

PAPER DETAILS

TITLE: Indirgemeci Yaklasimlarin Bir Ürünü Olarak Tekfir

AUTHORS: Hacer Sahinalp

PAGES: 23-57

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/380809>

İndirgemeci Yaklaşımların Bir Ürünü Olarak Tekfir¹

Hacer ŞAHİNALP²

Özet

Tekfiri İslam'ın özündenmiş gibi gösteren haksız yaklaşımları, sığındıkları gerekçelerden hareketle doğruluk testine tabi tutmak, makalemizin ana hedefini oluşturmaktadır. Öncelikli olarak, tekfirle birlikte ismi sıklıkla anılan Haricî ve Selefi zihniyetin katı tutumlarının dinî referanslara karşı indirgemeci yaklaşımlarından kaynaklandığını, bu tavrın arka planında yatan dönemin siyasî, ekonomik ve kültürel baskın izleri görmezden gelinerek yapılacak her türlü yorum ve değerlendirmenin de indirgemeciliğin bir başka versiyonu olacağını göstermeye çalıştık. İslam'ın diğer kaynak ve yorumları görmezden gelinerek sadece bir rivayetten (Fırka-i Nâciye hadisi) hareketle tekfircilik ne derece sorunluysa, İslam bilginleri tarafından rağbet görmemesine rağmen böyle bir rivayeti tekfiri tetikleyen güçlü bir referans olarak lanse etmenin de, indirgemeci bir tutum olarak, bir o kadar sıkıntılı olduğunu belirtmek istedik. Öte yandan, Kelam âlimlerinin iman tanımlamalarından ve küfür hakkındaki fikirlerinin sadece bir bölümünden hareketle tekfirciliğe kapı araladığını iddia etmenin yanlışlığını örnekleriyle beraber göstermeye çalıştık. Sonuç olarak, İslam toplumlarının birlik ve

1 Bu makale daha önce Harran Ü. İlahiyat F. Tarafından 2016 yılında düzenlenen “Yanlış Algılar ve Doğru İslam” adlı Uluslararası Sempozyum’da sunulan tebliğimin, ekleme ve değişikliklerle makaleye dönüştürülmüş halidir.

2 Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

dayanışmasının önündeki en büyük engellerden olan tekfirciliğin, indirgemeci yaklaşımların bir ürünü olduğunu ve politik oyunların bir istismar aracı olarak kullanıldığını ifade ettik.

Anahtar Kelimeler: Tekfir, indirgemecilik, istismar, Fırka-i Nâciye, iman-amel ilişkisi, Haricî ve Selefi zihniyet, şiddet.

Giriş

Günümüzde başta Müslümanlar olmak üzere belli bir coğrafyada bütün bir insanlık zorlu bir süreç ve imtihandan geçmektedir. Bir yandan asırlara uzanan sömürge, istila, istibdat, işgal politikalarına maruz kalan ve bundan kurtulup izzetiyle var olmanın yollarını arayan çabaların ve teşekküllerin; diğer yandan mezhebi din haline getiren, dini marjinalleştiren, dinî değerleri ve hizmetleri kişisel çıkar ve iktidar aracına indirgeyen, mutlak doğruyu kendi tekelinde gören, kendinden olmayanı tekfir eden, şiddet ve vahşet üreterek islamofobiyi besleyen oluşumlara sahne olan bir İslam coğrafyasıyla karşı karşıyayız. (Çalış, 2016, 5)

Söz konusu bu sıkıntılı coğrafyada, bir takım İslamî kavram ve literatürlerden ve tarihî tecrübelerden nemalanılarak Müslümanlar arasındaki etnik ve mezhepsel farklılıklar kışkırtılmakta ve sunî temellere dayalı bir kaos ortamı yaratılmaya çalışılmaktadır. Özünde ve temelinde adalet, merhamet ve şefkat gibi değerler bulunan İslam'ın temsili, kuru metne dayalı yeni türedi birtakım cereyanlarla gösterilmeye çalışılmaktadır. Daiş/İşid, Boko Haram, eş-Şebab gibi nevzuhur, İslam'a ve İslam toplumuna aidiyeti son derece şüpheli örgütlerin gayri insani uygulamaları marifetiyle bir İslam karşıtlığı ve korkusu oluşturularak, İslam'a yönelik yanlış bazı algıların, hem Müslim hem de gayr-ı Müslimler nezdinde yaygınlaşmasına sebebiyet verilmektedir. Bu yapılırken bir yandan da, bir takım dinî kavramlar asıl anlamlarından kopararak, onlara özel ve ideolojik anlamlar verilmek suretiyle zihinlerde kavram karmaşası oluşturulmak istenmektedir. Bu suretle bilinçli olarak, mutedil, kapsayıcı, kuşatıcı, ölçülü söylemlerden uzaklaşarak, dışlamacı, aşırılığa varan anlayışlara güç kazandırılmaya çalışılmaktadır.

Bir takım kirli amaçlar uğruna Müslüman'ın Müslüman'a kındırıldığı böyle bir ortamda, tarihî ve itikadî bağlamından kopartılıp ısıtılarak yeniden piyasa sürülen, bir istismar aracı olarak kullanılan kavramlardan biri ve belki de en önemli ve yıkıcı olanı “tekfir”dir.

İslâm tarihi boyunca grupların elinde güçlü bir silah olarak kullanılagelen tekfir, “tef’îl” vezninden mastar olup, kişiyi küfre nispet etmek, kâfir saymak, bir Müslüman'ın ya da Müslüman kabul edilen bir kimsenin sözlerine ve fiillerine bakarak kâfir olduğuna hükmetmek, “küfürle itham etmek veya küfür nisbet etmek” gibi manalara gelir. (İbn Fâris, 1994, 930-931; İbn Manzûr, 1414h., II, 353; Kılavuz, 1982, 75; Uludağ, 1996, 241) Tekfire muhatap olan kişinin, toplumdan tecrit edilip yalnızlaştırılma, kanının helal kılınması ve Müslüman mezarlığına dahi gömülmesinin yasaklanması gibi hukuki yaptırımlarla karşı karşıya kalması, konu hakkında hüküm verirken oldukça titiz davranılması zorunlu kılmıştır. Bu nedenledir ki Hz. Peygamber, kelime-i tevhidi söyleyenlerin kanlarının ve mallarının koruma altına alındığını, kibleye yönelip namaz kılanların ve Müslümanların kestiği hayvanın etini yiyenlerin Allah'ın ve resulünün güvencesini kazandığını ve dolayısıyla onların tekfir edilemeyeceğini bildirerek bu konuda önemli bir sınır/had çizmiştir. (Buhârî, “İman”, 17, “Salât”, 28; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 95) Müslüman toplumlar tarafından da genel bir ilke olarak kabul gören bu açıklama, tekfir mekanizmasının işletilmesini, insanların keyfi ve indî kararlarının tekelinden kurtarma amacına yönelik bir çabayı göstermesi bakımından önemlidir.

Ancak bütün bunlar bilinmesine ve rağbet görmesine, bir Müslüman'ın diğer bir Müslüman'ı tekfir etmekten men eden ilkeler belirlenmesine ve bu konuda oldukça net ve kesin ifadeler sarf edilmesine rağmen, İslam tarihine baktığımızda, en ufak ihtilaf noktalarının dahi sebep gösterilerek tekfire sıkça başvurulduğunu görmekteyiz. Bu ikircikli durumu, aynı yazarın farklı eserlerinde ve hatta aynı eserin farklı yerlerinde de görebilmekteyiz. Hem ifrata varan açıklamalar hem de tekfiri neredeyse imkânsız kılacak itidal ve sağduyu ağırlıklı ifadeler aynı eserde kendine yer bulabilmiştir.

Aynı durum benzer şekilde Kelâm kaynaklarına baktığımızda iman ve küfür tanımlamalarında da bulunmaktadır. Bir yandan hemen hemen her şeyi kapsamına alan oldukça sıkı ve katı bir iman tanımlaması, öbür yandan da mümkün mertebe gevşek tutulan âdeti kendisinden kaçınılan bir küfür tanımlaması aynı kalemde çıkabilmiştir. Aradaki bu uyumsuzluğun, küfür hakkında farklı kavramsallaştırmalara gidilerek kapatılmaya çalışılması, üzerinde önemle durulması gereken noktadır. Buralardan elde edilecek veriler bizlere, âlimlerin eserlerinde farklı küfür tanımlamalarına ve kavramsallaştırmalarına gitmelerinin ve tekfir hakkında birbirinden farklı açıklamalarda bulunmalarının arka planında yatan nedenleri de verecektir. Tekfirden kaçınmak için üretilen bu kavramsallaştırmaları ve arkasında yatan sebepleri dikkate almadan, sadece iman tanımlamasından hareketle bir küfür tanımı üretmenin ve bunun üzerinden tekfiri haklı çıkarmanın kişiyi yanlış sonuçlara götüreceği açıktır.

Düşünce ve fikir hürriyetinin, dolayısıyla da her türlü atılım, ilerleme ve gelişmenin önünde büyük bir engel olarak gördüğümüz tekfir olgusunu bir sorun olarak ele almak, bu sorunun kaynağını saptamak, tekfire yol açan sapmaları tespit etmek acil bir sorundur. Biz de bu çalışmamızla, kavramın tanımlanmasından tarihi serüvenine oradan da i'tikâdi mezheplerimizin belli başlı imamlarının konu hakkındaki görüşlerine değinmek suretiyle sorunun bir nebze de olsa aydınlığa kavuşmasına katkı sunmaya çalışacağız. Bunu yaparken üzerinde duracağımız en önemli nokta, tekfirin hem oluşumuna hem de yayılmasına zemin hazırladığını düşündüğümüz, farklı şekillerde uç veren “indirgemeci yaklaşımlar”dır. Bu tutumun bir ayağını, konu hakkında görüşler sunan ve eserler kaleme alan İslam bilginlerinin, diğer ayağını ise onların görüşlerinden istifade ettiğini ve ilham aldığını iddia eden Müslim-gayri müslim kitlenin oluşturduğunu söylemek gerekir.

Hakkında, yazılıp çizilenlere, sarf edilen sözlere ve yaşanan olgulara, arkasında yatan neden ve niçinleri de dikkate alan bütüncül bir yaklaşımla bakmadan (indirgemeci yaklaşım) tekfir hakkında yapılacak her türlü değerlendirmenin, sağlam bir dayanaktan yoksun olduğunun ve de yanlışlığının ispatı makalemizin ana amacını oluşturmaktadır.

Dolayısıyla, hicri ilk asırdan başlayarak günümüze kadar münakaşa edilen hangi inanış ve ifadenin, hangi davranışın kişiyi iman sınırından çıkarıp küfre düşürdüğü ve bu yönde yapılan tartışmaların tahlili başka çalışmalara havale edilerek makalemizin sınırları dışında tutulmuştur. Konunun anlaşılmasına katkı sunması anlamında ele alınan iman hakkındaki tanımlama ve açıklamalar da fazla derinlemesine inilmeden oldukça sınırlı tutulmuştur.

Tekfirin bu derece yaygınlaşmasına ana neden olarak gördüğümüz indirgemeci yaklaşımların başkaca çeşitlerinin de olabileceğini kabul ederek, tespit edebildiğimiz en önemlilerini şu başlıklar altında sıralamamız mümkündür:

1. Ayetlere Karşı Lafızcı ve Parçacı Yaklaşım:

Tekfirin kültürleşme sürecini başlatanların Hâricîler³ olduğu, bu süreci başlatan asıl unsurun ise, başlangıçtaki imamet konusundaki politik tartışmalar olduğu kabul edilir. Hâricîler, Sıffîn Savaşı'nda önce Muaviye'ye karşı Hz. Ali'nin yanında yer almış, ancak daha sonra ihtilafın çözümünde arayış bulmak isteyen hakemleri ve tahkimi kabul edenleri, büyük günah işlemekle suçlamış ve tekfir etmişlerdir. Özellikle Nafi b. Ezrak (ö.65 / 684) ve çevresi (Ezârika), büyük günah işleyenleri tekfir etmekle kalmayıp, bunları ebedi cehennemlik ilan etmişlerdir. (Kılavuz, 1982, 76-77; Uludağ, 1996, 244; Topaloğlu, 1996, 272; Nu'aymî, 1967, XV, 10; Fırlalı, 1983, 44 vd.) Hariciler'le birlikte başlayan ve Müslüman toplumunu zaman zaman iç savaşın eşiğine getiren tekfircilik furcasının İslam dünyasında yaygın olduğunu söylemek gerekir.

Müslüman toplumun ana bünyesinden ayrılan ilk farklılaşma hareketi olan Hâricîler'in fikirlerinin yankıları, hem siyasal hem de toplumsal düzeyde uzun süre etkinliğini devam ettirmiştir. Onlar, i'tikâdi

3 Hâricîler hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Adnan Demircan, (2000), *Hâricîlik mezhebi'nin doğuşu bağlamında din-siyaset ilişkisi*, İstanbul: BeyanYayınları; Demircan (2015), *Hâricîlerin siyasi faaliyetleri*, İstanbul: Beyan Yayınları; Mehmet Kubat, (2015), *İslâm mezhepleri tarihi*, İstanbul: Kitap Dünyası yayınları; Kubat (2006), Hâricîliğin doğuşunda münâfıkların rolü, *Dinbilimleri Akademi Araştırmalar Dergisi*, VI, Sayı: 1

olmayan meseleleri bu alana çekmek ve indî fikirlerini nass olarak sunmak suretiyle İslam toplumunda asırlar boyu sürecek büyük fitnelerin ilk fitilini ateşlemiş, aradan yüzyıllar geçmesine rağmen hem zihniyet yapıları, hem de pratik uygulamalarıyla Müslüman toplumları ciddi anlamda etki altına almışlardır. Bu anlayışla hareket eden zihniyetin “Tahkim olayı”nda tarafları tekfir etmelerinin sebebi, Allah’tan başka kimsenin herhangi bir konuda hüküm verme yetkisinin olmadığına (lâ hukme illâ lillâh) ve böyle bir yetkiyi kabul edenlerin küfre düştüğüne dair düşünceleridir. (eş-Şâtıbî, ty., III, 292; el-Yemenî, 1414h., I, 11-12; Ebû Zehrâ, ty., I, 65; Akyol, 1988, 39-54; Watt, 1981, 14-16; Çağatay ve Çubukçu, 1985, 12-23.) Bu hükme varmalarını ise söz konusu şartlanmışlıktan hareketle aşağıda zikredeceğimiz Kur’an ayetlerine dayandırmışlar:

a. **إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ** “Allah’ın hükmünden başka hüküm yoktur”, “hüküm ancak Allah’ındır”, “Allah’tan başka hükmedecek yoktur” şeklinde Türkçe anlam verebileceğimiz Yûsuf Suresi, 40. ve 67. âyetleri.

“Allah her şeyi hakkıyla bilendir, yegâne hüküm ve hikmet sahibidir” (4/Nisâ, 26) “Câhiliyyet devri hükmünü mü istiyorlar? Yakînen bilen bir millet için Allah’tan daha iyi hüküm veren kim vardır?” (5/Mâide, 50)

Allah’ın hâkimiyetinin bilfiil ilahî teşride, şeriatın içerdiği emirler, yasaklar ve kendisine inanan toplum açısından uygulanması ve uyulması gerekli hükümlerde geçerli olduğuna dair elbette hiçbir kuşku bulunmamaktadır. Muhkem ayetlerle bildirilen iman esasları ve ibadetlerle ilgili düzenlemeler tevkîfidir; değiştirilemez. Bu konularda ekleme ve çıkarma yapmak mümkün değildir. Bununla birlikte Allah, indirdiği kitabında dinde sabitelerin dışında değişken alanların varlığına da işaret etmiştir. Öte yandan dini hükümlerin kanun kalıbına dökülmüş düzenlemelerini uygulayan, bu düzenlemeye uygun olarak yargılama yapan ve hükümleri yürüten insanlardır. Bu alanlarda siyasî erkin ya da ulemanın hüküm vermesi ve yorum yapmasının önü ise açıktır. Dolayısıyla kozmik egemenlik⁴ Allah’a aittir. Ancak Allah yeryüzündeki siyasî hâkimiyeti⁵ insanoğluna emanet etmiştir. Allah’ın indirdikleriyle hük-

4 Allah’ın sıfatlarıyla bütün bir evrene hâkim olması, hükmetmesi.

5 Burada “siyasî” kavramını, insanın kendi nefsinden başlayarak politik alana kadar olan yöneticilik özelliği (ilm-i siyâse) anlamında kullandık.

metmenin muhatabını, toplum katmanlarının bütün alanlarında bulunan tek tek mükellefler topluluğu olduğu gerçeğinden uzaklaşarak sadece siyasî alandaki yöneticilerle sınırlı tutmak Kur'an'ın ruhuna muhalif hareket etmek demektir. (Altıntaş, 2010, VII: 2, 61)

Hüküm vermede insanlardan hakemlere başvurma bizzat Kur'an'ın öğrettiği bir yöntemdir: *“Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin”* (4/Nisâ, 35; Benzer ayetler için bkz. 2/Bakara,178; 5/Mâide, 95) âyetinde söz konusu edilen hakemler; Kur'an ve sünnet değil, eşlerin akrabalarıdır. Eğer hakem kabul edilen eşlerin akrabaları vasıtasıyla sorun çözülmezse iş, her birisi seküler bir hüviyet taşıyan siyasî merci konumundaki hâkim ve devlet başkanına götürülür. (Mâturîdî, 2005, III, 210) Nitekim İmam Mâturîdî, *“ (Ey Muhammed!) Biz sana Kitab'ı (Kur'an'ı) hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği gibi hüküm veresin”* (4/Nisâ,105) âyetini içtihadın caiz olduğuna delil olarak gösterir. Bu ayette geçen; *“Allah'ın sana gösterdiği gibi”* pasajı, *“aklını kullanarak anladığın şeylerle manasına gelir”* diyen İmâm Mâturîdî, *“eğer Kur'an'la bütün hükümler anlaşılmış olsaydı, o takdirde 'Allah'ın sana gösterdiği gibi' denilmesinin bir anlamı kalmazdı”* demektedir. (Mâturîdî, 2005, III, 26-27) Buradan, karşılaşacağı sorunları çözmeye insanın etkin bir rol üstlenmesi gerektiğine yönelik bir vurgunun olduğu gayet açıktır. Dolayısıyla insanlar da Allah tarafından çizilen sınırlar içerisinde belirli hükümlerde bulunabilirler.

b. *“Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler, kâfirlerin ta kendileridir.”* *“...İşte onlar zâlim olanlardır”, “...işte onlar fâsık olanlardır.”* (5/Mâide, 44, 45, 47)

Ayet hakkında fikir beyan eden âlimlerimize göre ayette geçen “hükmetmeyenler” ibaresi en genel anlamda “tasdik etmeyenler”, “hafife veya alaya alarak inkâr edenler” şeklinde yorumlanmıştır. (Taberî, 2001, VIII, 456; Nursî, 1991, 69, 124) Konyalı Mehmed Vehbi Efendi, *“Fâsık fısıkiyle Allah'ın ahkâmının hilâfını irtikâb etmişse de bu, lisanında ve zahirde olup kalbiyle o ahkâmın hakkaniyetini tasdik ve işlediği fıskın günah olduğunu i'tikad ettiğinden kâfir olmaz. Çünkü küfür; hak olan ahkâmı*

kalbiyle inkâr ve lisanıyla reddetmektir. Fâsık kalbiyle tasdik ettiği için mü'mindir, fakat imanla beraber ahkâm-ı şeriatın hilafıyla hükmetmemek sair günahları işlemek kabilindendir. Şu halde âyet-i celilenin hükmü 'Bilkülliye inkâr ve hükm-ü ilâhî olduğunu redle beraber hilâfıyla hükmederse kâfir olur' demektir. Eğer ayetten maksat bu olmasa Kur'an'ın hilafında bir şey irtikap edenlerin (işleyenlerin) kâfir olmaları lazım gelirdi. Hâlbuki hak olduğuna imanla beraber hilafını irtikap küfür değildir ve olamaz." der. "Çünkü bilumum günahlar Kur'an'ın hilafıdır. Günahtan hali bir fert tasavvur olunamaz. Eğer her günahı irtikap eden kâfir olsa, âlemde mü'min bulunmamak gerektir." diyerek de konuya son noktayı koyar. (Vehbi Efendi, ty., III, 1231)

Mâturîdî Mâide 44. âyeti yorumlarken gramer kurallarından hareket ederek Arapçada hükmetmek anlamına gelen "hakeme" fiilinin "ba" edatıyla birlikte kullanıldığında "ikrar etmek, tasdik etmek, doğrulamak" gibi anlamlara geleceğini ifade eden görüşlere (Alûsî, 1987, II, 145; Rıza, ty., VI, 403-405) katılır. O bu kuraldan hareketle âyete, "*Allah'ın indirdiklerini tasdik etmeyenler kâfirlerin ta kendileridir*", anlamını vermiştir. Ona göre, Allah'ın indirdiği hükümleri tasdik etmeyip inkâr eden ve bu hükümleri hak olarak görmeyen kimse kâfirdir. Bu hükümlere inandığı halde amel etmeyen kimse de günahkâr mü'mindir. Zira onun iman-amel anlayışına göre, büyük günah işleyen kimse dinden çıkmaz. (Mâturîdî, 2005, IV, 237-240; 1979, 333; Altıntaş, 2010, VII, 61)

Söz konusu ayetleri, bir Müslüman'a küfür isnadında bulunmak için delil olarak kullananlara öncelikle şunu sormak gerekir: "Kur'an'ın merhameti, nasihati, güzel söz ve ameli, kardeşliği, şefkati, yardımseverliği, diğerkâmlığı vs. öğütleyen, mücadele edilirken bile en güzel şekliyle ya da misliyle (adalet ve kıst) mücadele edilmesini salık veren ayetleri dururken ve bunlar Kur'an'ın tamamı düşünüldüğünde kemiyet ve keyfiyet bakımından daha baskın durumdayken neden bunlar değil de sadece bir ayet üzerinden probleme yaklaşılmıştır?

Bir diğer soru; "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) itaat edin.*" (4/Nisâ, 59) ayetinde geçen "ulu'l-emre itaat" kısmını, Kur'an ayetlerine bu kadar çok

atıf yapıp onları katı bir şekilde yorumlayarak uygulayan Hâricî zihniyet acaba ne şekilde anlamıştır? Daha önce meşru yönetici olarak görüp yanında yer aldıkları Hz. Ali'ye başkaldırılarını ve tekfir edip öldürülmesi gerektiğine hükmetmelerini bu ayetle nasıl bağdaştırıyorlar? Ya da siyasi çıkarlarının zedelenmemesi için acaba diğer bütün ayetleri daha önce zikrettiğimiz Mâide 44. ayete kurban mı ediyorlar?

Onlara, kendi yöntemlerinden hareketle sorulacak bir başka soru da; *“Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve resulüne arz edin”* (4/Nisâ, 59) ayeti gereğince neden bu arz işlemini eksik yapmış olduklarına yöneliktir. Zira ayette ifade edilen Resul’e arz işlemi yapılmamış, Hz. Peygamber’in böyle bir durumda sergilemiş olduğu tavır göz ardı edilmiştir.⁶ O, Yemen’e vali olarak atadığı Muaz b. Cebel’e karşılaşacağı sorunların çözümünde nasıl bir yol takip edeceğine dair bir takım sorular yöneltilmiş, aldığı cevaplar karşısında da memnuniyetini ifade etmiştir. (Bkz. İbn Sa’d, 1968, III, 584; Ebu Dâvûd, “Akziye”, 11; Tirmîzî, “Ahkâm”, 3)

Öte yandan Haricî zihniyetin, hakikati kendi tekellerine alarak ayetten çıkardıkları hükmün tek doğru gerçeklik olduğuna nasıl ve hangi ölçüye dayanarak vardıkları, cevaplanmayı bekleyen bir başka soru olarak karşımızda durmaktadır.

Dini metinleri salt literal/harfi yöntemle anlama, usul kaidelerine riayet etmeme, lafızcı ve parçacı bir tutumla Kur’an ayetlerini değerlendirmeye ve oradan hüküm çıkarma çabalarının arka planında, her ne kadar nasların manasını koruma düşüncesinin yattığı iddia edilse de, doğrudan sonuçlar dikkate alındığında böyle bir niyeti mazur görmek

6 Hz. Peygamber, “Sana hâlli için herhangi bir dava getirildiği zaman nasıl ve neye göre hüküm verirsin?” diye sordu. Muaz, “Allah’ın kitabındaki hükümlerle hüküm veririm.” dedi. Hz. Peygamber, “Eğer Allah’ın kitabında onunla ilgili bir hüküm bulamazsan neye göre hüküm verirsin?” diye sordu. Muaz, “Resûlullah’ın sünnetine göre hüküm veririm.” dedi. Hz. Peygamber bu sefer, “Resûlullah’ın sünnetinde de onunla ilgili bir hüküm bulamazsan, ne yaparsın?” diye sordu. Hz. Muaz, “O zaman, kendi görüşüme göre ihtihad eder, hüküm veririm.” dedi. Hz. Peygamber bundan duyduğu memnuniyeti şöyle ifade etti: “Allah’a hamdolsun ki, Resûlullahın elçisini, Resûlullahın razı olduğu şeye muvaffak kıldı.”

mümkün değildir. Fikirlerini böyle bir indirgemecilikle geliştirenlere göre mana salt lafızdadır; zihin, vakıa, akıl ve tarih ondan ayrılmaz. Oysaki bu literal anlayış, hakikat-i halde teorik bir zorlama olup; akli, nassı ve vakıayı inkârdır. Böyle bir durum, hasımları tekfire, insanı dini davranışlarda aşırılığa götürür. Dini metinleri literal açıdan yorumlamak; dinî değerlerin ve hükümlerin reel hayatla buluşmasını sağlayan dinamik bir sürecin ifadesi olan her türlü ictihadî girişime (farklı yorum biçimlerine) kapı kapatma anlamına gelir. Bu da İslam düşüncesi alanındaki her türlü verimliliği ortadan kaldırır. Bu gibi durumlarda bir çözüm mekanizması sunmak ve işletmek adına İmam Mâturîdî, çoğu İslam âliminin düşüncesine sözcülük ederek, yeri geldiğinde “icma” ve “kıyas”ın da dini anlamada meşru bir yorum biçimi olduğu vurgusunda bulunmuştur. (Altıntaş, 2010, VII: 2, 60-63; Hanefî, 2006, 736; Koçyiğit, 1989, 37-39) Harfî okuma yönteminden yola çıkarak, hakemliği sadece Allah’la sınırlandırmaya kalkmak Kur’an’ın ruhunu ve maksadını anlamamış olmakla eş değerdir. Nitekim İslam tarihinde bu yöntemi kendisine rehber edinen Haricîliler, tekfir kuramını işletmek suretiyle dışlamacı İslam’ın temsilciliğine gitmişlerdir. (Kubat, 2006, VI: 1, s.133-134)

Allah insanın fitratını ve istidadını esas alıp, ona yeryüzünü imar ve inşa görevini vererek bir emanet yüklemiştir. Allah’ın Âdem’e bütün isimleri öğrettiğini bildiren Kur’an ifadesi, başka anlamlarının yanında insanoğlunun düşünen, kavram üreten, sembol kullanan, kültür oluşturan ve nihayet medeniyet kuran bir varlık olduğuna işaret eder ki tarihî tecrübe de bunun açık şahididir. Yaratılış gayesine ve özüne yabancılaşma söz konusu olduğunda ise ilahi irade vahiyle insana müdahale etmiş ve ikazda bulunmuştur. Ancak bu müdahale, akli ve diğer istidatları, nassın zahirî ve literal kavranışına ve sadece belli bir beşerî tecrübedeki dini algı ve yaşantı tarzına mutlak tabi kılmak için gerçekleşmemiştir. Haricî/Selefi tecrübenin aksine vahiy, insanın iradesini ve yeteneklerini ortadan kaldırmaz.

Doğru bilginin neliğine yönelik epistemolijik tavır alışlar, fikirlere karşı takınılacak tavrın şeklini ve şiddetini belirlediğinden, kendini hakikatin merkezine yerleştiren her düşünüş ve anlayışın (etnosentrizm),

başkalarına karşı dışlayıcı ve ötekileştirici bir dil kullanmaya daha baştan kendini bilemiş olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kesinlik ve mutlaklık iddiasıyla oluşan inhisarcı tutum, insanî ilişkilerde belli bir hoşgörüsüzlük ve fanatizmi de beraberinde getirmektedir. Karşıtlık üzerine kurulu olup kutuplaştırıcı bir karakter sergileyen partikülarist yaklaşımlarla hareket edenlerin ayrıştırıcı ve şiddet içerikli bir dil kullanarak kendileri dışındaki büyük çoğunluğu ötekileştirmeleri de bu yüzdendir.

Bütün bunlara ek olarak, Hâricîler'in bu çıkışlarının ve katı tutumlarının arka planında, bir takım siyasî, tarihî ve sosyal etkenlerin de baskın olduğunu söyleyebiliriz. Onlar, ibadetlerini aksatmayan ve mümkün merteye yerine getiren kimseler olmalarına rağmen, ait oldukları çevre ve kültür, kişiliklerini kabalaştırmış ve bu, Haricî zihniyeti besleyen ana faktör olmuştur. Bedevî Araplar'dan⁷ teşekkül etmelerinden dolayı cehaletlerinin onları taassuba, dar görüşlülüğe ve şiddete sevk ettiği⁸ söylenebilir. (Fazlurrahman, 1993, 234) Sosyal hayatta karşılaşılan olayları değerlendirmede ve sosyal ilişkilerin insanî ve medenî sınırlar içinde yürütülmesinde iyi niyetli ve dindar olmanın yeterli bir nitelik olmadığı bir vakiadır. Kişinin davranışlarını, davranışlarına yön verecek esasların bilgisi istikametinde yürütmesi gerekir. Oysa Hâriciler, bilgisiz ve dar görüşlü olduklarından, dinî ve ictimai değerlerin inceliklerine nüfuz edememiş ve dolayısıyla reaksiyoner bir tavır takınmışlardır. Kur'an-ı bütün yönleriyle kavrayabilecek derecede kültürlü olmadıkları için de, Kur'an'ın meşrû saydığı tahkîm ve diğer birçok hususu din dışı saymakla başladıkları faaliyetlerine, aynı dar görüşlülüğün doğurduğu bir takım anarşik davranışlarını doğru immişçesine tatbik etmekle devam etmişlerdir. (Fırlalı, 1983, 81-82)

Bu sebepten başlangıçta siyasi bir hizip olarak teşekkül eden bu fırkanın, pek kısa zamanda i'tikâdî bir mezhebe dönüştüğünü belirtmemiz gerekir. Bu bakımdan tahkim konusunda düşülen ihtilafın altında

7 “Bedevîler/A'râbiler küfür ve nifakta çok şiddetli ve Allah'ın elçisine indirdiğinin sınırlarını anlamamaya en layık insanlardır.” (9/Tevbe, 97)

8 Fazlurrahman; hoşgörüsüzlük, fanatiklik, kendinden olmayanlara kapıları kapatmak, kaba kuvvet ve şiddete başvurarak politik değişmeyi etkilemek, dar kafalılık gibi nitelikleri Hâricîler'in en belirgin özellikleri olarak sıralar.

yatan esas şey, “dini tefsir farkı değil, siyasî kanaattir”, denilebilir. Ayrıca Hâricîlik hareketinin başladığı devirde olayların siyasî ve dinî yönünden iç içe oldukları da gözden uzak tutulmamalıdır. Onlar, Hz. Osman ve arkasından Hz. Ali dönemlerinde yaşanan olay ve ortaya çıkan gelişmelere kendilerine özgü bir bakış açısıyla yaklaşp buna göre tavır ve tutum geliştirmişlerdir. Nihâî olarak, bu konudaki ihtilafların, siyasî hizipleşmelerden doğduğunu, sonradan dinî mahiyet kazandığını söylemek daha isabetli görünmektedir. (Fığlalı, 1983, 56-57)

İslâm ve Müslümanlara karşı kötülük yapmak için her türlü yolu meşru gören ve her fırsatı değerlendiren münâfıkların, İslâm’ın ruhunu tam olarak kavrayamamış câhil ve bedevî grupları amaçları uğruna manipüle etmeye kalkışması beklenen bir davranıştır. Bu yüzden aynı saflarda yer aldıkları imajını sergileyerek Hâricîlerle sık sık dirsek temasında bulunmuş, böylece Müslümanlar arasında kanlı savaşların meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Hâricîler de buna doğrudan ya da dolaylı bir şekilde katkı sunmuştur. Öte yandan, Hz. Osman’ın öldürülmesi olayına karışanlar içerisinde, sonradan Hâricî olarak adlandırılan ve bu hareketin içinde aktif olarak rol oynayan bazı isimlerin bulunduğu bilinmektedir. Hâricîlerin bir kısmı, bizzât Hz. Osman’ın velâyetine karşı olduklarından ona karşı başlatılan isyan hareketinin haklılığını savunmuş, dolaylı da olsa onun öldürülmesinin sorumluluğunu bir nevi üstlenmişlerdi. Hatta onların bununla iftihar ettiklerine dair bilgiler dahi öne sürülmüştür. (Yıldız, 2009, II: 2, 9; Kubat, 2006, VI: 1, 121-122)

Hâricîler’in doktriner olarak oldukça keskin ve sert olmalarını, peygamber sünnetinden uzak salt Kur’ânî olmalarına ve ayetleri bütünden kopuk ve parçalı anlamıyla kabul etmelerine de bağlayabiliriz. Aynı zihniyet ve yöntemin çağımızda “Selefilik” kılıfında ortaya çıkışı manidar, siyasî ve ekonomik şartları düşündüğümüzde ise normaldir. Bu devredeki “Selefî-Hâricîlik/Yeni Selefilik”in ayırıcı vasfı, Kuran’ın yanında hadislerle de dayanıyor olması, yani sürece Peygamber’in de dâhil edilmesidir. Bunların hadislerle ilişkileri de ilklerin Kuran’la kurdukları ilişkiler gibi aynı zihniyete dayanıyor. Görüşlerinde, politikalarında ve

yöntemlerinde hadis literatürünü veya külliyatını gerçeğinden, ait olduğu bağlamlardan ve bütünlükten kopartıp indirgemecilik yapmaları da bu sebeptir. Amaçları, varlıkları ve yöntemlerini meşrulaştırmak için, hakikatin farklı yönlerini açıklayan rivayetlerden yalnızca kendi amaçlarına uygun olanları seçtikleri, haklılıkları uğruna “istismar” ettikleri hadislerle kendilerini savundukları görülür. Öte yandan her iki anlayışın da mücadelelerini dâhilde, yani gayri Müslimler’den ziyade Müslümanlarla yapmaları (Akyol, 1988, 97) da ilginç, bir o kadar da acı bir tablo olarak karşımızda durmaktadır. Bu tür grup ya da oluşumları besledikleri sosyo-kültürel çevre, politik ve ekonomik şartlardan, tarihî olaylardan soyutlayarak sadece dinî bir referansla izaha kalkışmak var olan indirgemeciliğe başka bir versiyonla katkı sunmak olacaktır.

2. Fırka-i Nâciye Hadisi:

Hakikati tekelleştirerek ayrımcılığın, ötekileştirmenin ve tekfirciliğin teolojik zemini olarak ileri sürülen dayanaklardan biri de “Fırka-i Nâciye hadisi” olarak bilinen ve çeşitli varyantları olan rivayettir. Bu hadisin en yaygın formu şu şekildedir:

“... Ümmetim 73 fırkaya ayrılacak; onlardan biri hariç, hepsi ateştedir (cehennemliktir) ve o biri de benim ve ashabımın yolu üzere olanlardır (Benim ve ashabımın yolunu takip edenlerdir)...” (Ahmed b. Hanbel, ty., IV,102; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 1; İbn Mâce, “Fiten”, 17; Tirmizî, “İman”, 18)

Grup ya da mezheplerin bu rivayetten hareketle “kurtuluşa erecek yegâne fırka” olan “hak fırka” olarak kendilerini betimlediği,⁹ kendileri dışındaki bütün fırkaları ise ya sapkınlık, bid’at veya küfürle itham ettikleri (Dinî partikülarizm) görülür. (Malâtî, 1939, 143; Şehristânî, 1948, I, 3; İsfârâyînî, 1983, 23; Esen, 2011, 52: 2, 99)

Hakikat tekelsizliği ve ona yol açan mutlaklık söylemleri, yapısı itibariyle bir karşıt kutup/yapı üzerinden kendi konumunu belirler. İnsanlık tarihine göz atıldığında bu iddiaların, çatışma, baskı, şiddet, zulüm

9 “Her bir grup, kendi katındaki (dinî anlayış ve grupta) ile sevinip böbürlenmektedir.” (30/Rûm, 32)

ve terör eylemlerini meşrulaştırmak ya da yönlendirmek ve alevlendirmek için farklı kesimler tarafından kullanıldığı görülür. Zira bu tarz bir hakikat tekerciliği doğal olarak merkeze konan dinî düşüncenin diğerlerinden üstün olduğunu ima edeceğinden bu durumun daha aşağı derecede olan dinî geleneklerin, mezheplerin, grupların ya da söylemlerin ötekileştirilmesine ve zamanla bir şekilde bertaraf edilmesine yol açması mümkündür. Çünkü hakikat tekerciliği yapan dinî gelenekler, mezhepler, gruplar ve dinî oluşumlar, farklı şekillerde de olsa sadece kendilerinin Tanrı hakkındaki tüm hakikate sahip olduğunu iddia ederek kendilerini hakikat bekçisi ilan eder ve diğer görüş ve yorumları reddetme yoluna gider.¹⁰

Bu tür partikülerist yaklaşımların en temel özelliği, kutsal metinde kastedilenleri tam olarak kendi yorumlarının yansıttığını iddia etmeleridir. “Onlar bunu yapmakla kendi yorumlarını mutlaklaştırarak merkeze koymakta ve diğer yorumları da kendi yorumlarına yakınlıkları veya uzaklıklarına göre “doğru ya da yanlış yorum” şeklinde tasnif etmektedir. Bu şekilde din adına konuşan kişilerin kendi din algılarını mutlaklaştırarak hakikat tekerciliği yapmaları doğal olarak farklı din algılarının bertaraf edilmesini gerektirecektir. Neticede bu durumun, farklı din algısına sahip olanların önce ‘sapkın’ veya ‘mürted’ gibi sıfatlarla marjinalleştirilmesine daha sonra da bir şekilde kendilerine şiddet uygulanarak bertaraf edilmelerine kapı aralaması kaçınılmazdır.” (Aydın, 13.02. 2016, erişim tarihi: 25.01.2017)

Rivayet üzerinden konuyu değerlendirdiğimizde öncelikli olarak şu önemli sorunun sorulması gerekiyor: Acaba söz konusu rivayeti partikülerist ya da indirgemeci yaklaşımları doğuran/tetikleyen önemli bir etken olarak mı, yoksa bu yaklaşımların ve bunlardan nemalanmak isteyen başka güç odaklarının kullandığı meşrulaştırıcı bir araç olarak mı değerlendirmek daha isabetli olur? Kanaatimizce bunlardan herhangi birini olumlamak bizleri indirgemeciliğin bir başka tuzağına düşürecektir.

10 Mahmut Aydın, “Dinsel Şiddetin Meşrulaştırıcı Unsuru Olarak Hakikat Tekerciliği”, <http://www.star.com.tr/acik-gorus/dinsel-siddetin-mesrulastirici-unsuru-olarak-hakikat-tekerciligi-haber-1088870/> , Yayınlanma tarihi: 13.02. 2016, Erişim tarihi: 25.01.2017, saat: 10:25

Haricî-Selefi-Vahhâbî çizginin temsil ettiği ve günümüzde benzerlerinin görüldüğü türedi bir takım grup/mezhep/anlayışların gerek indirgemeci bir bakış açısıyla değerlendirerek, gerekse kendilerini (zihin yapılarını, fikir ve eylemlerini) meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanarak rivayeti kendilerine bir dayanak kıldıkları açıktır. Bu problemin bir yönünü göstermekle birlikte, metnin bu şekildeki yorumlanış biçimini esas kabul edip, bütün Müslüman âlim veya grupların ortak kanaati immişçesine ilan etmek ve buradan bir takım menfaatler devşirmeye kalkışmak sorunun bir başka hatta daha da önemli kısmını oluşturmaktadır. Zikrettiğimiz bu ikinci kısım, günümüz problemlerine ışık tutması açısından kanaatimizce üzerinde durulmayı daha fazla hak etmektedir. Zira bütün bir Müslüman fırka ya da anlayışların zikredilen rivayetten hareketle marjinalleştğini söyleyebilmek için rivayete bütün kesimler tarafından aynı değer atfedilerek metnin aynı şekilde yorumlanmış olması gerekir. Oysaki konu hakkında yapılacak ufak bir araştırma bile bizlere, farklı yorum ve anlayışların varlığını ve hatta kemiyet ve keyfiyet açısından daha baskın olduğunu gösterecektir.

Rivayet üzerinde yapılan çalışmalardan yola çıkarak burada geçen “*ateştedir*” ibaresini, kâfirlere has kılınan ebedî cehennem olarak değil de, hataya düşerek yoldan sapan ve inhiraf edenlere yönelik bir tehdit ifadesi olarak değerlendirmek gerektiğini (Özler, 1996, 21-39; Şâtıbî, 1995, 413; Nursî, 1993, 106) söyleyenlerin yaklaşımları bizce daha isabetli görünmektedir. Burada cennete girecekler konusunda da benzer rivayetlerin olduğunu ve İbn Mâce’nin rivayetinde sıhhat şartlarından herhangi birisi bulunmadığını, bu sebeple de Buhârî, Müslim ve Nesâî’nin hadisi tahrir etmediklerini, Tirmizî’nin sahih olarak kabul ettiği rivayet şeklinde ise, ‘*tek bir fırka hariç, hepsi cehennemdedir*’ ilavesinin bulunmadığını belirtmek gerekir. (Aclûnî, 1932, I, 149-151; Özler, 1996, 21-28; Dalkıran, 1997, I: 1, 97-116; Keleş, 2005, V: 3, 25-45; Gömbeyaz, 2005, XIV: 2, 147-160)

Konu üzerinde yapılan çalışmalardan anlıyoruz ki, bu hadisi sahih kabul edenler olduğu gibi etmeyenler de var. Hatta İmam Eş’ârî Makâlât’ında böyle bir rivayete hiç yer vermemiştir. İmam Gazzâlî ise

Faysalu't-Tefrika'da, 73 fırka hadisinin “*Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Zındıklar hariç hepsi cennetliktir*” şeklindeki rivayeti kullanmayı tercih etmiş, diğer meşhur rivayetin de farkında olarak her iki rivayeti te'lif etme yoluna girmiştir. (Gazzâlî, 1406/1986, 145; Gömbe-yaz, 157-158; Arpaguş, 2016, 244-246) Bu tablodan biz, âlimlerimizin mümkün mertebe bu rivayete bulaşmamaya çalıştıklarını görmekteyiz.

Üzerinde bu kadar spekülasyon ve tartışmaların olması, “tevhidi” merkezine alan bir inanç sisteminde birleştirici olandan ziyade ayrıştırıcı yönünün ön plana çıkartılması göz önüne alındığında 73 fırka hadisinin, İslâm toplumları içinde tekfirin meşru bir dayanağı ve delili olarak sunulmasını tek yönlü bir anlayışın ürünü olarak görebiliriz. Söz konusu hadisi, Müslüman bireyin salt mensubu bulunduğu grubu “kurtuluşa erecek tek fırka (fırka-i nâciye)”, diğer bütün fırkaları ise “sapık” görmesine dayanak oluşturacak Sünnet'ten bir delil değil; bilakis tefrikaya yol açmadığı müddetçe fırkalara ayrılmanın doğal ve kaçınılmaz olduğunu dile getiren nebevî bir ikaz, peygamberi bir öngörü şeklinde anlamak, en gerçekçi tutum olacaktır. (Kubat, 2012, III: 2, 9-45)

Böyle bir rivayetin bağlamından koparılarak bu derece yüksek sesle dillendirilmesini ancak, kendi dışındakileri cehennemlik veya Ehl-i Bid'at olarak damgalamak suretiyle, politik amaçları uğruna fikirlerini meşrulaştırmak isteyenlerin ve yine politik ve ekonomik çıkarlarını gerçekleştirmek üzere İslam'a saldırmak isteyenlerin bir istismarı olarak değerlendirebiliriz. (Okumuş, 2005, V: 3, 56-58)

3. Kelâm İlminin Akîdeye İndirgenmesi:¹¹

Akâid ile Kelâm birbirinden ayrıdır. Akâid, her insanın mü'min olmak için itikâd etmesi, gönülden bağlanması gereken İslam inanç esaslarıdır. Kelâm ise bunlar yanında akâidi ispata yarayan başlangıç bilgilerini (mebâdi), başka bir ifadeyle araç durumundaki kavramları, terimleri ve tartışmaları (vesâil) da içeren bir ilimdir. Akâid Allah'ın

11 Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Recep Ardoğan, (2015, Nisan), Ehl-i sünnet kelâmında (eş'âriyye ve mâturîdiyye) tekfirde sınırlar –iman-küfür sınırını belirlemede başlıca ilkeler-, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 24:315-342.

elçisi tarafından bildirilen itikadî hükümler iken Kelâm, bunları tespit, açıklama, temellendirme ve savunmayı amaçlayan bir ilmî faaliyettir. Dolayısıyla Kelâm'da, salt Allah tarafından bildirilenler değil aynı zamanda insanların istidlalleri ve te'villeri de vardır. (Ardoğan, 2015, 321)

Kelâm ilminde tartışılan konuların büyük çoğunluğu, deliller ve öncüllerden hareketle bir takım kıyaslamalarda bulunmak suretiyle ortaya çıkan fikirsel ürünlerdir. Dayanılan öncüllerin her biri ayrıca başka kıyaslamaların birer neticesi olabilmektedir. Dolayısıyla birbiri ardına gelen akıl yürütmelerle ortaya çıkan herhangi bir görüşe muhalefet etmek tekfir olarak nitelendirilemez. Bu şekilde mütakellimlerin uzun tartışmaları sonunda öne çıkan görüşlerinin, yoruma dayalı fikirlerinin iman edilmesi gereken bir inanç olarak kabul edilmesi, bir nevi “Kelâm'ın akideye indirgenmesi” ya da “Kelâm'ın akideleştirilmesi”dir. Burada söz konusu edilen indirgemecilik, zaman içerisinde değişiklik gösterebilecek farklı fikir ve yorumlara açık subjektif geniş bir alanın, hiçbir müdahaleyi kabul etmeyen, sabit, kesin ve sınırları oldukça dar olan bir alana dönüştürülme gayretidir. Bu durum, İslam inancını benimsemekle birlikte farklı görüşlere sahip insanların rahatlıkla küfür ve dalâletle itham edilmesine zemin hazırlamaktadır.

İtikadî hükümlere, el-ahkâmü'l-asliyye yani aslî hükümler denir. İtikadî hükümlerin kesin bilgi veren, aynı anda hem sübûtu hem de delâleti kat'î olan delillere dayanması gerekir. Kur'ân ayetleri ve mütevâtir hadisler “sübûtu kat'î” olan delillerdir. Dolayısıyla haber-i vâhid, sahih hadis de olsa sübûtu kat'î bir delil değil, zannîdir. Zannî delillere ise akide alanında itibar edilmez. (Nesefî, 1994, I, 175). Bu nedenle de haber-i vahide dayalı bir inancı kabul etmemek küfür nedeni sayılamaz ve zannî delile dayalı bir konuda üretilen fikirlerden dolayı da kimse tekfir edilemez.

“Delâletin kat'î olması” ise, ayet veya hadisin manasının açık ve kesin olması, anlamı üzerinde görüş ayrılığı bulunmamasıdır. Dolayısıyla farklı manalar taşıma ihtimali olan bir ayet ve hadisin belli bir yorumu, iman-küfr arasındaki ayrım noktasında yer alan bir akide sayılamaz. (Bkz. Ardoğan, 2005, 330-332) Kelâm İlminin tartışma konularından

olan âlemin hudûsu, nübüvvet meseleleri gibi nazar ve istidlâle dayanan, her biri başka bir istidlale dayalı önermelerden çıkartılan meselelerin iman ya da inkârın konusu yapılması doğru değildir. Zira burada dayanılan aklî deliller de zannîdir. Bir hüküm ne kadar çok zannî delille teyit edilirse edilsin, kat'î bir delili olmadıkça, onu reddetmek, tartışmalı itikatları benimsememek küfr olarak değerlendirilemez. Nitekim Taftazânî de, zannî delille yasak olan bir şeyi helal kabul etmenin değil, kat'î bir delille sabit olan herhangi bir günahı helal saymanın küfür olduğunu belirtir. (Taftâzânî, 1407/1987, 106) Bütün bunlara rağmen, zannî deliller herhangi bir mezhebin sabiteleri arasında yer aldığı anda kat'î bir hüküm gibi değer görebilmiştir. Tamamen zannî deliller üzerinden yapılan tartışmalara dayanan ve bir takım acı olayların yaşanmasına neden olan “halku'l-kur'an” meselesi bunun en açık örneğidir. Mu'tezile Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenleri küfürle itham ederken, tartışmanın diğer tarafında olan Ebû Hanîfe ise *el-Vasiyye* adlı eserinde, “Allah'ın kelamının mahlûk olduğunu söyleyen kimse kâfir olur” der. (Ebû Hanîfe, 1981, 74) O, bir başka eseri olan *el-Fıkhü'l-Ekber*'de de şunları söyler:

“Allah fiili ile daima faildir, fiil O'nun ezelde sıfatıdır. Yapılan şey mahlûktur. Yüce Allah'ın fiili ise mahlûk değildir. Allah'ın ezeldeki sıfatları mahlûk ve sonradan olma değildir. Allah'ın sıfatlarının yaratılmış ve sonradan olduğunu söyleyen yahut tereddüt eden veya şüphe eden kimse Yüce Allah'ı inkâr etmiş olur.” (Ebû Hanîfe, 1981, s.65).

Gerek Ebû Hanîfe gibi tekvin de dâhil olmak üzere fiilî sıfatları ezeli kabul eden, gerekse hadîs (sonradan var olmuş) olarak değerlendiren görüş sahiplerinin her ikisi de nazar ve istidlâle dayanmaktadır. Fiilî sıfatların hadîs olduğunu kabul edenler bu görüşleriyle, Allah'ın sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarına benzetmiş; Allah'ın zâtında zaman içinde değişme olduğunu kastetmiş değillerdir. Bunu akîdevî bir meseleye dönüştürerek fiilî sıfatların hâdis olduğunu söylemeyi küfr olarak nitelemek, Kelâm'la akîde alanlarını birbirine karıştırmak, açık bir indirgemeciliğe gitmektir.

Önemli bir kısmı, felsefî kavramlara, yorumlara ve çeşitli aşamalardan geçen akıl yürütmelere dayalı Kelâmî görüşlerin ve düşünce yanlışlıklarının inkâr olarak nitelenmemesi gerekir. Akîde, iman ve İslam'ın asgari gereklerinin dışında kalan, akıl yürütme yoluyla anlaşılan konular, epistemolojik yaklaşımla ele alınmalı, akâidin değil Kelâmın sınırlarında kalan ihtilaf konularında, ileri sürdüğü veya benimsediği görüş nedeniyle bir müslüman tekfir edilmemelidir. Bu gibi durumlarda iman-küfür, tenzih-teşbih, tasdik-ta'dil, hak-batıl, hidayet-dalalet, tevhid-şirk gibi kavramları kullanmak yerine, doğru ve yanlış şeklinde bir değerlendirmeye gitmek daha isabetli olacaktır. (Ardoğan, 2015, 320-321)

Öte yandan, Kelâm'da tartışılan meseleler, tafsîlî (ayrıntılı) bilgilerin toplamından oluşmaktadır. Bir kişinin mü'min sıfatını hak etmesi için bu ayrıntıları bilmesi şart değildir. Şayet bilirse ve bu konuda gayret sarfederse tafsîlî bir imana sahip olmuş olur ki, arzulanan da budur. Ancak imanı bu dereceye varmayan kişi de mü'mindir ve buna icmâlî iman denilmektedir. İcmâlî iman, inanılması gerekenlere, ayrıntılı olarak bilmeden, topluca iman etmektir. Ehl-i Sünnet'e göre kişi, ayrıntılarına ve delillerine vâkıf olmadan (tafsîlî), İslam inanç esaslarını topluca tasdik ederse mümin olur. İçinde bulunulan şartlar nedeniyle tafsili bilgi olmadığında icmâlen iman edilir. Tafsîlî derecesine ulaşmasa da icmâlî iman makbuldür. (Bkz. Devvânî, ty., 139-140) Dolayısıyla kişi Kelâm ilminin ayrıntılı ve derin konularına girmekle, burada ileri sürülen fikirlerden bir kısmını kabul edip bir kısmını reddetmekle, hatta (inanç esaslarına bağlı kalmak koşuluyla) daha önce zikredilmeyen farklı bir görüş öne sürmekle iman dairesinden çıkmaz. Başka bir deyişle, kişi iman ve İslam dairesinden çıkmayı bilinçli ve iradî olarak benimsemedikçe, bazı yorumları, izaha muhtaç söz ve davranışları nedeniyle kâfir sayılamaz. İnkâr ve redd amacı taşımayan bir görüş ya da söz, başkalarının inkâr ve şirk olarak yorumlanabiliyor diye de, tekfire gerekçe yapılamaz. Eğer söylenen söz, küfr kabul edilen bir yoruma götürüyorsa, bunda yalnızca "çelişkiye düşmek" söz konusudur. (Bkz. İbn Hazm, 1996, III, 294)

4. Amellerin İmandan Bir Cüz Kabul Edilmesi:

Dinî referansla hareket ettiğini söyleyen tek tipçi, ötekileştirici ve tekfirci zihniyetin dayandığı gerekçelerden biri de amellerin imanın bir parçası olduğuna dair inanıştır. Normal şartlarda böyle bir inancın sadece sahibini bağlaması gerekirken, büyük günah işleyenin küfre girdiğinin iddia edilmesi, tekfirin de; kişinin öldürülmesi, malına el konulması, cenaze namazının kılınmaması ve Müslüman mezarlığına bile defnedilmemesi gibi pratik bir takım sonuçlarının olması, meseleyi oldukça ciddileştirmektedir.

İman hakkında İslam teolojisinde yapılan tanımlamalara baktığımızda genel hatlarıyla şu dört tanımla karşılaşmak mümkündür: İman,

- “kalp ile tasdiktir”,
- “kalp ile tasdik, dil ile ikrardır”,
- “sadece dil ile ikrardır”,
- “kalp ile tasdik, dil ile ikrar, dinin gerekleriyle amel etmektir.” (Ayrıntılar için bkz. Baktır, 2002, VI: 2, 128)

Öncelikli olarak şunu açıkça belirtmek gerekir ki; tasdikle beraber amellerin de dâhil edildiği bir tarif, imanın değil ancak “din”in tarifi olabilir. Din ise, Allah tarafından insanlardan gerçekleştirilmesi istenen ve sakınılması gereken şeylerin, yani iman, amel ve ahlakın toplamıdır. Bir şekilde içine girdiği toplumların kültürlerini ve yaşam biçimlerini etkilediği gibi onlardan da etkilenir.¹² İman ise lügat anlamından da anlaşılacağı gibi “kalbi/zihinsel” bir akttır. Bu tanımlamalara göre, iman dinin bir parçası olurken, din, imanı da içine alarak daha kapsamlı

12 Din ile kültür birbirini karşılıklı olarak etkiler. Dinin genişleme alanına denk gelen bölge kültürlerinin dini etkilemesi, din içinde çeşitli yorum farklılıklarının oluşmasına, bunun da mezhepler şeklinde sistematik ve organize kurumlar haline dönüşmesine neden olmaktadır. Buna karşılık din içinde mezheplerin oluşmasıyla ve bunların tarihî süreç içerisindeki gelişimi ile kültür içerisinde değişmelerin ve dönüşmelerin meydana gelmesi şeklindeki tersine bir gelişme de kaçınılmazdır. Bkz. Çağfer Karadaş, (2016, Mart). Mezhep olgusu ve yeni mezhep ihdasının imkanı, *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*, Karaman, s. 177.

ve genel bir manaya kavuşmaktadır. Buradan hareketle diyebiliriz ki; Mâtürîdî ve Eş'ârî âlimlerin ortak kabulle belirttikleri üzere, dinin içeriğindeki bir takım şeylerin yokluğu ya da eksikliği imandan çıkmayı gerektirmez.

Din ile iman kavramları arasındaki bu derin ve aynı zamanda ince farkın fark edilmemesi, anlam karmaşasını doğurmakla kalmamış, Müslüman toplumu derinden yaralayan ve yıllarca sürecektir “kardeş katli”ni meşru gösteren “tekfir furyası”nı da tetiklemiştir. Hâricîler’in ameli terkedeni tekfir etmeleri, Mu'tezilîler’in ise ‘el-menzile beyne’l-menziyeteyn’ kategorisini geliştirmelerinin nedeni, iman kavramının tasdik anlamını kaybederek kalbî ve bedenî bütün taat fiillerini kapsayacak şekilde nakledildiği fikridir. (Güler, 1998, I: 1,12) Oysaki Kur’an’ın iman tanımı “kalbî fiilleri” kabul etmekle beraber, “bedenî fiilleri” dışlamaktadır. (49/Hucûrât, 14) Değilse, taat ifade eden (ve dolayısıyla kimi mezheplerce iman olarak değerlendirilen) amellerden birinin terki, ya da nehyedilen davranışlardan birinin işlenmesi halinde iman ortadan kalkacak ve bunun bir sonucu olarak da yeryüzünde inanan tek bir kimse dahi kalmayacaktır.

Klasik İslam hukuku kaynaklarına göre, tekfir edilen kişinin bütün insanî haklardan mahrum edilmesi; bir yandan dinin korunması adına saldırgan hareketlerin çoğalmasına neden olurken, diğer yandan yanlış düşme ve bu gibi kişilerin tepkilerini üzerine çekme endişesiyle, attığı her adımı hesaplamak zorunda kalan pasif, edilgen bir toplumun oluşmasına yol açmıştır. Ötekine yaşam alanı bırakmayan ve kanını helal kılan karmaşa ortamının hakim olduğu böyle bir toplum, İslam’ın hedeflediği ideal toplum kurgusundan oldukça uzaktır. Ameldeki ihmalkârlığın küfürle nitelenmesinin yol açacağı ciddi boyuttaki tehlikeler, teori ile pratiğin uzlaştırılmasıyla gerçekleştirilecek çözüm arayışlarını da beraberinde getirmiştir. Sosyo-politik gerçekliklerin tazyiki sonucu tanımlamalara yeni şerhlerin eklenmesi ve kavramların anlam genişlemesine uğratılmasıyla, iman-inkâr noktasında yeni kavram ve kategoriler geliştirilmiştir. İdealizmle gerçekliğin bu şekilde uzlaştırılma gayretleriyle, bir yandan karmaşa ortamı yerini kısmen de olsa

sükûnete bırakırken diğer yandan kelâm tarihinde zengin kavram literatürünün oluşmasına ve fikir bazında daima değişerek kendini yenileyen bir kelâm anlayışının gün yüzüne çıkmasına zemin hazırlamıştır. (Bkz. Şahinalp, 2003, ss.2-131)

Tekfir konusunun enine boyuna tartışıldığı esas kaynaklara baktığımızda sanıldığığın aksine, amelin terkiyle oluşacak tekfiri haklı ve meşru gösterecek sağlam bir temele ya da dayanağa rastlamak neredeyse imkânsızdır. İman tanımlanırken bütün iyi amelleri içine alan oldukça geniş tasavvurların yerini, küfrün tanımlanmasında kılı kırk yaran ifadeler ve kavramsallaştırmalar almış, terim giderek sadece “Allah’ı ve emrettiklerini inkâr” anlamına kavuşmuştur. Bütün bunlardan biz, küfrü nitelerken âlimlerimizin ciddi bir uğraş içine girerek sürekli bir orta yol bulma arayışına girdiklerini rahatlıkla söyleyebiliriz. Mu’tezile’nin, bu kişilerin “menzile beyne’l-menzileteyn”de bulunduğunu söylemesi; amelleri imandan bir cüz olarak gören Zâhirî ve Hanbelîler’in, bu çıkmazdan “iman-İslam” ayırımına giderek yani, ameli ihmal eden kişinin imandan çıkacağını fakat İslam dairesinde kalacağını bildirerek kurtulmaya çalışmaları; Eş’arî’nin Hanbelî söylemin etkisinde kalarak yazmış olduğu *İbâne* ve *Makâlât*’ta iman-amel bütünlüğünü savunurken, sonraki dönemde kaleme aldığı *Luma’* adlı eserinde iman tarifinden ameli çıkarması bunun en güzel örneklerindendir.

Aynı farklılaşmayı, Hanbelî âlimlerin görüşlerine baktığımızda da görmek mümkündür. Taat ifade eden bütün amelleri içine alan geniş bir iman tanımının yerini zamanla, kapsamı oldukça daraltılmış iman ve küfür tanımlaması almıştır. Mesela Ebu Ubeyd’in Allah’ın emrettiği her şeyi kapsamına dâhil ettiği iman tanımını okuyan biri onun küfür konusunda Hâricîler’in Ezârika kolu ya da en azından Mu’tezile gibi düşüneceği kanaatine ulaşabilir. Ancak doğuracağı sonuçları dikkate alarak o küfür, şirk ve büyük günahlar konusunda oldukça hassas davranarak, iman tanımında eleştirdiği Mürcie’ye oldukça yaklaşır. Ona göre işlenen günahlar imanı tamamen ortadan kaldırmaz, sadece onun hakikat ve ihlasını ortadan kaldırır. O, İslam’ın hükümlerini ortadan kaldıran ve işleyeni dinden çıkaran küfür ve şirk isminin sadece

Allah'ı inkâr sözüyle gerçekleşeceğini söyleyerek bu tartışmaya adeta son noktayı koyar. (Ebû Ubeyd, ty., 84-98) Önemli Hanbelî âlimlerden olan İbn Ebî Şeybe de, Hz. Peygamber'in İslam'ı "açığa vurulan", imanı ise "kalpte bulunan şey" olarak tanımladığı hadisine yer vererek, iki kavram arasındaki önemli ayırımı dikkatleri çeker. (İbn Ebî Şeybe, ty., 5, 12)

Tekfirin en şiddetli savunucuları olarak görülen Hâriciyye'nin fraksiyonlarından olan, Ezârika'yı bir tarafa koyarsak, Necedât, Sufriyye ve İbâdiyye büyük günah işleyen kimseyi "küfr-i mille" (dini inkâr) ile değil de "küfr-i ni'me" (ni'meti inkâr) ile nitelemişlerdir. Hâricî ekollerde önceleri oldukça geniş tutulan küfrün sınırlarının giderek daraltılmasıyla, ilk devir sertlik ve kapalılığının yumuşamaya uğradığını görmek mümkündür. Kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir etmeyi ve onların kadın ve çocuklarını dahi öldürmeyi meşru gören ilk dönem şartlanmasının yerini zamanla, muhaliflerin kanlarının helal olmasının şartlara bağlanması ve onların kadın ve çocuklarının masum olduğu görüşünün alması oldukça manidardır. Keza, önceleri gerek büyük gerekse küçük günahlardan herhangi birini işleyenlerin tamamı kâfir olarak ebedî cehennemlik kabul edilirken, sonraları tedricî olarak, kâfir ismi sadece büyük günah işleyene verilmiş; büyük günah işleyen de önce "küfr-i mille" sonraları ise "küfr-i ni'me" ile nitelendirilerek tekfirden oldukça uzaklaşmıştır. Sufriyye, Haricilik içindeki ifrat ve uzlaşmaz tavrı reddederek, sosyalleşmeye ve uzlaşmaya doğru bir evrilme çizgisi takip ederken İbâdiyye, her platformda kendilerinin Ezârika'nın temsil ettiği Haricî düşünceyle eşleştirilmelerine itiraz etmiştir. (Dalkılıç, 2005, sayı: 12, 44; Fıglalı, 1997, XVI, 172-173) Dolayısıyla Hâricilik'le özdeşleştirilen katı ve sert tekfir anlayışının diğer fraksiyonlarla kıyaslandığında sayıca az olan Ezârika ile sınırlı kalması, mezhepler bazında kendilerini meşrulaştırmaya çalışan nevezuhur suni oluşumların elindeki en büyük kozu da almış görünmektedir.

Bu konuda önemli fikirler öne süren âlimlerimizden biri de İbn Hazm'dır. "Küfrü'n-ni'met" gibi tanımlamalara, İslam literatüründe yeri olmadığı için itibar edilemeyeceğine değinen İbn Hazm, Allah'ın ni'metlerini inkar etmekle kişinin kâfir olamayacağını savunur. Ona

göre günahkâr kişiye Hâricîler “kâfir fâsık” derken diğerleri “mü’min fâsık” der. Büyük günah işleyen kişiye kâfir denilmesini uygun görmeyen İbn Hazm, ilginç bir terkiyle “mü’min olmayan müslim” veya “fâsık” kavramsallaştırmasına gider. Ona göre te’vil yapanlara küfür isnadında bulunulamaz. Eğer bu caiz olsaydı sahabenin hatta bütün bir ümmetin tekfir edilmesi gerekirdi. İ’tikâdî konulardan herhangi birine muhalefetinden dolayı bir Müslüman grup ya da mezhebi tekfir etmek doğru değildir. (İbn Hazm, 1975, III, 231-233, 242-243, 246)

İmam Gazzâlî, (v. 505/1111) hemen hemen bütün eserlerinde, kelime-i tevhîde samimi bir şekilde bağlı kaldıkları ve bu esasa ters düşmeyecek bir hal üzere bulunmadıkları müddetçe, tuttukları yol ne kadar farklı olursa olsun İslam ümmetinden olan birine dil uzatmaktan ve mezhepleri tekfir etmekten kaçınmanın gerekliliği üzerinde hassasiyetle durur. O, bin kâfiri hayatta bırakmakla işlenen hatanın, bir Müslüman’ın azıcık da olsa kanını akıtmayla işlenen hatadan daha önemsiz olduğunu söylemekle, bir Müslüman’a küfür isnadında bulunmanın sakıncalarını vurgular. (Gazzâlî, 1988, 156-159) Ne olursa olsun, getirdiği delili hatalı bularak herhangi bir fırkanın ya da mezhebin, muhalifini tekfir etmesini doğru bulmayan İmam Gazzâlî, bu tür iddia sahiplerini taassubun boyunduruğuna girmiş körden daha kör, dikkatsiz ve budala olmakla itham eder. Böylelerinin susmasının konuşmasından daha hayırlı olduğunu belirtir. (Gazzâlî, 1961, 131-133, 187, 195)

Gazzâlî, i’tikâdla ilgili konuların, genel hatlarıyla, usûle ve fûrûa dair olmak üzere ikiye ayrıldığını, esaslardan olan Allah’a, peygamberlerine ve âhiret gününe iman dışındaki diğer konularda küfre girmenin asla söz konusu olamayacağını, ancak hataya düşülebileceğini ya da bid’at işlenmiş olacağını ifade eder. (Gazzâlî, 1961, 184-187, 190-192, 197) Mütevatir kanalla gelen haberlerin yalanlanmasının küfre yol açacağını, ahad haberle sabit olanı inkâr etmenin ise tekfiri gerektirmeyeceğini vurgulayan Gazzâlî, bu yolla ilerde baş göstermesi muhtemel şiddet eylemlerinin önünü bir nevi daha baştan tıkamıştır. (Gazzâlî, 1961, 195-196) İçinde en ufak bir tereddüt bulunduran konularda tekfirden kaçınmak gerektiğini ve tekfirle uğraşmanın ancak cahillerin işi olduğunu (Gazzâlî, 1961, 202) söyleyerek de aklı başında Müslümanlara bu

tavırı yakıştırmadığını belirtir. Nitekim o bir başka eserinde, sıradan bir Müslümanın bir başkasının imanının durumu hakkında bilgi sahibi olmasının dini açıdan bir gereklilik olmadığını, konunun din bilginleri ve devlet başkanı gibi dinî otorite sahiplerinin sorumluluğunda olduğunun altını çizerek (Gazzâlî, 1993, 93-96) toplumsal birlikteliğe katkı sunmaya çalışır.¹³

Tekfir mekanizmasını rahatlıkla işletenlerin, referans kaynağı olarak işaret ettikleri İslam âlimlerinden biri de İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye'nin görüşleri selefi düşüncenin dayanak noktası olarak görülmüş, İslam'ın aşırı ucunu temsil edenler, sıklıkla esin kaynağı olarak kendisini göstermişlerdir. İbn Teymiyye, imanın yetmiş şu'be olduğunu bildiren rivayetlerden hareketle Allah ve Rasulünün sevdiği her şeyin iman kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini, onun sadece azaların değil kalbin de eylemlerini ihtiva ettiğini söyleyerek oldukça geniş bir iman tanımlamasına gitmek suretiyle, (İbn Teymiyye, 1972, 141-142, 153, 170-171, 176, 280-281) bu tür değerlendirmeleri haklı gösterir gibidir. Onun sadece bu iman tanımlaması üzerinden yorum yapan biri, amellerdeki herhangi bir ihmalkârlığı küfür olarak değerlendireceği kanaatine varır. Fakat küfür, fısk ve kebâir konularına girdiğinde onun 'iman', 'İslam' ve 'küfrün' bir aslı bir de fûrûu (esas ve ayrıntıları) olduğuna, amellerdeki ihmalkârlığın küfrün aslından değerlendirilemeyeceğine dair kesin ifadeleriyle karşılaşır. (İbn Teymiyye, 1972, 245, 287, 293, 353, 355-356.)

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ı tasdik etmekle birlikte farzları terk eden kişi Allah'ı inkâr manasında değil de "hakkı terk etmek manasında" küfre girmiş olur. Bu düşüncesini ise, "küfrun lâ yenkilu 'anî'l-mille" (dinden çıkarmayan küfür), "küfrun dûne küfrin" (küfürden daha aşağı, hafif küfür) gibi kategorilendirmelerle ifade eder. (İbn Teymiyye, 1972, 296, 307-310, 312-313, 334-335) O, büyük günah işleyeni ebedî cehennemde gösterecek ifadelerden titizlikle kaçınarak bu tür kişilerin

13 Gazzâlî'nin, "başkasının imanının durumu hakkında bilgi sahibi olmayı" din bilginleri ve devlet başkanının sorumluluğuna havale etmek gerektiğine dair düşüncesine katılmadığımızı söylemek gerekir. Zira söz konusu ifadelerin pratiğe dönüştürülmesi, makalemizin başından beri ifade ettiğimiz toplumsal birlikteliği zedeleyecek bir takım sıkıntılı durumun oluşmasına yol açacaktır.

“ımanıyla mü'min, kebîresiyle (işlediği büyük günahlarla) fâsık veya nâ-kısu'l-ıman” (ımanı kusurlu) olduklarını söyler. (İbn Teymiyye, 1972, 311, 337-339) Böylece o, ilk etapta zikrettiği katı iman ve küfür tanımlamasından, böyle bir tanımın doğuracağı dünyevî ve uhrevî sonuçları nazar-ı dikkate alarak sonraları vazgeçmiş, bir takım kategori ve kavramlarla orta yolu yakalama girişimlerinde bulunmuştur. Durum böyle olmasına rağmen, eserinin tamamını değil de sadece bir kısmında dile getirdiği düşüncelerini temel alarak, İbn Teymiyye (ve tabi ki diğer bilginler) hakkında bir takım sonuç ve değerlendirmelere varmanın, âlimin şahsiyeti başta olmak üzere bütün bir ilim dünyasına saygısızlık niteliği arz ettiğini söylemek gerekir. Yukarıda zikrettiğimiz görüşlerini dikkate almaksızın, parçacı bir tutumla eserlerine yaklaşılarak onun katı selefi tutumun fikir babalarından olduğunu iddia etmek, bilerek ya da bilmeyerek geniş kitleleri kandırmak suretiyle geçmişin ilim mirasını istismar etmektir.

Bütün bu ince ve dakik görüş ve düşüncelere, kılı kırk yaran tartışmalara ve oldukça zengin kavramsallaştırmalara rağmen, hemen hemen bütün âlimlerimizin üzerinde ittifakla durduğu şey “Ehl-i Kible”nin asla tekfir edilemeyeceği yönündedir. Ortaya çıkan farklı düşünce ve anlayışların kökeninde yatan ana sebeplerden biri, fikirlerine müraaat edilen şahsiyetlerin -ki çoğunun vefatlarından dolayı kendini savunma ve açıkça ifade etme imkânı bulunmamaktadır- ya sadece bir eserinden ya da eserinin sadece belli bir bölümünden hareketle belli çıkarımlarda bulunulmasıdır. Öte yandan, incelenen eserin kaleme alındığı dönemin fikrî, siyasî, ekonomik, sosyo-kültürel şartları da dikkate alınmadan yapılacak herhangi bir değerlendirme, kusurlu ve eksik olmaktan kurtulamayacaktır. Dolayısıyla, ortaya çıkan farklı sonuçların, eksik çalışmaların ya da yapıcı olmaktan uzak bir takım kasıtlı niyetlerin ürünü olduğunu söylemek gerekir.

Sonuç ve Değerlendirme:

Nasların doğası, akıl yürütme ve bilgi kaynaklarındaki farklılıklar, hadis-sünnet verilerini değerlendirme biçimleri, hoca ve çevre faktörü,

toplumsal ihtiyaçlar gibi etkenler, anlayış ve yorum farklılıklarını doğal olarak şekillendiren unsurlardır. Ancak buralardan kaynaklanan ihtilaf- lar, Resulullah'ın (s.a.) vefatının üzerinden çok geçmeden baş gösteren sosyal-siyasi gelişmeler karşısında takınılan tavırların ve bu gelişmelerle ilişkilendirilen nassların yorumundaki farklılıkların da eklenmesiyle başka bir hüviyete büründü. Farklılıklar yer yer ayrışma ve çatışma ara- cına dönüşerek belirginleşti, bu da farklı anlayışların kurumsallaşma sürecine hız kazandırdı. Bu durum aynı zamanda özü bakımından si- yasi olan hususların dinî hüviyete büründürülmesi ve yeni kimlik olu- şumunda belirleyici unsur olarak öne çıkması sonucunu doğurdu.

Aynı dine mensup insanlar arasında dinî düşünce, anlayış, yorum ve hareket tarzı farklılığının bulunması gayet tabii, hatta kaçınılmaz bir durumdur. Din bilginleri, dinin asılları (Kur'an ve Sünnet) üzerine yorum üretirler, onu güncellerler, o bilgiyi toplumlarına anlayacak- ları dilde sunarlar. Bütün bunlar nassların yorumu, anlaşılma biçimi, o günkü ihtiyaç ve şartlara uyarlanmasıdır. Mezhepsel doktrinler de bu ilmî ve fikrî birikimin sonucunda ortaya çıkan bir çözüm arayışı gi- rişiminden başka bir şey değildir. Hz. Peygamber'in sünneti olmadan, geleneği kavramadan, bir usul ve metod izlemeden, tarih ve medeniyet tasavvuru olmadan Kur'an-ı Kerim'e bir sözlük açıp anlam vermek ki- şiyi vahim sonuçlara götürür.

Selefilik, ayet ve hadislere bütüncül tarzda yaklaşmayı reddederek dinî bilgiyi keyfî ve kaygan bir zemine çekti; modernizm ise islam bilgi ve fikri mirasına yeterince nüfuz etmeden ve bir usule bağlı kalmadan islam'ı kendince yeniden yorumlamaya, buna göre dinî bilgiyi dizayn etmeye kalktı ve inandırıcı olamadı. Katı gelenekçilik de yaşadığımız gerçeklikleri ve aradan geçen bunca zamanı yok sayarak Müslümanla- rın zihniyetini geçmiş asırlarda yaşamaya mahkûm etti ve Müslüman- ları din adına çıkmaz ve dar sokaklara sürükledi. (Bardakoğlu, 2016, 15, 17, 22-23)

Dinî bilginin yorumlanış şekline göre farklı biçimlerde kendini gös- teren tekfire de bu açıdan bakmak, onu sadece teolojik boyutuyla de- ğil, politik ve ideolojik boyutlarıyla birlikte değerlendirmek gerekir. Zira

daha ilk halifenin seçilmesi sırasında kendini gösteren, halifelerin öldürülmesi, Sıffin ve Cemel Vak'alarıyla da devam eden ilk dönem hadiseleri, içinde birtakım teolojik gerekçeler barındırmakla beraber, esas olarak siyasî nedenlerden kaynaklanmıştır. Bu siyasî farklılıklar üzerine zamanla dinî referanslar oturtularak i'tikâdî ve fikhî açıdan farklı yol ve yöntemler meydana gelmiştir. Genellikle bu söylem, bazılarını, dinî, siyasî ve hatta ekonomik vs. olmak üzere pek çok alandan dışlamanın bir aracı olarak kullanılmıştır. İslam'ın temel tevhidî düşüncesine aykırı olan bu dışlayıcı yaklaşım, etkisini ve hegemonyasını hizip, parti, mezhep, ekol vb. isimler, lakaplar altında sürdürmüştür. Çıkış noktaları açısından ideolojik ve politik tutumların ağır bastığı tekfir, günümüzde de teolojik tartışmaların ötesine taşınmak suretiyle, politik amaçlara hizmet eden bir araç olarak kullanılmıştır. (Hanefî, 1988, V, 341-345; Esen, 2011, 52: 2, 98) Kendini Müslüman olarak gören kişiler Allah'ın ayetlerini, dinin değerlerini veya bir mezhebe mensubiyeti kendi şiddetleri için gerekçe olarak kullanabilmiştir. Dolayısıyla bu tür keskin ve aşırı hareketleri siyasetten bağımsız salt dini hareketler olarak nitelemek, ya bilgisizlikten kaynaklı bir saflık ya da dinî terminolojiyi politik amaçlar uğruna kullanma isteğinin, yani istismarın örtük tarzda bir dışavurumudur.

Şiddet ve nefretin dinden daha baskın bir şekilde, yaşanan hayatla, ilişkiler ağıyla, uluslararası ilişkilerle, stratejilerle, işsizlik, açlık, sosyal adalet ve özgürlüklerin yokluğuyla kendini gösteren umutsuzluklarla, siyasi rejimlerin haksız uygulamalarıyla, kendini ifade edememeyle ve daha sayamayacağımız pek çok şeyle ilişkisi vardır. Buradan hareketle, yakın dönemde Afganistan ve Irak'ın işgaliyle ortaya çıkan sonuçların, birkaç yıldır devam eden Arap baharıyla ağırlıklı olarak Ortadoğu'da sürdürülen stratejik operasyonların Haricî fikriyatın örgütlenmesinin ve yönteminin "Cihadi-Selefilik" namıyla yeşermesine ve yayılmasına zemin oluşturmasına şaşmamak lazım. Bunun da arka planında, Müslümanların yaşadıkları bölgelerde 1. Dünya savaşı öncesi ve sonrasında İngilizlerin kurduğu, 2. Dünya savaşından sonra liderliği Amerika'nın devralarak yenilediği ve işlettiği statükonun varlığı, bu statükonun da önce ulus-devlet yapıları sonra da zalim diktatörlükler icat etmesi, bu

iktidarların da despotik, ayrımcı, kıyıcı ve ceberut idareler yürütmesi yatar. Merkezi yönetimlerin mutlak gücü ve otoritesi sebebiyle göreceli bir istikrar, zoraki bir iç barış, korku emniyeti ve düzeni, bu tür ifrat hareketlerinin yeşermesine, haklılık ve sempati kazanmasına zemin hazırlamıştır. Bütün bunlar olurken ve aşikârken, şiddet dozu yüksek toplumsal ya da mezhepsel refleksleri, beslendiği bu kanalları görmezden gelerek sadece dinî referanslarla açıklamaya çalışmak yanlış olur.

İslam'ın evrenselliği, bir uygulamanın her yerde aynen uygulanmasından ziyade İslamî hakikatin her zaman ve zeminde uygulanabilmesiyle ilgilidir. Mahalli şartların getirdikleri, evrensel bir hakikat gibi herkese dayatılamaz. Sadece mahallî ya da sadece tarihsel uygulamaları esas alan ve İslam'ı buna göre yorumlayan dini anlama biçiminden bir medeniyet inşa etmek mümkün değildir. İnsana hayat vermeye gelen İslam, indirgemeci bir yaklaşımla, kendi bağlamından koparılan dinî metinlerin insan aklı ve istidadı yok sayılarak yorumlanmasına ve bu yorumların bir kanun metnine dönüştürülmesine müsaade etmez. Zira İslam'ın hedeflerinden biri, insanların iradesini boyunduruk altına almadan selam ve eman yurdunu oluşturmaktır.

Nihâi olarak diyebiliriz ki; gerek Kur'an ve Hadis gibi İslam'ın ilk başvuru kaynaklarına, gerek Hz. Peygamber'in uygulamalarına ve gerekse konunun esas olarak tartışıldığı Klasik İslam literatürüne bakıldığında tekfirci yaklaşımları, İslam'ın özündenmiş gibi gösteren bir söylemi haklı gösterecek herhangi sağlam bir veriye rastlamak neredeyse imkânsızdır. Dinî metinleri anlama, kavrama ve yorumlamada her zaman farklılıklar olacaktır; önemli olan bunların karşı tarafı yok etmeyi hedefleyen inhisarcı ve indirgemeci yaklaşımlara dönüşmemesidir. Sadece belli kişiyi ya da grupları bağlayan, onlarla sınırlı kalan bir takım düşünce ve fiilleri bütüne hamlederek toptancı bir anlayışla meselelere yaklaşmak da sorunu katlayacaktır. Dâhilde savaşmanın olmaması, Ehl-i Kible'nin tekfir edilmemesi İslamî düşüncenin temel ilkelere rindendir. Dolayısıyla bu ilkelere aykırı tarzda kendini gösteren söylem ve eylemleri, ya cehaletin izharı, ya da politik saiklerle hakikatin istismarı olarak değerlendirmek gerekir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. (1932). *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut: Dâru İh-yâi't-Türâsî'l-Arabî.
- Akyol, Taha. (1988). *Hâricilik ve şia, islam'da devrimciliğin sosyolojik kaynakları*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Altıntaş, Ramazan. (2010). İmam-ı mâturîdî'de din-siyaset ilişkileri, *Milal ve Nihal*, VII/ 2: 67-93.
- el-Alûsî, Şihâbüddin Mahmûd. (1987). *Rûhu'l-maânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Ardoğan, Recep. (2015, Nisan). Ehl-i sünnet kelâmında (eş'âriyye ve mâturîdiyye) tekfirde sınırlar –iman-küfür sınırını belirlemede başlıca ilkeler, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 24: 315-342. Nisan 2015.
- Baktır, Mehmet. (2002). İmanın temellendirilmesi, *CÜİFD*, VI/2: 127-138.
- Bardakoğlu, Ali. (2016, 25-27 Mart). Mezhep olgusu (sempozyum açılış paneli), *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*, Karaman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Karaman.
- Çağatay, Neşet – Çubukçu, İ. Agâh. (1985). *İslam mezhepleri tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
- Çalış, Halit. (2016, 25-27 Mart). İslam mezhepleri: Mahiyeti, fonksiyonu ve güncel değeri, *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*, Karaman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Karaman.
- Dalkılıç, Mehmet. (2005). Haricilerin itidal arayışı ve sufriyye, *İÜİFD*, 12: 19-50.
- Dalkıran, Sayın. (1997, Kasım). Yetmişüç fırka hadisi ve düşündürdükleri, *EKEV Akademi Dergisi*, I/1: 97-115.
- Demircan, Adnan. (2000). *Hâricilik mezhebi'nin doğuşu bağlamında din-siyaset ilişkisi*, İstanbul: Beyan Yayınları.

- , (2015) *Hâricîlerin siyasî faaliyetleri*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Devvânî, Muhammed b. Esad Celalüddin. (ty.). *Şerhu'l-akâidi'l-adû-diyye*, y.y..
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit. (1981). *el-Fıkhu'l-Ekber. İmâm-ı âzâm'ın Beş Eseri içinde*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Kalem Yayıncılık.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. (ty.). *Kitâbu'l-îmân*, (min kunûzi's-sünne: *Resâili'l-erba'a içerisinde*), thk. M. Nâsiruddîn el-Elbânî, Kuveyt.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. (ty.) *Târihu'l-mezâhibi'l-islâmiyye*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.
- Esen, Muammer. (2011). Tekfir söyleminin dinî ve ideolojik boyutları, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/2: 97-110.
- Fazlurrahman. (1993). *İslam*, çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ, Ankara: Selçuk Yayınları.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. (1983). *İbâdiye'nin doğuşu ve görüşleri*, Ankara: Ankara Ü. İlahiyat F. Yayınları.
- , (1997). Hariciler. *Diyanet vakfı islam ansiklopedisi*, (XVI: 169-175). İstanbul: TDV Yayınları.
- el-Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. (1406/1986). *Faysalu't-tefrika beyne'l-islam ve'z-zındıka*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- , (1961). *Faysalu't-tefrika beyne'l-islam ve'z-zındıka*, thk. Süleyman Dünya, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye.
- , (1988). *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- , (1993). *Fedâihu'l-bâtiniye*, çev. Avni İlhan, Ankara: TDV Yayınları.
- Gömbeyaz, Kadir. (2005). 73 Fırka hadisinin mezhepler tarihi kaynaklarında fırkaların tasnifine etkisi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV/ 2: 147-160.
- Güler, İlhami. (1998, Ocak-Mart). İman ve inkârın ahlâkî ve bilişsel (kognitif) temelleri, *İslâmiyât*, I/1: 7-11.

- Hanefî, Hasen. (2006). *Hısâru'z-zaman (el-Mazi ve'l-müstakbel)*, Kahire: Merkezu-Kitabi'l-Li'n-Neşr.
- (1988). *Mine'l-'akîde ilâ's-sevra*, (I-V), Mısır: Mektebetü Medbûlî.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. (ty.). *Kitâbu'l-îmân, (min kunûzi's-sünne: Resâili'l-erba'a içerisinde)*, thk. M. Nâsirud-dîn el-Elbânî, Kuveyt.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn İbn Zekeriyâ. (1994). *el-Mekâyis fi'l-luğa*, neşr. Şihâbuddîn Ebû Amr, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. (1975). *el-Fasl fi'l-milel ve'l-eh-vâi ve'n-nihal*, (I-V), Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Ma'rife.
- (1416/1996). *el-Fasl*, thk. Abdurrahman Umeyra, M. İbrahim Nasr, Beyrut: Dâru'l-Ceyl.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukrîm el-İfrikî el-Mısırî. (1414 h.). *Lisânu'l-'arab*, (I-XV), Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. (1968). *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Teymiyye, Takîyüddîn Ahmed. (1972) *el-İman*, Beyrut: Mektebû'l-İslâmî.
- el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Şâhfur b. Muhammed. (1983). *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzu'l-firkati'n-nâciyeti 'ani'l-firaki'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf Hût, Beyrut: Âlemu'l-Kutub.
- Karadaş, Çağfer. (2016, 25-27 Mart). Mezhep olgusu ve yeni mezhep ih-dasının imkanı, *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*, Karaman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Karaman.
- Keleş, Ahmet. (2005, Kış). 73 Fırka hadisi üzerine bir inceleme, *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*, 5/3: 25-45.
- Koçyiğit, Talat. (1989). *Hadisçilerle kelamcılar arasındaki münakaşalar*, Ankara: TDV. Yayınları.
- Kılavuz, A. Saim. (1982). *İman-küfür sınırı*, İstanbul: Mârifet Yayınları.

- Konyalı Vehbi Efendi. (ty.). *Hülâsatü'l-beyan fî tefsîri'l-kur'an*, İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Kubat, Mehmet. (2015). *İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları.
- , (2012). 73 Fırka Hadisini Yeniden Düşünmek, *İnönü Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/2: 9-45.
- , (2006). Hâriciliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI/1: 115-151
- el-Malâtî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed. (1939). *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehlî'l-ehvâ ve'l-bida'*, neşr. Zâhidü'l-Kevserî, İstanbul.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. (2005). *Te'vîlâtü'l-kur'an*, thk. Mehmet Boynukalın, İstanbul: Dâru'l-Mizân, İstanbul.
- , (1979). *Kitabü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul: Elif Ofset.
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymun b. Muhammed. (1994). *Tabsîratu'l-e-dille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: TDV Yayınları.
- en-Nu'aymî, Selîm. (1967). Zuhûru'l-havâric, *Mecelletu'l-Mecma'î'l-İlmiyyi'l-İrâkî*, Bağdat.
- Nursî, Bediüzzaman Said. (1991). *Münâzarât*, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.
- , (1993). *Mektûbât*, İstanbul: Envâr Neşriyat.
- Okumuş, Ejder. (2005, Kış). Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın bir meşrûiyet aracı olarak icat ve istihdamı, *Marife (Ehl-i Sünnet Özel Sayısı)*, 5/3: 47-59.
- Özler, Mevlüt. (1996). *İslam düşüncesinde 73 fırka kavramı*, İstanbul: Nun Yayınları.
- Şahinalp, Hacer. (2003) *İlk Dönem Kelâm Kaynaklarında Tekfir Tartışmasının Pratik Boyutları*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshak. (2001). *el-Muvâfakat fî usûliş-şerî'â*, Beyrut: Dâru'l-Meârif.

- , (1995). *el-İ'tisâm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. (1948). *el-Milel ve'n-nihâl*, neşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Kahire.
- et-Taberî, Muhammed İbn Cerîr. (2001). *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-kur'ân*, thk. Abdullah İbn Abdilmuhsin et-Turkî, Kahire: Merkezu'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâtî'l-'Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti.
- Taftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer. (1407/1987). *Şerhu'l-akâid*, thk. A. Hicazi es-Sekâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye.
- Topaloğlu, Bekir. (1996). *Kelam ilmi*, İstanbul: Damla Yayınevi.
- Uludağ, Süleyman. (1996). *İslam'da inanç konuları ve i'tikâdî mezhepler*, İstanbul: Mârifet Yayınları.
- Watt, W.Montgomery. (1981). *İslam düşüncesinin teşekkül devri*, çev. Et-hem Ruhi Fırlalı, Ankara: Umran Yayınları.
- el-Yemenî, Ebû Muhammed. (1414h.). *Akâidü's-seles ve's-seb'ine firka*, thk. Muhammed Abdullah Zerbân, Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem.
- Yıldız, Harun. (2009, Güz). Hâricîler'in erken dönem tarih algısı: sâlim b. zekvân örneği, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, II/2: 7-40.

İnternet:

- Aydın, Mahmut. (2016). Dinsel şiddetin meşrulaştırıcı unsuru olarak hakikat tekerciliği, <http://www.star.com.tr/acik-gorus/dinsel-siddetin-mesrulaştirici-unsuru-olarak-hakikat-tekerciligi-haber-1088870/>, web adresinden 25.01.2017 tarihinde alınmıştır.

Takfir as a Product of Reductive Approaches

Abstract

The main objective of this article is to subject unfair attitudes that make Takfir seem as if it is the essence of Islam to truthfulness tests moving on the grounds of reasons for their refuge. Firstly, we have tried to show that the strict attitudes of the Hariji and Salafi mentality, which are often mentioned together with takfir, are derived from the reductive approaches to religious references and any interpretation and evaluation to be done by ignoring the political, economic and cultural dominance traces of the period in the background of this attitude will be another version of reductionism. We would like to point out that to takfir somebody by ignoring other sources and interpretations of Islam and acting on only one narration (Firka al-Najiyah) is problematic to such an extent that, as a reductionist attitude, to launch such a rumor as a strong reference that triggers takfir even if it is not favored by Islamic Scholars is as much problematic. On the other hand we have tried to show together with examples the mistake of claiming that Kalam scholars have opened doors to takfir from their definition of faith and from only a part of their ideas about profanity. As a result, we have stated that takfir, which is the biggest obstacle to the unity and solidarity of Islamic societies, is a product of reductionist approaches and those political games are used as exploitation tools.

Key Words: Takfir, reductionism, exploitation, Firka al-Najiyah, faith-act relation, the Hariji and Salafi mentality, violence.