستوى الفرد والمجتمع والأمة.

توصية: لا بد من الإشارة لضرورة وجود بحوث معمقة لدراسة حياة النبي (ص) قبل البعثة بالاعتماد على العلوم النفسية والتربوية والاجتماعية وغيرها ليصار إلى الاستفادة منها بشكل منهجي في صياغة التربية الإسلامية الحديثة للفرد والأمة في ضوء المنهج الرباني في رعايته لنبيه.

المراجع

- الغزالي، محمد. (1998) فقه السيرة. دمشق: دار القلم.
- إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار (د.ت)، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية. دار الدعوة.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. (2000) المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (1420) التحرير والتنوير. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414) لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- ابن هشام، عبد الملك. (1411) السيرة النبوية. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل.
- العسكري، الحسن بن عبد الله. (1934) الفروق اللغوية. القاهرة: مكتبة القدسي.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1407) الجامع الصحيح المختصر. تحقيق: مصطفى ديب البغا. بيروت: دار ابن كثير.
- الظالمي، حسن الشيخ خضر. (د.ت) قالوا في الإسلام. القاهرة: دار الكتاب العربي.
- الحاكم، محمد بن عبدالله النيسابوري. (1411) المستدرک علی الصحیحین. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الزمخشري، محمود بن عمر الخوارزمي. (1407) الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- سيد قطب (د.ت) في ظلال القرآن. القاهرة: دار الشروق.
- الصفدي، احمد عصام. (1415) نحو تعليم عال بالفكر "المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية". الاردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الضيدان، محمد ضيدان. (1424) تقدير الذات وأثره وعلاقته بالسلوك، الحميدي. رسالة ماجستير، السعودية: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية.
- الطبري، محمد بن جرير. (2000) جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- العلي، محمد تيسير. (1420) الشخصية الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة. رسالة دكتوراه، أم درمان: جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية.
- عيسى، محمد رفقي. (1994) الدافعية دراسة نقدية مع نموذج مقترح "بحث المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والترابوية" بحوث المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية 2، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (د.ت) كتاب العين. تحقيق: د مهدي المخزومي. د إبراهيم السامرائي. العين، دار ومكتبة الهلال.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (2005) القاموس المحيط. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. إشراف: محمد نعيم العرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. (د.ت) الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الشعب.

- كفافي، علاء الدين. (1984) الصحة النفسية. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.
- الكياء هراسى، على بن محمد. (1405) أحكام القرآن. تحقيق: موسى محمد على، عزت عبده عطية. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الكيالني، ماجد عرسان. (1417) أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية. الاردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الغزالي، محمد. (1998) فقه السيرة. دمشق: دار القلم.
- مرتضى، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي. (د.ت) تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: مجموعة من المحققين. دار الهداية.
- مسلم، بن الحجاج القشيري. (د.ت) صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- معابده، يحيى زكريا علي. (2010) الأحاديث النبوية الواردة في الوقائع الفلكية دراسة موضوعية نقدية. رسالة دكتوراه. الاردن: جامعة اليرموك.
- معابده، يحيى زكريا. (2011) الرعاية الالهية للنبي قبل البعثة ودورها في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة، الأردن: مؤتمر: السيرة النبوية ودورها في بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- المناعي، محمد بن تاج العارفين. (1415) فيض القدير شرح الجامع الصغير. بيروت: دار الكتب العلمية.
- مونتجمري وات. (د.ت)، محمد في مكة. ترجمة: شعبان بركات. القاهرة: المكتبة المصرية.
- موسى، نبيل عزت. (1994) نظرية السلوك التنظيمي من منظور إسلامي، من بحوث المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية، الاردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- النجار، مسعد احمد. (1416) نحو نظرية إسلامية في الشخصية. رسالة ماجستير. الاردن: جامعة اليرموك.
- الرازي، محمد بن عمر. (1420) مفاتيح الغيب "التفسير الكبير". بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- Safa, Mustafa. (2015). Hz. Peygamber Döneminde Medine'nin Sosyal Yapısı. Ankara: Araştırma Yayınları.

NECATİ ÖNER’İN “İNSAN HÜRRİYETİ” ÇALIŞMASI IŞIĞINDA HÜRRİYETİN “NE”LİĞİ VE İMKÂNI MESELESİ

NECATİ ÖNER’S “FREEDOM OF MAN” WORKSHOP IN THE CASE OF THE QUESTION “WHAT IS FREEDOM” AND FARM POSSIBLE

M. Latif BAKIŞ
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Öğretim Görevlisi
mlbakis@agri.edu.tr

Atf Gösterme: BAKIŞ, M. L. (2017). Necati Öner’in “İnsan Hürriyeti” Çalışması Işığında Hürriyetin “Ne”liği ve İmkânı Meselesi. *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 1(1), 114-126.

Geliş Tarihi:

11 Aralık 2017

Kabul Tarihi:

25 Aralık 2017

© 2017 AGİİD.

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Hürriyet meselesi, dinlerin ve felsefenin kadim bir sorun alanı olduğu kadar ahlakın ve ahlak felsefesinin de temel problem alanlarından birini oluşturur. Neliği ve imkânı hakkında net bir ifade bulunulmayan hürriyet için ya "vardır", yahut da "yoktur" demekten başka bir değerlendirmenin yapılamayacağı varsayılır. Hürriyetin tahdit edilmesini hürriyetin kendisine bir çelişki kabul edip, bu minvalde tam bir hürriyetin tesisi için Tanrı düşüncesini dahi ret edenler olduğu gibi; sınırsız bir hürriyetin mümkün olmadığı, hürriyetin bir değer zemininde gerçekleşmesi için bir ölçünün de olması gerektiğini ifade eden yaklaşımlar mevcuttur. Hürriyeti kayıtsızlık olarak değil de "hakkını ve haddini bilmek" anlamına gelebilecek bir perspektifle değerlendiren önemli akademik düşün insanlarından birisi olarak Necdet Öner'in "İnsan Hürriyeti" adlı çalışması ışığında kendisinin bu husustaki perspektifini bu çalışmada değerlendiriyoruz.

Anahtar Kelimeler: *Necati Öner, Hürriyet, Sorumluluk, İnsan, Ahlak*

Abstract: The Hürriyet issue is one of the basic problem areas of morality and moral philosophy as well as it is a problematic area of religions and philosophy. It is assumed that there can not be any other evaluation that says "there is no" or "no" for freedom without a clear statement about the possibility and possibility. Just as freedom is the imposition of liberty and it is a contradiction to itself, and in this way are those who even reject God's thought for the establishment of complete freedom; there are approaches expressing that an unlimited freedom is not possible and that there must be a measure for freedom to be realized on a value basis. we consider this particular perspective of his work in the light of Necdet Oner's work titled "Human Freedom" as one of the important academic thinkers who evaluate liberty with a perspective that might come to mean "knowing his rights and limitations" rather than indifference.

Keywords: *Necati Öner, Freedom, Responsibility, Human, Morality.*

1. Giriş

Müttefekun aleyh bir genel geçer tanımının yapılması olanaksız görülen hürriyet, İslam sūfizmine ve Platonik düşünüşe göre, ruhun beden kafesinden azat olmasının, aklın ütopyik düşüncelerden ve yorumsuz saplantılarından sıyrılmasının adı iken; modern demokrasi kültüründe hürriyet, düşünülenin ifade edileceği kavramların bulunması veya ifade edilmesi olarak karşılık bulur. Hasta için hürriyet, bedenin marazlarından kurtulması iken; materyalist düşünce dünyasında da hürriyet, belki ekonomik imkânlarla sahip olmak, belki yaşam alanının dış tehditlerden korunaklı hale getirilmesi olarak değerlendirilebilir. Kısaca hürriyet, kimine göre felsefi bir buluş, kimine göre lirik bir duyuş, kimine göre de görüngüler dünyasından müteal olana yükseliş hali olarak dilde tezahür eder.

Sık sık kullanılan hürriyet kelimesi ile farklı anlamlar kastedildiği için, her kes tarafından kabul edilebilecek bir tanım yapmak mümkün görülmemektedir. Anlamlar, onu kullananın felsefi inancına, siyasî görüşüne göre değiştiği gibi, kelimenin kullanıldığı alanların farklılığına göre de değişir (Öner, 1995: 12; Bertrand, 1999: 57). Dolayısıyla -eski Mantıkçıların ifadesiyle- “efrâdını câmi, ağyârını mâni” bir tanımı mümkün olamamaktadır.

Tanımı imkansız yahut tanımı yalnızca kendisi olan hakikatlerden biri de hürriyettir; aşk gibi!..Yaşayan ifade edecek kelime bulamaz/anlatamaz, anlatılsa da yaşamayan anlayamaz. Kelimelerin imkânıyla sınırlı olamazlar. Anlamı herkesin kendi tecrübî bilgisi kadardır. O itibarla denebilir ki, çok büyük bir özgürlük çok büyük bir varlık değilse de, küçük bir esaret çok büyük bir eksikliklerdir. Yoksunluğu büyük bir ıstırap olan özgürlüğü, tanımının veya alanının belirlenebilmesi bakımından ancak “özgürlük türleri” denebilecek tasniflerle izah etmeye çalışabiliriz.

Cins-tür ilişkisi içerisine sokamadığımız her kavramın tam tanımı yapılamaz. Aynı kelimeleri kullanmalarına rağmen insanlar arasındaki ilişkilerin çok defa anlaşmazlıkla sonuçlanması, fikir ayrılıkları, genellikle tam tanımı yapılamayan kavramlar yüzündendir (Öner, 1995: 14); “demokrasi” gibi, “özgürlük” gibi, “insan hakları” gibi, “lâiklik, namus ve hatta bayrak” gibi... Muğlâk olunca kavramlar, her kes aynı manayı murat etmez, bu da çatışkı sebebi olur. Çatışkılar sadece toplumsal anlamda, o toplumun teşekkül ettiği bireyler veya gruplar arasında olmaz. Bu çatışkı, kişinin tercihleri ile vicdanı; aklı ile kalbi/duyguları; inancı ile vicdanı veya söylemleri ile eylemleri arasında da olabilir. Buna (bu fikrî çatışkılara) Kant’ın ifadesiyle “antinomi” de denir.

Başlangıcı olan her şeyin bir de sonu vardır. Başlangıç-son arasındaki mesafede sınırsızlığı anlamak kolay olmasa gerektir. İnsanoğlu da fâni ve sınırlı olduğundan sınırsızlık ve ebedilik onun muhayyilesinde tam bir anlama kavuşamaz. Said-i Nursî’nin ifadesiyle; “insan, ihtiyaçları sınırsız, kudreti/kuvveti pek zayıf/sınırlı (Nursî, 1990: 187)” bir varlık oluşunu, hürriyeti anlama, algılama ve anlamlandırma noktasında da kendini fark ettirir.

Frithjof Schuon'a göre de; "özgürlüğümüz, kendisinden geldiğimiz ve özgürlüğün kendisi olan cevher ile uyumumuzdan başka bir şey değildir" (Schuon, 1997: 19). Brahman mutlak saflığı açısından da ele alındığında, tecrübî âlem özü itibariyle bir yanılısamadır (Izutsu, 1995: 61). Duyu verilerine dayalı bilgiye güvenmeyenlerden biri de "idealar evreni" ütopyası ile meşhur Platon'dur. Aradığı hakikati içinde bulan, dışarıdan bir sebep aramaz. "Kendini bilen Rabbi'ni bilir" meşhur darb-ı mesel'i özgürlüğe de ircâ etmek mümkündür. Aradığı özgürlüğü/huzuru iç dünyasında bulan zindanlarda da olsa hürdür. Ruhu esir olanın bedenine "hürdür" denemez. Pîr-i Türkistan olarak da bilinen Şeyh Ahmed Yesevî'nin altmış üç yaşına girdikten sonra, evinin bir köşesinde kazıdığı bir mahzende çileli bir ömür sürmesi, özgürlüğü sadece bedenine münhasır kılmış modern dünya insanlarınca anlaşılabilir bir durum değildir. Oysa o, artık kesafetten letafete kalbetmiş bir sınırsız/engin evrenin seyyahı olmuştur. Hürriyetin bu nedenle tanımının ya da "mutlak bir tanımının" yapılması olanaksızdır. Kimileri, hürriyet anlayışlarını "Tek İlâh'a İman" ilkesi üzerine bina edip, "eğer birden fazla ilah olursa daha az hürriyet olur" veya "O yoksa neyin varlığından söz edilebilir ki" diyerek temellendirirken; J. P. Sartre gibi kimi filozoflar, Allah'ın varlığının insan hürriyetine bir tür müdahale olarak değerlendirilebileceğini; ama kendisinin hür oluşundan dolayı Tanrı'nın var olmaması gerektiği şeklinde bir hürriyet fikrine sahiptir. Öyle ki, "İnsan özgürlüğe mahkumdur" gibi kendi içinde tutarsız; bir hürriyet yaklaşımı sergiler.

Hürriyetin sonsuz bir iktidar olduğunu, ne zaman gerçek şekilde hareket edersek bu iktidarın duygusunu elde edeceğimizi (Topçu, 2011: 28) söyleyen Emile Boutroux'a göre, kâinat olaylarında bulunan determinizme karşı gelen zorunsuzluk (contingence) hissesinin maddeden canlı varlıklara, canlılardan ruh dünyasına yükseldikçe derece derece arttığını, nihayet insanda hürriyeti meydana getirdiğini ortaya koymuştu. "Hür olan ancak bizim karakterimizin yaratılmasıdır" (Topçu, 2011: 28) diyordu.

Bir deli ile bir bilge arasındaki bütün farkın, birincisinin tutkularına, ikincisinin ise aklına boyun eğmesinden ibaret (Erasmus, 1998: 67) olduğunu söyleyen Erasmus'a göre ise hürriyet bir tür "delilik"tir. Fakat kişiyi, toplumun peşin kabul ile içselleştirdiği yanlışlara başkaldırı ve kendi kimliğini ve değersel var oluşunu gerçekleştirirken dışlanmayı önemsememe ya da göze alma deliliği, öyle ki, bu değer uğruna her yargıyı göğüslemek (Maide: 5/54; "kınayıcıların kınamalarından korkmamaya dair ayet") kolay olmayacaktır. Yani bir diğer tabirle "esaretin akıllısı olmaktansa, hürriyetin delisi olmak en güzel şeydir".

Hürriyeti "seçme" ve "eylem" gibi iki unsur üzerine oturtan Öner'e göre, doğasında hürriyet var olan insan, ancak eylemi bir engelle karşılaştığında hürriyetin bilincine varır (Öner, 1995: 15) Farkına varılmış ve bilinç düzeyine yükseltilmiş bir hürriyet için engeller (hürriyetsizlikler) de elzemdir. Engellenme olduğunda hürriyetten yoksunluk söz konusu olduğuna göre, insan da ancak seçme eyleminden sonra eyleme geçtiğine göre, Öner'e göre hürriyetle ilgili esas soru şöyle olmalıdır; "İnsan seçmede hür müdür? İnsan istediğini yapmada hür müdür?" (Öner, 1995: 15). Yapısal olarak hür

olan insan “seçme”de bulunurken fark ettiği şey hürriyeti değil hürriyetsizliğidir. Hürriyetsizliğini fark eden insan, eyleminin kısıtlanmasıyla da fark ettiği hürriyetin bilincine varır. O itibarla, hürriyetin yokluğunun bilinci hürriyetin varlığını ortaya koyar (Öner, 1995: 16) diyebiliriz.

Mahiyetinin daha iyi anlaşılabilmesi için Necati Öner hürriyeti üç ana başlık altında değerlendirir: A) Seçme Hürriyeti, B) Mutlak Varlık Karşısında İnsan Hürriyeti, C) Eylem Hürriyeti.

Seçme hürriyetini mevzu bahis ederken Öner, G. Dwelshauvers’in “birçok seçme vardır ki doğrudan doğruya tayin edilmiştir” (Öner, 1995: 18) sözünden hareketle bir seçme hürriyetinden bahsedilemeyeceği görüşünü reddeder. R. Savioz’un “hürriyete seçmenin aynı kapsamı verilirse büyük karışıklıklara sebebiyet vereceğini sanırım. Nerede bir seçme varsa orada daima hürriyet yoktur” (Öner, 1995: 18-19) sözüne de, Darbon’un “seçme hürriyeti olmadan bilincin hiçbir fonksiyonu olamaz” (Öner, 1995: 19-20) cümlesiyle karşılık verir. Seçmede hürriyetin aranması gerektiği fikrinde olanlara katılmadığını belirten Öner, seçim ve hürriyeti, birbirinin tamamlayıcısı iki unsur olduğunu düşünür. Ona göre seçimsiz bir hürriyet düşünülemez gibi, hürriyetsiz bir seçim de düşünülemez. (Öner, 1995: 19-20)

Seçmenin bir âmil/sebep’e bağlı olup olmadığını, eğer bağlı ise bunun tayin edilmişlikten farkının ne olacağını soran Öner, bu soruya verilecek cevaplarla, eğer varsa, bu seçme hürriyetinin niteliğini ortaya koymaya çalışır.

2. Kayıtsızlık Hürriyeti

Öner, birçok imkân karşısında kalındığı zaman hiçbir tercih sebebi olmadan karar verme kudretine kayıtsızlık hürriyeti tanımlamasını yapıp, bunu taraftarlarına göre, insan hürriyetinin kendisi bu kudrette gösterdiğini aktarır.

Descartes’in “hürriyetin en aşağı derecesi” (Bertrand, 1995: 49) dediği kayıtsızlık hürriyetini Leibniz tamamıyla reddedip, Aristo’nun tespit ettiği hürriyetin iki şartına – kendiliğindenlik ve zekâ- skolâstiğin kayıtsızlık diye üçüncü bir şartı eklediklerini söylüyor. ‘Kendiliğindenlik’in tanımını ise Aristo şöyle yapıyor: “Bir fiilin prensibi o fiili yapanda olursa o fiil kendiliğindedir”. O itibarla, çeşitli seçenekler karşısında kayıtsız kalmamayacağını ve eşdeğer bir kayıtsızlığın (Buridan’ın eşşeği örneği) olmadığını düşünen Leibniz’e göre kayıtsızlık, hürriyet için zorunlu değildir. İnsan zekâsının mevcudiyeti kendisini tercih ve eylemde gösterir. (Bkz; Öner, 1995: 21) Determinist bir ilkeyi savunan Leibniz tesadüfü de reddeder, şöyle ki, ona göre tesadüf, kendisini yapan sebeplerin bilinmemesi halidir (Öner, 1995: 22). Yeter-sebep ilkesini aklın bir ilkesi olarak kabul eden Leibniz için sebepsiz bir seçmenin olamayacağı (Leibniz, 2003: 46) tabiidir. “Akıl yürütmemiz iki büyük ilkeye dayanır. Birincisi, çelişmezlik ilkesidir. İkincisi, yeter-sebep ilkesidir. Bu ilke gereğince, yeter bir sebep olmadıkça hiçbir vakıanın doğru veya mevcut, ifade edilen hiçbir hükmün hakiki olamayacağını, vakıanın böyle olup da başka türlü olmadığını dikkate alırız. Hâlbuki sebepler çok defa bizce belli değildir” (Öner, 1995: 22; Leibniz, 2003: 15-16, 28-31’nci

metinler). Deterministlerin sergiledikleri neden-sebebe ilkesi ancak yaratılmış varlıklar için geçerli iken, bunu yeter-sebebe olan ve de zorunlu olan “Yetkin Varlık” yani “Tanrı” için düşünmek ise mümkün değildir. Leibniz’in ifadesiyle “Tanrı’nın hiçbir sınırı olmadığından, O’nun yetkinliği mutlak sınırsız olmalıdır” (Leibniz, 2003: 19, 41’inci metin). Bu demektir ki insan, sınırlı ve sebeplere bağlı bir varlık oluşu dolayısıyla kayıtsızlık iddia edemez. Bundan çıkarılabilecek bir diğer sonuç da şudur: Var olanlar yetkinliklerini Tanrı’dan, yetkinsizliklerini de kendi sınırlı doğalarından alırlar. Tanrı’yı diğer var olanlardan ayıran da budur (Leibniz, 2003: 19, 42’inci metin).

Hiçbir sebebe bağlı olmadan seçme gücüne sahip olduğumuz kanaatinde olan kayıtsızlık hürriyeti taraftarları (Öner, 1995: 22), sahip olduğumuz gücü ve “seçme” durumunu veya mahiyetini, yani “ne”liğini ve bunu neye dayandıracakları hakkında inandırıcı bir açıklama yapmaktan uzaktırlar. “Hürriyet kayıtsızlık değildir”. Totoloji yaparak söyleyecek olursak; “kayıtsızlık hürriyet değildir”. Bu gerçeğe işaretten Blaise Pascal da, görülmekten ve yaptıklarının hesabını vermekten uzak bir hayat yaşadıklarını zannedenlere; her an görüp gözetilen Allah’ın varlığının, hayatı her yönüyle sardığı “ölüm” gibi aşikâr iken, kayıtsızlığı (Bkz; B. Pascal, 2000: 116) özgürlük zannederek yaşayanlara, adeta özgürlüğün iman ve teslimiyette olduğunu hatırlatarak, mutluluğun amaca uygunluk içinde yaşamakta olduğunu hatırlatır. Öner de, yüksek bir zihin fonksiyonu olan iradede amacın önemine (Bkz; Öner, 1995: 23) vurgu yapar. Esasen ‘hürriyet’ dediğimiz şey tamamen bir tür “seçme”dir. Ancak sebepsiz bir seçmenin varolmadığını anlaması beklenen bizlerin sorması gereken soru şu olmalıdır; “seçmede ne kadar hürüz? Neyi ne kadar seçebiliriz?”.

3. Seçme Hürriyeti

Birçok ‘seçme’nin doğrudan doğruya tayin edilmişlik olduğunu ve bu nedenle bir seçme hürriyetinden söz edilmemesi gerektiğini düşünen filozofların var olduğunu belirterek konuya giriş yapan Öner, Raymond Savioz’dan yaptığı bir alıntıyla da bu hususa dair kendi görüşünü geliştirmeye zemin hazırlar: “Hürriyet insana hastır ve temelinde akıl ve irade bulunur” (Öner, 1995: 19). Böylece ‘seçme’de hürriyetin aranmaması gerektiği fikrinde olanlar gibi düşünmediğini; seçimsiz bir hürriyetin bahis mevzuu olamayacağı gibi, hürriyetsiz bir seçimin de olamayacağını belirtir. Darbon’un, “seçme hürriyeti olmadan bilincin hiçbir fonksiyonu olamaz” (Öner, 1995: 19-20) cümlesini referans göstererek de bu görüşü temellendirmeye çalışır.

Hürriyet için bir “sebebe bağlılık”tan söz edilip edilemeyeceğini farklı bakış açılarıyla sunan Öner, başlangıçta birkaç soru sorar ve cevap arar; “sebebe bağlı olarak hareket etmek, o sebebe tabi olmak, başka bir deyişle tayin edilmiş olmak değil midir? Tayin edilmişlikle hürriyet nasıl bağdaşır? Eğer bir fiil tayin edilmişse onun failine hür diyebilir miyiz?” gibi.

Bu sorulara cevap aranırken iki tür sebepten söz edilir: a) Etken sebep (illet-i müessire) b) Amaçsal sebep (illet-i gaiye).

Seçmede bir amaca yönelik olduğunu, amaçsal sebeplerin nasıl oluştuğu üzerinde düşünüldüğünde, arka planda seçmede söz konusu olan sebebin etken sebep olduğu değerlendirmesini yapan Öner'e göre, seçmeyi sağlayan sebepler aslında dışıdır (Öner, 1995: 28). Sebep rolü oynayan, insandaki bilgilerdir, bunlarsa dışarıdan gelmiştir. Aile, okul, çevre vs. bu bilgilerin kaynağıdır.

Evrendeki olayların birbirleriyle sebep-eser bağıyla bağlı bulunduğu ve bu bağı zorunlu olduğu; bazı şartlar tam olarak bilindi mi sonra gelişecek olayların önceden bilinebileceği; aynı sebeplerin aynı sonucu doğurduğu, dolayısıyla başta Laplace olmak üzere mutlak deterministlere göre, başlangıç şartları eksiksiz bilindiği zaman geleceğin de eksiksiz bilinebileceği (Öner, 1995: 28) iddialarına March ve Pioncare üzerinden reddiyede bulunan Öner, böyle bir mutlak determinizmin ispat edilemeyeceğini, bütün fiilleri bilmenin pratik imkânının olmadığını ifade eder. Ona göre, mikro fizikte determinizm değil, endeterminizm hakimdir.

Sebeple sonuç arasında mutlak bir determinizmin olmadığını ayrıca insandaki memnurluk veya pişmanlık duygularına da dayandıran Öner; “her iki duygu hali de, insanın seçmede kendisine düşen bir payın bulunduğunu telkin eder. İşte o pay insan hürriyetidir” (Öner, 1995: 30).

Zira sebepler sonucu zorunlu olarak doğurmaz, belli bir ölçüde sonucun meydana gelişini sağlar. “Seçme hürriyeti insan için ancak sınırlı bir alanda söz konusu olabilir” diyen Öner, Mutlak Varlık karşısında insan hürriyeti meselesine ise bir iddia ile geçiş yapar; “İster kabulü, ister reddi olsun, Mutlak Varlık üzerinde düşünmeden hürriyet meselesi için bir çözüm yolu bulunamaz” (Öner, 1995: 33).

4. Mutlak Varlık Karşısında İnsan Hürriyeti

Mezkûr konuyu teist, panteist ve ateist görüşlere birer örnek vererek filozofların görüşleri başlığıyla işleyen Öner, Cebriye, Kaderiye ve Ehl-i Sünnet görüşleri bağlamında da İslâm Kelamcılarının Görüşleri başlığı altında konuyu irdeler.

İnsan hürriyeti sorununu işleyen filozoflar ve din bilginleri, mutlak bir varlık olan Allah'dan söz etmeden geçemedikleri “hürriyet”i, ya tanımamış, ya da insana bir cüz'î irade hakkı tanımış, kimi de insanın hürriyetini mutlak bir varlığın reddinde görmüştür.

Teist görüş için Descartes'i ele alan Öner, algılanan dış dünyanın açık-seçikliğinin insanı yaratıcı bir kuvvete tabi kıldığı yönünde Descartes'in düşüncesini temellendirir. Descartes'in, kayıtsızlığın sebebi olarak bilgisizliği gördüğünü aktarıyor. Descartes'in meşhur Cogitosu ile de inanışının sebebini şöyle temellendirir: “Tanrı'nın varlığını kabul etmekle, şuurdan hareket etmesine rağmen solipsist olmaktan kurtulup gerçekçi (realist) oluyor (Öner, 1995: 36) ve ona (Descartes'e) göre insan hür bir varlıktır. İnsanın hür olması irade gücüne sahip olmasındandır. Ona bu irade gücünü Tanrı vermiştir. Nitekim Descartes'in kayıtsızlık hürriyetini hürriyetin en aşağı derecesi saydığını (Öner, 1995: 37) belirtir. Nihayetinde, her şeyde Tanrı'nın eserini gören Descartes, insanın hürriyetini de Tanrı'nın irade ve hürriyetinin bir eseri olarak görür;

bu nedenle kayıtsızlığın hürriyet değil, belki esaretin başka bir türü olabileceğine dair bir yaklaşım sergiler.

Panteist görüşe örnek olarak da, koyu bir determinist olan Spinoza'yı ele alan Öner, Spinoza'nın Etikasından –özellikle de I. II. IV. ve V. bölümlerinden- hareketle, Tanrı'nın dışında bir hürriyetten söz edilemeyeceği, ruhun da hür oluşunu Tanrı'ya borçlu olduğunu aktarır. Hürriyetle zorunluluğun birleştiğini ve gerçek hür nedenin Tanrı olduğunu söyleyen Spinoza, Etikasının büyük bir bölümünde sıkı bir determinizm ve küllî bir zorunluluğu savunurken, eserin V. bölümünde bir nevi cüz'î iradeyi kabul etme anlamına gelebilecek bir güçten bahsetmesi, Öner'in anlaşılır bulmadığı/yadırgadığı bir durumdur.

Ateist görüşe ise Jean Paul Sartre'dan örnek vererek insanın hürriyeti meselesine bir izah getirmeye çalışır.

Sartre'in “kendinde varlık” ve “kendisi için varlık” şeklinde iki tür varlıktan söz eder. Sartre'a göre “kendisi için varlık”ta varoluşun özden önce gelişi, onun hür olmasının gereğidir. Bu “kendisi için varlık” insandır. Sartre'a göre insanı insan yapan öz –ki o, sanatkarın zihninde varolan sanat (eseri) gibi daha sanat meydana gelmeden öz olarak var olandır- varoluştan öncedir. Bu da özü itibariyle insanın sınırlanamayacak bir özgürlüğe sahip olması anlamına gelir. Nitekim Sartre, Tanrı'nın varlığı düşüncesi insanın hürriyetine bir tür müdahale olarak telakki ettiğinden, “ama ben hürüm o halde Tanrı yoktur veya olmamalıdır” peşin kabulüyle insanın hürriyetini Tanrı'nın yokluğu üzerine temellendirir. “İnsan hürriyete mahkûmdur” diyerek inkârı için zemin oluşturmaya çalışırken Sartre bir paradoksun da gergefinde kalır: “Özgürlüğe mahkûm olmak bir özgürlük müdür, mahkûmiyetin –özgürlük libasına bürünmüş- bir başka çeşidi midir? İstese de istemese de özgür olmak -ki bu durumda işin içinde irade yoktur- özgür olmaklık hali midir?” gibi...

Cebriye, Kaderiye ve Ehl-i Sünnet'in kaderle ilgili üç ayrı ana görüşle (Fığlalı, 2008: 131-135), İslâm kelamcılarının insan hürriyetine yaklaşımları incelenmek suretiyle Tanrı-İnsan ve İrade (hür irade) üçgeninde bir yol izlemiştir.

İlkin Cehm b. Safvan'ın kurduğu bir ekol olan Cebriye'nin iradesini yok sayan ve her şeyi Allah'ın mutlak iradesine bağlayan görüşü incelenir. “İnsan hür değildir” diyen Cebriye'nin bu yaklaşımı aşırı görülmüş ve kabul edilmemiştir.

İkinci olarak, Kaderiye yaklaşımı incelenir. Mâbed el-Cüheni'nin insanda bir irade kudreti olduğu görüşü daha sonra Vasil b. A'ta tarafından, ‘insanın kendi fiillerinin yaratıcısı’ olduğu ifadesiyle zirve yapar. Bu yaklaşımın temelinde insandaki akla duyulan aşırı güven yatmaktadır. İnsan fiillerinde Allah'ı tamamen devre dışı ederek, güya kader noktasında, Allah'ı insanların kötü fiillerinin ortağı yapmaktan imtina etmiş oluyor.

Ehl-i Sünnet'in ise kaza ve kader yaklaşımı daha ılımlı ve vasat (orta yollu) bulunmuştur. Burada Eş'ari ve Maturidi'nin görüşleri esas alınmıştır. Ehl-i Sünnet'e

göre fiili, yani iş-oluş ve eylem kuvvet ve imkânını yaratan Allah'tır. İnsan ancak önünde duran çeşitli alternatifleri iradesi doğrultusunda seçer. Yani bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, 'Allah filleri/hareketlilik kabiliyetini yaratır, insan da bunu yönlendirir'; ve sorumluluğu da buradadır. Teodise problemine Müslüman düşünürlerin sergiledikleri yaklaşım gibi düşünebiliriz; "kötünün var olması bizatihi kötülük değildir, onun seçilmesidir kötülük". Dolayısıyla da kader, yazıldığı için yaşanan değil, yaşandıkça yazdırılan bir şeydir.

İnsanın hürriyet alanının sorgulandığı eserde, hürriyet için şöyle iki tanım yapılmıştır:

A) İnsan bilgisi dâhilindeki sebeplerle seçme fiili arasındaki bağıdır.

B) İnsanla onu aşan Mutlak Varlık arasındaki ilişkidir.

Hürriyetin insan için sınırı ise, insanın bilgisinin sınırı ile çizilmiştir. Aklın bilgi kaynakları duyulardan ibaret olunca da, metafizik alan insanın bilgi alanının dışında kalır. Mutlak alanla ilgili olan –ki akli aşar- imanla ilgili olur. Bu da felsefede bilinen bir durumdur. Felsefi birçok meselede akıl kendisini aşan bir sınıra varıp yetersizliğini/kendi sınırını anladığında, kendisini aşan mutlak ve yetkin bir varlığın yani Allah'ın varlığını kabule mecbur kalır. İman, insanın "mutlak hür" olmadığını da kabulüdür.

5. Eylem Hürriyeti

"Eylem, verilen bir kararın zihin dışındaki uygulamasıdır" (Öner, 1995: 69; Aydın a, 1999: 164) tanımıyla girişi yapılan konunun izahı için insanın, hürriyetinin olup olmadığını bilincine bu faaliyette vardığını ifade eder Öner. "Başka bir deyişle: Eylem, seçme ile tespit edilmiş hedefe ulaşmak için gösterilen faaliyettir; düşüncenin dışı aksettirilmesidir" (Öner, 1995: 69) şeklinde ayrıca izahı yapılan eylem hürriyetinin amacının aslında –tabiata, hayat vb.- hâkim olmak olduğuna değinir. Bunu da Bacon'un, "bilimin gayesi tabiata hâkim olmaktır" sözünü referans göstererek yapar. Çünkü bilim de insanı hür olduğu bilincine veya hür olmaya doğru götürdüğünden, bilimin tek şuurlu muhatabı veya uğraşanı olarak insan da bilim aracılığıyla hayata hâkim olur.

İnsanın temelde fark ettiği şeyin hürriyet değil, hürriyetsizlik olduğu vurgusu yapan Öner, J.P. Sartre'ın "insan hür olmaya mahkûmdur" sözüne, Namık Kemâl'den bir beyitle ters nazire yapar:

Ne efsûnkâr imişsin âh, ey didâr-ı hürriyet

Esîr-i aşkın olduk, gerçi kurtulduk esaretten.

Öner ayrıca -ilk bakışta çelişki zannedilen- insanın aynı anda hem hür, hem de hür olmayabileceğini ve bunun da çelişki arzemediğini ifade eder. Hürriyetin "ne"liğine hayatın çeşitli mecralarından farklı yaşam tarzlarından örneklerle izah getirmeye çalışan

Öner, “bir kişi için bir halin hürriyet hali olması, ancak o kişinin ona ihtiyaç duyması ile mümkün olur” (Öner, 1995: 74) der.

Bu son bölümde hürriyetlerin sınıflamasını yapan yazar, hürriyetleri; a) Kamu hayatının hürriyetleri -ki bu, devlet memuru olmak, askerlik, siyasete katılma gibi vatandaş olmanın gerektirdiği haklardır-, b) Ferdî hürriyetler olmak üzere iki kısımda ele alır. Bu ikinci grup hürriyeti de; 1- Maddî hürriyetler (bunlar fizikî hürriyetlerdir, kölelik, esirlik, çalışma ve üretme hürriyetidirler) ve 2- Manevî hürriyetler (bunlar da din hürriyeti, basın hürriyeti, söz hürriyeti, eğitim hürriyeti)dir. Medenî ve siyasî haklar ise ferdî hürriyetin teminatları olarak anlaşılmalıdır.

Yazar, hürriyetlerin karşısında devletlerin tutumlarını ve beşerî engelleri de karşılaştırmalı olarak son bölümde vermektedir. Buna göre; Liberal devletlere klâsik demokrasi, hürriyetçi demokrasi veya sadece demokrasi de denir. Liberal devletlerde çoğulcu görüş hâkimdir. Fakat Nazi Almanya’sının lideri Hitler’in de kendisini demokrat olarak takdim etmiş olmasına istinaden bu yönetim biçiminin de insanın özlemi olan gerçek hürriyeti sağlamadığı/sağlayamayacağı vurgulanır. Liberalizm, karşıtlarının ise gözünde tamamen farklı bir değerdedir: “Liberalizm bir hayaldir; çünkü birbirine zıt dört ilke üzerine kurulmuştur: Kişisel çıkar, özgürlük, rekabet, sorumluluk”. Oysa en başta kişisel çıkar özgürlükleri de kısıtlayan önemli bir unsur olarak karşımızda durur.

Totaliter devletlerde ise tek görüş, tek fikir hâkim olduğundan, hürriyetlerin- bilhassa ferdî hürriyetlerin- önünde ciddi bir engel olarak kabul edilir. Komünist ve faşist devlet yapısı bu türdendir.

Marksist rejimlerde ise özgürlükten değil özgürleştirmeden söz edilir. Bu rejimde mülkiyet hürriyetine ve din hürriyetine yer verilmez.

Manevi hürriyetlerin (din hürriyeti, vicdan hürriyeti, fikir hürriyeti vb.) durumu maddi olanlardan farklıdır. Kendi alanı içinde kaldığı müddetçe bir sakıncası görülmediği için, bu alandaki hürriyet alanlarının genişliği, içinde uygulandığı toplumun bilgi seviyesi ve zihni yeti ile sıkı sıkıya ilgilidir. Mesela İslamiyet her türden inancın muhafazasını bidayetinden itibaren sağlarken, Hıristiyan Avrupa’da din hürriyeti yaklaşımı XIX. yüzyılda baş göstermiştir. Fakat bu hürriyetin tam olarak içselleştirildiği söylenemez. Hollanda vb. ülkelerdeki mecmua, gazete veya yazar ve delegelerce İslam inancına hakaretlerin yapılması ve bunun, ifade özgürlüğü gerekçe gösterilerek, yetkililerce desteklenmesi de bunun göstergesidir.

6. Otorite, Kötülük ve Hürriyet

İnsan hürriyetini ferdin tabii bir hakkı olarak gördüğünü söyleyen yazar, aynı zamanda hürriyetleri sınırlanması gereken haklar olarak da görür. Bu durumda sınırlayıcının kim veya ne olması gerektiğini sorgular. İngiliz yazar Charles Morgan’ın “nasıl duvarsız bir oda olmazsa, sınırsız bir hürriyet de olamaz” sözünü referans olarak kullanan yazara göre, ancak engellenmeyle karşı karşıya kaldığında hürriyetin

farkındalığı sağlanabilir. Montaigne de hürriyetin kayıtsızlık olmaması gerektiğini düşünenlerdendir: “Belli bir deneyle yönetilmedikleri zaman, iyi niyetlerin insanları istenmeyen, kötü sonuçlara götürdüğü oluyor” (Montaigne, 2012: 246). Bir bakıma denebilir ki, inançlarını yaşamakta özgür bırakmak, ayrılığı yayıp geliştirmek hiçbir sınırla, yasa engeliyle dizginlenmediği için büsbütün arttırmak olur. Diğer yandan da insanları inançlarını yaşamakta olabildiğine özgür bırakırsak, kolaylık ve rahatlık onları yumuşatır, gevşetir; azlığın, yeniliğin, zorunluluğun sivriltiltiği dürtü köreltilmiş olur (Montaigne, 2012: 249-250).

Tradisyonalist Hristiyanlık inancı da kayıtsızlık denebilecek bir hürriyeti öngörmez. Şöyle ki; geleneksel teoloji, Tanrı’yı Statüko’nun Koruyucusu olarak betimleme eğilimindedir. “Tanrı” ve “düzen” fikirleri, birbirleriyle yakından ilişkilidir. Siyasal bir çevrede, Tanrı’ya itaat ve siyasal statükoya yönelik teslimiyet arasındaki bağlantı, Romalılara Mektubun 13. bölümü referans alınarak desteklenmiştir. Burada Paul; “altında bulunduğumuz yönetime bağlı olmamız gerektiğini”; çünkü onların “Tanrı tarafından kurulduğunu”; bu nedenle “otoritelere karşı direnenin, Tanrı’nın düzenlediğine karşı geldiğini” ifade etmiştir (Cobb & Griffin, 2006: 70-71). Statükonun Koruyucusu-ki Skolastik fideist yapının deist anlayışının bir ürünüdür- Tanrı fikrini özgürlük mihengi olarak görenlerin aksine, Bergson’a göre ise “şuurun doğrudan doğruya verilerinden biri de hürriyettir. Her şeyden önce ve temelinde psikolojik bir realite olan hürriyet sürenin eseridir” (Topçu, 2011: 32). Marcel’e göre de Tanrı inancı ile özgürlük arasında sıkı ve içten bir ilişki vardır. Çünkü iman, hem kendi içimizden olanlarla, hem de Tanrı ile bir samimiyet bağı kurduğundan, bizzat bir özgürlük hareketidir (Taylan, 1998: 135). Doğrusu, özgür irade bir “iyi”dir. Aynı zamanda en büyük iyiliklerin gerekli şartıdır; ancak yeterli şartı değildir. Her şey insanın onu özgür iradesiyle nasıl kullandığına bağlıdır (Gilson, 2005: 119). Öner’e göre, her türlü otoriteyi reddederek insan hürriyetlerinin sağlanacağını savunan anarşist yazarlar, asıl otoriteyi temsilen Allah ve devlete karşıdır (Öner, 1995: 123). Bu anlayışa göre özgürlük imandır -ki tümel kavram olan şartsıza doğru yönelmeye iman ediyoruz-. İman, ruhun bütün fonksiyonlarında etkin olan şartsıza doğru dönmedir (Tillich, 2000: 86). Fakat Özgürlüğü otoriteden arınışlığıyla makul ve makbul bulan da vardır. Hatta özgürlüğü bir tür baş kaldırma/isyen olarak değerlendirenlerin sayısı azımsanacak gibi değildir. Örnek olarak; fertlerin, içtimai zümrelere tabi olduğunu ve onların tazyiki altında bulunduğunu söyleyen ve bu tabiiyeti -doğru olup olmadığını sorgulamaksızın kabul etmeyi- en aşağı ahlâk olarak değerlendiren Bergson’a göre; “tam bir ahlâklılığa yükselmek için fert, cemiyete tabi olmaktan çıkmalıdır; içten gelen bir hamle ile ahlâka yükselmelidir” (Topçu, 2011: 121) ki bu yüksek bir ahlâktır. Nitekim Erasmus’un “delilik” dediği ve sahip çıkılmasını gerekli görüp övdüğü durumun tam da bu olduğunu düşünüyorum.

Bergson’un, yaşanan hürriyetin esas realite olduğuna dair görüşünü aktaran Topçu’ya göre, “düşünceye karşı gelen güçlüğüün sebebi, düşünce hareketinin yine kendi cinsinden engelle karşılaşmasıdır” (Topçu, 2011: 56; Bergson, 2013: 7-45). Bertrand

Russel'in da düşünce özgürlüğüne ilişkin yaklaşımı yine zikredilmeye değerdir; “eğer bir fikrin açıklanması insanın geçimini sağlamasını olanaksız kılıyorsa düşüncenin özgür olmadığı açıktır. Eğer bir tartışmada taraflardan birinin bütün argümanları sürekli olarak alabildiğince çekici gösteriliyor, karşı tarafta olanların ki ise ancak büyük çabalarla ortaya konabiliyorsa, yine düşüncenin özgür olmadığı açıktır” (B. Russel, 2000: 166). Devamla da diyor ki Russel; “eğer düşünce inançlar arasındaki rekabete açıksa, yani bütün inançlar açıkça dile getirilebiliyor ve hiçbir yasal veya parasal çıkara ya da kayba konu olmuyorsa düşünce özgürdür diyebiliriz” (B. Russel, 2000: 166). İnsanın otoritesiz özgürlüğünün ancak kötülüğü doğuracağı gerekçesiyle böyle bir hürriyeti makul ve de makbul görmeyenlere, insanların özgürlüğünü temel alan Augustinus'un yaklaşımıyla karşı çıkılır. Onlara göre, Tanrı insana verdiği özgür irade sebebiyle kötülüğe izin vermiş olmakla, daha mükemmel bir dünya yaratmış olmaktadır (Taylan, 1998: 148). “Yok iken irade sonucu var kılınan şey” (Aydın a, 1999: 155) olarak ‘fil’in tanımını yapan Gazzâli de; “leyse fi'l-imbân ebde' min-mâ kân (yani: olmuş olandan daha iyisi mümkün değildir)” (Aydın a, 1999: 155) diyerek mevcut âlemin, kötülükleri de doğurabilecek hürriyetleriyle yaşanmaya değer ve bu nedenle de muteber olduğunu ortaya koyar.

Bu âlemde kötülüklerin var olması Tanrı'nın insanın iradesine ve hür fiillerine verdiği değer bir gereğidir. Tanrı'nın ezeli bilgisi, O'nun, bildiğine müdahale etmesi olarak anlaşılmalıdır. Aydın'ın ifadesiyle; “Tanrı kozmik anlamda bir yöneticidir, fakat hiçbir yönetici yönetilenlerin yerine karar vermez; yönetilenlerle ilgili kararları bizzat üzerine almaz. O, sadece sınırları gösterir. Yönetilenler, bu sınırlar içinde kendi kararlarını kendileri verirler” (Aydın b, 2006: 147). Özgürlük için belirlenmişliği kabul etmeyen Whitehead (Albayrak, 2001: 156) gibi, Tillich de “kaderimiz kararlarımızdan doğar” (Albayrak, 2001: 157) diyerek insanın fiillerinde hür olduğunu ve sorumluluk aldığını belirtir.

İradenin hür oluşu, insanın kendi sorumsuzluklarını Tanrı'ya ya da bir başka varlığa mal etmesine olanak vermemektedir. Schouon, bu durumu biraz da müstehzi denebilecek bir yaklaşımla şöyle dile getirir: “İnsanoğlu, çevresinde sun'î fenomenlerden oluşan bir dünya inşa etmiştir. Bu saptırıcı çevrede tüm hata ve günahlar, hakikat ve şeref hükmüne bürünür; bu uydurma dünyada kötülük iyilik olarak iyilik de kötülük olarak görünür. Bu gölgeler ve çarpıtıcı aynalar dünyasına da “gerçeklik” denilmekte tüm sorumluluk bu puta yahut günah geçisine yüklenilmektedir. Bu “gerçeklik” sendelemeye başladığı zaman da Tanrı'nın onu böyle yarattığı yahut Tanrı'nın işte böyle olduğu ya da “eğer Tanrı olsaydı” böyle olurdu gibi iddialarda bulunulur” (Schouon, 1997: 23). Dolayısıyla Plotinus gibi diyebiliriz; yukarıda kötülük yoktur, dünyamıza kötülük, gerçekte, bir eksiklikten, bir yoksunluktan, bir hatadan gelir. Kötülük, bir maddeye sahip olma biçimi veya forma ulaşma çabasında başarısızlığa uğrayan maddeye benzer bir şeye sahip olma tarzıdır (Plotinus, 1996: 35). Buna karşılık, kötülüğün pek çok kaynağından söz edilebilir (Özlem, 2014: 50-51) ise de, esas sebebin insanın iradi hürriyetinden ileri geldiği yönündedir. Hürriyetin

olmaması erdemli bir varoluş açısından muhal olmakla birlikte; hürriyetin, anlamına ve amacına muvafık kullanılmaması da insanı ahlakî sapmalara ve dolayısıyla da toplumsal sorunlara götürebilmektedir. İşte bu bağlamda Dinin toplumsal etkilerini göz önünde bulundurarak Öner hoca da, ahlaki ve ilkeli bir hürriyetin var olması gereği üzerinde durur. Nitekim mezkûr eserinin son sayfasında düştüğü şu not, onun hürriyet hakkındaki hükmünü özetler mahiyettedir; “bir toplumda hürriyetler, o toplumun kaldıramayacağı ölçüde bulunursa, anarşiye inkılâp eder; eğer hürriyetler gereği kadar uygulanma alanı bulamıyorsa, insanın hürriyet hakkı ihlal edilir. Yapılan baskının nasıl patlak verip nasıl bir sonuç doğuracağı önceden kestirilemez. Her iki halde de toplum hastadır ve fertleri huzur içinde değildir” (Öner, 1995: 146).

7. Sonuç

Hülasa; hürriyet, insanın bütün tercihlerinden mütevellit sorumluluklarının ön koşulu; insanın varoluşunun anlam zemini ve yaşama mücadelesinin nihai gâî hedefidir diyebiliriz. Tek düze bir yaşam kalıbının dışında olmanın tezahürü özgürlük olarak isimlendirilmiştir. Meleklerde iradi bir tercih olmadığı için (Akıllı varlıklar olmalarına rağmen) ve keza, hayvanlarda iradi bir tercih olmadığı için onlarda, insana verildiği haliyle bir değerden söz etmek zor görünmektedir. Akıl ve tercih imkânının bir arada olması özgürlük için temel şiar kabul edildiğinden, kötülük denilen mefhumun var olması dahi bir tür iyi olarak değerlendirilmiş, sadece İslam filozof ve kelamcılarına göre iyilik varken var olan kötülüğün tercih edilmesi kötülük olarak değerlendirilmiştir. Kaderci bir cebri anlayışın aksine Allah, insanlara geniş yetki ve imkânlar ek olarak bir sınır ve sorumluluk da yüklemiş olduğundan, o mesuliyeti müdrük olarak insan yapıp etmelerinde hürdür. Bu hürriyet bir kayıtsızlık hali olmayıp, vazifeyi müdrük olarak *eyleme* halidir.

Tanrı inançları açısından da özgürlük vaz geçilmez bir değerdir. Ancak; Tevhid akidesine göre bu hürriyetin tesisi bir tek müteal (Aşkın) olan varlığın kabulü esasına bağlı iken -zira Tek İlah inancının yokluğu beraberinde her şeye tapınmayı getirir- ilahi veya beşeri, diğer inançlarda da bir tür sığınma ve emân bulma ihtiyacı, sınırsız bir kendi başnalığı değil, bir tür makul kayıtlılığı gerektirir. O nedenle Tanrı'nın veya Tanrısal düşünüşün, özgürlüğe aykırı olamayıp, belki varlığı için kaçınılmaz bir zaruret arz ettiği ifade edilebilir. Bireylerin, milletlerin ve devletlerin en öncelikli mücadelesi ne için ise, en öncelikli değer de aynı şey olmalıdır ve o muhafaza edilmelidir!.. İşte o da tek kelimeyle “hürriyet”tir.

8. Kaynakça

ALBAYRAK, Mevlüt (2001). Tanrı ve Süreç. Isparta: Fakülte Kitabevi.

AYDIN a, Mehmet S. (1999). Din Felsefesi. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, VII. Baskı.

AYDIN b, (2006). Âlemden Allah'a. İstanbul: Ufuk Kitap, IV. Baskı.

- BEKDEMİR, S. (2017). Orta Asya'da Hanefiliğin Gelişimi, Sadruşşeria (Teklif-i Ma la Yutak Başlığı), İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- BERGSON, Henri (2013). Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı, (M. Mukadder Yakupoğlu, Çev.) Ankara: Doğubatu, II. Baskı
- BERTRAND, Alexis (1999). Ahlak Felsefesi (Salih Zeki, Çev.). Ankara: Seba Yayınları, I. Basım.
- COBB, John B., Jr. & Griffin, David Ray (2006). Süreç Teolojisi (Tuncay İmamoğlu & Ruhattin Yazoğlu, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- ERASMUS (1998). Deliliğe Övgü (Nusret Hızır, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi (2008). Günümüz İslâm Mezhepleri. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- GILSON, Etienne (2005). Ortaçağ Felsefesinin Ruhu (Şamil Öçal, Çev.). İstanbul: Açılım Kitap, II. Baskı.
- IZUTSU, Toshihiko (1995). İslâm'da Varlık Düşüncesi (İbrahim Kalm, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- LEİBNİZ, Gottfried Wilhelm (2003). Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri. (Ogün Ürek, Çev.). Bursa: Biblos Kitabevi.
- MONTAIGNE (2012). Denemeler (Yadigâr Şahin, Çev.). İstanbul: Sis Yayıncılık, V. Baskı.
- NURSÎ, Said, Bediüzzamân (1990). Sözler. İstanbul: Tenvir Neşriyat.
- ÖNER, Necati (1995). İnsan Hürriyeti. Ankara: Vadi Yayınları.
- ÖZDEMİR, Metin (2001). İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi. İstanbul: Furkan Kitaplığı.
- ÖZLEM, Doğan (2014). Etik Ahlak Felsefesi. İstanbul: Notos Kitap, I. Basım
- PLOTİNUS (1996). Enneadlar, Seçmeler (Zeki Özcan, Çev.). Bursa: Asa Kitabevi.
- RUSSEL, Bertrand (2000). Sorgulayan Denemeler (Nermin Arık, Çev.). Ankara: Tübitak Yayınları, XIV. Basım.
- SCHUON, Frithjof (1997). Varlık, Bilgi ve Din (Şehabeddin Yalçın, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- TAYLAN, Necip (1998). Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- TİLLİCH, Paul (2000). Din Felsefesi (Zeki Özcan, Çev.). Bursa: Alfa Kitabevi, II. Baskı.
- TOPÇU, Nurettin (2011). Bergson. İstanbul: Dergâh Yayınları.

DİNİ KİŞİLİĞİN OLUŞMASINDA ÖZELEŞTİRİNİN ETKİSİ

EFFECTIVENESS OF SPECIALIZATION IN THE SELF-CRITICISM OF RELIGIOUS PERSONNEL

Musa TURŞAK
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Tefsir ABD
tursakmusa68@hotmail.com

Atf Gösterme: TURŞAK, M. (2017). Dini Kişiliğin Oluşmasında Özeleştirinin Etkisi. *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, 1(1), 127-140.

Geliş Tarihi:	Özet: Mevcut varlıklar içinde kişiliği ve benliği olan tek varlık insandır. Aynı şekilde insan, benliğinin farkında olan ve onuruna pek düşkün yegâne bir varlıktır. Kişilik; bir insanın duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını içeren, kendine özgü konuşma tarzı, dış görünüşü ile onu diğerlerinden ayıran, çevreyle ilişkilerini düzenleyen bir kavramdır. Böyle tanımlanmakla beraber kişiliğin, üzerinde uzlaşılan bir tanımı yoktur. Yani kişiliğin niteliğini net bir şekilde tanımlayan ortak bir kavram yoktur. Çünkü bu kavram günlük dilde birçok anlamda kullanılmaktadır. Gerek Kur'an'da gerekse hadislerde kişilik kavramı; bağımsız, kendisini ifade eden, şuurlu, idrak ve irade sahibi, hukukun bir objesi, manevi bir realitedir. İnsandaki kişilik nitelikleri bebeklik çağından olgunluk çağına kadar sürekli bir değişim halindedir. Bu süreçte çevresel faktörlerin etkisi olsa da küçük yaşlarda edinilen alışkanlıklar kişiliğin temelini ve çekirdeğini teşkil etmektedir. İnsanın kendi davranışları üzerine yönelttiği değerlendirmeler olarak tanımlanan özeleştirisi, aynı zamanda kişiliği geliştirmenin en etkili yöntemi olmakla beraber en sancılı yöntemidir
11 Aralık 2017	
Kabul Tarihi:	
25 Aralık 2017	

© 2017 AGİİD.

Tüm Hakları Saklıdır.

Anahtar Kelimeler: *Kişilik, Dini Kişilik, Benlik, Özeleştirisi*

Abstract: It is the only being that is the personality and selfness within the existing beings. In the same way, man is the only entity aware of his selfness and very fond of himself. Personality is a concept that speaks of a person's emotions, thoughts, attitudes and behaviors, its distinctive style of speech, its external appearance, and its relation to the environment. Your personality, along with this definition, does not have an agreed upon definition. In other words, there is no common concept that clearly defines the nature of your personality. Because this concept is used in many ways on a daily basis. In the Qur'an, the concept of personality in Hadiths; an object of law, which is an independent being, who expresses himself, who is consciousness, consciousness, consciousness and will, and at the same time a spiritual being and reality. While the personality characteristics in the interior have undergone various changes from the infancy to the age of maturity, influenced by environmental factors, the habits acquired at a young age constitute the foundation and the core of

personality. Self-criticism, defined as assessments of people's behavior, is the most painful way to develop personality, and at the same time.

Keywords: *Personality, Religious Personality, Self, Self-criticism*

1. Giriş

Bu çalışma insan merkezli bir çalışma olup, Kur'an'ın asıl muhatabı olan insanın manevi şahsiyetini temsil eden kişilik kavramının etimolojik ve dini literatürdeki karşılığını ele almaktadır. İnsan davranışlarını hem olumlu hem de olumsuz bir şekilde etkileyen kişiliğin oluşumuna etki eden faktörlerin neler olduğu, özeleştirinin kişiliğin oluşumundaki rolü ve katkısı üzerinde durulmuştur. Dini bir kişiliğin fert ve toplum hayatına katkıları, kazanımları göz önünde bulundurularak tartışılmıştır.

2. Kişilik

Kişilik, bir insanın kendine özgü olan genel psikolojik özellikleri, onun yaşam biçimini oluşturan, huy haline getirmiş olduğu, bilinçli ya da bilinçdışı bütün düşünce ve davranış kalıplarıdır. (Akalin, 2011) Kişiliğin niteliği hakkında ortak bir kavram yoktur. Çünkü bu kavram günlük dilde çok anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle kişilik kavramı çok kapsamlı soyut kavramlardandır. (Akto, 2011) Arapça'da kişilik kavramı “خيم” ve “شخصية” kelimeleriyle ifade edilmektedir. Bu kelimeler; huy, mizaç, benlik, huy, ahlak, tabiat ve karakter anlamlarına gelmektedirler. Ayrıca kişilik kavramı için, “شمال”, “هوية”, “ذات”, “صبغة” kelimeleri de kullanılmaktadır. Bu kelimelerden özellikle konumuzu yakından ilgilendiren Kur'ânî kavramlardan biri olan “صبغة” kelimesidir: “صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ” “Allah'ın boyasıyla boyandık. Boyaca O'ndan daha güzel olan kim vardır? Biz yalnız O'na kulluk ederiz” deyin.” (Bakara: 2/138) Bu kelime; karakter, görünüm, boya, yapı, İslam dini ve Allah'ın insanlar için belirlediği yol anlamlarına gelmektedir. (İbn Manzûr, 1119 h.; Firûzâbâdî, 2005; İbrahim Mustafa 1960; Râzî, 1995). “صبغ”den türeyen “صبغة” kelimesi hal olup, bununla iman kastedilmektedir. İmanın insanı küfrün kirlerinden temizlemesi, güzel hasletlerle tezyin etmesi yani süslemesi, kalplere bu şekilde yerleşmesi özelliğinden ötürü elbiseye rengini veren ve ondan çıkmayan boyaya benzetilmiştir. Veya insanın üzerinde yaratıldığı temiz fitrattır. (Ebu'l-Hayyân, 2001; Sa'lebî, 2002; Taberî, 1992)

Allah ile ilişkisinde insanın konumunu tespit etmeye imkan veren anahtar kavramlardan biri fitrattır. Fıtrat; hakikat, gerçek ve uygunluk (mutabakat) anlamındadır. “Uygunluk” insan doğasına, varlığın yapısına, bilimsel gerçeklerle örtüşmeyi ifade eder. (Düzgün, 2013) Fıtrat kök olarak, yarmak, ayırmak suretiyle yeni bir şey yaratmak anlamlarına gelmektedir. Bu da, Allah'ın kendi mahiyetinden farklı olarak meydana getirdiği ve kendine has kurallarını yapısına yerleştirdiği bir varlık formu demektir. (İbn Manzûr, 1119 h)

İnsan yaratılıştan gelen fitri bir asalete ve keramete sahiptir. Allah onu tüm yaratıklarından daha üstün kılmıştır. O halde, o kendi öz benliğini anlar ve hisseder.

(Mutahharî, 1999) “*Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir*” âyetinde insanın istidlal ve mantıksal çıkarımına ve gerçekliği keşfetmesine imkan veren *ontik yapıya, fitrat* olarak işaret edilmektedir. İnsan, fitratın izin verdiği kadarıyla her düzeydeki varlık hakkında bilgi edinebilir. Zira fitrat; insanın kendisine göre yaratıldığı prototiptir ve insanın kapasitesini ve sınırlarını göstermektedir. (Düzgün, 2013)

“(Resulüm!) *Sen yüzünü hanif olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.*” (Rum: 30/30)

İnsan, doğuştan yaratıcısını arama, merak etme, bulduktan sonra da O'nun isteklerini yerine getirme, meyil ve kapasitesinde yaratılmıştır. “*Hem bilin ki, içinde Allah'ın peygamberi vardır. Şâyet o, birçok işlerde size uysaydı, sıkıntıya düşerdimiz. Fakat Allah size imanı sevdirmiş ve onu kalplerinize zinet yapmıştır. Küfrü, fasıklığı ve isyanı da size çirkin göstermiştir. İşte doğru yolda olanlar bunlardır.*” (Hucurât: 49/7) İlk devir mutasavvıflardan olan Muhasibî (781-857); insanın yaratılış amacına uygun ödev ve davranışlarının belli bir sistem ile meydana geldiğini belirtmiş, psikolojinin içe bakış ve projeksiyon metotlarını ustalıkla uygulamıştır. (Aydın, 1976) İnsan genetik olarak dini yapılar oluşturmaya eğimli olmasına karşılık, dindarlık biçimini içinde doğduğu ve aidiyet hissettiği kültür grubuna göre belirler. (Tarhan a, 2014) Hz. Peygamber insanın bu özelliğine şu hadis-i şerifle işaret ediyor. “*Her çocuğu annesi fitrat üzere dünyaya getirir. Onun bu hali konuşma çağına kadar devam eder, sonra anne-babası onu Hristiyan, Yahudi, Mecusi yapar. Eğer anne-baba Müslümansa, çocuk da Müslüman olur*” (Elbânî, 1982) Bu hadisten anladığımız kadarıyla, her ne kadar fitratın davranışlar üzerinde belirleyici bir etkisi olsa da bu etkinin zorlayıcı bir yönü yoktur.

İnsanın doğuştan getirdiği saf ve temiz fitratını koruyabilmesi, hayatında kötülüklerden ve zararlı tutum ve davranışlardan elinden geldiği kadar uzak durmasıyla mümkündür. Bu noktada, Kur'an'ın omurga kavramlarından biri olan takva yani kişinin iyi ve kötüye karşı geliştireceği tutum öne çıkmaktadır. Takva, kişinin Allah'ın kendisini sürekli kontrol ettiğinin bilinciyle zarara uğrayanlardan olmamak için Allah'ın çizdiği sınırlara yaklaşmamasıdır. Takva, kötülüğe ve insan karakterini bozup sağlam fitrattan uzaklaştıran sapkınlıklara karşı bir savunma mekânizmasıdır. (Düzgün, 2013) Vakidi'nin dediği gibi takva; kişinin dışını halk için süslediği gibi, içini de hakk için süslemesidir. (Râzî, 1995) Yoksa kişinin kendisini toplumun dışına itecek, insanlardan uzaklaştıracak bohem hayatı sürmesine sebep olacak şekilde maddi olan şeylerden uzaklaştırması değildir. Bunları dinin bir gereği olarak görmesi de yanlıştır. Dindarlığın ölçüsü; maddi olan şeylerden değil, Allah'ın yasaklarından kaçınmaktır.

İnsan tertemiz bir fitratla yaratılmasıyla beraber imtihan gereği iyi ve kötü duyguları olan bir varlıktır. Temiz fitratın korunması demek; kötülüğe meyilli olan nefsin meşru olmayan isteklerine karşı kararlı bir şekilde direnebilmektir. Kibir ve gurur yerine tevazuyu, düşmanlığın yerine dostluğu ve sevgiyi, bencilliğin yerine isar ve

diğerkâmlığı yerleştirmektir. İster bireysel, ister toplumsal ister uluslararası düzeyde olsun bütün kargaşaların, olumsuzlukların ve savaşların sebebi, yok edilmesi gereken bu ferdi zaaflardır. Bununla birlikte, zaaflarına ne kadar teslim olursa olsun ve kendisi için çizilen sınırları ihlal ederse etsin, insan için sağlam fitrata dönüş kapısı daima açık tutulmaktadır. Sağlam fitrata dönüşün adı tövbe veya özeleştirmedir. “Tövbe et” ifadesi, fitratına aykırı davranan ve zaafa düşerek manen kirlenen kişilere verilen bir kurtuluş reçetesidir. (Düzgün, 2013) Bu kapsamda eleştirel bir bakışla geride bıraktığı hayatını hazık bir tabip marifetiyle gözden geçirip manevi hastalıkları olan günahlarını teşhis ve tespit ettiğinde yine manevi tedavi yöntemi olan tövbe ederek, deyim yerinde ise bir nevi fabrika ayarlarına (fitrat) geri dönerek şifayı bulmaya çalışmaktır.

Bir insandan söz ederken kullandığımız, örneğin “falanca çok cana yakındır”, “iyi huyludur” ya da “yalancıdır” gibi tanımlayıcı sözler o insanın kişilik özelliklerini (hatlarını) tanımlamaktadır. Olumlu ya da olumsuz olsun bir insanın kişilik özellikleri onun benliğinin bir parçası sayılır. Bu özellikler oldukça küçük yaşlardan itibaren kendilerini göstermeye başlar ve bir yaşam boyu ya hiç değişmeden ya da çok az değişerek varlıklarını sürdürürler. “Can çıkar, huy çıkmaz” sözü bu gerçeği ifade etmektedir. Kişilik, çok iyi bilinen, halk arasında çokça kullanılan ve önem verilen bir kavramdır. Hemen herkes, başka birisini değerlendirirken en önce kişilik özelliklerine dikkat eder ve bunların olumlu olmasını ister.

3. Özeleştiri

Özeleştiri; kişinin kendisini objektif bir şekilde değerlendirmesi, hatalarına karşı daima ilkeli, açık ve dürüst bir tavır takınmasıdır. Yine özeleştiri, nefsinin temizlenmesini, kusurlarını ve aykırılıklarının üstünü örtmeden, onları başkalarına veya eşyanın tabiatına bağlamadan bu hatalarından pişman olması, bunları bir an evvel telafi etmesi ve bir daha aynı veya benzer bir hata işlememeye gayret etmesidir. Bu kapsamda kişinin zaman zaman kendisiyle yüzleşmesi, tespit ettiği hatalarını veya eksikliklerini yeniden gözden geçirmesi, bunların sebeplerini dışarıdan değil içerden araması, nefsinin karşısına alıp ondan hesap sorması gerekir. Belki bu durum çok kolay olmasa da, ilk etapta insanda bir mahcubiyet ve aşağılanmışlık duygusu uyandırır da sonuç itibarı ile kişiyi daha iyi bir yere sevk edici özelliğe sahiptir. Bu şekilde davranan kişi, içinde var olan, uzun süre “belleğinde yer tutan parazitlerden” kurtulur, yaşadıklarından ders alır ve hayatı birden durulaşır.

Özeleştiri, içe dönük yapılan bir eleştiridir. Birey ve toplumların gelişmesi açısından son derece önemli ve hatta zaruri olan özeleştiri, eksiklikleri araştırıp bulma, ıslah ve ikmal etmek üzere daha iyisini yapma, yaptığı işin sağlamasını yapma, yeniden değerlendirme, gözden geçirme, bir takip ve kontrol mekânizması olup, tabiri caiz ise sigorta görevini görmektedir. Çünkü yaptıklarını gözden geçirmeyen kişi hatalarını ve kusurlarını göremez. Hatalarıyla yüzleşme cesaretini gösterebilen fert ve toplumlarda gelişme süratle devam eder. Toprağa atılan bir tohum tabiatla, rüzgârla, atmosferle yüzleşmeyi göze alabilirse çiçek olur. Eğer toprağın altında kalırsa çürüyüp gider. Fikir

ve düşünceler de aynı şekilde dış etkiyle temas ederek ancak gelişebilir. Gelişmeleri için gizli kalmamaları gerekir.

Kur'ân-ı Kerim'de özeleştiriyeye konu olabilecek birçok örnek bulmak mümkündür; Hz. Âdem ve eşinin yasağı çiğnediklerini anladıklarında, “*Ey Rabbimiz! Biz kendimize yazık ettik, yaratılış gayemize aykırı hareket ettik; bizi bağışlamaz, bize merhamet etmezsen, büyük zarara uğrayanlardan olacağız*” (A'raf: 7/23) demeleri bunun en çarpıcı örneğidir. Aynı şekilde Yusuf (a.s.)'ın maruz kaldığı iftira olayı ve sonrasında gelişen olaylar, özeleştiriyeye açısından değerlendirilmesi gereken başka bir hadisedir; bu olayda işlenen ana tema, nefsin arzularına karşı dikkat edilmesi gereğidir. Çünkü insanı yaratılış gayesinden uzaklaştıran ve sonunda özeleştiriyeye yapmak zorunda bırakan terbiye edilmemiş nefse karşı son derece uyanık ve tedbirli olmak gerekir. Nitekim Allah Teala, Hz. Yusuf'un dili üzerine şöyle beyan buyurmaktadır;

وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِيَّ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ

“*Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbinin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhamet edendir*” dedi.” (Yusuf: 12/53)

Birçok tefsirde İbni Abbas kanalıyla gelen rivâyetlere göre Hz. Yusuf, Rabbine olan sadakatine ve takva dairesinde yaşama gayretine rağmen, kendisine atılan iftira ile yaşadığı acı tecrübeden hareketle, nefsin kötülüğü emredici yönüne işaret ederek kendisini de bu kapsamda değerlendirdiğine işaret etmektedirler. Nitekim âyetin devamında Rabbin merhameti sayesinde hem kadının hem de nefsinin bu tuzağından kurtulduğunu beyan etmektedir. Çünkü bu anlamdaki nefis, insana, Allah'ın rızasına ters düşen her türlü arzulara boyun eğdiren nefstir. Hz. Yusuf da bir beşer olarak böyle bir riskle karşı karşıya olduğunu “ben nefsimi temize çıkarmam” deyişinden anlıyoruz. Bu tavır, kişinin kendi mahiyetini, zaaflarını, kusurlarının farkında olması, tövbe ve istiğfarla Rabbine sığınması, şahsiyetini ıslah ve ikmal etmesidir. (Bekli, 2008; Hazın, 1979; Mazharî, 2007; Sa'lebî, 2002; Taberî, 1992)

Özeleştiriyeye, kişinin kendisini keşfetmesidir. Kendi kapasitesini, yapabilirlik sınırlarını, güçlü ve zayıf yanlarını, neleri fark edip edemediğini, nasıl düşündüğünü, düşünce sisteminin doğru çalışıp çalışmadığını, karar vermede duygusal davranıp davranmadığını, kararlarındaki isabet oranını ve kararlılığını görebilmesidir. Kendi kendine konuşmakla, geçmişini ve anı değerlendirerek bunun üzerine sağlam bir gelecek inşa etmektir. Kısacası özeleştiriyeye, kişisel bir analiz ve bakım yöntemi olarak kişinin kusurlarını bilmesi ve onları bir an önce gidermeye çalışmasıdır.

Özeleştiriyeye, beşeri nefse musallat olan en büyük hastalık niteliğindeki kibri iyileştirir. Onu kibirden korur ve manen tedavi eder. Kibir insanın ruhunda tümsekler oluşturup, paranoya hastalığına sebep oluyor. Aynı şekilde kendinden hiçbir şekilde taviz vermeden adeta mukaddes bir zatmış gibi bir düşünceye kapılmaktadır. Nitekim şeytan, sırf kibirden dolayı hatasını kabul etmediğinden küstah bir tavırla isyanına devam etmiştir. Kibirli insan, tartışmayı, eleştiriyeyi, kabul ve reddi asla kabul etmez. Bu

durum rehabiliteye gerek duyulacak en büyük hastalıktır. Çünkü nefsin arzularını ilahlaştıracak derecede kutsayan kişiler nefesine asla söz geçiremezler. Bu nedenle nefesine toz kondurmaz, yaptıklarını gözünde büyütür ve kendini hep kusursuz görür.

Birbirine taban tabana zıt duygu sarmalında olan insanın iç âleminde hayat boyu devam eden zıt duygular çatışması ve mücadelesi insanın gelişmesine katkı yapmakta ve ilahi iradenin insan için hedeflediği gayeye varmasını sağlamaktadır. İşte insanın kemalatı, böylesi olumsuz yönlerle mücadele edilerek gerçekleşir. Nitekim, “*Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırarak kurtuluşa ermiştir*” (Şems: 91/7-9) âyeti de bu hakikate işaret etmektedir. Bu bağlamda insan, günlük hayatında salihat denilen güzel işler işlemekle beraber vicdanını rahatsız eden ve onu huzursuzluğa sevk eden hatalar da yapar. Çünkü hata işlemek insan hayatının bir gerçeğidir. Maddi ve manevi hayatı için büyük risk teşkil eden bu tür hatalardan sonra kendisiyle rahatlıkla yüzleşebilen, vicdanındaki otokontrol mekânizmasını işletebilen, özü, sözü ve davranışıyla fitratını gerçekleştirebilen insan, psikolojik anlamıyla sağlıklı bir insandır. (Bilgin, 1997)

İnsanda özgürlük ve bireyleşme yolunda güçlü bir eğilim bulunmaktadır. İnsan, özgürlüğü ancak kendini gerçekleştirerek ve nefsanî arzularıyla kararlı bir şekilde mücadele ederek elde edebilir. Hz. Peygamber’in “*gerçek pehlivan rakibini değil nefsinin yenen kişidir*” (Elbânî, 1982: 948) hadisi, İslam’ın özgürlüğe bakış açısını göstermektedir. Başta nefsanî arzuları olmak üzere hiçbir baskı altında olmadan, özgür iradesiyle inandığı değerler bağlamında yaptıklarını gözden geçiren, kendisini deyim yerinde ise sanık sandalyesine yerleştirip kendisiyle cesurca hesaplaşan ve tespit ettiği hatalarına karşı tavır alıp hatalarıyla arasına mesafe koyan; özeleştiri ile yükünü hafifletenler ancak gerçek anlamda özgürlüğü elde ederler. Bu hesaplaşmada en fazla ön plana çıkan, kişinin benlik algısıdır.

Enaniyet, Arapça’da “ben” anlamına gelen “ene” kelimesinden yapılmış bir mastardır. Aynı zamanda bir insanın kendisi hakkındaki bilinçli bir farkında olma durumunu dile getirir. (Göka, 1990) İngilizcede “self-concept” olarak ifade edilen benlik, bireyin kendisiyle ilgili temsillerinin bütünü; kişinin kendisini algılama ve değerlendirme tarzıdır. (Cevizci, 2010) Benlik bilinci hali hazırda kişinin ne olduğunu ifade eden gerçek ben ile kişinin nasıl bir insan olması gerektiğini ve çevresince nasıl tanındığı konuları ifade eden ideal benin bir sentezidir. (Bakırcıoğlu, 2016; Cüceloğlu, 2000) Benlik bütünlüğü; ilkel benlik, üst benlik ve gerçeklik arasında dengeli bir bütünlük kurma; benlik değeri ise kişinin kendine ilişkin olumlu, olumsuz ya da yansız olabilen tutumu, görüşü ve değerlendirmeleri; insanın kendi değer ve yeteneklerine güvenmesidir. (Bakırcıoğlu, 2016)

Psikolojide benlik (self) tanımı sorunu var. Tek ve evrensel olarak kabul görmüş bir tanım yerine birbirinden farklı fenomenlere işaret eden çok sayıda tanıma rastlamak mümkündür. Çünkü bizim “ben” dediğimiz olgu, Batı’da “self” olarak bilinmektedir.

Self kavramı altında ise çeşitli konular yer almaktadır. Self tek bir konu olmayıp, daha ziyade gevşek bir şekilde birbirine bağlı alt konuların bir araya gelmesinden ibarettir; self-concept (benlik kavramı), self-disclosure (itiraf etmek), self-actualization (kendini gerçekleştirme), self-monitoring (kendi kendini denetleme) ve self-awareness (özfarkındalık) vb. kavramlar en fazla ön plana çıkanlardır. Bu durum, benliğin kullanımında ciddi kavram kargaşasına ve problemlere sebep olmaktadır. (Ulusoy, 2014) Aynı şekilde, dilimizde nefse bağlı olarak geliştirilen nefis muhasebesi, nefis mücadelesi, nefis muatebesi veya nefis murakabesi aynı problemi içermektedir. Benlik kavramı ile özeleştirici kavramının iç içe olması özeleştirinin evrensel bir tanımını da zorlaştırmaktadır. Fakat biz daha çok İslami bir bakış açısıyla benliği ve buna bağlı olarak özeleştiriyi tanımlamaya çalışacağız.

Benlik (kişilik) algısı, kişinin kendini algılama biçimi, kendine ilişkin görüşü (Bakırcıoğlu, 2016), doğuştan ve çevrenin etkisiyle iki yaşlarından itibaren oluşmaya başlayan, olumlu veya olumsuz olarak şekillenebilen, kişinin kendisi ile ilgili algılarının bütünüdür.¹ İnsan diğer varlıkların tersine, benliği ve kişiliği olan bir yaratıktır. İnsanın benliğinden amaç, bedensel yapısı ve vücut toplamıdır. İnsan dünyaya gözlerini açtığında vücut yapısı bakımından tıpkı diğer hayvanlar gibidir. Fakat ruhsal yapı açısından, onun “fitri ve insani vicdanını” meydana getirecek olan özelliğinden ötürü “düşünce halinde” bir yaratıktır. Onun insani değerleri, öz yapısında mevcuttur ve filizlenip gelişmeye her an hazır durumdadır. (Mutahharî, 1999) Kendi üzerinde düşünme ameliyesi olan yani benlik sabibi insanda; geleceği dert etme, plan yapma, endişe duyma, utanma, suçluluk duygusuna kapılma, benliğini tahkik etme, kendisini gerçekleştirme ve ortaya koyma eğilimleri mevcuttur. (Ulusoy, 2014) Bunların içinde konumuz açısından en önemlisi kendini gerçekleştirme eğilimidir. Çünkü her birey az çok özsever olduğu için, bulunduğu yer ile varmak istediği yer bağlamında ideal bir benliğe sahip olmak ister. Bunun için kendisini gerçekleştirmek isteyen kişi, ister istemez kendi üzerinde düşünmek, kendine yönelik eyleme geçmek ve her bakımdan hayatını ortaya koyup değerlendirmesi gerekir. İşte özeleştirici ile benlik algısı arasındaki temel ilişki budur.

Kur'an, hadis ve diğer İslâmî kaynaklarda, günümüzde bir ahlâk ve psikoloji terimi olarak kullanılan “insanın yalnız kendisiyle ilgilenmesi, ilişkide bulunduğu herkesi ve her şeyi kendi yararına kullanma isteği” (egoizm) ve “kendini üstün görme, dolayısıyla kendini her şeyin amacı ve gayesi olarak kabul etme eğilimi (egosantrizm) anlamındaki istikbara dayanan enâniyeti yeren pek çok ifade bulunmaktadır: Meselâ Firavun'un çalgınca bir bencillik duygusuyla halkına, “*Ben sizin en yüce tanrınızım*” (Nâziât:79/24) demesi, Karun'un azgınlıkta ileri giderek ve insanlara ihsanda bulunması yönündeki tavsiyelere karşılık şımarık bir eda ile elindeki bütün imkânlarla kendi bilgisiyile kavuştuğunu iddia etmesi (Kasas: 28/76-79) Kur'ân-ı Kerîm'de işaret edilen bencillik örneklerinden bazılarıdır. Başta Kur'an olmak üzere İslâm ahlâkına dair bütün kaynaklarda kibir, ucb, buhl ve şuh (cimrilik), kin gütme, fahr gibi kavramlarla ifade

¹<https://kortopsikoloji.com/dergi/kisa-kisa-18> (Erişim tarihi: 12.12.2017)

edilen ve enâniyet duygusundan kaynaklanan bencil eğilimler kötü olarak kabul edilmiş, bunların yerine alçak gönüllülük, sevgi, dostluk, yardımlaşma ve dayanışma gibi erdemlerin geliştirilmesi istenmiştir. (Hökekleli, 1995) İnsanı özeleştirir noktasına götürecek olan şey, yukarıda anlatılan ve çoğu zaman gerçekçi olmayan kişisel benlik algısıdır. Buna bencillik de denilebilir. Bencillik, başkalarının gereksinimlerini ya da haklarını dikkate almayıp yalnızca kendi çıkarını düşünmeyi, bütün bilinçli eylemlerinin temel güdüsü yapma durumudur. (Bakırcıoğlu, 2016)

Günlük yaşamda birçok insan kişilik ile benliği aynı anlamda kullanmaktadır. Ancak benlikle kişilik² iç içe olmakla birlikte, benlik³ kişilikten oldukça farklı özellikler taşır. İnsanların çoğu benliklerinin farkında değildir. Başka bir ifade ile benlikleri konusunda ya bilgileri yoktur ya da bilgileri az ve yanlıştır. Gerçekten insanlar benliklerinin dışarıya yansıyan, başka insanlar tarafından değerlendirilen yanlarını ya bilmez veya yanlış bilirler. Sosyal yaşamda yerimizi belirleyen en önemli faktörlerden biri benliğimiz ve kimliğimizdir. Benliğimiz ve kimliğimiz, başka insanlarla ilişkilerimizi kolaylaştıran bir özellik içermektedir. Özeleştirir, insanın kendisini tanıması ve açıklama yöntemi olduğuna göre, kendimizi tanımamız, nasıl, niçin ve neden düşündüğümüzü anlamamıza ve bunun sayesinde de başkalarının kim olduğunu nasıl, niçin ve neden düşünüp hareket ettiklerini önceden kestirmemize yardımcı olur. (Güney, 2012) Bu kavramı daha iyi anlamak için, insanın kendisine sorduğu sorulara yine kendisinin içtenlikle cevap vermesi gerekir. Bu sorulardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz (Köknel, 1986):

3.1. Ben Neyim?

Kişinin kendisiyle ilgili duyguları, düşünceleri ve algıları çok önemlidir. İnsanın kendisini tanıması için öncelikle bu soruya cevap araması gerekir. Bu sorunun cevabı benliğin gelişmesinde etkili olan faktörlere göre ya tamamıyla olumsuz ya da tamamıyla olumlu olabilir. Olumlu tarafından cevap verecek olursak; insan Allah Teala'nın yeryüzündeki halifesi misyonuyla "ahsen-takvim" mertebesiyle yaratılan, hayatta çeşitli endişe ve beklentileri olan bir varlıktır. Yerin, göğün ve dağların kabullenmekten çekindiği emanetin taşıyıcısı olan, Rububiyet sıfatının hakikatlerini gösteren ve tanıttıran, meleklerin önünde secde ettiği mükerrem bir varlıktır. Allah Teala'nın sıfatlarını yansıtan bir aynadır. Olumsuz tarafından baktığımızda ise insan; terbiye edilmemiş emmare nefsin dürtülerinin etkisiyle yaratılış gayesine uygun davranmadığında hayvanlardan daha aşağı seviyeye yani "esfel-i sâfilîn"e düşme riskiyle karşı karşıya olan bir varlıktır.

Bir damla sudan yaratıldığını unutmaması gereken insan, gerçek benliğinin farkına varabilmesi ancak başka insanlarla herhangi bir çıkara ve art niyete dayanmayan ilişkiler kurmak ve onların kendisine ilişkin düşüncelerine ve açıklamalarına önem

² Kişilik: Bireyin bedensel ve devimsel yapısının, bilişsel ve duygusal tepki biçimlerinin, benlik oluşumunun özgün, karmaşık ve dinamik bir bütünü. (Bak. Bakırcıoğlu, 2016)

³ Benlik: Bireyin ne olduğu, ne olmak istediği ve çevresince nasıl tanıdığı konularındaki bilinçliliği. (Bkz. Bakırcıoğlu, 2016)

vermekle mümkün olur. Çünkü kişi kendisini objektif kriterlerle değerlendiremediği için çoğu zaman hatalarını görmez veya hatalarını kendisinden bile gizlemeye çalışır. Bundan dolayı kendisini dışarıdan değerlendirecek gerçek bir dosta ihtiyacı vardır. Tıpkı Hz. Ömer'in Selmân-ı Fârisî'yi kendi hatalarını hatırlatması için görevlendirdiği gibi. Aslında herkesin buna ihtiyacı vardır. Yani herkesin bir Selman'ı olmalıdır. Çünkü İslam kardeşliği, hak ekseninde karşılıklı saygı ve tavsiyeleşme ile birlikte öğrenmeyi kolaylaştıracak karşılıklı alçak gönüllülük ve karşılıklı sorumluluk anlayışına dayanmaktadır.

Özeleştir, kişinin kendi hakkındaki öz algısı; tutum ve davranışlarını, ilgi ve kaygılarını çözümlemesidir. Kişinin kendisi ve özellikleri hakkında sahip olduğu genel fikir olarak tanımlanıp, onun kendisine ilişkin bilişsel temsillerini ihtiva eden algılarının bir özeti olarak düşünülebilecek olan benlik kavramı, genellikle üç başlık altında kategorileştirilir. Bunlardan birincisi, bireyin kendisiyle ilgili olgulardan ve kanaatlerinden oluşan kişisel benlik kavramıdır; ikincisi, kişinin başkaları tarafından nasıl görüldüğü ile ilgili algılardan meydana gelen sosyal benlik kavramı olarak ortaya çıkar. Üçüncü benlik kavramı, kişinin ne veya nasıl olması gerektiğiyle ilgili düşünceleri tarafından belirlenen ideal benlik kavramıdır. (Cevizci, 2010)

Özeleştir yerine göre kişinin özbenliğinden sıyrılabilmesi ve kendi merkezinden uzaklaşmasıdır. İnsan, benliğine aşırı düşkün olması nedeniyle çoğu zaman gerçek benliği ile ideal benliğini birbirine karıştırmaktadır. Bu da beraberinde kibirli olmayı getirmektedir. Kendisinde olmayan özellikleri varmış gibi göstermeye çalışarak büyükmek, büyüklük taslamak olarak bilinen ve fitrata yabancı olan kibir sadece şeytana has bir özellik değildir. Tarih boyunca kendisinde olmayan özellikler vehmeden pekçok "ekabir", bu "iblisçe" tavrı sebebiyle kınanmış, lanetlenmiş ve helak olmuşlardır. (Sifil, 2015) Kibirli insanın sorumluluk duygusu zayıf olduğu için hatalarını görmez. Hatasını görmeyen veya örtbas eden bu tip insanların dikkatlerini kendi yaratılışına çeken Allah (c.c) onların bu mantıksız benlik anlayışlarını şu şekilde eleştirmektedir: "*O, dökülen meniden ibaret az bir su değil miydi?* (Kıyâme: 75/37) Dolayısıyla kişi, bir damla meniden yaratılıp Allah'ın kudretiyle varlık alemine çıktığını düşündüğünde kibirlenmesinin ne kadar mantıksız olduğunun farkına varacaktır. Allah Teala'ya karşı konumunu ve aciziyetini anladıktan sonra, varoluş gayesiyle örtüşmeyen nefsin arzularını baskılayacak, bunun yerine benliğini geliştirecek ve halifelik makamına layık salihat denilen güzel işler yapacaktır.

Hayatı bütünüyle insana bağışlayan Allah, hayatın kurallarını da kendisi koymuştur. Benliğinin farkında olmayan veya kendisini bilmeyen kimi insanlar bu gerçeği gözardı ederek yani haddini bilmeyerek kendi uydurduğu kurullarla yaşamayı tercih ederken Allah (c.c) ile olan ilişkisinin bozulacağını hesaba katmaz. Kendine gereğinden fazla anlam yüklemekten kaynaklanan özü itibarıyla problemlili olan bu duygu kişiyi kibirli olmaya ve şımarmaya sevk etmektedir. Hâlbuki Rabbinin inâyetiyle bir damla sudan yaratıldığını bilen kişi, kendisini şımartan maddi unsurların O'nun bir vergisi olduğunu, dönüşün yine O'na olduğuna inanır ve olabildiğince ölçülü hareket

eder. Nitekim hadis olarak zikredilen “Kendini bilen Rabbini bilir” ifadesi bu gerçeği dile getirmektedir. Rabbini bilen kimsenin haddini bileceğinden, Rabbin sınırlarını çiğnemez. Şâyet bir hatası da olmuşsa özeleştirel bir yaklaşımla acizliğini itiraf ederek tövbe ve özeleştiri ile durumunu düzeltmeye çalışacak ve bunlardan ders çıkaracaktır.

3.2. Amaç ve Hedefim Nedir?

Bu soru ile kişi toplumsal yaşamdaki statüsü, rolü ve saygınlığını tespit etmektedir. Yaratılış amacının farkında olan kişi benliğinde kendisini nasıl görmek istediğini, kendisine nasıl bir değer biçtiğini, değerine ve saygınlığına zarar veren unsurları belirlemeye ve onlardan arınmaya çalışmaktadır. Kendisini ve yaşadığı çevreyi ıslah ve ikmal ile mükellef olan insan, imkân ve yeteneklerini kullanarak yaratılış amacına uygun hedef ve amaçlar belirlemelidir. Böylelikle kendisini gerçekleştirme ve ideal kişilik anlamına gelen insan-ı kamil⁴ olma hedefini ve mertebesini de gerçekleştirmiş olur.

3.3. Ne Yapabilirim?

Bu soruyla kişi kendi kapasitesini belirlemeye çalışır. Bu konuda öncelikle yapılması gereken husus, bedensel, zihinsel ve duygusal gereksinimleri tam anlamıyla bütünleştirmektir. Ahsen-i takvim kıvamında birçok yetenekle donatılarak Rabbinin inayetiyle varlık alemine çıkan insan, varlık nedenine bağlı kaldığı müddetçe mükerrem varlık mertebesine ulaşabilirken, nefsin kural tanımaz isteklerinin peşinden gittiğinde ise hayvanlardan daha aşağılara düşme riskiyle karşı karşıyadır. Rabbine karşı son derece zayıf ve muhtaç olduğunun farkında olan kişi, Rabbinin inyeti olmadan nefes bile alamayacağını bilir. Öbür taraftan yine Rabbinin inyeti ve keremiyle her türlü zorluğun üstesinden gelebileceğini bilir. Kendini bu şekilde bilen kişi, Firavun gibi kavmine “Ben sizin biricik Rabbinizim” diyemez. Fakat içinde bulunduğu benlikle olmak istediği benlik arasındaki farkı kestiremeyen kimi insanlar kendini dev aynasında görerek benliğine gereğinden fazla anlam yüklemektedirler. Bu soruya cevap verirken kendisini objektif bir şekilde değerlendirirse böylesi saplantılara girmez. Buna rağmen arzularını ilahlaştıran Firavun gibi insanlar, acziyet ve çaresizliklerini ancak ölümün soğuk nefesini enselerinde hissettiklerinde anlarlar.

Özeleştirmenin dozu kaçtığında, kişi, kendi gerçekliğinden ayrı benlik algısına inanır ve depresif eğilimler içine girer. Çünkü özeleştirmede en önemli şey gerçekçiliktir. Gerçeği görmezlikten gelip ortaya konan aşırı özeleştirililik, kişiyi ümitsizliğe, suçluluk psikolojisine, güvensizliğe ve dolayısıyla mutsuzluğa sevk eder. Bazı insanlar kendisini olduğu konumun çok altında görürler. Değersiz ve işe yaramaz olduklarını düşünürler. Burada özeleştirmenin aşırıya kaçması sonucu kişinin kendisini yanlış algılaması söz

⁴ İnsan-ı Kâmil: İlahi âlemler ile külli ve cüz’i olarak kevni âlemleri ihata etmiş zattır. İlahi kitapları ve kevni kitapları cami’ olan kitap da budur. İnsan-ı kamile, ruhu ve akli itibarıyla “akli kitap” denir. Ümmü’l-kitab şeklinde de isimlendirilir. Akl-ı evvelin alem-i kebire ve hakikatlerine nisbeti ne ise insan ruhunun bedene ve bedeninin kuvvelerine nisbeti aynıyla odur. Nefs-i natıka insanın kalbi olduğu gibi külli nefis de alem-i kebirin kalbidir. Bunun için alem, insan-ı kebir; insan da alem-i sağır diye isimlendirilir. (Cürcânî, 2014)

konusudur. Özeleştiride konusunda göz ardı etmememiz gereken husus; özeleştiride ile olumsuz benliği birbirine karıştırmadan, birini diğereinden ayırmamız gerekir. Olumsuz benlikte, sahip olduğu potansiyelin farkında olmayan, kendinde hiçbir hayır görmeyen, kendisini işe yaramaz olarak görüp sürekli kınayan ve bu nedenle hiçbir olumlu sonuca varamayan bir grup insan vardır. Bu tip insanların temel özelliği; umutsuz olmaları ve sürekli şikâyet etmeleridir. Her insani olguda olduğu gibi, özeleştiride de ölçülü davranmak esastır. Özellikle fazla baskıcı ailelerde çocuk kendini yetersiz ve değersiz hissedebilir. Böyle hissettiği için de bir müddet sonra kendisini olduğundan değersiz görmeye başlar. Kusurlarını büyütür ve olumsuz taraflarını ön plana çıkartır. Sonra da gerçekleri görmemeye başlar. Oysa insanın iyi ve kötü yanlarını birlikte ve gerçekçi bir yaklaşımla algılaması, psikolojik bütünlüğü ve sağlığı açısından çok önemlidir. Aksine gerçek dışı algılamalar, insanın kendisine haksızlık yapmasına da sebep olur. (Tarhan, 2015)

3.4. Doğru ve Yanlı Olanlar Nelerdir?

Bu soru, özeleştirideyi anlamlı kılan ve bu konuda cevap verilmesi gereken temel bir sorudur. Çünkü özeleştiride, kişinin yaşamını tüm yönleriyle ortaya koyup, belli bir değerler şablonu çerçevesinde değerlendirmesidir. Değerler, insana iyiliği yapma, kötülüğü terketme mükellefiyeti yükler. (Kasapoğlu, 1997) O halde değer yargılarımız nelerdir? neye ve kime göre doğru ve yanlış gibi sorulara verilen cevaplarla kişi içinde yaşadığı sosyal çevreden kendisine göre edindiği değerler sistemini tanımaya çalışır. Sözelimi “başkalarına yardım edilmeli” veya “önce kendi çıkarımı düşünmeli” gibi cevaplarla insanlar olumlu veya olumsuz seçimler yapar. Bu seçimleri yapmada toplumun sosyo-ekonomik ve kültürel yapısının etkisi oldukça büyüktür. (Güney, 2012) İnsanın benliğini tanıması duygularının etkisinde kalmadan bu sorulara objektif ve samimi bir şekilde cevap vermesi ile mümkündür.

Yukarıda teferruatıyla açıklamaya çalıştığımız benlik ve benlik algısı, özeleştiride kavramıyla sıkı bir birlikteliği ve ilişii vardır. Hata işlemek insan hayatının bir gerçeği olmakla beraber, insanın benliğine aşırı düşkün olması nedeniyle bu hatalarını kabul etmesi pek sık görülen bir durum değildir. Kişinin benliğine yüklediği gerçek dışı veya abartılı anlamlar, bu hatalarını görmesini engellemektedir. Kendini bilen ve kendini doğru bir şekilde algılayıp özdeğerlendirmesini yapan kişi; insan olmanın gereği olarak hataların olabileceğini varsayarak hayatlarını tüm yönleriyle ortaya koyarak özdeğerlendirmesini yapar. Bu değerlendirmede tespit ettiği hatalarından dolayı pişmanlık duyması, daha güzel işler yapmak suretiyle davranışlarını düzeltmesi bağlamında özeleştiride yaparak ideal benliğini gerçekleştirmeye çalışır. Kısacası ne benliğine hak ettiğinden fazla değer vererek şımartır, ne de onu ayaklar altına alarak aşağılar. Bunun yerine Allah Teala'nın esmasının bir tecelligahı olarak düşünür.

Son devrin fikir adamı ve milli şairimiz Mehmet Akif Ersoy, toplumsal bozulmalardan hareketle yaşadığı dönemi aşağıdaki dizelerle eleştirerek bir yandan da özeleştiride yapmaktadır:

Müslümanlık nerde! Bizden geçmiş insanlık bile...

Adem aldatmaksı maksad, aldanın yok, nafîle!

Kaç hakiki müslüman gördümse, hep makberdedir;

Müslümanlık, bilmem amma, galiba göklerde'dir (Ersoy, 2017);

Kısacası, özeleştiri, bireysel ve toplumsal gelişim yolcuğumuzda, neyin doğru ve uygun olduğu konusunda karışık düşünceler yolumuzu tıkadığı zaman, kendi yolumuzu bulmamıza ve hatalarımızla yüzleşme cesaretini göstermemize yardımcı olur. Diğer taraftan, aslında bize uygun olmayan bir yol izlediğimiz zaman, kendimize ve başkalarına zarar vereceğimizi anlamamızı da sağlar. Bu anlayış ve bakış açısı, kişiliğimizi geliştirdiği gibi, diğer insanların duygularını dikkate alma, onlarla empati kurmayı da sağlamaktadır.

4. Sonuç

Allah Teâlâ'nın evreni yaratmasındaki temel gayesi insanlıktır. Tartışmasız, yaptığı her şeyi bir hikmete/gayeye göre düzenleyen Yüce Yaratıcı, bu gayesini gerçekleştirmek üzere kendi bilgi, irade ve kudretinden sınırlı ölçüde verdiği, evrende yetkin (halife) kıldığı insanı, önüne koyduğu gayeleri gerçekleştirmeye yükümlü ve sorumlu kılmıştır. Bu sorumluluğun merkezinde ise kişinin kendini yenilenme ve kemale erdirmeye sorumluluğudur. Kişiyi sırasıyla Nefs-i Emmâre'den Levvâme'ye, Levvâme'den Mutmainne'ye oradan da Râziye'ye nihayet Marziye makamlarına çıkaracak olan bilgi, irade ve kudret kişide potansiyel olarak mevcuttur. Kişi takvaya bağlı yaşadığı ölçüde hayata bakışı değişecek; iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış birbirinden ayırabilecek sezgi ve anlayış sahibi olacaktır. Allah Teâlâ'nın bir fazileti olan bu sezgi ve anlayış özeleştirimnin mantığını oluşturmaktadır. Zira bu bakış açısını kazanan kişi, öncelikle kendi değerlendirmesini objektif bir şekilde yaparak hatalarını rahatlıkla görebilecek, bunları güzel işlerle telafi edecek, güzel davranışlarının çitasını da olabildiğince yükseltecektir.

5. Kaynakça

- AKALIN, 2011 Ş. H. (2011). Türkçe Sözlük. Ankara: TDK Yayınları.
- AKTO, 2011 A., (2011). "Kişilik Oluşumunda Dinin Rolü": Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- AYDIN, 1976H. (1976). Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi. Ankara: Fars Yayınları.
- BAKIRCIOĞLU. R.(2016). Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü. Ankara: Anı Yayınları.
- BEKLİ, E. (2008) Araisu'l-Beyan fi Hakaiku'l-Kur'an (2 cilt). Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye.

- BİLGİN, M. (1997). Hak Dini Kur'an Dili. Diyanet İslam Ansiklopedisi. (XV. s. 161). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- CEVİZCİ, A. (2010). Eğitim Sözlüğü. İstanbul: Say Yayınları.
- CÜCELOĞLU, D. (2000). Yeniden İnsan İnsana. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- CÜRCÂNÎ, S. Ş. (2014). Ta'rifat (A. M. Tolun, çev.). İstanbul: Litera Yayınları.
- DÜZGÜN, 2013Ş. A. (2006). İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı. (Kelam Araştırmaları Dergisi, 2006, 322-342).
- DÜZGÜN, 2013Ş. A. (2013). Din Birey ve Toplum. Ankara: Akçağ Yayınları.
- EBU'L-HAYYÂN, (2001). Muhammed b. Yusuf, Bahru'l Muhit (1 cilt). Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- EBU'S-SUUD, (ts.) İrşadü'l-Akli's-Selim ila Mezayi'l-Kur'ani'l-Kerim (1 cilt). Beyrut: İhyau't-Turasul-Arabiyye.
- ELBANÎ. M. (1982). Camiu's-Sağir ve'z-ziyade (2 cilt). Beyrut: Mektebetü'l-İslami.
- ERSOY, M. A. (2017). Safahat (Nşr. M. Ertuğrul Düzdağ). Ankara: TDV Yayınları.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, M. (2005). el-Kamusu'l-Muhit (1 cilt). Beyrut: Müessesetü'r-risale
- GÖKA, E. (1990). Benlik. Sosyal Bilimler Ansiklopedisi (1/174). İstanbul: Risale Yayınları.
- GÜNEY, S. (2012). Sosyal Psikoloji. Ankara: Nobel Yayınları.
- HAZİN. A. (1979). Lübabü't-Te'vil fi Meani't-Tenzil (3 cilt). Beyrut: Darü'l-fikr.
- HÖKELEKLİ. H. (1995). Enaniyet. Diyanet İslam Ansiklopedisi. (XI, ss. 170-171). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İBN MANZÛR, 1119 H. E. (1119 h.). Lisanu'l-Arab (8 cilt). Kahire: Darü'l-Ma'arif.
- İBRAHİM MUSTAFA, (1960). el-Mu'cemu'l-Vasit (1 cilt). Kahire: İhyau't-Turas.
- KASAPOĞLU, A. (1997). Kur'an'da Kişilik Psikolojisi. İstanbul: İzci Yayınları.
- KÖKNEL, Ö. (1986). Kişilik. İstanbul: Öz Dizgi Matbaası.
- MAZHARÎ, M. (2007). et-Tefsiru'l-Mazhari (4 cilt). Beyrut: Dar Kutübi'l-İlmiyye
- MUTAHHARÎ, M. (1999). İnsan-ı Kamil. İstanbul: Kevser Yayınları.
- RÂZÎ. M. (1995). Muhtaru's-Sihah (1 cilt). Beyrut: Mektebetü'l-lübnan Nişarun,
- SA'LEBÎ. E. (2002). el Keşf ve'l-Beyan (2 cilt). Beyrut: Daru'l-İhyau't-Turasu'l-Arabiyye.
- SAVÎ, A. (ts.), Haşiyetu's-Savi Ala Tefsiru'l-Celaleyn. (2 cilt). Beyrut: Daru'l-İhyau't-Turasu'l-Arabiyye.
- SİFİL, E. (2015). Hikemiyat. İstanbul: Ravze Yayınları.

- TABERÎ, E. (1992). Camiu'l-Beyan fi Te'vili'l-Kur'an (3 cilt). Lübnan: Daru'l-Ma'rife.
- TARHAN, N. a, (2015). Değerler Psikolojisi ve İnsan. İstanbul: Timaş Yayınları.
- TARHAN, N. b, (2014). İnanç Psikolojisi. İstanbul: Timaş Yayınları.
- ULUSOY, M. (2014). I. Ulusal "Maneviyat Psikolojisi" Sempozyumu. (Kayseri Erciyes Üniversitesi ay. 2014, 52-53).

KİTAP TANITIMI: HADİS TEDKİKLERİ¹

BOOK REVIEW: HADİTH STUDİES

Emrullah BOLAT
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Hadis ABD.
ebolat@agri.edu.tr

Atıf Gösterme: BOLAT, E. (2017). Hadis Tetkikleri İsimli Eserin Tanıtımı, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 1(1), 167-172.

Hadis Tedkikleri isimli kitap önsöz, farklı zamanlarda kaleme alınmış sekiz makale ve bir söyleşiden oluşmaktadır. İslam Peygamberini hakkıyla kavrayabilmeyi ancak, kaynakları tenkidî bir yaklaşımla değerlendirmekle mümkün gören Hatiboğlu (s. 10), kaleme aldığı makalelerde “Hz. Âişe’nin Hadis Tenkidciliği”, “Saltanat Karşısında Hadis”, “Batı’daki Hadis Çalışmaları Üzerine”, “Hz. Peygamber’i Yanlış Yorumlama Tezahürleri”, “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri”, “İlk Süfilerin Hadis/Sünnet Anlayışları Üzerine”, “Hz. Peygamber’e Nesebî Yakınlığın Değeri” ve “Ehl-i Sünnetten Ehl-i Kitâba” başlıklı konuları işlemiştir. Son olarak, söz konusu çalışmada Yaşar Kaplan’ın Hatiboğlu ile “Sünnet Kelimesi Etrafında Yaptığı” bir söyleşi yer almaktadır.

Kaynakların tenkidî yaklaşımla değerlendirilmesinin gerekliliğini savunan ve “ülkemizde hadis tenkidinin ciddi anlamda kendisiyle başladığı” ifade edilen² Hatiboğlu, kaynaklara dayandırılan yorumların da tenkidî bir yaklaşıma muhtaç olduğunu düşünmektedir. (s. 52) Onun, Hz. Peygamber’i layıkıyla anlama çabasının doğal bir sorucu olarak “Batı’daki Hadis Çalışmaları Üzerine” kaleme aldığı makalede gerçekleştirdiği tespit ve tenkitler ilk olarak tanıtılmalıdır.

Hıristiyanların özellikle İslam toplumları üzerinde hedefledikleri siyasi faaliyetlerinin özet bir sunumuyla başlanan makalede, Fransız Kralı Saint Louis’in başı çektiği sekizinci ve son haçlı seferinden bahsedilmektedir. Kendi felaketleriyle sonuçlanan bu girişimler, kilise babalarına şunu katiyetle öğretti ki, İslam dünyasını silah zoruyla dize getirmek mümkün değildir; tek çözüm yolu ise Müslümanları

¹Hadis Tedkikleri, Mehmed Said Hatiboğlu Ankara: Otto Yayınları, 2009, 199 sayfa. Yazarın üslubunu beğendiğimizden tanıtımda yer alan kelime ve ifadeler büyük oranda aynıyla kullanılmıştır. Böylelikle metnin kendini tanıtması amaçlanmıştır.

²Enbiya Yıldırım, Hadis Meseleleri, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2013, s. 72.

Hıristiyanlaştırmaktır. Bundan böyle, haçlı seferleriyle uygulana gelen maddi tecavüzün yanına manevisi de eklenmiş oluyordu. (s. 46) İslam toplumlarına zorla uygulanmaya çalışılan kararlar sonuçsuz kalınca, metod değişikliği zorunlu hale gelmişti. İslam topraklarında başlatılacak yeni hareketle ilgili olarak Mgr. Armand Olichon'un 1935'lerde söylediği şu sözler dikkat çekicidir: "Devrin en büyük zekâları anladılar ki, ona hücum için en ince noktasına kadar düşünülmüş bir hazırlığa ihtiyaç vardır."(s. 47) Mgr. Armand Olichon'un bu ifadeleri, kilisenin İslâm'a karşı açacağı yeni ilmi savaşın habercisidir ki, daha sonra bu yeni safha 'oryantalizm' ismi altında yer bulacaktır. (s. 47)

Hatiboğlu, kilisenin faaliyetlerine dair özet bilgiler sunmakta, özellikle kilisenin Arap diliyle ilgili çalışmalarını naklettikten sonra bu tür çalışmalardaki gayenin tercümanlık yapmak değil, İslâm'ı en az Müslümanlar kadar öğrenmek olduğunu ifade etmektedir. İslam kültürünü tercüme ve tahsil yoluyla kendilerine intikal ettirmenin hummalı faaliyetine girişen Batı dünyasının, gerek hadis gerekse diğer alanlardaki çalışmalarını da özet olarak sunmaktadır. Hatiboğlu Batılı araştırmacıların İslam kültürünün en kıymetli eserlerinden pek çoğunu ilk defa neşretmiş olmalarını takdire şayan görmekle birlikte hakikati saptırıcı istikametteki faaliyetlerine cevap vermenin gerekliliğini de Müslüman araştırmacılara düşen bir vazife olarak görmektedir. Bu maksatla gerçekleştirdiği incelemeleri neticesinde Dr. Sprenger, William Muir, Snouck Hurgrunje, İgnaz Goldziher ve Schacht gibi bu sahanın ilklerinin İslam kaynaklarından alıntılara binaen geliştirdikleri yorumlara eleştiriler yöneltmektedir. Hatiboğlu, onların çalışmalarına ihtiyatla yaklaşmanın ve başvurdukları kaynaklara bizzat müracaat etmenin zaruretini vurgulamaktadır. (s. 52-53).

Özellikle oryantalist araştırmalara karşı takınılması gereken tavra işaret etmesi açısından onun şu ifadeleri zikre değerlidir: "...bu kadar tenkidden sonra, ifadelerimden, bizim Batı İslamolojisine asla ihtiyacımız yoktur gibi bir kanaat, inşallah çıkmamıştır. Günümüz Müslüman araştırmacılarının, kendi kültür kaynaklarını değerlendirirken, pek çok sahada Batıların çalışmalarına muhtaç oldukları bilinen bir gerçektir." (s. 68)

Özellikle Batılı araştırmacıların kaynaklara dayalı yorumlarını tenkid mahiyetindeki bu makalesinin ardından onun sünnet kavramıyla ilgili düşüncelerinin zikredildiği söyleşiden bahsetmek yerinde olacaktır. Nitekim Hatiboğlu'nun sünnet kavramıyla ilgili düşünceleri gerek bu kitaptaki incelemelerine gerekse diğer çalışmalarına yön verici önemli bir etkiye sahiptir.³

Hatiboğlu, "sünnet" denildiğinde bundan sadece Hz. Peygamber'in sünnetinin anlaşılmasını gerektiğini, sünnet ihdasının Ona has olmadığını düşünmektedir. (s. 158) Nitekim gerek Hz. Peygamber öncesinde gerekse Hz. Peygamber sonrasında birtakım sünnetlerin ihdas edilmiş olması bunu göstermektedir. Genellikle Kitabu'l-Evâil'lerin

³Tanıtımını yaptığımız eserin yanı sıra yine yazara ait olan "Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy" ve "İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu" isimli kitaplarını okuduğumuzu not olarak eklemek yararlı olacaktır.

müstakil olarak konu edindiği, bir işin ilk yapıcısının ya da ilk söyleyeninin tespiti bu gerçeği ortaya koymaktadır. Mazmaza, istinşak, misvak kullanma, sünnet olma fiillerinde olduğu gibi (s. 161), sünnet ihdası anlamına gelen birçok misali yine bu başlık altında sıralamaktadır.

Hatiboğlu, “Peygamber’i taklid uğruna ne yanlış değerlendirmelere şahid olunacaktır” sözleriyle Abdullah b. Ömer’in, babası Hz. Ömer’in tam zıddı bir anlayışla sünneti şekilsel bir forma çekmeye müsait davranışlarından yakınmaktadır. Bu çerçevede bid’at-ı hasene konusuna değinmekte ve İslam düşüncesinin donuklaşmasına sebep olacak anlayışlardan uzaklaşma gerekliliğini ifade etmektedir. (s. 169)

Taklid ve donuklaşma endişesini bu şekilde dile getiren Hatiboğlu, hadislere yaklaşım tarzıyla ilgili de önemli tavsiyelerde bulunmaktadır. Söyleşinin ilgili kısmında şu ifadeleri kullanmaktadır: “Her şeyden önce bir hadis hakkında şimdiye kadar âlimlerce neler söylenmiş, nasıl hükümlerde bulunulmuş olduğunu bilme zarureti vardır. Geçmiş kültürümüzü tanımadan hükümlerde bulunmak insanı yanıltabilir. Yanlışlığa düşmekten mümkün merteye kurtulmanın çaresi, dediğim gibi, hükmümüzü, Kur’ân ve Sünnet’i anlama ve anlatmaya adanmış geçmiş kültürümüzün ışığında vermektir.” (s. 182)

Geçmiş kültürümüzün izinde yürümemiz gerektiğini dile getiren Hatiboğlu, iz sürerken tenkid zihniyetinden asla uzak durmamamız gerektiğine ayrıca vurgu yapmaktadır. Tenkid zihniyetinin oluşmasına yardımcı olması açısından kitabın ilk makalesi önemlidir. “Hz. Âişe’nin Tenkidciliği”ni konu alan makalede, daha Asr-ı Saadette, tam manasıyla bir İslamî tenkid ve murakabe faaliyetinin her mertebeden Müslümanlar arasında ve her sahada sürdürülmüş olduğu ifade edilmektedir. (s. 13) Her ne kadar verdiği misaller sadece Hz. Peygamber’in sözlerinin doğru anlaşılmasına yönelikse de Hatiboğlu, İslam kültür tarihinin en parlak örnekleri olarak gördüğü tenkidleri (s. 14) Hz. Âişe özelinde tespiti çalışmıştır. Onun tenkidlerini hadis ve fetva sahasındaki tenkidleri şeklinde iki alt başlıkla sıralamaktadır. Makalede netice olarak Hz. Âişe’nin yaptığı tenkidlerde hareket noktasının Kur’ân ve Sünnet olduğu anlaşılmaktadır. Hatiboğlu’na göre Hz. Âişe bu iki kaynaktan aldığı İslamî kültürüne kendi müşahede ve düşüncelerini de katarak, pek çok meselede İslam cemiyetini aydınlatan bir ilim ve fazilet meşalesi olmuştur. (s. 32) Hatiboğlu, mevcut kaynaklar yardımıyla, İslam kültürünü Hz. Âişe’nin zihniyetiyle ortaya koyacaklara, devrin her zamankinden daha çok muhtaç olduğu düşüncesiyle makaleyi sonlandırmaktadır. (s. 32)

Hatiboğlu’nun geriye kalan makalelerini, önerdiği tenkid zihniyetinin örnekleri sadedinde içe dönük kaynak eleştirisi olarak nitelemek yanlış olmayacaktır. “Saltanat Karşısında Hadis” başlığı altında halife seçimiyle ilgili İslam toplumunda yaşanan değişikliklere dikkatleri çekmekte ve şûrânın ehemmiyetini değişik rivayetlerle dile getirmektedir. Ona göre Emevilerin siyasî ve askerî kudreti karşısında, kolu kırık, boynu bükük müttaki çevreler ile iktidar hasretiyle içleri yananlar fisıltı gazeteciliğine ve rivayet edebiyatına sarılmaktan başka bir yol bulamamışlardır. (s. 39) Ümmetin

hilafetinin otuz sene olduğunu dile getiren rivayeti bu edebiyatın bir parçası görerek tenkide tabi tutan Hatiboğlu, Hz. Peygamber'e ifade ettirilen bu türden beyanları, birinci ve ikinci asır İslam umumi efkârının görüşleri olarak kabul etmektedir. (s. 40)

Hatiboğlu, şûrâ sonrası oluşan siyasi idareyi “krallık bataklığı”, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu ise, “gecikmiş kurtuluşun başlangıcı” olarak görmektedir. Gerçek bir cumhuriyet idaresi kurmak yolunda (makalenin kaleme alındığı tarihe nispetle) elli sene evvel atılmış adımların sahiplerini rahmetle anan Hatiboğlu'nun, “krallık bataklıkları” için işlettiği tenkid zihniyetini Cumhuriyetin kazandırdıklarının tenkidi için kullanmış mıdır, o da ayrı bir tedkik ve tenkid konusudur.⁴

“Hz. Peygamber'i Yanlış Yorumlama Tezahürleri” Hatiboğlu'nun üzerinde durduğu bir diğer konudur. O, Hz. Peygamber'i beşer üstüne çıkarıp onun bedenini takdis etmeye varan bir akımın hicri II. asırdaki tarihi tecellisi üzerinde durmaktadır. (s. 69) Hz. Peygamber'in kendi hakkında beşer vurgusu yaptığına dair sahih rivayetleri zikreden Hatiboğlu, sonrasında Hz. Peygamber'i beşer üstü görme tezahürleri çerçevesinde, misal olarak onun ölüm sonrası vücudunda meydana geldiği nakledilen değişikliklerle ilgili tartışmalara yer vermekte ve konuya açıklık kazandırmak adına Kur'ân ve Sünnet'e dayalı istinad duvarı yükseltmeyi hedeflemektedir. (s. 71)

Bu hedef çerçevesinde Hz. Peygamber'in vücudunun, vefatından sonra bazı değişikliklere uğradığı bilgisini nakleden Kufeli Veki' b. Cerrah'a (ö. 197/812) karşı takınılan olumsuz tavır, yanlış tezahürlerin bir neticesi olarak eleştirilmektedir. Mekte vâlisi Muhammed b. Abdullah'ın düşüncesine göre, bir sahabinin cesedi kırk sene değişmeden kalmışsa (Câbir b. Abdullah'ın babasının kabri, kırk yıl sonra nakledilmek istendiğinde cesedinde bozulma görülmediği rivayet edilmektedir), Peygamber'in ki haydi haydi bozulmadan kalacaktır. Bu durumda Veki' mezkûr rivayetiyle düpedüz halt etmekte! ve idare tarafından gereken cezayı görmeyi hak etmiş bulunmaktadır! (s. 76) İlimlerin yaygın ve geçerli olduğu hicri II. asırdaki mezkûr anlayışlara dikkat çeken Hatiboğlu, Suyûtî'ye ait “Hz. Peygamber cesedi ve ruhu ile canlıdır” (s. 82), “Rivayetlerin sahihleştirilmesinde Hz. Peygamber'e muhtacım” (s. 84) gibi yorumlara varacak kadar ileri giden bir anlayışa kapı açıldığını kaynaklarıyla tespit etmekte ve bu olumsuz durumu eleştirmektedir.

Hatiboğlu'na göre “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri”nin tespiti de kaynaklara tenkidî yaklaşım açısından önemlidir. İslam'ın ilk yıllarına kadar inen kaynakları okumadan, onların muhteviyatını ilmi ölçülere vurmaktan ortaya atılacak her iddianın, İslam'a hizmetten ziyade, yeni müşkiller doğurması bakımından zararlı olması gayetle muhtemeldir. (s. 86) O halde her türlü peşin hükümden uzak kalarak, kaynakları doğru anlamaya ve doğru sonuçlar çıkarmaya çalışılmalıdır. (s. 86)

⁴ Konuyla ilgili D. Mehmet Doğan'ın “Batılılaşma İhaneti” isimli eseri kayda değerdir. Bkz. Yazar Yayınları, Ankara, 2015.

Bu meyanda iki sahih hadis koleksiyonunun değerini incelemeye tabi tutan Hatiboğlu, bu iki esere yneltimiş müşahhas tenkidleri tespit etmektedir. Ravilerin taşması gereken özelliklerdeki eksiklikler, rivayetlerdeki anlama hataları ve metnin tarihi gerçeklere aykırı olması gibi hususlarda örnekler derlenmiştir. Özelde bu makalenin, genelde ise Hatiboğlu'nun çalışmalarında hedeflediği hususlar hakkında ipucu mahiyetindeki şu ifadeleri önemlidir:

“Bizim burada hedeflediğimiz husus, İslam kitbiyatının en değerli eserlerinin bile kusurdan azade olmadığı, Kur'ân-ı Kerim dışında hiçbir kitap hakkında icmaen sahih olmak gibi bir iddianın geçerliliği bulunmadığını göstermek; geçen ilim adamlarına, İslam'ın saf haliyle ortaya konabilmesinde geçmiş kültür malzemelerinin ilmî tenkidine mutlak zaruret olduğunu telkin etmektir. İlm temele dayanmayan geçmişe hayranlığın bizzat İslam'a tehlike teşkil edebildiğine şahit olanlar, inşaallah, bu inancımızı gerçekleştireceklerdir.” (s. 122)

Hatiboğlu'nun “İlk Sufilerin Hadis / Sünnet Anlayışları zerine” yazdıkları, farklı bir alanla ilgili de olsa onun tenkidî yaklaşımına dair yerinde örnekler sunmaktadır. O, asırlardır sayısız denecek derecede fırkalara, mezheplere, tarikatlara bölünmüş bir İslam varlığını, Kitap ve Sünnet açısından değerlendirerek müşterek prensiplere ulaştırmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda zühd hayatının incelenmesi ve İslam ile ne derece uyum içerisinde olduğu tespit edilmelidir. (s. 126) Tasavvuf hareketinin İslam'da nasıl başlayıp, nerelere kadar vardığının misallerini sunmaya alışan Hatiboğlu, tasavvufun çıkış noktası ile vardığı nokta arasındaki uyumsuzluğa dikkat çekmekte ve tenkidî yaklaşımın Tasavvufî hareketler için de elzem olduğunu ifade etmektedir. (s. 134) Bu tenkid faaliyetleriyle ötekileştirmeye sebep olmaksızın, mevcut sapmaların tespit ve tedavisi amaçlanmalıdır. Böylelikle İslamî hayat içinde doğmuş çeşitli mezhep ve meşrepleri birbirine düşman cepheler halinde dondurmaktan, ortak bir zeminde mezcetmek mümkün olacaktır. (s. 138)

“Hz. Peygamber'e Neseb Yakınlığın Değeri” meselesi de incelenen bir diğer konudur. Kur'ân'ın ortadan kaldırmaya önem verdiği cahiliye inançlarının başında, soy sop şerefini fazilet ölçüsü sayan zihniyet geliyordu. İslam'la birlikte artık anasıyla babasıyla vs. Övünme devri geçmiş, iman ve amel devri açılmıştır. (s. 140) İslam'ı dünyada bir kuvvet haline getiren husus işte tam da bu idi. Nitekim “İslamoğlu” diye şöhret bulan Selmân el-Fârisî, İnan'da bir kaleyi kuşatırken, gayrı Müslim ırkdaşlarına bu düşüncelerle ikna çabasında bulunuyordu. (s. 139)

Ancak İslam'ın ilk yıllarındaki ana baba, soy sop ile vnmeme meselesi çok fazla devam ettirilemedi. Cahiliye devrinin kahramanlarının yerine, bu defa Hz. Peygamber'in sülalesini koyma gayreti aldı. Seyyid, şerif, ehl-i beyt gibi kavramlar aslından farklı mecralara çekildi. Pek erkenden siyaset sahnesine çıkarılmış olan ve hlen İslam dünyasını ayıran temel ihtilaflardan birisi bundan kaynaklanmaktadır. Ehl-i Sünnet ve şia deneni cephelerin kendi aralarındaki kültürel iletişim kopukluğundan

beslenen bu devamlılığın en kısa zamanda tamiri için, İslam siyasi tarihinin ilmi tenkidini yapabilecek kültürel birikime sahip olunmalıdır. (s. 142)

Hatiboğlu, kitabın çatısını sunduğunu söyleyebileceğimiz “Ehl-i Sünnet’ten Ehl-i Kitap’a” isimli makalesiyle çalışmasını sonlandırmaktadır. Müslüman dünyanın bazı kesimlerince taassuptan uzak kimselermiş gibi gösterilen Batılı aydınlardan bazılarının özellikle İslâm’a ve onun Peygamber’ine karşı gösterdikleri davranış bozuklukları, her ne kadar akliselim sahiplerinde hayret ve öfke uyandırıyor olsa da Müslüman aydınlara düşen vazifenin her şeye rağmen bu marazî tezahürlerin sebeplerini ortaya koymak ve sahiplerinin tedavilerine yardımcı olmak olduğunu kabullenmek gerekir. (s. 147) Giriş cümlelerinde de ifade edildiği gibi Hatiboğlu, İslam Peygamberini hakkıyla kavrayabilmenin ancak bu şekilde mümkün olabileceğini düşünmekte ve İslam Peygamberini hakkıyla tanıtmaya gayesi güden araştırmacılara teşvik edici ikazlarda bulunmaktadır.

Özetlemek gerekirse Mehmed Said Hatiboğlu, “Hadis Tedkikleri” kitabında, İslâm’ın doğru anlaşılmasını, böylelikle korunmasını ve saf halde ortaya konulmasının gerekliliğini dile getirmektedir. Bu dileklerinin gerçekleşebilmesi adına oryantalistlerin hadis ve sair alanlarda yaptıkları çalışmalara dikkatleri çekmekte, İslami kaynakların neşri noktasında haklarını teslim etmekle beraber, art niyetli yorumlarına -dışa dönük denilebilecek- ciddi eleştirilerde bulunmaktadır. Yine o, İslam’ın doğru anlaşılması adına kendi kaynaklarımızda yer alan bilgi ve yorumların da eleştirel bir yaklaşımla anlaşılmasına çalışılması taraftarıdır.

KURULUŞUNUN 6. YILINDA AĞRI İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES OF AĞRI IN ITS 6TH YEAR OF ESTABLISHMENT

Yrd. Doç. Dr. Mustafa SAFA
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Felsefe ve Din Bilimleri ABD
msafa@agri.edu.tr

Atf Gösterme: SAFA, M. (2017). Kuruluşunun 6. Yılında Ağrı İslami İlimler Fakültesi, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, 1(1), 173-185.

Geliş Tarihi:	Özet: Çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapmış olan Ağrı ve çevresi, milattan önce XV.yüzyıla dayanan eski bir yerleşim bölgesidir. Bölge Hz. Osman döneminde fethedilmiş ve İslam'la tanışmıştır. Bugünkü toplumun dini alt yapısı, bölgede özellikle Cumhuriyet döneminde faaliyet gösteren geleneksel medrese eğitimine dayanmaktadır. Din ilimleri köylerde oluşturulan medreselerde tahsil edilmiş, toplumun ihtiyacı olan ilim adamları bu medreselerde yetişmiştir. Bugün hala bu geleneksel medrese eğitimi, Ağrı şehir merkezinde, bazı ilçelerde ve köylerde geleneksel eğitim usulüyle devam etmektedir. 1967'lerde öğretmen yetiştiren yükseköğretim kurumlarıyla tanışan Ağrı, 2007 yılında dünya standartlarında modern bir üniversiteye kavuşmuştur. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, dini yükseköğretim ihtiyacını karşılamak için 2012 yılında, üniversite bünyesinde "İslami İlimler Fakültesi" açmıştır. Bu makalede, dünya standartlarında yüksek dini eğitim veren Ağrı İslami İlimler Fakültesi'nin kuruluş süreci, kuruluş gayesi, bölümleri, eğitim müfredatı ve 5 yıldan beri yapılan eğitim-öğretim faaliyetleri ele alınacaktır.
11 Aralık 2017	
Kabul Tarihi:	
25 Aralık 2017	

© 2017 AGİİD.

Tüm Hakları Saklıdır.

Anahtar Kelimeler: *Eğitim-Öğretim, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi*

Abstract: Ağrı and its surrounding which host various culture was established in 15th century before Christian Era. This region was conquered by Hz. Osman and religion of Islam was introduced to the region. Today, society religious background depends on fundamental madrassah especially is active in Republic Era. Religious science is thought in madrassah located in villages and religious scholar which is needed for society is trained at this madrassah. Today, fundamental madrassah education system has been continued in centre, various districts and villages of Ağrı. Higher education institutes were introduced to Ağrı in 1967 and world class standard modern style university so called Ağrı İbrahim Çeçen University was founded in 2007. Faculty of Islamic studies at Ağrı İbrahim Çeçen University was opened in 2012 in order to provide higher education. In this paper; the establishment process, the mission, departments, education curriculums and last 5 years activities of Ağrı Islamic Sciences

Faculty will be examined.

Keywords: *Educational System, Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences.*

1. Ağrı'nın Kısa Tarihçesi

Ağrı bölgesinde egemenlik kurdukları sanılan Hititler'den sonra, M.Ö. 1340-1200 yılları arasında bölgede Hurriler'in yaşadığı bilinmektedir. Krallık merkezi Urfa olan Hurriler'in Ağrı üzerindeki hâkimiyeti uzun sürmemiştir. Bölgede en köklü uygarlığı Urartular oluşturmuştur. Van gölünün kuzey ve kuzeydoğusuna giden yollar üzerine inşa ettikleri kaleler, Ağrı Dağı'nın yamaçlarında, Karakoyunlu ve Taşburun köyleri arasında bulunan Urartu yazıtları onların bölgedeki egemenliklerinin kesin kanıtlarıdır.

M.Ö.712 yıllarında Kızılırmak boylarına kadar uzanan Kimmerler'in de Ağrı'da geçici bir hâkimiyet kurdukları bilinmektedir. Asur devletinin yıkılmasından sonra Medler (M.Ö.708-555) Ağrı ve çevresini topraklarına katmışlardır. Medler'in yıkılmasından sonra, Büyük İskender'in Anadolu'yu ele geçirdiği M.Ö. 331 yılına kadar iki yüz yıl boyunca Persler bölgede yaşamışlardır. Büyük İskender'in ölümü üzerine oluşan boşluktan faydalanan Ermeniler bölgeyi ele geçirmişlerdir.

Doğu Anadolu'ya özellikle, Murat Nehri ve Doğubayazıt çevresine yerleşen ilk Türk topluluğu M.Ö. 680 yılında bölgeye gelen Sakalardır. Daha sonraları Arsaklılar ve Artaksyiaslı Krallığı, Ağrı ve çevresine hâkim olmuştur.

Bölge, Hz. Osman zamanında İslam orduları tarafından fethedilmiştir. 872 yılına kadar Abbasilerin kontrolü altında kalan Ağrı, daha sonra Bizans'ın egemenliğine geçmiştir. 1071 Malazgirt Savaşı sonrası bölgeye Türk boyları gelmeye başlamıştır. Ağrı, yüz yıla yakın bir süre Sökmenli Devleti'nin sınırları içinde kalmıştır.

1027-1225 yılları arasında Ani Atabekleri, 1239'da Cengizliler, 1256-1358 yılları arasında İlhanlılar ve Celayirliler Ağrı'da hüküm sürmüşlerdir. İlhanlılar bazen kurultaylarını Ağrı Dağı'nda yapmış, Anadolu ve İran'ı buradan yönetmişlerdir.

1393'de Moğol Hakanı Aksak Timur, Ağrı bölgesini ele geçirmiştir. 1405-1468 tarihleri arasında Ağrı, Karakoyunlu toprakları içinde yer almış, Karakoyunlular yıkılınca bölge Akkoyunlular'ın egemenliğine geçmiştir.

Ağrı, Çaldıran Savaşı sonrasında ise Yavuz Sultan Selim tarafından Osmanlı topraklarına katılmıştır. Osmanlı döneminde Şorbulak olarak anılan ilin adı, Ermeniler zamanında Karakilise olarak değiştirilmiştir. Kazım Karabekir Paşa zamanında Karakilise ismi değiştirilerek Karaköse diye adlandırılmıştır. Nuh Tufanı ile ilgisinden dolayı Tevrat'ta adı geçen Ararat Dağı ve ülkesinin, Ağrı ve çevresinin olduğu sanılması dolayısıyla Ağrı'ya Batılılar tarafından Ararat da denilmektedir.

1834 yılında bucak, 1869 yılında ilçe olan Ağrı, 1927 yılında il merkezi olmuştur. 5.137 metre yüksekliğiyle Türkiye'nin en büyük dağı olan Ağrı Dağı'ndan dolayı il, Ağrı adını almıştır.¹

2. Ağrı'da Yükseköğretim

1927 yılında il olan Ağrı, eski ipek yolunun, bugünkü İran uluslararası transit yolu üzerinde kurulmuş bir şehirdir. Batısındaki Erzurum'a 180, doğusunda İran'a açılan Gürbulak sınır kapısına 120 kilometre mesafededir. 1927 yılında il olduğunda kent merkez nüfusu 14.442 iken, bugün kent merkezinde 117.000 kişi yaşamaktadır. Ağrı'nın yükseköğretim, yani yükseköğretimle tanışması 1967'li yıllara dayanmaktadır.

Ağrı'ya 1967-1968 Eğitim-Öğretim yılında "Ağrı Kız İlk Öğretmen Okulu" adında bir Yükseköğretim açılmıştır. Bayan ilköğretim öğretmeni yetiştiren bu yükseköğretim, on yıl sonra 1977-1978 Eğitim-Öğretim yılında iki yıllık Eğitim Enstitüsü'ne dönüştürülmüştür. Bu eğitim enstitüsü, 30 Haziran 1982 tarihinde çıkarılan 2809 sayılı Yükseköğretim Kurumları Teşkilat Kanunu ile "Ağrı Eğitim Yükseköğretimi" adı altında Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi'ne bağlanmıştır. Ağrı Eğitim Yükseköğretimi, 3 Temmuz 1992 tarih ve 3837 sayılı kanunla Atatürk Üniversitesi Rektörlüğü'ne bağlı "Ağrı Eğitim Fakültesi" adıyla dört yıllık bir fakülte olarak eğitime başlamış ve Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi'nin kurulduğu 2007 yılına kadar Atatürk Üniversitesi'ne bağlı bir fakülte olarak eğitim faaliyetlerini sürdürmüştür.²

Ayrıca Yükseköğretim Genel Kurulunun, 02.11.2001 tarihli toplantısında Mesleki ve Teknik Eğitim Bölgesi (METEB) Projesi çerçevesinde 2547 sayılı kanun ve 2880 sayılı Kanunun değişik 7/d-2 maddesi uyarınca, Ağrı'da Atatürk Üniversitesine bağlı iki yıllık "Ağrı Meslek Yükseköğretimi" açılmıştır. Bu yükseköğretim 2007 yılında Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi açılıncaya kadar Atatürk Üniversitesi'ne bağlı olarak eğitime devam etmiştir.

3. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi'nin Kuruluşu

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İçişleri Bakanlığı'nın 2542 Sayılı Genelgesinin 2. Maddesinin e-bendini ve 17.05.2007 tarih ve 5662 sayılı kanunun Ek-73. maddesi ile "Ağrı Dağı Üniversitesi Rektörlüğü" olarak kurulmuştur. Daha sonra üniversitenin ismi 5773 sayılı kanunla "Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi" olarak değiştirilmiş ve 28.06.2008 tarih ve 26920 sayılı Resmi Gazetede yayımlanarak yürürlüğe girmiştir.

Üniversitenin ilk kuruluş kararında; Eğitim Fakültesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sağlık Yükseköğretimi, Meslek Yükseköğretimi, Sağlık

¹ Ağrı Valiliği Web Sitesinden özetle alınmıştır, Erişim tarihi: 25 Aralık 2017, <http://www.agri.gov.tr/ilin-tarihi>

² Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Web sitesinden alınmıştır. Erişim tarihi: 20 Aralık 2017, <https://www.agri.edu.tr/tr/kategori/tarihce>.

Hizmetleri Meslek Yüksekokulu, Sosyal Bilimler Enstitüsü ve Fen Bilimleri Enstitüsü birimleri yer almaktadır. Bugün Üniversite; 7 Fakülte, 3 Enstitü, 6 Yüksekokul, 6 Meslek Yüksekokulu, 9 Araştırma, Uygulama ve Eğitim Merkezi, 1 Merkezi Araştırma ve Uygulama Laboratuvarı birimlerine sahiptir.

4. İslami İlimler Fakültesi'nin Kuruluşu

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversite Senatosu, üniversite bünyesinde İslami İlimler Fakültesi kurulması için 17.08.2011 tarihinde 21/37 sayılı kararı almıştır. Yükseköğretim Genel Kurulu'nun 25.08.2011 tarih, 5973 sayılı kararı; Milli Eğitim Bakanlığı'nın 06.12.2011 tarihli ve 24055 sayılı yazısıyla; 28.03.1983 tarih ve 2809 sayılı kanunun 4633 sayılı kanunla değişik Ek-30 maddesi uyarınca Bakanlar Kurulu, 16.12.2011 tarihinde Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi'nde İslami İlimler Fakültesi'nin kurulmasına karar vermiştir. Karar, 10 Ocak 2012 tarih, 28169 sayılı Resmi Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir.

Ağrı İslami İlimler Fakültesi, 2012-2013 Eğitim-Öğretim yılı başında, Beden Eğitimi ve Spor Yüksek Okulu (BESYO) binasında, 19.09.2012 tarihinde eğitim hayatına başlamıştır. İlk yılda İslami İlimler bölümü Arapça hazırlık sınıfına 80, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi (İDKAB) bölümü 1.sınıfına 95 temel, 95 ikinci öğretim öğrencisi kayıt yaptırmıştır. Yükseköğretim Kurulu'nun 06.06.2012 tarihli Eğitim Fakültesi İDKAB bölümlerinin kapatılarak, öğrencilerinin ve öğretim elemanlarının kadrolarıyla İlahiyat fakültelerine aktarılması kararının 03.09.2012 tarih, 10477 sayılı yazısıyla bildirilmesi sonucu, öğretim elemanları ve Eğitim Fakültesi İDKAB öğrencileri fakültemiz İDKAB bölümüne aktarılmıştır. Fakülteye yeni gelen ve Eğitim Fakültesi'nden aktarılan öğrenciler, bir eğitim-öğretim yılı boyunca fakültemizde eğitim görmüşlerdir. Eğitim yılı sonunda Danıştay'ın aldığı bir kararla, Eğitim Fakültesi'nden gelen öğrenciler yeniden Eğitim Fakültesi'ne dönmüş ve eğitimlerini orada tamamlayarak, 2012-2013, 2013-2014 ve 2014-2015 Eğitim-Öğretim yılları sonunda Eğitim Fakültesi İDKAB bölümünden mezun olmuşlardır.

2012-2013 ve 2013-2014 Eğitim-Öğretim yıllarında fakültemiz İDKAB bölümünde eğitime başlayan öğrencilerimiz 2015-2016 ve 2016-2017 Eğitim-Öğretim yılları sonunda İslami İlimler Fakültesi İDKAB bölümünden mezun olmuşlardır. Yükseköğretim Kurulu tarafından 2013-2014 Eğitim-Öğretim yılından sonra İDKAB bölümlerine öğrenci alımı durdurulmuştur. 2013-2014 yılında eğitime başlayan İDKAB öğrencilerinin 2016-2017 Eğitim-Öğretim yılı sonunda mezun olmalarıyla, İlahiyat fakültelerinde ve fakültemizde (kredilerini tamamlayamayan öğrenciler dışında) 2017-2018 yılı Eğitim-Öğretim yılı itibarıyla aktif İDKAB bölümü eğitimi sona ermiştir.

Fakültemiz, 2016 yılı Ocak ayında Selçuklu mimarisinde yapılan yeni binasına taşınmış, üç bölüm ve anabilim dallarıyla büyük oranda kurumsallaşmasını tamamlamış, Arapça hazırlık ve dört yıllık lisans eğitimine düzenli olarak devam etmektedir. Ayrıca Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün Atatürk Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü'yle yaptığı ortak yüksek lisans eğitimi protokolü çerçevesinde, fakültemiz Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde iki yıldan beri yüksek lisans dersleri yapılmaktadır. Fakültemiz Temel İslam Bilimleri bölümü de hazırlıklarını tamamlamış yüksek lisans derslerine başlayacaktır.

4.1. Ağrı'ya İslami İlimler Fakültesi Açılmasının Somut Amaç ve Avantajları

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Rektörlüğü'nce, 2011 yılında oluşturulan komisyon tarafından üniversitede "İslami İlimler Fakültesi" kurulması için bir talep dosyası hazırlanmıştır. Hazırlanarak YÖK'e gönderilen talep dosyasında Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi'nde İslami İlimler Fakültesi kurulmasının amaç ve gerekçeleri şu şekilde sunulmuştur:

"Ağrı'nın eğitim ve öğretim açısından önemli bir merkez olmasının ana sebepleri arasında gerek Hz. Nuh'un gemisinin burada oluşu, gerek Ağrı dağı gibi doğal zenginlikleri ve gerekse turistik öneme sahip beldelerinin oluşu sayılabilir.

Ağrı, merkez ilçelerden sürekli göç almaktadır. Fen Lisesi, Anadolu Öğretmen Liseleri yanı sıra Ağrı merkez, Tutak, Patnos ve Doğubayazıt İmam-Hatip Liseleri ile de gençlerimizin eğitim ve öğretiminde önemli rol oynamaktadır. Ağrı'da bulunan tarihi potansiyel ve insanımızın sosyal yatkınlığı İslami İlimler Fakültesi'ni elzem kılmaktadır. Ayrıca başta İran olmak üzere diğer Müslüman ülkelerle yakın oluşundan dolayı uluslararası tanınabilirlik noktasında da önemli rol oynayabilecektir.

Diğer yandan; İslami İlimler Fakültesi'nde görev yapacak olan ilahiyat akademisyenleri, eğitim alan öğrenciler hem ilimizin hem de bölgemizin kültürel kalkınmasında çok büyük müspet roller oynayacaktır.

Yükseköğretim Kurulu'nun 2009-2010 yılı eğitim-öğretim yılında katsayı uygulamasını kaldırması İmam-Hatip Liselerine olan talebi yeniden canlandırmış ve dolayısıyla önceleri buralardan mezun olan öğrenci sayıları 150 bin civarından 200 bin civarına (198 000) yükselmiştir. Tamamına yakını Müslüman olan ülkemizde bu engelin de ortadan kalkmasıyla İslami İlimler Fakültesi'nin öğrenci bulmakta zorlanmayacağı aşikârdır.

İstihdam açısından ele alındığında mevcut uygulamada Diyanet İşleri Başkanlığı A tipi olarak sınıflandırılan camilerde fakülte mezunu olma şartı getirdiğinden, fakülte mezunlarının iş bulmakta zorluk çekmeyecekleri öngörülmektedir.

İslami İlimler Fakültesi milletimizin ümmet bilincine kavuşturulmasında önemli rol oynayarak, etnik unsurların bertaraf edilmesi, bunalımlı ve buhranlı ortamlara son verilmesinde de önemli roller oynayacaktır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hali hazırda 20 binden fazla İmam-Hatip'e bir o kadar da vaiz ve Kur'an Kursu Öğreticisine olan ihtiyacını karşılama noktasında önemli katkı sağlayacaktır. Milli Eğitim Bakanlığı'nda görev yapacak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen ihtiyaçları da açılacak olan İslami İlimler Fakültesi mezunlarınca karşılanabilecektir.

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi fiziki gelişimini %70 oranında tamamlamış ve dolayısıyla açılması durumunda İslami İlimler Fakültesi'nin eğitim ve öğretime başlamasında hiçbir engel bulunmamaktadır.

İslami İlimler Fakültesi'nde Arapça ve Farsça dersler ön plana çıkarılacağından Müslüman ülkelerden gelecek olan ilim adamları ve öğrencilerle tüm dünyaya mezunlarını gönderebilecektir. Ayrıca sınır kentinde ve devlet üniversitesinde açılacak olması onun cazibe merkezi olmasına ilave bir katkı sağlayacaktır.

İslami İlimler Fakültesi çağımızın gerektirdiği plan, program ve ihtiyaçlar dahilinde, Yükseköğretim Kurulu'nun mevzuatlarına ve hedeflerine uygun biçimde dini eğitim verilen bir yüksek eğitim kurumu olacaktır.

Günümüz eğitim-öğretim anlayışı çerçevesinde, Yükseköğretim Kurulu'nun amaç ve ilkeleri doğrultusunda ilahiyat ve din bilimleri alanlarında örgün din eğitimi (Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı ilk ve orta dereceli okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği ile İmam-Hatip Liseleri'nde meslek dersleri öğretmenliği) ve yaygın din eğitimi (Diyaret İşleri Başkanlığı bünyesinde din hizmetleri, merkez teşkilatında çeşitli görevler, müftü, vaiz, imam) alanlarına eleman hazırlamaya yönelik olarak lisans düzeyinde eğitim vermek; Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Felsefe ve Din ilimleri farklı dinlerin kutsal değerleri ve kültürel yapıları hakkında öğrencileri bilgilendirmek, akademik anlayışa uygun olarak temel kaynaklardan yararlanmalarına yardımcı olmaktır.

Aynı zamanda, küreselleşen dünyada barışçıl bir anlayışı ikame edebilecek uluslararası düzeyde din bilimlerini anlayıp yorumlayabilecek ve farklı dini ve kültürel ortamlarda iletişim kurabilecek din bilginleri yetiştirmek hedeflenmektedir.

Hazırlık sınıfında İslami İlimlerin kaynak dili olan Arapça'yı öğretmek suretiyle hem öğrencilerin sağlam bilgiyi kaynağından öğrenmelerini sağlamak, hem de ülkemizin genişleyen ilgili coğrafyasıyla sağlıklı ilişkiler kurabilmelerine imkân vererek ülkemizin geleceğine katkı oluşturmak da hedeflerimiz arasındadır.

Bu bilgiler ışığında Fakültenin/Programın amacı şu şekilde ifade edilebilir:

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi'nde açılması teklif edilen İslami İlimler Fakültesi ve bölümleri, genelde dinin ve özellikle İslamiyet'in kaynakları, temel özellikleri, bireysel ve sosyal işlevleri üzerinde bilimsel araştırmalar yapması ve sonuçta toplumun ihtiyacı olan nitelikli din eğitim ve din hizmetlerini yerine getirecek uzman elemanlar yetiştirmeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede teklif olunan ve yürütülmesi planlanan programlar:

- İslam ilimlerinin tarihi gelişimi ve sistematik yapısıyla, klasik kaynakları günümüz literatürüyle işleyecek,
- İslam medeniyetinin farklı kültür havzalarındaki dini ve kültürel birikimini kucaklayıcı bir yaklaşım geliştirecek,

- Modern dönemde gelişmiş ve din bilimleri olarak adlandırılan dinler tarihi, din felsefesi, din sosyolojisi, din psikolojisi ve din eğitimi alanlarında yeterli alt yapı bilgisi sağlayacak,

- Sosyal bilimlerin temel bilim dallarına da açık ve bu alanda nosyon oluşturabilecek bir muhtevaya sahip olacaktır.

Bunlara ilaveten ayrıca:

- İslam ilimlerinin kaynaklarına, tarihine ve meselelerine vakıf,

- Sosyal bilimler nosyonu kazanmış,

- Farklı medeniyetlerin birbirlerinden istifade imkânlarına sahip,

- Kendisine güvenen ve özgür düşünebilen,

- Geçmiş ve bugünü bilimsel zihniyetle analiz edip sağlıklı biçimde anlamaya çalışan,

- Hayatın ve mesleğin gerekleri olan donanımı haiz,

- Sosyal sorumluluklarının şuurunda olan mezunlar yetiştirmeyi ve ulaştığı sonuçları evrensel ölçülerde geliştirirken aynı zamanda bu birikimi başta bölgemiz, yakın komşu ülkeler, orta Asya Türk Cumhuriyetleri, Balkanlar ve İslam dünyası olmak üzere bütün dünyayla ve halkımızla paylaşmayı, bölgemizde bulunan ve İslamiyet’le ilgili eğitim veren medreseler vb. dini kurum, kuruluşlar ve Mollalarla paylaşarak onların dahi iyi yetişmelerine, çağdaş dünyaya entegre olmalarına, toplumun geneliyle barışık, hoşgörülü ve aydın fikirlerle mücehhez olmalarına katkıda bulunmak; bölge halkının hurafelerden arınmış, sağlıklı bir din anlayışı ve yaşantısına sahip olmaları için İslami İlimler Fakültesi bünyesinde sosyal, kültürel ve dini seminer, kurs, konferans, sempozyum programları ile devlet-millet, üniversite-halk kaynaşmasının sağlanmasına zemin hazırlamak hedeflenmektedir.”

4.2. Kuruluşundan İtibaren Fakültede Dekanlık Yapanlar:

Prof. Dr. Fahri Bayıroğlu (Rektör Yard.)	Dekan Vekili (Ekim 2012-Ocak 2013)
Prof. Dr. İrfan Aslan (Rektör)	Dekan Vekili (Ocak 2013-Ocak 2017)
Prof. Dr. Abdulhalik Karabulut (Rektör)	Dekan Vekili (Ocak 2017-Ağustos 2017)
Prof. Dr. Adem Yerinde	Dekan (Ağustos 2017-)

4.3. Fakültenin Bölümleri ve Öğretim Elemanları

Temel İslam Bilimleri Bölümü	
1. Tefsir Anabilim Dalı 1. Tefsir Tarihi ve Usulü Bilim Dalı 2. Tefsir Bilim Dalı 3. Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı	Doç. Dr. Abdulkerim Seber Öğr. Gör. Dr. Musa Turşak
2. Hadis Anabilim Dalı 1. Hadis Tarihi ve Usulü Bilim Dalı 2. Hadis Bilim Dalı	Dr. Yahya Zekeriyya Ali Maabdeh Arş. Gör. Emrullah Bolat ³
3. İslam Hukuku Anabilim Dalı 1. İslam Hukuku Tarihi ve Usulü Bilim Dalı 2. İslam Hukuku Bilim Dalı	Yrd. Doç. Dr. Sezayi Bekdemir Arş. Gör. Ekrem Koç Arş. Gör. Seyit Ali Albayrak
4. Kelam ve İslam Mezhepleri Anabilim Dalı 1. Kelam Tarihi Bilim Dalı 2. Kelam Bilim Dalı 3. İslam Mezhepleri Bilim Dalı	Doç. Dr. Mehmet Salih Geçit Arş. Gör. Dr. Saadet Altay Arş. Gör. Halit Kars
5. Tasavvuf Anabilim Dalı 1. Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı 2. Tasavvuf Bilim Dalı	Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak Öğr. Gör. Nazım Çınar
6. Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı	Prof. Dr. Adem Yerde Öğr. Gör. Yakup Eroğlu Öğr. Gör. Khaled Ibrahim Öğr. Gör. Ahmed Kajje Öğr. Gör. Raid Tordi Karamustafa Arş. Gör. Hamza Civelek Arş. Gör. Mesut Işık ⁴

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü	
1. İslam Felsefesi Anabilim Dalı 1. İslam Felsefesi Bilim Dalı 2. İslam Ahlakı Bilim Dalı 3. Mantık Bilim Dalı	
2. Din Bilimleri Anabilim Dalı 1. Din Sosyolojisi Bilim Dalı 2. Din Psikolojisi Bilim Dalı 3. Din Eğitimi Bilim Dalı 4. Dinler Tarihi Bilim Dalı 5. Din Felsefesi Bilim Dalı	Yrd. Doç. Dr. Mustafa Safa Yrd. Doç. Dr. Hayati Tetik Yrd. Doç. Dr. İsmail Şimşek Öğr. Gör. Mehmet Latif Bakış Arş. Gör. Ersin Savaş Arş. Gör. Abdullah Çağıl Arş. Gör. Ahmet Bingöl

³ Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'ndan görevlendirme olarak fakültemizde çalışmaktadır.

⁴ Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'ndan görevlendirme olarak fakültemizde çalışmaktadır.

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü	
1. Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı 1. Siyer-i Nebi Bilim Dalı 2. İslam Tarihi Bilim Dalı 3. İslam Kurumları Tarihi Bilim Dalı	Arş. Gör. Dr. Korkut Dindi Arş. Gör. Kamil Çayır
2. Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı Anabilim Dalı 1. Osmanlı Türkçesi Bilim Dalı 2. Türk-İslam Edebiyatı Bilim Dalı	
3. İslam Sanatları ve Dini Musiki Anabilim Dalı 1. İslam Sanatları Bilim Dalı 2. Türk Din Musikisi Bilim Dalı	

4.4. İslami İlimler Fakültesi İDKAB Bölümünde Uygulanan Müfredat Programı:

Fakültemiz İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Eğitimi Bölümü (İDKAB) Programı'nda program, ortak olarak bütün İlahiyat, İslami İlimler, İslam ve Din Bilimleri Fakültelerinde aşağıdaki şekliyle uygulanmıştır. Ancak Alan seçmelileri, Genel Kültür seçmeleri ve Meslek Bilgisi seçmelerinde fakülteler, kendi şart ve tercihlerine göre tespit ettikleri dersleri okutmaktadırlar.

İDKAB 1. Sınıf

I. YARIYIL		T	U	K	II. YARIYIL		T	U	K
A	Temel Dini Bilgiler I	3	0	3	A	Temel Dini Bilgiler II	3	0	3
A	Arapça I	1	2	2	A	Arapça II	1	2	2
A	Hz. Muhammed'in Hayatı	2	0	2	A	İslam Tarihi	2	0	2
A	Kur'an Okuma Bilgi ve Becerisi I	1	2	2	GK	Sosyolojiye Giriş	2	0	2
GK	Psikolojiye Giriş	2	0	2	GK	Türkçe II: Sözlü Anlatım	2	0	2
GK	Türkçe 1: Yazılı Anlatım	2	0	2	GK	Yabancı Dil II	3	0	3
GK	Yabancı Dil I	3	0	3	GK	Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi II	2	0	2
GK	Atatürk ilkeleri ve İnkılap Tarihi I	2	0	2	MB	Eğitim Psikolojisi	3	0	3
MB	Eğitim Bilimine Giriş	3	0	3					
	TOPLAM	19	4	21		TOPLAM	18	2	19

İDKAB 2. Sınıf

III. YARIYIL		T	U	K	IV. YARIYIL		T	U	K
A	Hz. Muhammed'in Hadisleri ve Öğretileri	2	0	2	A	Tefsir	2	0	2
A	Arapça III	1	2	2	A	Din Sosyolojisi	2	0	2
A	Kur'an Okuma Bilgi ve Becerisi II	1	2	2	A	İslam'da Sanat ve Estetik	2	0	2
A	Din Psikolojisi	2	0	2	A	Arapça IV	1	2	2
GK	Bilgisayar I	1	2	2	A	İslami Türk Edebiyatı	2	0	2
GK	Felsefeye Giriş	2	0	2	GK	Türk Eğitim Tarihi	2	0	2
MB	Öğretim İlke ve Yöntemleri	3	0	3	GK	Bilgisayar II	1	2	2
A	Seçmeli I	2	0	2	MB	Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı	2	2	3
GK	Seçmeli	2	0	2	A	Seçmeli II	2	0	2
	TOPLAM	16	6	19		TOPLAM	16	6	19

İDKAB 3. Sınıf

V. YARIYIL			T	U	K	VI. YARIYIL			T	U	K
A	Ahlak Felsefesi		2	0	2	A	Din Felsefesi		2	0	2
A	Kur'an Okuma Bil. ve Becerisi III		1	2	2	A	Yaşayan Dünya Dinleri		2	0	2
A	Kelam		2	0	2	A	Dini Musiki		2	0	2
GK	Medya ve İletişim		2	0	2	A	Mezhepler Tarihi		2	0	2
MB	Ölçme ve Değerlendirme		3	0	3	GK	Topluma Hizmet Uygulaması		1	2	2
MB	Sınıf Yönetimi		2	0	2	GK	Ahlak ve Değerler Eğitimi		2	0	2
A	Seçmeli III		2	0	2	MB	Özel Öğretim Yöntemleri		2	2	3
MB	Seçmeli		2	0	2	A	Seçmeli IV		2	0	2
	TOPLAM		16	2	17		TOPLAM		15	4	17

İDKAB 4. Sınıf

VII. YARIYIL			T	U	K	VIII. YARIYIL			T	U	K
A	Din Eğitimi		2	0	2	A	Kuran'da Ana Temalar		2	0	2
A	Özel Öğretim Yöntemleri II		2	2	3	A	Kültürlerarası Din Öğretimi		2	0	2
GK	Bilimsel Araştırma Yöntemleri		2	0	2	GK	Osmanlı Türkçesi		2	0	2
MB	Rehberlik		3	0	3	MB	Öğretmenlik Uygulaması		2	6	5
MB	Özel Eğitim		2	0	2	MB	Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yönetimi		2	0	2
MB	Okul Deneyimi		1	4	3	A	Seçmeli VI		2	0	2
A	Seçmeli V		2	0	2	A	Seçmeli VII		2	0	2
	TOPLAM		14	6	17		TOPLAM		14	6	17

İDKAB Bölümünde Okutulan Derslerin Yüzde Oranları

GENEL TOPLAM	Teorik	Uygulama	Kredi	Yüzdesi
Alan Dersleri	63	16	71	% 49
Genel Kültür Dersleri	35	6	38	% 26
Meslek Bilgisi Dersleri	30	14	37	% 24
TOPLAM	128	36	146	%100

4.5. Fakültemiz İslami İlimler Bölümünde Uygulanan Müfredat Programı:

Fakültemizde Arapça hazırlık eğitimi zorunludur. 2012-2013 Eğitim-Öğretim yılında fakültemize kaydolan İslami İlimler Bölümü öğrencileri bir yıllık hazırlık eğitiminden sonra, 2013-2014 Eğitim-Öğretim yılından itibaren şu müfredat programına göre eğitim almışlardır. Programdaki seçmeli dersler, bölümlerin, bölgenin ve eğitimin şart ve ihtiyaçlarına göre seçmeli dersler havuzundan belirlenmektedir.

İİF 1. Sınıf

I. YARIYIL			T+U	AKTS	II. YARIYIL			T+U	AKTS
1	İİF 101	Kur'an Okuma ve Tecvit I	4+0	4	İİF 102	Kur'an Okuma ve Tecvit II	2+0	3	
2	İİF 103	Arap Dili ve Belagati I	2+0	3	İİF 104	Arap Dili ve Belagati II	2+0	3	
3	İİF 105	İslam İnanç Esasları	2+0	2	İİF 106	İslam İbadet Esasları II	2+0	2	
4	İİF 107	Tefsir Tarihi ve Usulü I	2+0	3	İİF 108	Tefsir Tarihi ve Usulü II	2+0	3	
5	İİF 109	Hadis Tarihi ve Usulü I	2+0	3	İİF 110	Hadis Tarihi ve Usulü II	2+0	3	
6	İİF 111	Osmanlı Türkçesi	2+0	3	İİF 112	İslami Türk Edebiyatı	2+0	4	
7	İİF 113	Siyer I	2+0	3	İİF 114	Siyer II	2+0	3	
8	İİF 115	İslam İbadet Esasları I	2+0	3	İİF 116	Din Psikolojisi	2+0	3	
9	İNG 101	Yabancı Dil (İng.) I	2+0	2	İNG 102	Yabancı Dil (İng.) II	2+0	2	
10	TURK 101	Türk Dili I	2+0	2	TURK 102	Türk Dili II	2+0	2	
11	ATA 101	Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi I	2+0	2	ATA 102	Atatürk İlkeleri ve İnk.Tarihi II	2+0	2	
TOPLAM			24+0	30	TOPLAM			22+0	30

İİF 2. Sınıf

III. YARIYIL			T+U	AKTS	IV. YARIYIL			T+U	AKTS
1	İİF 201	Kur'an Okuma ve Tecvit III	2+0	3	İİF 202	Kur'an Okuma ve Tecvit IV	2+0	3	
2	İİF 203	Tefsir I	4+0	5	İİF 204	Tefsir II	4+0	5	
3	İİF 205	Hadis I	2+0	3	İİF 206	Hadis II	4+0	5	
4	İİF 207	İslam Hukukuna Giriş	2+0	3	İİF 208	İslam Hukuk Usulü	2+0	3	
5	İİF 209	Felsefe Tarihi I	2+0	3	İİF 210	Felsefe Tarihi II	2+0	3	
6	İİF 211	Sosyolojiye Giriş	2+0	2	İİF 212	Din Sosyolojisi	2+0	2	
7	İİF 213	İslam Tarihi I	2+0	2	İİF 214	İslam Tarihi II	2+0	2	
8	İİF 215	Mantık	2+0	2	İİF 216	Kelam Tarihi	2+0	2	
9	İİF 217	Ahlak Felsefesi	2+0	2	İİF 218	İslam Medeniyeti Tarihi	2+0	2	
10	İİF 219	Arap Dili ve Belagati III	2+0	3	İİF 220	Arap Dili ve Belagati IV	2+0	3	
11	İİF 221	Dini Musiki	2+0	2					
TOPLAM			24+0	30	TOPLAM			24+0	30

İİF 3. Sınıf

V. YARIYIL			T+U	AKTS	VI. YARIYIL			T+U	AKTS
1	İİF 301	Kur'an Okuma ve Tecvit V	2+0	3	İİF 302	Kur'an Okuma ve Tecvit VI	2+0	3	
2	İİF 303	Hadis III	2+0	3	İİF 304	İslam Hukuku I	4+0	5	
3	İİF 305	Kelam	4+0	4	İİF 306	İslam Mezhepleri Tarihi	4+0	4	
4	İİF 307	Tasavvuf I	2+0	3	İİF 308	Tasavvuf II	2+0	3	
5	İİF 309	Din Felsefesi I	2+0	3	İİF 310	Din Felsefesi II	2+0	3	
6	İİF 311	Dinler Tarihi I	2+0	3	İİF 312	Dinler Tarihi II	2+0	3	
7	İİF 313	Arap Dili ve Belagati V	2+0	2	İİF 314	Arap Dili ve Belagati VI	2+0	2	
8		Seçmeli 1	2+0	3		Seçmeli 4	2+0	2	
9		Seçmeli 2	2+0	3		Seçmeli 5	2+0	2	
10		Seçmeli 3	2+0	3		Seçmeli 6	2+0	3	
TOPLAM			22+0	30	TOPLAM			24+0	30

İİF 4. Sınıf

		VII. YARIYIL			VIII. YARIYIL			
		T+U	AKTS			T+U	AKTS	
1	İİF 401	Kur'an Okuma ve Tecvit VII	2+0	3	İİF 402	Kur'an Okuma ve Tecvit VIII	2+0	3
2	İİF 403	İslam Felsefesi I	2+0	4	İİF 404	İslam Felsefesi II	2+0	4
3	İİF 405	İslam Hukuku II	4+0	7	İİF 406	Hitabet ve Mesleki Uygulama	2+0	5
4	İİF 407	Din Eğitimi	2+0	5	İİF 408	Türk-İslam Sanatları Tarihi	2+0	5
5	İİF 409	Tefsir III	2+0	2	İİF 410	Tefsir IV	2+0	2
6		Seçmeli 7	2+0	3	İİF 412	Hadis IV	2+0	2
7		Seçmeli 8	2+0	3		Seçmeli 10	2+0	3
8		Seçmeli 9	2+0	3		Seçmeli 11	2+0	3
9						Seçmeli 12	2+0	3
		TOPLAM	18+0	30	TOPLAM		18+0	30

Derslerin Bölümlere Göre Dağılım Yüzde Oranları

BÖLÜMLER	Kredi	Yüzdesi
Temel İslam Bilimleri Bölüm Dersleri	102	% 58
Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Dersleri	36	% 21
İslam Tarihi ve Sanatları Bölüm Dersleri	26	% 14
Zorunlu Ortak Dersler (Türkçe, İngilizce, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi)	12	%7
GENEL TOPLAM	176	%100

4.6. Mezunlarımız

Fakültemiz, 2015-2016 Eğitim-Öğretim yılı sonunda İDKAB bölümünden ilk öğrencilerini mezun etmiştir. 2016-2017 Eğitim-Öğretim yılı sonunda hem İDKAB bölümünden ikinci mezunlarını, İslami İlimler bölümünden de ilk mezunlarını vermiştir:

<u>Mezuniyet Yılları:</u>	<u>Bölümü:</u>	<u>Kız:</u>	<u>Erkek:</u>
2015-2016	İDKAB	54	79
2016-2017	İDKAB	55	82
2016-2017	İslami İlimler	26	23

4.7. 2017-2018 Eğitim-Öğretim Yılından İtibaren Yeni Müfredat ve Pedagojik Formasyon Eğitimi

Fakültemiz, eğitime başladığı 2012-2013 Eğitim-Öğretim yılından itibaren, bir yıl Arapça hazırlık eğitiminden sonra, dört yıllık İslami İlimler lisans programında 176 yerel kredili yukarıda detayları verilen müfredat programını uygulamakta idi. Ancak, Yükseköğretim Kurulu'nun (YÖK'ün) 23.06.2017 tarih, 43446 sayılı kararıyla; İlahiyat/İslami İlimler/İslam ve Din Bilimleri Fakülteleri'nde, fakültelerin mevcut programlarının toplam yerel kredilerinin maksimum 150 kredi olarak belirlenmesi ve lisans programı içine minimum 25 kredi olarak pedagojik formasyon derslerinin yerleştirilmesi kararı ve 25.08.2017 tarih, 59541 sayılı, isteyen öğrencilerin pedagojik formasyon olarak 175 krediyle pedagojik formasyonu tamamlamış olarak mezun olabilecekleri, isteyenlerin 150 yerel kredi ile pedagojik formasyon almadan lisans

mezunu olabilecekleri kararı gereğince; fakültemiz, yeni pedagojik formasyonlu müfredat programı hazırlamıştır. 2017-2018 Eğitim-Öğretim yılı başından itibaren birinci sınıflarda yeni pedagojik formasyonlu program uygulanmaya başlamıştır. Ayrıca 25.08.2017 tarih, 59541 sayılı karar çerçevesinde fakültemiz mevcut 2, 3 ve 4.sınıf öğrencilerinden pedagojik formasyon almak isteyenlere de ilave pedagojik formasyon dersleri verilmeye başlanmıştır. Pedagojik formasyon almak isteyen öğrenciler, aşağıdaki dersleri ve kredilerini tamamlayacaklardır.

Pedagojik Formasyon Eğitimi Programı Zorunlu Dersleri

Teorik Dersler	T	U	K
Eğitim Bilimine Giriş	2	0	2
Öğretim İlke ve Yöntemleri	2	0	2
Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme	2	0	2
Eğitim Psikolojisi	2	0	2
Sınıf Yönetimi	2	0	2
Seçmeli Ders I	2	0	2
Seçmeli Ders II	2	0	2
Dönem Toplamı	14	0	14

Uygulamalı Dersler			
Özel Öğretim Yöntemleri	2	2	3
Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı	2	2	3
Öğretmenlik Uygulaması	2	6	5
Dönem Toplamı	6	10	11
Genel Toplam	20	14	25

Pedagojik Formasyon Eğitimi Programı Seçmeli Dersler Havuzu

Seçmeli Ders I Grubu	T-U-K	Seçmeli Ders II Grubu	T-U-K
Eğitimde Eylem (Aksiyon) Araştırması	2-0-2	Rehberlik	2-0-2
Eğitimde Program Geliştirme	2-0-2	Eğitimde Teknoloji Kullanımı	2-0-2
Eğitim Tarihi	2-0-2	Eğitim Felsefesi	2-0-2
Eğitim Sosyolojisi	2-0-2	Türk Eğitim Tarihi	2-0-2
Gelişim Psikolojisi	2-0-2	Türk Eğitim Sistemi ve Okul Yönetimi	2-0-2
Öğretmenlik Meslek Etiği	2-0-2	Karakter ve Değerler Eğitimi	2-0-2
Yaşam Boyu Öğrenme	2-0-2	Özel Eğitim	2-0-2
Bireyselleştirilmiş Öğretim	2-0-2	Bilgisayar Destekli Öğretim	2-0-2