

Tekfir Söyleminin Dinî ve İdeolojik Boyutları

MUAMMER ESEN

DOÇ.DR., ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

muammer.esen@hotmail.com

Özet

Başkalarını “küfürle iham etmek” anlamına gelen tekfir, teolojik, politik ve ideolojik boyutları da olan bir kavramdır. Genellikle bu söylem, bazılarını, dini, siyasi ve hatta ekonomik vs. olmak üzere pek çok alandan dışlamanın bir aracı olarak kullanılmıştır. Bu dışlayıcı yaklaşım, etkisini, hegemonyasını, hizip, parti, mezhep, ekol vb. isimler, lakaplar altında sürdürmüştür. Böylece anlıyoruz ki, tekfir geleneği, İslam’ın temel tevhidi düşüncesine aykırı düşmektedir. Aşağıda gelecek olan analizlerde de görüleceği üzere, bir zamanlar, kültürel, siyasi ve ideolojik faktörlerle beslenen söz konusu bu tekfir geleneği, zamanla teolojik ve dogmatik bir hale getirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Tevhid, tekfir, bid’at, necât, fırka Ehl-i Sünnet, Mu’tezile, Râfize

Abstract

The Discourse of Takfir and its Religious and Ideological Dimensions

Takfir (accusing others of being unbelief) has theological, political and ideological characters and has mainly been used as a means of excluding some people from many areas, political, religious, etc. This exclusive configuration continued its hegemony under the titles of deviation (hizb), party, sect, school, etc. However, when the Qur’an is assessed, this exclusionism will beyond doubt be substituted by inclusionism, a good many examples of which can easily be found when its attitude towards different groups and identities are analyzed. Referring to these identities, Islam summons all as co-partners to come to a common denomination and to agree on fundamentals. So we understand that the discourse of takfir is not but contrary to the basic theistic philosophy of Islam. As will be seen from the following analysis, this takfir tradition had once been fed by cultural, political and ideological factors, but in the course of time they had been formulated into theological and dogmatic doctrines.

Keywords: Tawhid, takfir, bid’a, najat, fırqa, Ahl Sunna, Mu’tazila, Rafida.

I. Giriş

Tekfir, kelam terminolojisinde, kullanımı açısından teolojik, politik ve ideolojik çağrışımları olan bir kavramdır.

Bu kelime, sözlükte, “saklamak, gizlemek; kâfir saymak, birini küfre nispet etmek” gibi anlamlara gelir.¹ Tekfir kavramının Kelam literatüründeki anlamı ise, inanç sahibi bir kişinin, kendisinin de üyesi bulunduğu inançtaki başka bir inanç sahibini inkârcı ve kâfir saymasıdır.

Tekfir, İslam düşüncesinde, özellikle de kelam tarihinde ortaya çıkmış tarihsel bir olgudur. Nitekim bu olguyu biz, akaid alanında İslami fırkaların ortaya çıkması ve gelişmesiyle oluşan kelam ilminde örnekliği olan bir realite olarak açıkça görmekteyiz. Biz, oluşan bu kültürü, iki bağlamda ele alıp işlemek istiyoruz. Biri, tekfir kültürünün teolojik zemindeki yapısı ve yansımaları; diğeri ise, tekfir kültürünün ortaya çıkmasının ana unsuru olarak politik ve ideolojik zemindeki yapısı ve bunun sosyal boyuttaki yansımalarıdır.

II. Tekfir Söyleminin Teolojik Zemini

Tekfirin teolojik ve ideolojik karakterleri birbirinden ayrılamayacak derecede karmaşıktır. Çıkış noktaları açısından ideolojik ve politik tutumların ağır bastığı tekfir, meşruiyet açısından teolojik yapıya büründürülmek zorunda kalmıştır. Çünkü ideolojik ve politik tartışmalar, meşruiyetini, daha çok, teistik kaynaklarından almaktaydı ve bunun en kolay yolu ise, tekfirin tartışma zeminini, Peygamber hadisiyle meşrulaştırmaktı. Nitekim tekfir söyleminin oluşum ve gelişimine mesnet teşkil eden pek çok hadis / haber söz konusu ise de, bu hususun asıl teolojik zeminini oluşturduğu varsayılan hadis, esasen “Fırka-i Nâciye hadîsi” olarak da bilinen ve çeşitli varyantları olan bir haberdir. Bu hadisin / haberin en yaygın formu ise şöyledir:

“... Ümmetim 73 fırkaya ayrılacak; onlardan biri hariç, hepsi cehennemlidir ve o biri de benim ve ashabımın yolu üzere olanlardır (Benim ve ashabımın yolunu takip edenlerdir)...”²

İşte çeşitli varyantlarıyla rivayet edilen bu hadise dayanarak pek çok mezhepler tarihçisi, özellikle kendi dönemlerine kadarki süreçte oluşan fırkaları

1 İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn İbn Zekeriyâ, *el-Mekâyis fi'l-Luga*, (neşr. Şihâbuddîn Ebû Amr), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, s. 930-931.

2 Ebû Dâvûd, *Sünen*, Mısır 1950, II/503-504; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, ty., IV/102; Dârimî, *Sünen*, yy., ty., II/241.

kendilerine göre tasnife tâbi tutarak, elde ettikleri 73 fırkayı, farklı şekillerde formüle etme gayreti içinde olmuşlardır. Hatta bunlardan bazıları, bu tasnif işinin de ötesine taşarak, kendilerince “hak mezhebi” belirlemeye çalışmışlardır. Bununla da yetinmeyip, kendilerinin de ait oldukları “kurtuluşa erecek yegâne fırka” olan “hak fırka” olarak tanımlamışlar, kendileri dışındaki bütün fırkaları, dolayısıyla da onların müntesiplerini, sapkınlık, bid’at veya küfürle itham etmişlerdir.³ Böylelikle İslam’ın ‘kurtuluş’ düzlemi, fırkaların mutlaklık iddialarıyla formüle edilen bir kurtuluş düzlemine dönüşmüştür.

Hemen bütün İslam inanç ekollerinin tasnifine dayanak teşkil eden bu “Fırka-i Nâciye” (ahirette kurtuluşa erecek olan fırka) hadisinin / rivayetinin “*mütevâtir*” haber derecesine ulaşmış bir hadis olmadığı bir yana, söz konusu hadisin, sahih hadis kriterlerine uygunluğu da şüphelidir. Teolojik düzlemde inanç meselelerinde bir haberin kesinlik ifade etmesi, o haberin, ancak tevâtür niteliği kazanmasıyla mümkündür. Hadisin sıhhati konusunda gerek kelam gerekse hadis kaynaklarında pek çok tartışma yapılmıştır. Hadisin sıhhati konusu, şu an için konuyu doğrudan ilgilendirmeye için, bunun üzerinde durmayacağız. Dolayısıyla bizi burada daha çok ilgilendiren husus, farklı varyantlarıyla bizzat hadisin kendisi, yani metni olacaktır.

Söz konusu hadiste / haberde açıkça hiçbir fırka ismi verilmemiş olmasına rağmen, ne var ki, her mezhep mensubu, “kurtuluşa eren fırka”nın kendi fırkaları olduğunu iddia etmiştir.⁴ Böyle bir iddia, her fırkanın, dolayısıyla her bir fırka mensubunun, diğer fırkaları ve mensuplarını gayri meşru görmesine ve onları, küçük düşürücü isimlendirmelerle anmalarına yol açmıştır.⁵

Başta Selefiye olmak üzere genelde bazı Ehl-i Sünnet kelimcileri, özellikle Mutezilî kelimcilerini ‘heva ehli’, Allah’ın sıfatlarını askıya alanlar anla-

3 Bkz. Malâfî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, (neşr. Zâhidü'l-Kevserî), İstanbul 1939, s. 143; Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, (neşr. Ahmed Fehmî Muhammed), Kahire 1948, I/3; İsferyânî, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, (neşr. Yûsuf el-Hût), Beyrut 1983, s. 23.

4 Şeybânî, Ebûbekr 'Amr b. Ebî Âsım ed-Dahhâk, *Kitâbu's-sunne*, Beyrut 1985, I/32-34; Âcurrî, Ebûbekr Muhammed b. Huseyn, *eş-Şeria'*, tahk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrut 1983, s. 14, 18; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, s. 32; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr, *el-Fark beyne'l-firak*, tahk. Tâhâ Abdurraûf Sa', Kahire, ty., s. 5; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I/3-4; İcî, Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevâkıf*, Kahire, ty., s. 429; Şevkânî, İmam Muhammed Alî b. Muhammed, *et-Tuhafî mezâhibi's-selef*, tahk. Seyyid Âsım Alî, Tanta 1979, s. 27.

5 Farklı düşünceye sahip İslam ekollerini tekfir etme konusunda aşırıya kaçıp onları bazı görüşlerinden dolayı tekfir edenler için bkz. Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbu's-sunne*, tahk. Dr. Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kahtânî, Riyad 1981, I/102, 194; II/392; Âcurrî, *age.*, s. 75.

mında ‘muattıla’ veya ‘ümmetin Mecûsisi’; Şia’yı da ‘Râfizîler’ olarak isimlendirirken⁶; buna mukabil Ehl-i Sünnet kelimcileri, kendilerini ise, her biri birer övgü ismi olan “*ehlü'l-hakk ve'l-istikâme*”, “*ehlü's-sünne ve'l-hadîs*”, “*ehlü'l-hakk ve'l-ısbât*” şeklindeki güzel ve olumlu anlamlar içeren isimlerle anmışlardır.⁷ Yine özellikle Sünnî muhalifler, sapık bir bid'at mezhep olarak gördükleri Mu'tezile'yi, Mecûsilere benzetmek amacıyla onları ‘Kaderiye’⁸ olarak isimlendirirken; buna karşılık Mu'tezile ise, kendilerini, bir övgü ismi olan “*ashâbu'l-adl ve't-tevhîd*” (tevhid ve adalet taraftarları)⁹ adıyla anmayı uygun görmüşlerdir. Dolayısıyla bu gibi isimlendirmeler, özü itibarıyla, teolojik açıdan bâtila karşı hakkı; ictihada karşı Sünnet'i; bid'at'a karşı taklidi savunma işlevi görmüştür.¹⁰

Teolojik tutumları ve yöntemleri açısından ‘Fırka-i Nâciye’ olma iddiasındaki Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki temel fark, esasen şudur: Fırka-i Nâciye, Allah'ı, O'nun adına savunmaya çalışırken; buna karşılık diğerleri ise, insan adına, insanın sorumluluğunu ve özgürlüğünü savunmuşlardır. Dolayısıyla ilki, özellikle onların kelimci temsilcileri, teosentrik bir yaklaşımla insan özgürlüğünü reddederken; buna karşılık Mutezile ise, antroposentrik bir yaklaşımla insan sorumluluğunu ve özgürlüğünü savunmuştur.¹¹

Genel anlamda nassın çizdiği teolojik çerçeveden beslenen Cebriye, Mu'tezile, Eşarilik ve Maturidilik gibi dört önemli sistem ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, yani Cebriye, fatalizmi; ikincisi, yani Mu'tezile, özgürlüğü savunurken; son ikisi, yani Eş'arilik ve Mâtürîdilik ise, fatalizmi ve özgürlüğü bir arada formüle eden “kesb” teorisini savunmuştur.¹² Bu teolojik teoriler, aslında kendilerine Kur'an'ı çıkış noktası yapan insani içtihatlardır. Şu halde yorumsal alanı tekfir konusu yapmanın meşru bir temeli olmaması icap eder.

6 Benzeri ve daha farklı isimlendirmeler için bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 22, 34, 45, 67, 111; İsferyâinî, *et-Tabsîr*, s. 42-144; İmam Yahyâ b. el-Huseyn, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd*, tahk. Muhammed Ammâra, Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971, II/19, 23, 34, 35, 38, 68, 129; Şevkânî, *et-Tuhaf*, s. 17-20.

7 Bu ve benzeri isimlendirmeler için bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 188-191; İsferyâinî, *et-Tabsîr*, s. 185-187; İcî, *Mevâkıf*, s. 424.

8 İsferyâinî, *et-Tabsîr*, s. 90-95; İcî, *Mevâkıf*, s. 415.

9 Yahyâ b. el-Huseyn, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd*, II/211; *ashâbu'l-'adl ve't-tevhîd* isimlendirmesi için ayrıca bkz. İcî, *Mevâkıf*, s. 415.

10 Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akîde ilâ's-Sevra*, Mısır 1988, V/340.

11 Hanefî, *Mine'l-Akîde ile's-Sevra*, V/377.

12 Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *el-Luma'*, Mısır 1954, s. 69-91; Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkindî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Fethullâh Huleyf, İstanbul 1979, s. 221-314.

Oysaki böyle olmamış, Allah'ı her türlü zulüm, çirkinlik ve kötülüklerden uzak tutmayı amaçlayan ve dolayısıyla kötülük, haksızlık ve zulümlerin kaynağını insanın özgür iradesiyle açıklayan teori,¹³ karşıt teorileri savunanlarca tekfir konusu edilmiştir. Hatta bununla da yetinilmeyip, iyi-kötü yapıp etmelerinde insanın özgürlüğünü savunanlar da karşıt görüşü benimseyenlerce, ne yazık ki, tekfir edilmişlerdir.

İnsan, yaptığı şeylerden dolayı Allah karşısında sorumludur. Bu sorumluluk, insanın yapıp etmelerinde özgür olmasını gerekli kılar. Esasen insan, iyi-kötü yaptığı tüm fiillerini kendi özgür iradesiyle yapmaktadır. Dolayısıyla yaratıcının gücüne bir hanel gelmesin endişesiyle insandan özgürlüğü kaldırmak, insan sorumluluğuyla çelişir. Bu çelişkiye düşmeden insanın yapıp etmelerinde hür olduğunu ve bundan dolayı da sorumluluk sahibi bir varlık olduğunu vurgulayan Mutezilenin, muhalifleri tarafından tekfir edilmesinin¹⁴ haklı bir gerekçesi olamaz.

Teolojik düzlemde tekfir, inanç konularını bütün boyutlarıyla ele alabilecek geniş bir kullanım alanına sahip olduğunu görebiliriz. Yukarıda zikri geçen konular dışında, nübüvvet, imamet ve ahiret inancı gibi konularda da bunu açık bir şekilde tespit etmek mümkündür. Nübüvvet konusundaki farklı yaklaşımlarından dolayı bazen bir mezhep mensubu diğer mezhep mensubunu küfürle itham edebilmiştir.¹⁵ Aynı şey, imamet konusunda da geçerli olmuştur. Nitekim imamet konusundaki görüşlerinden dolayı bazı Şîî gruplar açıkça tekfir edilmişlerdir.¹⁶

Tekfire konu olan meselelerden biri de faklı ahiret inancıdır. Nitekim Gazâlî, bir yandan "Tekfir konusunda fırkalar, aşırılık ve taassup sahibidirler. Neredeyse birçok fırka, kendi müntesip olduğu fırka hariç, her mezhebi tekfir etmiştir..." demek suretiyle İslam mezhepleri arasında yaygınlaşan tekfir söylemine eleştiri getirirken,¹⁷ diğer yandan bizzat kendisi, birtakım İslam filozoflarını, âlemin ezeli oluşu, Allah'ın cüz'ileri bilmediği ve ahiretin cismani

13 Bkz. 74/Müddessir, 38; 53/Necm, 38-41; 91/Şems, 7-10; 7/A'raf, 42; 19/Meryem, 76; 34/Sebe', 25; 39/Zümer, 41, 51; 41/Fussilet, 46; 42/Şûrâ, 30; 18/Kehf, 29.

14 Nitekim kader ve değişik konulardaki görüşlerinden dolayı Ehl-i Sünnet, diğer birtakım fırkaları tekfir etmiştir. Daha ayrıntılı bilgiler için bkz. İcî, *Mevâkıf*, 315-327. Şeybânî, *Kitâbu's-sunne*, I/104, 105; Âcurrî, *age.*, s. 139-217.

15 Bkz. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Faysalu't-tefrika*, Beyrut 1986, s. 49.

16 İcî, *Mevâkıf*, s. 419, 420, 429.

17 Bkz. Gazâlî, *age.*, s. 39-49.

değil ruhani olacağı şeklindeki düşüncelerinden dolayı tekfir etmiştir.¹⁸ Ayrıca Gazâlî'nin de üyesi olduğu mezhebin kurucusu olan Eş'ârî, daha önce kendisinin de uzun süre hizmetinde bulunduğu ve fikirlerini benimseyip savunduğu Mu'tezile'yi dokuz meselede tekfir etmiştir ki, onların, Allah'ın ahirette gözle görülmeyeceği, kabir azabının olmayacağı ve büyük günah sahiplerinin sürekli cehennemde kalacağı gibi görüşleri, bunların başında gelmektedir.¹⁹ Nitekim söz konusu ekolün daha sonraki önde gelenlerinden biri olan Bağdadî, "rü'yet" ile ilgili Sünnî paradigmaya ters düşen yorumları dile getiren bilgileri tekfir etmekle kalmamış; bu tür görüşleri olanların cehenneme gideceklerini bile söylemiştir²⁰ ki, o, bu hususta yalnız da değildir.²¹

Tekfire konu olan meseleler, yukarıda sayılan inanç meselelerinin de ötesine taşınmış; cevher ve arazlarla ilgili konular bile tekfire malzeme yapılarak, bunlar da birer inanç sorunu hâline getirilmiştir. Örneğin Nazzâm'ın, arazlar cisimlerdir, cevher denen şey arazlardan oluşmuştur, şeklindeki görüşü bile, bir inanç sorununa dönüştürülen meselelerdendir.²² Hatta Ehl-i Sünnet'in en tutucu kelimcilerinden biri olan Bağdadî, cevherleri oluşturan arazların cisimlerde saklı olduğu görüşünü ileri süren Nazzâm gibilerini açıkça tekfir etmiştir.²³

III. Tekfir Söyleminin Politik ve İdeolojik Zemini

Tekfir, sadece teolojik düzlemde tartışılan bir konu olmanın da ötesine taşınmak suretiyle bu düzlemde kaydırılarak politik amaçlara hizmet eden bir araç olarak da kullanılmıştır. Böylelikle tekfir söylemi, iktidar-muhalefet ilişkisinde muhalefeti yok edip ortadan kaldırmanın bir dayanağı olmuştur.²⁴

Tekfirin kültürleşme sürecini başlatanlar Haricilerdir. Bu süreci başlatan asıl unsur ise, başlangıçtaki imamet konusundaki politik tartışmalardır.

Hariciler, ibadetlerini aksatmayan ve onları harfî harfîne yerine getiren kimselerdi. Ne var ki onların ait oldukları çevre ve kültür, kişiliklerini kaba-laştırmış ve bu, Haricî zihniyeti besleyen ana faktör olmuştur. Hariciler, Sıffîn

18 Bkz. Şerafettin Gölcük, *Kelam Tarihi*, İstanbul 1998, s. 168.

19 Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâ'il, *el-İbâne*, Medine 1975, s. 7-8.

20 Bkz. Bağdadî, *Usûlu'd-dîn*, s. 97.

21 Bkz. İşferâyînî, *et-Tabîr*, s. 63-64; İcî, *Mevâkıf*, s. 418; Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's-sunne*, I/229.

22 İcî, *Mevâkıf*, s. 416.

23 Bkz. Bağdadî, *el-Fark*, s. 198.

24 Hanefî, *age.*, V/341-345.

Savaşı'nda Hz. Ali'nin yanında Mu'viye'ye karşı yer almış, ancak daha sonra ihtilafın çözümünde hakeme başvurmasından dolayı Hz. Ali'yi tekfir etmişlerdir. Onlar, bir şeyin helal veya haram olduğunu bilmeyen birinin, bilmediği o şeyi yapmasını küfür saymış, bu fiilin sahibine ise kâfir nitelemesinde bulunmuşlardır.²⁵ Hariciler, Mürcienin aksine, ameli imandan saydıkları için, ibadetleri terk edeni kâfir kabul etmiştir. Onlar bu konuda, tekfir konusunda o kadar ileri gitmişlerdir ki, başka din müntesiplerine gösterdikleri hoşgörüyü, kendi dinlerinden olanlardan esirgemiş, müşrik olarak görüp tekfir ettikleri kendilerine muhalif fırkaların ya da tek tek bireylerin çocuk ve kadınlarını da, 'iman' ve 'küfür' bakımından babalarına itibar etmek suretiyle, onların çocuk ve kadınlarının katlini dahi caiz görebilmişlerdir. Hatta onlar, bununla da yetinmemiş, onların çocuklarının, babalarıyla birlikte cehenneme gideceklerini bile söyleyebilmişlerdir.²⁶

Ehl-i Sünnet de zaman zaman; iman anlayışı itibarıyla birbirinin tam zıddı olan Hariciler ile iman konusunda²⁷ oldukça ılımlı görüşe sahip Mürcie'yi ve diğer muhalif fırkaları oluşturan görüş sahiplerini küfürle itham etmişlerdir. Hâlbuki amelin imandan ayrı bir şey olduğu tezini işleyen Mürcie ve onun en büyük temsilcisi kabul edilen Ebû Hanîfe, Mürciî iman teorisini Müslümanları tekfir töhmetinden kurtarmak, dolayısıyla onlara kâfir muamelesinin yapılmasını önlemek için geliştirmişti.²⁸ Ne var ki, aklın ve erdemin önüne zorbalık geçmiş; tarihte güç ve iktidarı elinde bulunduran despotlar, politik iradeyi desteklemeyen her türlü görüşü bastırmak amacıyla 'tekfir'i yaygınlaştırmışlardır. Dolayısıyla, ortaçağda Kilise'nin özgür düşünceye karşı tavır alması ve engizisyonlara varan sınırlamalara gidilmesiyle İslam düşüncesinde ortaya çıkan tekfir kültürü arasında fark yoktur.²⁹

Bu konuda, İslam'ın ilk dönemlerinde, özellikle Hz. Osman'ın halifeliğinin son altı yılından sonra, ideolojik tartışmalar halifelerin tekfir edilmesiyle sonuçlanmıştır. Önceleri, Hz. Ali'yi destekleyen Hariciler, daha sonra Hz. Ali başta olmak üzere birçok sahabeyi tekfir ederlerken; buna karşılık bazı Şii

25 İcî, *Mevâkıf*, s. 424-427.

26 Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, neşr. H. Ritter, Wiesbaden 1980 I/87-127. Özellikle bkz. *age.*, I/95, 99, 100, 111, 124-126; İcî, *Mevâkıf*, s. 424-427.

27 Eş'arî, *age.*, s. 132-154.

28 Eş'arî, *age.*, I/138; Şehristânî, *age.*, I/225-226.

29 Ortaçağda ortaya çıkan 'heretik' nitelemesi, İslam kültüründe ortaya çıkan 'firka-i dâlle' nitelemesi arasında anlam ve işlev olarak fark yoktur.

gruplar da boş durmamış, onlar da Hz. Ali, Mikdat, Ebû Zer, Selmân, Ammâr, Ebû Sâsân el-Ensârî, Huzeyfe ve Amr dışındaki tüm sahabileri dinden çıkarmakla suçlamışlardır.³⁰

Tekfir, politik düzlemde iktidarın veya muhalefetin meşruiyetini geçersiz kılmak için de kullanılmıştır. Bu alanda dinin liyakat, bilgi, adalet ve işleri danışma esasına göre görme gibi temel ilkeleri göz ardı edilmiş, vasiyet ve Kureyşlilik gibi siyasal alanı sınırlayan doğmalara sığınılmıştır.

Politik düzlemde kendisine sığınılan tekfir söylemi, bu alanda muhtemel bir değişmeyi veya gelişmeyi engelleyerek dogmatizmin egemen olmasını sağlamıştır. Bu öyle boyutlara varmıştır ki, söz konusu alanda herhangi bir yeni öneride bulunma imkânı dahi kalmamıştır. Hatta her yeni öneri, ortaya konan dogmalar paralelinde, ta başından yaşam şansı bulamamıştır. Teolojik alanda yapılan teorik tekfir, bu alanla sınırlı kalmamış, siyasal, sosyal ve hukuk alanına da kaydırılmıştır. Bunun en açık örneklerinden biri, politik alanda yaşanmıştır.

IV. Tekfirin Siyasal, Sosyal ve Ekonomik Etkileri

Ehl-i Sünnet, tekfir için iki ölçüt ortaya koymuştur: 1) Tevatürle bilinen dinî bir esasın inkârı, 2) İcmâ ile doğruluğu bilinen bir şeyin inkârı.³¹ Bu çerçevede Gazâlî; namaz, oruç ve hac gibi temel ibadetler konusunda bu ibadetlerin farz oluşunu reddedenlerin küfrüne hükmedilmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü burada tevatürle sabit olan şer'î bir esasın inkârı söz konusudur.³² İkinci ölçüt *icmâ*da ise durum daha farklıdır. 'İcmâ'nın kesin delil oluşturduğunu söylemek zordur. Çünkü şekli, zamanı, kimleri kapsadığı vs. gibi, üzerinde oldukça ihtilaf olan bir şeyin, inanç alanında delil olması mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla nasıl gerçekleştiği belli olmayan veya zorlama metotlarla ve genellikle siyasal otoriteye paralel olan icmâa dayanarak inanç bağlılarını tekfir etmek, inancın bireysel sınırını ortadan kaldırmaktır.

Diğer yandan bu, inanç bakımından kişi haklarına bir saldırıdır. Nitekim kimlerin, ne zaman, ne şekilde, hangi şartlarda veya ne gibi baskılarla oluş-

30 Tabersî, Hüseyin, *Nefsu'r-rahmân*, Necef, ty., III, Bab: 15; Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbn Râvendî el-Mulhid*, tahk. Muhammed Hicâzî, Kahire 1988, s. 210; Eş'arî, *Makâlât*, I/16 vd.; ayrıca bkz. İcî, *Mevâkif*, s. 419-427; İsferyâinî, *et-Tabsîr*, s. 28, 35, 41.

31 Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 126-129.

32 Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 126-128.

tuğu belli olmayan –özellikle de oldukça geçmiş dönemlerde oluşturulduğu iddia edilen– bir icmâa göre toplumu ve onu oluşturan bireyleri şekillendirmeye çalışmak ve onların haklarına yönelik sınırlamalara gitmek, beraberinde hak ihlallerini de getirmiştir. Bunun sonucunda, birey bilincinin zayıf olduğu, kabile algısının belirleyici olduğu bir kültürel ortamda, dinin inanç özgürlüğü konusunda açtığı alan alabildiğine daralmıştır. Örneğin, aşırı bulunan görüşleri dolayısıyla bir inanç sahibi, ‘mürted’ olarak görülebilmüş; öldürülmesine, namazının kılınmamasına ve sahip olduğu malların Müslümanlara ganimet olarak dağıtılmasına³³ bile karar verilebilmiştir.

Burada teistik açıdan ‘mürted’ görülen kişi, hakkında verilen “öldürülür” şeklindeki fikhî hükümlerle ‘siyasal’; “namazı kılınmaz” denilmek suretiyle ‘sosyal’; “malı Müslümanlara ganimet olarak dağıtılır”³⁴ hükmünce de ‘ekonomik’ baskı altına alınarak yurttaşlık haklarından mahrum edilmek suretiyle kazanılmış doğal hakları gasp edilmiştir. Bu konuda başka aşırı örnekler de vermek mümkündür. Örneğin “Kur’an mahluktur” diyen Cehmiye, Kaderiye ve Mutezilenin bu ve benzer fikirlerinden dolayı kâfir olduğu, dolayısıyla arkalarında namaz kılınamayacağı;³⁵ kadınlarının, kocalarına helal olmayıp boş olacağı, hastalarının ziyaret edilmeyip cenazelerine gidilmeyeceği, böylesinin müşriklerle haşır olunacağı³⁶ açıkça dile getirilmiştir.

Tekfir söylemi, Haşevi, Kaderî, Mutezili, Rafizî, Mübtedî, Gulât, Zındık, Ehlu’l-Hevâ vs. gibi nitelermelerden sistematik olarak beslendiği görülmektedir. Bağdâdî, *Usûlu’ d-dîn* adlı eserinde, “...Bizim fakihlerimiz, Mutezileden birinin arkasında namaz kılınmayacağına dair icmâ etmiştir.”³⁷ demek suretiyle, ortaya çıkan tekfir kültürüne katkı sağlamıştır. Bunun yanı sıra, aynı eserin bir başka yerinde şu ifadeler yer almaktadır: ‘Şâfi’î, Mâlik, Dâvûd ez-Zâhirî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Rahveyh ile ashabına göre ‘tevhid’i ortadan kaldıran Kaderî ve Rafizî her bid’at sahibinin arkasında namaz kılan birinin, namazını iade etmesi vaciptir.”³⁸ Bu ve benzeri söylemlerin, meselenin boyutunu nerelere kadar dayandırdığı ortadadır.

33 Bağdâdî, *age.*, s. 189.

34 Bağdâdî, *age.*, s. 189.

35 Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu’s-sunne*, I/102-129, 384; II/385

36 Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, *age.*, I/105-106. Ayrıca bkz: Âcurrî, *eş-Şeria*, s. 149-150, 190-191.

37 Bkz. Bağdâdî, *Usûlu’ d-dîn*, s. 189; ayrıca daha geniş bilgi için bkz. Abdullâh Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu’s-sunne*, I/102-129, 384; II/385.

38 Bağdâdî, *Usûlu’ d-dîn*, s. 340-342.

Tekfir kültürü, özü itibarıyla dışlayıcı, dayatıcı ve yabancılaştırıcı bir süreçte ortaya çıktığı gibi, aynı zamanda bu söylemin oluşturduğu bir kültür, böyle bir sürecin sürekliliğini de sağlar. Bu tutum, ortaya çıktığı politik ve ideolojik zeminden teolojik zemine kaymış ve bir doktrine dönüşmüştür. Böylelikle sosyal yaşam, dışlayıcı olan teolojik, hukuki ve ideolojik tutumlarla çatışma alanına dönüşmüştür. Mevcut doktrin, dışlayıcı tutumunu öteki olarak görülen inanç bağıllarıyla hiçbir ilişkiye girilmemesiyle bir mühendislik projesi hâline de gelmiştir.³⁹

Bunun en önemli sonuçlarından biri de “ehlu’l-ehvâ” olarak görülen ve dışlanan kişi veya mezheplerin hukuki tanıklıklarının askıya alındığı fikhî düzenlemedir. Nitekim İmam Mâlik, böylelerinin tanıklığını reddetmiştir. Ebû Hanîfe ve Şâfi’î ise, tanıklıklarının kabul edilebileceği yönünde bir kanaate varmışlardır. Şâfi’î, Rafizîlerin ‘Gulât’ olarak bilinen kesiminin tekfir edilmesi hususunda bir şey söylememiştir. Ancak, *Kitâbu’l-kıyâs*’ta, heva ehli olarak nitelenen çevrelerin tanıklığını kabul ettiği şeklindeki önceki görüşünden vazgeçtiği⁴⁰ söylenmektedir.

Görünen o ki teolojik düzlemde farklı görüşlere sahip olan fikhî ve kelamî ekoller, görüş ve düşüncelerinden dolayı tekfir edilmekten veya en azından mübtedî, yani sapkın sayılmaktan kendilerini kurtaramamışlardır.⁴¹ Dahası onlar, siyasal ve sosyal alandan tecrit edilmek suretiyle birer düşünce suçlusu olmaktan öte bir muamele görmüşlerdir. Gerçekte tanıklık yapacak kişide bulunması gereken nitelik, yalancı biri olmaması ve sözünde güven vermesidir. Toplumda güvenilirliği ispatlanmış birinin, sırf farklı ve bazen de aykırı görüşlerinden dolayı tanıklığının iptal edilmesi ideolojik bir tecrittir. Kaldı ki her mezhep, işin doğası gereği, kendi görüşlerini doğru saymakta ve karşıt görüşleri ise, perspektif farkı dolayısıyla eleştirmektedir.

Düşüncede eleştiriye açık olmak yerine kapalı olmayı tercih eden bir tutum benimsendiği için, doğal olarak, hiçbir ekol veya kişi, kendi görüşünü ‘bid‘at’ ve ‘heva’ olarak görmez. Tersine, orada, kendi görüşünü mutlak doğru, karşıt görüşleri ise mutlak yanlış olarak gören dogmatik bir tutum söz konusudur. Bu durum, önce politik ve ideolojik çatışmayı, sonra teolojik çatışmayı do-

39 Bağdâdî, *Usûlu’l-dîn*, s. 189; Hasan Hanefî, *Mine’l-akîde ile’s-sevra*, V/400-401.

40 Bağdâdî, *Usûlu’l-dîn*, s. 341-342.

41 Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu’s-sunne*, I, 120-129; Lâlekâî, *Usûlu i’tikâdi ehli’s-sunne ve’l-cemâa’*, IV/706-711.

ğurmuştur. Mutlaklık iddiasının dogmatik, ideolojik ve politik olduğu bir ortamda, çoğulcu akıl ve bilgi temelinde kendini ifade eden bilimsel bir tutum yaşama şansı bulamaz. Mutlaklığın ideolojik karakteri, hakikati aramanın aksine, sahip olunan hakikatin karşı tarafa dayatılması şeklinde aktüelleşmiştir. Bunu, tarafların birbirlerini ‘heva ehli’, ‘bid’atçı’, ‘haşviye’, ‘ehlu’l-cehâle’, ‘ehlu’l-cehl’ olmakla suçlamalarında açıkça görebiliyoruz.⁴²

Oluşan fıkıh literatüründe bunun yansımalarına fazlasıyla rastlanmaktadır. Nitekim dinî hususlarda farklı yorumlar getiren ve ‘heva ehli’ olarak dışlanan kişilerin kestiklerinin yenmeyeceği şeklindeki fetva,⁴³ bunun örneklerinden sadece bir tanesidir. Allah adına kesilen bir hayvanın etinin yenmesinin helal olduğu kesin olarak bilindiği⁴⁴ halde böyle bir fetvanın verilebilmiş olması, meselenin boyutlarını nerelere kadar getirip dayattığını göstermesi bakımından önemlidir.

Sosyal sıkıntılara yol açıp toplumsal barışı zedeleyen ideolojik fetvalardan biri de birbirini heva ve bid’at ehli olarak gören ekollerin birbiriyle evlenmeyi caiz bulmamasıdır. Söz konusu fetva, fanatik tutumuyla bilinen Bağdadî tarafından şu şekilde formüle edilmiştir: “Ashaba (Ehl-i Sünnet) göre, Müslüman bir kadının onlardan (Ehl-i Sünnet’ten olmayan) biriyle evlendirilmesi caiz değildir... Yapılan akitler, hükümsüzdür. Eğer kadın bu gerçeği bilmeden onlardan biriyle birlikte olmuşsa, o zaman ona iddet gerekir ve ilişkiden dolayı *mehr-i müsemma*, yani kadın için iki tarafın rızasıyla ve nikah akdi sırasında belirlenen mehrin aksine, *mehr-i misil* ödenir... Onlardan bir kadınla evlenmek kesinlikle haramdır...”⁴⁵

Tekfir kültürünün siyasal ve sosyal yansımalarının yanı sıra, ‘ekonomik’ yansımaları da olmuştur. Bunun en temel yansıması, ekonomik hakların askıya alınmasıdır. Böylece birey; veraset, ganimet ve fey’ hakkında; seçme, seçilme ve kontrat yapma, hatta bazen devlet hizmetlerinden yararlanma hakkında, dolayısıyla günümüz modern kavramı içinde mütalaa edilen ‘vatandaşlık’ haklarından yoksun bırakılmıştır.⁴⁶ Bağdadî, yukarıda adı geçen kitabında, bu gibi kısıtlayıcı hususlara yeterince değinmiş görünmektedir. Nitekim ona göre, “As-

42 Yahyâ b. el-Huseyn, *Resâ’ilu’l-’adl ve’t-tevhîd*, II/34, 35, 38, 39, 81; Ehl-i Sünnet; Müşebbihe, Mücbire, Noksaniye ve Nâsiye diye de muhalefince adlandırılmıştır. Bkz. Lâlekâî, *age.*, I/179.

43 Bağdadî, *Usûlu’d-din*, s. 340-341.

44 Hasan Hanefî, *Mine’l-akide ile’s-sevra*, V/401-402.

45 Bağdadî, *Usûlu’d-din*, s. 241.

46 Hanefî, *Mine’l-akide ile’s-sevra*, V/402.

hap olarak Ehl-i Sünnet âlimleri; “ehl-i ehvâ” olan Mutezile, Kaderiye, Cebriye, Rafiziler, Hariciler, Mürcie hatta bunların 72 kolunun, Ehl-i Sünnet’ten birine vâris olamayacağı üzerine icmâ etmiştir. Ancak Sünnî birinin mirası hususunda Sünnî âlimler ihtilaf etmişlerdir. Buna göre, 1) Hâris el-Muhâsibi,⁴⁷ iki tarafın birbirine verasetini kabul etmemiş; babası bir Kaderî olduğundan, babasının mirasını almamıştır. Buna karşın, 2) Mu’âz b. Cebel, Müslümanın kâfire mirasçı olacağı; ancak, kâfirin Müslümana vâris olamayacağı, sözüne uygun olarak, Sünnînin, onlara vâris olacağı görüşünü benimsemiştir. Ebû Hanife’nin görüşüne göre ise bir Sünnî, sapkın birisinin bid’atçı olmadan önceki kazancına vâris olabilir. Nitekim *Muslim*’de denildiğine göre, bir mürtedin dinden çıkmadan önceki kazancına bir Müslüman vâris olabilir. Mürtedin dinden çıktıktan sonraki kazancı ise Müslümanlara ganimet olarak verilir...⁴⁸

Bağdâdî, yukarıdaki aktarımlarından sonra kendi kelâmî fetvasını vermekte ve şöyle demektedir: “...Eğer bid’atçının bid’ati, Kaderiye’nin bid’ati gibi ise, bizim kelamcılarımız, onlarla Ehl-i Sünnet arasında bir tevarüsün olmasını öngörmüşlerdir. İşte bu nedenledir ki Hâris el-Muhâsibî, babası bir Kaderî/Mutezili olduğundan, babasının mirasını almaktan kaçınmıştır.”⁴⁹

Kur’an’a aykırı olan bu gibi fetvalar, insan haklarının en önemlilerinden biri olan ‘özel mülkiyet’e yapılabilecek en büyük darbedir. Çünkü böylesi bir ortamda, kişilerin malları, sırf görüşlerinden dolayı müsadere edilip elinden alınabilir. Bunun yanı sıra kendisinin bir başkasına vâris olması, hatta bir başkasının malına alıcı olması ve bu suretle mal-mülk sahibi olmasına bile yasak getirilebilir. Böylece politik akla muhalif mezhep mensupları, daha önce siyasal ve sosyal alandan tecrit edilip yokluğa mahkûm edildikleri gibi, ekonomik alandan da tam bir tasfiyeye uğramışlardır. Ancak, bu fetvaların aksine, Ehl-i Kitap’tan olan birine bir Müslümanın vâris olması bir hak olarak kabul edilebilmişken, farklı teolojik ve fikhî düşünce sistemlerini benimseyen Müslümanlar arasında aynı şey kabul edil(e)memiştir.⁵⁰

47 Ehl-i Sünnetin ilk kelamcılarındandır. Eş’ârî’nin de etkilendiği söylenen İbn Küllâb’ın arkadaşıdır. Özellikle Allah’ın sıfatları ve bu arada daha da önemli olarak Kur’an’ın ‘mahluk’ olmayıp onun ‘gayrı mahluk’ olduğuna dair görüşleri, Mutezileye karşı geliştirmiş olduğu kelami görüşlerdir. Sıfatiye veya Müsbitenin İbn Küllâb ve Kalânîsî ile birlikte önde gelenlerinden biridir. Eş’ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I/169-173; II/298-299.

48 Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 341.

49 Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 189.

50 Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 189, 341-342. Ayrıca benzer değerlendirmeler için bkz. Hasan Hanefî, *Mine'l-*

V. Sonuç

İslam kültüründe siyasal, sosyal ve ekonomik haklarından yoksun bırakılan kişilere yönelik ortaya çıkan dışlayıcılık, kelâmî ve fikhî düzenlemelerle dogmatik bir karakter kazanmıştır. Ortaya çıkan böylesi bir dışlayıcı tutum, özü açısından farklılığı çatışma nedeni saymış ve siyaset literatürüne belirleyici bir çerçeve olarak girmiştir. Politik ve ideolojik çatışma, tekfir maruz kalanların mal ve mülklerini ganimet; yaşadıkları yurdu ise savaş ortamı olarak belirlemiştir.⁵¹ Böylece farklı görüş sahipleri, sınırlı çerçevede kalarak temel insan haklarından mahrum bırakılmıştır. Sonuçta İslam'ın esaslı bir şekilde tanıyıp kabul ettiği ve beş temel esas olarak formüle ettiği temel hak ve özgürlükler yaşama şansı bulamamıştır.

Biz, insanları dinlerinden, inançlarından, görüşlerinden ve ait oldukları mezheplerinden dolayı tekfir etmeyi, İslam'ın, doğru bir şekilde anlaşılıp pratiğe dönüşmemiş olmasından kaynaklanan bir sorun olarak görüyoruz. Çünkü tarihsel perspektiften bakıldığında mevcut kültür ve sosyal yapı, İslam'ın bir tür ontolojisi işlevini görmüştür. Yerleşik hâle gelen ve yeni dinle İslami form kazanan bu dışlayıcı tutum, hak din olan İslam'ın kendi öz yapısına değil, dönemin Arap toplumunun sosyal gerçekliğine, yani kabile yapısına dayanır. Bu yapı, dışlayıcılığını, İslam'la birlikte mezhep ve fırka tarzında sürdürmüştür. İslam'a ve onun temel kaynağı olan Kur'an'a bakıldığında ise, dışlayıcı değil kapsayıcı, tutum açıkça görülebilir. Bunu, İslam'ın, vahiy geleneğine bağlı olan Yahudilik ve Hıristiyanlığa karşı takındığı tutumdan kolaylıkla çıkarabiliriz. Orada İslam, buluşma noktalarına atıf yapmakta ve geleneğin sahih temelinde buluşmayı önermektedir. Şu hâlde tekfir söylemi, teistik anlamda İslam'ın temel felsefesine aykırı bir kültürdür. Görüldüğü üzere bunun beslendiği kaynaklar, zemin olarak kültürel, politik ve ideolojikken, daha sonra dogmatik bir doktrin olarak teolojik hâle gelmiştir. Bu tarihsel tekfir tecrübesinin İslam'ın kapsayıcı temel hedefleriyle çeliştiği açıktır.

Kaynakça

Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbü's-sünne*, (neşr. Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kahtânî), Riyad 1981.

akîde ile's-sevra, V/402-403.

51 Hanefî, *Mine'l-akîde ile's-sevra*, V/403-404.

- Âcurrî, Ebûbekr Muhammed b. Huseyn, *eş-Şeria'*, (neşr. Muhammed Hâmid el-Fakî), Beyrut 1983.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, ty.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, (neşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'), Kahire, ty.
- Dârimî, *Sünen*, yy., ty.
- Ebû Dâvûd, *Sünen*, Mısır 1950.
- Eş'ârî, Ebû'l-Hasan, *el-Luma'*, Mısır 1954.
- Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâ'îl, *el-İbâne*, Medine 1975.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, (neşr. H. Ritter), Wiesbaden 1980.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Faysalu't-tefrika*, Beyrut 1986.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akide ilâ's-Sevra*, Mısır 1988.
- Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red 'alâ İbn Râvendî el-Mulhid*, (neşr. Muhammed Hicâzî), Kahire 1988.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn İbn Zekeriyyâ,, *el-Mekâyîs fi'l-Luga*, (neşr. Şihâbuddîn Ebû Amr), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed, , *el-Mevâkıf*, Kahire, ty.
- İmam Yahyâ b. el-Huseyn, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd*, (neşr. Muhammed Ammâra), Dâru'l-Hilâl, Kahire 1971.
- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, (neşr. Yûsuf el-Hût), Beyrut 1983.
- Malâtî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, (neşr. Zâhidü'l-Kevserî), İstanbul 1939.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkindî, *Kitâbu't-tevhîd*, (neşr. Fethullâh Huleyf), İstanbul 1979.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, (neşr. Ahmed Fehmî Muhammed), Kahire 1948.
- Şerafettin Gölcük, *Kelam Tarihi*, İstanbul 1998.
- Şevkânî, İmam Muhammed Alî b. Muhammed, *et-Tuhaf fi mezâhibi's-selef*, (neşr. Seyyid Âsım Alî), Tanta 1979.
- Şeybânî, Ebûbekr 'Amr b. Ebî Âsım ed-Dahhâk, *Kitâbu's-sunne*, Beyrut 1985.
- Tabersî, Hüseyn, *Neşu'r-rahmân*, Necef, ty.