

201952



İSLAM TARİHCİLERİ
DERNEĞİ



TDV İSLAM AŞTIRMALARI
MERKEZİ

SÎRET SEMPOZYUMU
- I -
TÜRKİYE'DE SÎRET YAZICILIĞI

İSAM KONFEREANS SALONU
16-17 EKİM 2010

Yayına Hazırlayan:
Yard. Doç. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphaneleri	
Doc. No:	201952
Fas. No:	297.92 SİRE.S

Ankara - 2012

Prof. Dr. Hüseyin Algül (Oturum Başkanı): Hocamıza gerçekten çok teşekkür ediyorum. Bilimsel bir üslupla ve süresi içinde, akıcı olarak, yanlış izlenim uyandırmaya meydan vermeyecek güzellikte tebliğlerini sundular. Zamanınız kalırsa katkılar ve sorularla bazı eklemeleriniz olabilir. Şimdi günün ve bu oturumun sonuncusunu sunmak üzere, vakit darlığı nedeniyle bu zor konuşmayı -ki hocamız bunu hakkıyla başaracaktır- Prof. Dr. M. Ali Büyükkara yapacaklar. Güzel bir konusu var. İnşallah hocamızı zevkle dinleyeceğiz. Buyurun hocam!

HZ. PEYGAMBER'İN SİRETİNDEN DAVA ADAMINA YOL KILAVUZU: NEBEVÎ HAREKET METODU

Mehmet Ali Büyükkara*

Giriş

İslam'ın yaşanan hayatın hâkim unsuru olması ve özellikle halkı müslüman ülkelerin devlet sisteminde İslamî kaidelerin belirleyici sistem haline gelmesi, yani devletin İslamlaşması için siyasi bir gayret içerisinde olan ve genellikle İslamcı olarak adlandırılan ilim ve hareket adamları ile onların teşkilatları açısından 1970'li yıllardan itibaren gündeme giren bir mesele, yoğun müzakere ve münakaşaların odağı oldu. Bu mesele, söz konusu dinî ve siyasî hedeflere yönelik çalışmalarda izlenmesi gereken yol ve metodun niteliğini tartışmaya açmaktaydı. Meselenin en önemli sorusu, hedefe götüreceği yolun güzergahının ve yürüyüş metodunun ilahî mi yoksa beşerî mi bir kaynağı esas aldığıydı. 20. yüzyıl İslamcılığının önde gelen isimlerinden Seyyid Kutub'un (v.1966) bu soruya cevabı şöyle oldu: "Bu dinin bağlıları iyi bilmelidirler ki, bu din aslında nasıl ilahî kaynaklı bir din ise, onun hareket metodu da özelliğine uygun olarak

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. E-mail: mbuyukkara@marmara.edu.tr

yine ilahîdir. Bu dinin özünü, hareket metodundan ayırmak mümkün değildir”.¹

Kutub, Türkçe’de *Yoldaki İşaretler* olarak bilinen *Me’âlim fi’t-Tarîk* adlı ünlü risalesinde ve bilhâssa *Fî Zılâl* tefsirinde, dava adamına hedefe doğru yürüyüşünde Kur’ân’dan bir yol haritası çizmek ve ona sanki bir “yol azığı” hazırlamak istedi. Kutub’un, kendisi gibi radikal görüşlü bazı takipçileri, onun bırakmış olduğu bu noktadan devam ederek, bu defa Hz. Peygamber’in sîretinden aynı kılavuzluğu kurmak/kurgulamak istediler. Hz. Resûlullah’ın hayatını, neredeyse onun doğumundan ölümüne kadar bu tez üzerinden okudular ve kaleme aldıkları kitaplarına bu okumalarını sistematik şekilde yansıttılar. Bu eserlerden en çok ilgi gören ve okunanı Münir Muhammed el-Ğadbân’ın *Nebevî Hareket Metodu* başlığıyla Türkçe’ye çevrilen *el-Menhecü’l-Harekî li’s-Sîreti’n-Nebeviyye* adlı eseri oldu. Abdurrahman el-Muhâcir adlı yazarın aynı başlıkla yayımlanan eseri de aynı sıralarda Türkçe’ye kazandırıldı. Bu eserler hem İslam aleminde hem de Türkiye’de 1980 ve 1990’lı yılların radikal İslâmî çevrelerinde bir hayli etkili oldu. Söz, yazı ve tavırların şekillenmesinde belirleyici roller oynadı.

Konumuz olan kitapların başlıklarına yansıyan “nebevî hareket metodu”nun neyi ifade ettiğini sağlıklı olarak anlamamız açısından, öncelikle yukarıda aktardığımız Kutub’a ait satırlara yansıyan “Rabbânî metod” kavramı hakkında bir ön malumatın verilmesi yararlı olacaktır.

Rabbânî Metod

İslam davetçilerinin İslam muhalifi güçlere üstün gelip zafer kazanması, fitnenin ortadan kalkması, neticede İslam’ın pratik hayata hakim olması şeklinde müşahhaslaşan hedeflere ulaşmak için dava adamlarının izleyeceği yola “İslamî hareket yöntemi” adı

¹ Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, çev. Salih Uçan, İstanbul, 1980, s.27. Orijinal metin: “...innehu fi zâtihî dînun rabbânîyyûn, fe inne menhecehu fi’l-’amel menhecun rabbânîyyûn kezâlik.”.

verilmektedir.² Davetçilerin izlemeleri gereken söz konusu yol hangisidir? Onlar bu yöntemi kendi içtihatlarıyla mı ortaya koyacaklardır? Eğer durum böyle ise, gayri İslamî hareketlerin yöntemlerini kullanmaları caiz midir? Eğer bir müsaade mevcut ise, bunun sınırları nelerdir? Yoksa Allah, kendi yoluna davet edenleri, hareketlerinde uymak zorunda oldukları bir yönteme bağlı kılmış mıdır? Bu yöntemin mahiyeti nedir?

Daha önce İslami hareket önderlerince gündeme taşınmamış ve dolayısıyla da cevaplanmamış bu sorular Seyyid Kutub için çok önemli meselelerdir. Zaten Kutub, bu konuları konuşup tartışması nedeniyle emsalleri arasında seçkin bir mevki edinmişti. Yukarıda aktardığımız gibi, İslamiyet nasıl rabbânî bir din ise, Kutub'a göre, onun hareket yöntemi de özelliğine uygun olarak yine Rabbânî olmalıdır. Bu dinin özünü hareket metodundan ayırmak mümkün değildir. Müslüman'ın görevi, İslam ve kurumlarından uzaklaşmış cahiliyye toplumunun dostluğunu kazanmak ya da onunla uzlaşmak değil, onu temelden değiştirmektir. Rabbanî metod, bu değişikliklerin nasıl ve hangi aşamalardan geçilerek yapılacağını gösteren yoldur. Bu yolu Kur'ân'dan başka bir yerde bulmak mümkün değildir. Yapılması gereken, Kur'ân'ın indirilişi ve uygulanış tarzını iyi kavramaktır. Zira İslam, yabancı metotlarla değil kendi metoduyla amacına ulaşabilir.³

Rabbânî metodu uygulamanın, yani “yıkma ve yapma”nın Kutub'a göre iki temel vasıtası vardır. Bunlardan ilki olan “beyân”, İslam'ı açık bir şekilde insanlara sunmayı ifade eder. Beyânın zeminini kelime-i tevhid oluşturur. Mekki Kur'ân ayetleri ile Mekke dönemindeki sîret, tevhid akidesinin nasıl sunulacağını gösteren kaynaklardır. Tebliğin ilk safhasının akidenin beyânına hasredilmesi Allah'ın bir murâdıdır. Şayet böyle olmasaydı, teşrîf ve düzen ile ilgili ayetlerin bu merhalede indirilmesi gerekirdi.

² Muhammed Berekât, *Seyyid Kutub*, İstanbul, 1987, s.36.

³ Geniş malumat ve Kutub'a yapılan referanslar için bkz. Alev Erkilet Başer, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, İstanbul, 2000, s.274-5.

İkinci temel vasıta ise, cahiliyyenin varlığına son verip onun yerine İslam'ın varlığını yerleştirmek yolundaki çalışmada zorunlu maddi etkenlerin toplamı olan “hareket”tir. Zira apaçık bir beyânın neticesinde değerlerin çatışması kaçınılmazdır. Bu çatışmaya hazırlanıp bunu gerçekleştirecek bir çekirdek ve öncü cemaate ihtiyaç vardır. Öncelikle “şuur planında câhilî toplumdaki tamamen uzaklaşan” bu cemaat, İslam davasının ilk öncüleri olan sahâbe neslinin yaptığı gibi, İslamî bir komutanın emri altına girecek, bir dârü'l-İslâm'a hicret edecek, dayanışma ve velâ bağı böylelikle gerçekleşecektir. Bu cemaat aynı zamanda organik bir topluluk haline gelecek, hareketin dinamiği olan cihad vazifesini yürüterek “hiçbir dünyevî mükafat beklentisi içinde olmadan” dinin hakimiyetini sağlamak için gayret gösterecektir.⁴

Seyyid Kutub'un “rabbânî metod”unun en önemli özelliklerinden birisi merhaleli bir karaktere sahip oluşudur. Asıl konumuz olan “nebevî hareket metodu” ile yakın irtibatından dolayı, merhalelilik meselesi üzerinde biraz durmak gerekecektir. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (v. 751/1350) *Zâdü'l-Meâd* adlı eserinden naklen Kutub, İslam davetinin Hz. Peygamber'in önderliğinde geçirdiği merhaleleri okuyucusuna aktarmaktadır. Buna göre, Resûlullah'a (a.s.) evvela yakın akrabalarına, sonra da tüm inanlara tebliğ yapma emri verildi. O, on üç yıl boyunca ikamet ettiği Mekke'de, savaştan uzak durması, sabretmesi ve affetmesi yönündeki ilahî talimatlarla muhatap oldu. Daha sonra hicret etmesine ve ilke olarak savaşmasına izin verildi. Ondandır, kendisiyle savaşanlarla savaşıp, savaşmayanlarla savaşmaması emri geldi. Nihayetinde ise Allah ona, din yeryüzünde tümüyle Allah'ın oluncaya kadar müşriklerle savaşması emrini verdi.⁵

Özetle verdiğimiz bu açıklamanın arkasından Kutub, merhaleli olma özelliğinin mahiyetine değinmektedir. Kutub'a göre bu merhaleler öncelikle İslamî hareketin ciddiliğine delalet etmektedir.

⁴ Geniş malumat ve Kutub'a yapılan referanslar için bkz. Berekât, *Seyyid Kutub*, s.138-154.

⁵ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, s.36-7; Berekât, a.g.e., s.65-6.

Şartlar ve durumlar değişip dururken hareketin yöntem ve araçları değişmeyecek olursa, hareketin ciddiliğine hanel gelmiş olur. Öyleyse her merhalenin, kendi şart ve özelliğine uygun araçları bulunmalıdır. Her merhale, kendisinden sonraki merhaleye yerini bırakır. Yani hareket, yeni vakıya karşı kendisini yeniler, pratiklik ve esneklik kazanır. Son sûredeki (Tevbe Sûresi'ndeki) son hükümler geldiğinde, İslam toplumunun vakıası da, onu kuşatan cahiliyyenin vâkıası da bu sûredeki hükümleri yürürlüğe koymayı kesinlikle gerektirmekte idi.

Kutub bu tespitten önemli bir sonuca ulaşır: Hareketin seyrini tayin eden daha önceki merhalelerle ilgili hükümler, Tevbe Sûresi'ndeki kıtâl hükümlerinin nazil olmasından sonra, "İslam ümmetinin karşı karşıya kalacağı herhangi bir durumda onlarla amel edilmesinin caiz olmayacağı" anlamında nesh edilmiş değildir. Çeşitli şart, imkan ve zamanların gereğini ictihad yoluyla belirlemede başvurulacak ölçüt, hareketin karşı karşıya kalacağı vakıanın kendisidir. Bununla birlikte, nihaî hükümleri uygulama imkanı İslam ümmeti için doğduğu anda bu hükümlerin uygulanması için lazım olan çabanın kesinlikle harcanması gerekir.⁶

Zâdü'l-Meâd'dan naklettiğinin dışında Kutub, İslamî hareketin önemli bir özelliği olarak gördüğü merhalelerin günümüze tatbiki hususunda Kur'ân veya sîret kaynaklı herhangi bir belirlemede bulunmamaktadır. Kutub'dan gelen belirgin bir saptama mevcut olmamasına rağmen onun söz konusu merhaleci hareket düşüncesi özellikle radikal eğilimli İslamcı kesimler üzerinde güçlü bir tesir bırakmıştır. Bu kesimlerin ürünü olan literatüre bakıldığında söz konusu merhalelerin neler oldukları, nerede başlayıp nerede bittikleri konusunda birçok tespit ve değerlendirmenin yapıldığı görülmektedir. Mesela, 1400. hicrî yılın ilk günlerinde silahlı adamlarıyla Mescid-i Haram'ı işgal eden selefi eğilimli Yeni İhvân cemaatinin lideri Cuheyman el-Uteybi'ye (v.1980) göre hareket süreci, sırasıyla, açıkça

⁶ Geniş malumat ve Kutub'a yapılan referanslar için bkz. Berekât, a.g.e., s.67-71. *Yoldaki İşaretler*'de bu konunun işlendiği satırlar için bkz. s.37-9.

tebliğ (*es-sad' bi'l-hak*), cahilî toplumu terk ve soyutlanma (*el-ihrâc ve't-temyîz*) ve savaş (*el-katâl ve'l-cihâd*) şeklinde üç merhalelidir. Bu sıralamayı nebevî sünnetin gereği sayan 'Uteybî, merhalelerin tedriciliğini esas alır. Bu nedenle söz gelimi tebliğ aşamasını atlayarak veya ihmal ederek doğrudan cihada başvurma gayretinde olan müslümanları tenkit eder. Zor geliyor veya uzun sürüyor diye bir merhalenin gereklerinin geçiştirilmesi doğru değildir.⁷

Türkiye'den radikal duruşuyla tanınan *İktibas* dergisinin kurucusu ve yazarı Ercümen Özkân (v.1995) ise aynı süreci, tebliğin doğruluğuna iman aşaması, kadrolaşma veya kamuoyu oluşturma aşaması ve devlet olma aşaması olarak üç merhalede değerlendirmektedir. Bu son merhale, ilk İslam anayasasının uygulanmaya konması ve ahkam ayetlerinin yoğun biçimde inmesiyle nitelenir. Özkân'a göre İran İslam Devrimi, sayılan üç temel merhalenin yerine getirilmesi, başka bir deyişle sünnetullâha uyulması sayesinde başarıya ulaşmıştır.⁸

Kutub'un rabbânî metot kavramı ile ilgili vurgulanması gereken diğer bir nokta, onun bu metodu ısrarla Kur'ân'ın kaynaklığına dayandırmakta olduğudur. *Yoldaki İşaretler'e* ve bilhassa *Fî Zılâl* tefsirine bakıldığında geçmiş peygamberlerin kıssalarına yoğun referanslarla tevhid mücadelesinin mahiyetinin izah edildiği görülür. Hz. Peygamber dönemini ilgilendiren ayetlerin açıklanmasında, ilk İslam toplumunun oluşum ve gelişim seyrine çok sık göndermelere rastlanır. Bu ayetlerin tefsirinde hadis, Sîret ve meğâzî rivayetlerine yer yer atıflarda bulunuluyor olsa da bu atıflar yoğun şekilde karşımıza çıkmaz. Öyle görünüyor ki Kutub, rabbânî metodun mahiyetini ortaya koyarken sîret haberlerinden daha çok Kur'ân'ın peygamber kıssalarından yararlanmayı tercih etmiştir.

⁷ Cuheymân b. Muhammed b. Seyf el-'Uteybî, *Resâilu Cuheymân el-'Uteybî*, nşr. Rifat Seyyid Ahmed, Kahire, 1988, s.194, 352-5, 463-4.

⁸ Geniş malumat ve Özkân'a yapılan referanslar için bkz. Erkilet Başer, *Ortadoğu'da Modernleşme*, s.204-7.

Sanırız Kutub'un söz konusu tercihinde, onun özellikle akîdeyle ilgili konularda âhad haberlere karşı ihtiyatlı yaklaşım prensibi etkili olmuştur. Mesela temel siyer mecmualarının ve bildirimizin konusu olan nebevî hareket metoduyla ilgili çağdaş iki eserin zikretmeden geçmedikleri Hz. Peygamber'e Yahudi Lebîd'in yapmış olduğu büyü konusundaki sahih hadis, Kutub tarafından, nebevî ismet sıfatı üzerinde kuşku oluşturduğu için muteber sayılmamıştır.⁹ Berekât, Kutub'un bu tutumunda Muhammed Abduh'un tesirinden bahseder.¹⁰ Kutub'un, akîdeye denk bir değerde gördüğü hareket metodu üzerine Kur'an'ın gölgesi dışında başka bir gölgeyi düşürmek istememesi muhtemelen böyle bir hassasiyetin sonucudur.

Nitekim İslamî hareket yönteminde Kutub'un rabbânî metot kavramıyla ilgili tespitlerini esas alan bazı çevreler, hadisleri de içine alan tarihi rivayetlerin ve bunların kullanımını düzenleyen ilmî disiplinlerin, Kur'an'ın anlaşılmasında "belirleyen" konuma yükseltilmesine itirazlarını yükseltmişlerdir. Onlara göre yöntemin tayininde Kur'an nassları dışında temel bir belirleyici olamaz.¹¹ Yahut en azından, 1980'li yıllarda çok okunan *Mekke Rasûllerin Yolu*'nun yayıncısının söylediği gibi, "..Hz. Peygamber'in hayatını Kur'an gözüyle incelemeyen ve Kur'an'ı da O'nun hayatındaki pratiklerle karşılaştırarak okumadan İslam'ı anlamak ve hayata aktarmak imkansızdır". Peygamber'in hayatını Kur'an ile birlikte değerlendirmemek birtakım yanlışlara sebebiyet verebilir.¹² Adı geçen kitap, büyük ölçüde Kutub'un üslubuna benzer bir tarzda, geçmiş peygamberlerin risaletlerini de içine alarak ve çoğu zaman ayetlere dayanarak tevhit mücadelesini ortaya koymaya çalışmakta, "Medine'yi kurma"nın Mekke'deki öyküsünü siyer kitaplarının alışılmış üslubundan farklı bir şekilde okuyucusuna sunmaktadır.

⁹ Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, çev. E. Saraç, İ. H. Şengüler, B. Karlığa, İstanbul, 1986, XVI, s.444-6.

¹⁰ Berekât, *Seyyid Kutub*, s.272-3.

¹¹ Bkz. *İlkeler ve Hareket -Toplu Çalışma-*, İstanbul: Ekin Yay., 2006, s.47, 53.

¹² Ali Ünal, *Mekke Rasûllerin Yolu*, İstanbul: Pınar Yay., 1983, s.8 (yayınevinin önsözü).

Nebevî Hareket Metodu

Nebevî hareket metodu kavramının rabbânî metot kavramından mülhem olduğu açıktır. Ancak rabbânî metodun yegâne kaynağının Kur'ân oluşu ile ilgili yukarıda açıkladığımız tespitimiz bağlamında bu iki kavramın ilişkisine baktığımızda, kurulmuş olan irtibatın bütünüyle sıhhatli olmadığı görülecektir. Kavramın ortaya çıkışıyla ilgili anekdotları görmek için yapılacak iş, Ğadbân'ın Türkçe'ye *Nebevî Hareket Metodu* adıyla çevrilen *el-Menhecü'l-Harekî li's-Sîreti'n-Nebeviyye* adlı eserinin mukaddimesine bakmak olacaktır.

Müslümanların kütüphanelerinin Hz. Peygamber'in hayatını anlatan kitaplarla dolu olduğunu belirterek sözlerine başlayan Ğadbân, bu eserlerin müslümanların hareket çizgisini ve yürüyüş yöntemini belirlemede yetersiz kaldıklarını ifade etmektedir. Rabbânî metodun merhaleli yapısı hakkında Kutub'un yukarıda değindiğimiz görüşlerini *Yoldaki İşaretler*'den uzun bir iktibasla alıntılaman Ğadbân, bu satırları okurken hareketin merhaleleri ve bu merhaleler için uygun olan tutum ve araçların neler olduğu hakkında uzun uzadıya düşündüğünü söylemekte ve bu soruları açıklığa kavuşturacak siyer-i nebî kaynaklı bir kitaba ne kadar ihtiyaç duyulduğunu o zaman farkettiğini belirtmektedir. Zira Kutub'un hareket merhalelerinin ve bunlara uygun araçların tam olarak anlaşılması, İslami hareket mensupları ve davetçiler arasında derin ihtilaflara sebep olmaktadır.

Ğadbân, söz konusu ihtilaf noktalarına, birbirinden ifrat-tefrit derecesinde ayrılan iki farklı yaklaşımı misal vermektedir. Birinci yaklaşım, zaman ölçüleriyle bile merhalelere bağlı kalmayı gerekli gören görüştür. Buna göre Resûlullâh (a.s.) on üç senelik davet dönemini yaşamış sonra da devletini kurmuştur. Öyleyse davet hayatında bu zaman ölçüsüne bağlı kalınmalı ve tam on üç sene sonra İslam devleti kurulmalıdır. Ğadbân, zamanın tayininde ilahî takdir ve yardımı devre dışı bırakarak sadece beşerî çabaları esas aldığı için bu yaklaşımı yanlış ve tehlikeli bulmaktadır. İkinci yaklaşıma göre ise devlet, cahiliyye toplumunun ileri gelenlerinden yardım talep etmek

esası üzerine bina edilmelidir. Bunun için bu kişilerden herhangi birisinin İslamî davaya inanması yahut kendisi şirk üzerine olduğu halde davaya nusret için sinisini açması gerekmektedir. Bu ise Ğadbân'a göre Hz. Resûlullâh'ın yöntemine terstir. Oysa müslümanlar sîret-i nebîyi örnek almakla emrolunmuşlardır. “And olsun ki, sizin için, Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı uman ve Allah’ı çok anan kimselere Allah’ın Resûlü’nde mükemmel bir örnek vardır” (el-Ahzâb: 21) ayeti bu durumu serahaten beyan etmektedir.¹³

Rabbânî metot ve merhaleleri üzerindeki fikir ayrılıklarına zikredilen ayetin ışığında son vermek niyetinde olan Ğadbân sözlerini şöyle sürdürür:

“..Peygamber Efendimizin hayatını net bir şekilde öğrenerek, o hayat içerisinde birbirinin peşisıra gelen merhaleleri ve her merhalenin özelliklerini belirlemekten başka, yapacağım hiçbir şey yoktu. Çünkü Peygamber Efendimizin hayatı, İslam’ın pratikteki tatbikatı ve İslam devletinin kurulması yolunda verilen mücadelenin en güzel örneği idi. Onun hayatıyla merhaleler açığa kavuşmuş, bütün özellikler belirlenmiş, auzımız tamamlanmış, gidiş hattımız tekleşmiş, kişisel ictihatların rolü ortadan kalkmıştır”.¹⁴

Ğadbân bu çabasının, rabbânî yöntemi tamamlayıp tekmil edeceğini düşünmektedir:

“..Kur’ân’ın, Seyyid Kutub’un ışığı altında *Fî Zılâl*’ini yazdığı stratejik hareket yöntemi diye bir yöntemi vardır. Buna dayanarak ben de, sermayemin azlığına rağmen, yoldaki işaretleri ve özellikleri(ni) belirleyecek olan Peygamber Efendimizin hayatının stratejik hareket yöntemini bu sayfalarda ele almaya çalıştım. Böylece bütün bölümler, merhale itibarıyla Peygamber Efendimizin hayatındaki tabii yerlerini alacak ve projesini (krokisini) görmediği büyük bir şehirde kaybolan

¹³ Münir Muhammed Ğadban, *Nebevi Hareket Metodu*, çev. T. Akarsu, İstanbul, 1991, I, s.11-2.

¹⁴ Ğadban, I, s.10-1.

bir kişi gibi, merhalenin işaretleri, dağınık bölümlerin (kısmaların) dönemeçlerinde kaybolmayacaktır”¹⁵

Ğadbân'a göre nebevî hareket metodundan kastedilen; Resûlullâh'ın (a.s.), kendisine risaletin gelişinden vefatına kadar geçen süre içerisinde izlediği metottur. Müslümanların yürüttüğü İslamî hareketin İslamî hükümler çerçevesinde ve sünnete uygun olabilmesi için, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu bu metodun her merhalesinin adım adım izlenmesi gerekir. Bu izleyişin aynı zamanda bir ibadet olduğu ve Allah'ın rızasına götürdüğü ayrıca bilinmelidir.

Nebevî hareket metodu kavramını siyer-i nebî kaynaklı olarak bu düşünce zemininde anlamlandıran Ğadbân, bir mütevazilik eseri olarak, bu çalışmasının nihai faydayı temin edeceği inancını taşımaz. Zira onun ifadesiyle, elimizde yaklaşık elli bin civarındaki yüksek bir sayıda hadis mevcuttur; fakat bunlar temelleri yerli yerine oturmuş ve kerpiçleri birbirine pekişmiş bir bina haline henüz getirilmemiştir. Bu yüzden Ğadbân, bu büyük hadis külliyyatına, davet ve devlet merhalelerini birbirine bağlayan bir bina gözüyle bakacak, onun ana hatlarını ve işaretlerini belirleyecek bir İslam alimi veya düşünürünün ortaya çıkmasını şiddetle arzu ettiğini dile getirmektedir.¹⁶

Ğadbân'ın eseriyle aynı adı taşıyan Abdurrahman el-Muhâcir'in kitabına baktığımızda, onun da benzer konular üzerine odaklandığı görülmektedir. O, Ğadbân'ın aksine Kutub'un ismini anmamakta fakat “İslam'ın hakimiyetine götüren yolun da tıpkı İslam'ın kendisi gibi rabbânî olması gerektiği” şeklindeki Kutub'un görüşünü sıklıkla vurgulamaktadır. Bu hüküm, kitabın basılı dört cildinin arka kapaklarına büyük puntolarla yazılmıştır. Muhâcir'in, Ğadbân'ın mukaddimesine göre oldukça kısa olan giriş kısmında temas ettiği diğer bir husus yine merhalelerdir. Bu konuda Muhâcir şöyle der:

¹⁵ Ğadbân, I, s.14. Parantezler, açıklama maksadıyla benim tarafımdan konulmuştur.

¹⁶ Ğadbân, I, s.15-6.

“İslam’ın hareket metodu merhaleli bir hareket metodudur. Bu merhaleler hevâ ve hevesten kaynaklanan nefsi heyecan ve maceralarla katedilemez. Bu merhalelerin nasıl katedileceği ve geçileceği Resûlullâh’ın hayatında en açık şekliyle gözler önüne serilmiştir. Buna rağmen, bunları anlamayan kişilerin bu konulara dair yanlış fetva(lar) vermeleri ve kendilerine tâbi olanları saptırmaları ne kötü bir sonuçtur”.¹⁷

Muhâcir ileriki sayfalarda nebevî hareket metodunun ilâhîliği meselesine çok basit ve net ancak bir o kadar iddialı ifadelerle açıklık getirir:

“Allah (c.c.) bu dini bize dünyaya hakim kılması için gönderdi ve bu dinle birlikte bu dinin hakim kılınmasında izlenecek hareket metodunu da gönderdi. Bu din Allah’tan olduğu halde onu hakim kılacak metodun kullardan alınması, bu dinin pratiğine aykırıdır. Bu din ancak bu dini gönderen Allah’ın gönderdiği metodla hakim olur. Resûlullâh (s.a.s.)’ın İslam’ı hakim kılmada kullandığı metod, Allah’ın gönderdiği metodun ta kendisidir. İslam’ı yeryüzüne hakim kılmak isteyen İslam davasının erlerinin, başarıya ulaşabilmeleri için, Allah’ın Rasûl’üne bildirdiği ve Rasûl’ünün de bize bizzat yaşantı tarzıyla gösterdiği hareket metoduna adım adım harfiyyen uymaları gerekir. Bu metoda uymak, *Muhammedun Rasûlullâh* şahadetinin uyulması gereken ayrılmaz bir parçasıdır. Bunun dışındaki metodlarla İslam’ın hakim kılınması mümkün değildir”.¹⁸

Bu satırlar Muhâcir’in konuyu ne derece önemseydiğini ve kesin bir inançla savunduğunu gözler önüne sermektedir. Şimdi Nebevî hareket metodu üzerinden Hz. Peygamber’in sîretini okuma çabasının ürünleri olan iki eseri ayrı ayrı değerlendirebiliriz.

¹⁷ Abdurrahman el-Muhâcir, *Rasûlullâh’ın Hayatı ile İslam’ın Hareket Metodu*, çev. E. Aslan, İst., ts., I, (önsöz).

¹⁸ Muhâcir, I, s.48.

Ğadbân'ın *el-Menhecü'l-Harekî li's-Sîreti'n-Nebeviyye* Adlı Eseri

Suriyeli yazar ve hareket adamı Münir Muhammed el-Ğadbân'ın *el-Menhecü'l-Harekî li's-Sîreti'n-Nebeviyye* adlı eserinin ilk baskısı, Ürdün'ün Zerkâ kentinde Mektebetü'l-Menâr tarafından 1984 yılında yapıldı. *Fıkhü's-Sîreti'n-Nebeviyye* başlıklı kitap da Ğadbân'ın başlıca eserleri arasındadır.¹⁹ Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nin yayınları arasında İslami İlimler Araştırmaları Serisi'nin beşinci kitabı olarak 1989'da basılan 751 sayfalık bu eserin önsözünü Ğadbân, "Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi araştırmacısı" olarak imzalamaktadır. Muhammed Ğazâlî (v.1996) ve Said Ramazan el-Bûtî'nin *Fıkhü's-Sîre*'lerinden²⁰ sonra yazılan ve muhtevâ ve üslup olarak onlardan bariz bir farklılığı bulunmayan bu eser, belli ki *el-Menhecü'l-Harekî*'nin malumat zemini üzerine inşa edilmiş bir kitaptır. Siyerin temel eseri sayılan İbn Hişam'ın kitabının yanı sıra *el-Menhecü'l-Harekî*'de çok sık karşımıza çıkan Ahmed b. Ali el-Makdisî'nin (v.845/1442) *İmtâ'ü'l-Esmâ'sı*, Safiyyüddîn el-Mubarekfürî'nin (v.1427/2006) *er-Rahîku'l-Mahtûm'u* ve Seyyid Kutub'un *Fî Zilâl'i*, yazarın *Fıkhü's-Sîre*'sinin de kaynakları arasında baş sıralardadır.

Yine yazarın *Tehâlüfü's-Siyâsi fi'l-İslâm* adlı kitabı,²¹ gayri İslamî güç odaklarıyla anlaşma ve pazarlık yapma meselesini konu edinen ve genellikle Hz. Peygamber dönemi vakıalarına müracaatla konuyu işleyen bir eser olup, *el-Menhecü'l-Harekî*'deki benzer kısımlarla aynı paralelde görüşler içermektedir. Görme imkanı bulamadığımız *el-Menhecü't-Terbevî li's-Sîreti'Nebevî: et-terbiye el-cihâdiyye* adlı eser de Ğadbân'a aittir. İlk baskısı Zerkâ'da 1991'de

¹⁹ Bu eser, *Resulullah'ın Hayatı ve Metodu* adıyla iki cilt halinde dilimize tercüme edildi ve Risâle Yayınları tarafından 2007 yılında yayımlandı.

²⁰ Bu iki eser dilimize tercüme edilmiştir. Ğazâlî, *Fıkhüs-Sîre*, çev. Resul Tosun, İstanbul: Risale Yay., 2000; Bûtî, *Fıkhü's-Siyre: Peygamberimiz (s.a.v.)'in Uygulamasıyla İslam*, çev. Ali Nar, Orhan Aktepe, İstanbul: Gonca Yay., 1987.

²¹ Bu eser, *İslam'da Siyasi Anlaşma* adıyla dilimize tercüme edildi ve İlke Yayınları tarafından 1993 yılında yayımlandı.

yapılan bu eserin, *el-Menhecü'l-Harekî* adlı kitapla benzer konuları işlediğini fakat İslami hareketin merhaleli metodu hakkında tespitler yapmaktan ziyade cihad vazifesinin yürütülmesi hakkında siyer-i nebî ışığında dava adamları için eğitici-öğretici değerlendirmelerde bulunmakla yetindiğini zannetmekteyiz.

M. M. Ğadbân halen Suriye İhvân-ı Müslimîn teşkilatının sürgündeki şura meclisi başkanı olarak görev yapmaktadır. 2002'den itibaren dört yıllık bir riyasetten sonra Ağustos 2006'da yapılan seçimle ikinci defa göreve getirilen Ğadbân yaklaşık otuz yıldır ülkesinden uzakta yaşamaktadır.²² Ğadbân siyer alanında doktora derecesine sahiptir. Yukarıda zikrettiğimiz eserleri dışında yayımlanmış başka kitapları da bulunmaktadır.²³

El-Menhecü'l-Harekî'nin ilk defa yayımlandığı 1984 yılı, İslam aleminde radikal siyasi hareketliliğin en yoğun yaşandığı bir zamana tekabül eder. İran İslam Devrimi'nin üzerinden henüz bir kaç yıl geçmiştir. Sovyet işgaline karşı yürütülen Afgan cihadı bütün sıcaklığıyla devam etmektedir. Suriye İhvânı'nın da müdahil olduğu silahlı ayaklanma Baas rejimi tarafından kanlı bir şekilde bastırılmış, isyanın merkezi olan Hama şehri 2 Şubat 1982'den itibaren yirmi altı gün boyunca askerî kuşatma ve ağır bombardıman altında kalmış, İslamî hareket mensuplarından ve sıradan halktan binlerce insan hayatını kaybetmiştir. Ğadbân bir İhvân mensubu olarak bu olayın tanıklarından birisidir.

Ğadbân'ın, araştırmacılığının yanısıra bir hareket adamı kimliği taşıması, kuşkusuz ki *el-Menhecü'l-Harekî*'nin yoğun ilgi görmesini sağlayan bir etken olmuştur. Mısır İslami Cihad teşkilatına bağlı Hâlid el-İslambulî ve arkadaşlarının 1981 yılında Mısır devlet başkanı Enver Sedat'ı öldürmesiyle İslamcı çevrelerin gündemini fazlaca meşgul

²² Bilgi için bkz. < <http://www.ikhwanweb.com/print.php?id=3634> > (02/08/2010).

²³ İslam tarihiyle ilgili bazı kitapları şunlardır: *Ebû Zer el-Ğifârî* (1970); *Muaviye b. Ebî Süfyan: sahâbî kebîr ve melik mücâhid* (1980); *Amr b. el-As: el-emîr el-mücâhid* (2000); *Cevlât Nakziyye fî Kitâb el-Hilâfât es-Siyâsiyye beyne's-Sahâbe* (2007).

Peygamber'in Taif'e gidişi, "Mekke dışında bir üs arayışıdır". Hicret, "hareketin merkezinin değiştirilmesidir". Hicret yeri için değişik alternatifler üzerinde durulması ve bir kısım müslümanın Habeşistan'a yollanması, İslamî hareketin maddi ve beşeri tüm potansiyelini tek bir bölgede toplayarak yok edilme tehlikesine maruz bırakılmasını önlemek içindir.²⁷ Akabe biatları, "devletin kuruluş görüşmeleri"dir. Bu görüşmelerden sonra Medine'ye gönderilen Musab b. Umeyr, "ilk İslam diplomatı"dır. Hicretten sonra Medine, müslümanların "yeni komutanlık merkezi" olmuştur.²⁸ Bu merkeze mevcut andlaşmalar gereği iltihak edemeyen Ebû Cendel gibi sahabiler, merkezin uzağında bir yerde toplanarak Ebû Basîr'in komutanlığında müşrik devlete karşı bir "gerilla harbi" vermişlerdir. Sıcak savaş yanında soğuk bir savaşın da yaşandığı görülmektedir. Dönemin müşrik veya mümin şairlerinin ağızlarındaki şiir ve kasideler, söz konusu soğuk savaşın araçları olan bugünün büyük basın ve yayın organlarıdır.²⁹

Hiz. Peygamber dönemindeki savaşlarda sahâbe kadınlarının rolleri üzerinde Ğadbân'ın önemle durması ve konu hakkında birçok örnek sunması,³⁰ İhvân-ı Müslimîn tipi siyasal ıslahatçı hareketlerde gördüğümüz kadın teşkilatçılığı özelliğinin bariz bir göstergesidir. Selefi kökenli ya da medrese ve tarikat geleneğine yaslanan gelenekçi dini cemaatlerde ise bu vurgunun bir hayli cılız kaldığı görülür.

Verdiğimiz bu misaller üzerinden, bu kitapta, tüm sîret malzemesinin tamamen maddi vasıtalar üzerinden yürüyen siyasal bir mücadelenin örnekleri olarak lanse edildiğini söylememiz yazarımıza haksızlık olur. Ğadbân, namazın ehemmiyetinin altını çizmekte, Kur'ân ezberi, zikir, gece namazı gibi manevî terbiye vasıtalarına önemle değinmekte, hareketin ahlakiliğine siyer-i nebî'den birçok misal getirmekte, maddi hazırlıklar yanında olaylara ilahî

²⁷ Gadban, I, s.64, 135, 137.

²⁸ Gadban, I, s.159, 164, 204.

²⁹ Gadban, I, s.390, II, s.61-2.

³⁰ Gadban, II, s.406-420.

müdahalenin belirleyiciliğini kabul etmektedir.³¹ Ancak bütün bu unsurların da, siyasi davayı tek mil eden özellikler olarak sunulduğunu belirtmemiz gerekir.

Ğadbân sık sık asr-1 saadetteki olaylar üzerinden günümüze dair çıkarımlar yapar. Mesela Ğadbân'a göre kıblenin tahvili, müslüman ve yahudi toplumları arasında "kesin ayırımın" bir işareti olmuştu. Önceden beri uygulana gelen namaz, oruç, zekat gibi ibadetler üzerinde İslamiyet'in yaptığı yeni bir takım "özelleştirmeler" de müslümanlarla diğer insanları ayırıştırarak onlara farklı bir ümmet oldukları bilincini kazandırmıştı. Günümüz İslami hareket mensupları ise, "tağuta savaş açmadan önce evlerini dolduran radyo ve televizyonları terketmişler, onun yerine İslamî marşları saflarında yaymışlardır". Yeni nesil bu marşların bestelerini dinleyerek "ayrıcalıklı" olarak yetişmiştir. Bu durum, hareketteki müslümanların cahilî değerlerden "özelleşmesini" temsil etmektedir.³²

Tecrübe dolu bir hareket adamı olduğundan kuşku duymadığımız yazar, sîretten yaptığı günümüze dair çıkarımları bazen doğrudan Suriye İslamî hareketini devreye sokarak yapmaktadır. Habeşistan'a giderek Necâşî'den muhacirleri geri isteyen Amr b. el-As'ın bu davranışı, Irak, Ürdün ya da Suudi Arabistan'a iltica etmiş Suriyeli İhvân mensuplarının iadesi konusunda bu devletler nezdinde Baas rejiminin yapmış olduğu resmi girişimlere benzetilmektedir.³³ Münafıkların yahudi Nadîr Oğulları'nı müslümanlara karşı nasıl kışkırtmaya çalıştıkları anlatılırken kelimelerin akışı başka mecraya kaymakta, Abdullah İbn Ubey'in ekibi, Ürdün istihbarat örgütü ile özdeşleştirilerek bu örgütün adı olan "Beşinci Tabur"un şer ve fitne faaliyetlerinden söz açılmaktadır.³⁴

³¹ Ğadban, I, s.29, 54-5, 193-5, II, s.115, 160.

³² Ğadban, I, s.239.

³³ Ğadban, I, s.96.

³⁴ Ğadban, I, s.300.

Hareketin iç ihtilafları da değişik mevzular bağlamında yer yer karşımıza çıkmaktadır. Anlaşılan o ki, teşkilat içerisinde hareketin liderliğini kritik eden genç bir kadro bulunmaktaydı ve bu kadronun eleştirileri Ğadbân'ı ve ekibini oldukça bunaltmaktaydı. Zira o sık sık, “İslam safındaki heyecanlı gençler şunu anlamalılar ki..”, “günümüzün heyecanlı müslüman gençleri şu hususu bilmeliler ki..” şeklinde cümleler kurarak, alt kadrolarda olduğu anlaşılan bir kesime sîretten getirdiği misaller ışığında dersler vermekte, nasihatte bulunmaktadır. Kaynuka Oğulları'na Peygamberimiz'in savaş ilanı üzerine, bu kabileye müttefik olan münafık İbn Ubey'in nüfuzunu kullanarak Resûlullâh'ı caydırmak için baskı yapması hadisesi incelenirken Ğadbân, “bu olaydan bizim istifade etmemiz gereken şey, cemaatin yönetici kesimine kendi görüşlerini (ellerindeki halk potansiyelini ve şöhretlerini kullanarak) emrivâki ile kabul ettirmek isteyen alt ve orta tabakalardaki yöneticiler hakkında nasıl hüküm vermemiz gerektiğidir” sonucuna varmaktadır. Ğadbân sözlerini şöyle sürdürür: “İslami hareket içinde hiçbir lider ve komutanın, cemaatin yönetici kadrosunun tavrına ters düşecek bir tavır takınmaya hakkı yoktur, özellikle Allah düşmanlarının önünde!”³⁵

İçeride kendi genç mensuplarıyla, dışarıda da hasımlarıyla olan muamelesinde üst yönetici kadronun tam bir hürriyete sahip olması gerektiğini savunan Ğadbân, “İbn Ubey'in kellesini isteyen” Hz. Ömer'e Hz. Peygamber'in menfi cevap vermesinin bu kanaatini destekleyen önemli bir delil olduğunu ileri sürer. Zira cemaatin içinden geçmekte olduğu süreçteki herkesin bilmediği iç ve dış şartlar bazı hükümlerin ertelenmesini gerektirebilmektedir.³⁶ Uhud harbinde okçuların yaptıklarından da Ğadbân bugüne dair önemli dersler çıkarır. Hama trajedisi bağlamında şunları söyler: “Müslüman askerlerden birinin muhalefet ederek, kendisiyle birlikte olan grubu yanına alıp yöneticilerine karşı çıkması ve yöneticilerinin adıyla

³⁵ Gadban, I, s.253-4.

³⁶ Gadban, I, s.278.

içeriye direktifler göndermesi, Hama'da çağın en büyük felaketinin meydana gelmesine ve şehrin tamamının içindekilerle birlikte yok olmasına sebep olmuştur". Ancak Ğadbân, yaşadıkları bu ağır travmaya rağmen, İslamî hareketin mevcut şartlarının, Uhud harbinden sonraki İslamî hareketin şartlarından daha iyi olduğunu düşünmektedir.³⁷

Siyer-i nebî'nin Suriye İslamî hareketinin pratikleri eşliğindeki sunumunun Ğadbân'a göre önemli avantajları bulunmaktadır. O kitabının en sonunda bu konuda şunları söyler:

"Bu tecrübeleri vermemdeki sebep, olayları şahsen yaşamış olmamdır. Diğer bir taraftan da, Rasûl-ü Ekrem'in devlet merhalesine kadar ulaşmış, ondan sonrasını da içine alan hareket metodu, ancak İslam devletini oluşturmak ve en azından bunu kendi organizasyonu içerisinde gerçekleştirmek için yola çıkmış bir İslami hareketin, doğrusuyla yanlışıyla, düşmanlarına ve dostlarına karşı aldığı tavırlarıyla, pratik olarak yaşayıp elde ettiği tecrübeleriyle mukayese edilerek anlaşılabilir".³⁸

Yazar, Afganistan İslamî hareketinin silahlı mücadele tecrübesinden de kitabında yararlanmayı çok istediğini ama bunu gerçekleştiremediğini üzümlere belirtmektedir.

Özellikle Arap dünyasındaki İslamî teşkilatların, dava sürecinde izlenecek yöntem konusunda kendi aralarındaki belli başlı ihtilaf noktaları hakkında Ğadbân ne demektedir? Bu konuları sîretten hangi olaylarla delillendirip misallendirmektedir? Bu konuda vereceğimiz malumat, bize, bir sonraki bölümde ele alacağımız Muhâcir'in eserleriyle bir içerik karşılaştırması yapma imkanı verecektir.

Ğadbân'a göre, siyer-i nebî'deki gizli davet-gizli örgütlenme merhalesinin İslamî hareketler için bir daha tekrarlanması mümkün değildir. Zira gizli davet merhalesi ebediyete kadar bitmiş, gizlenme

³⁷ Ğadban, I, s.339, 351.

³⁸ Ğadban, II, s.310.

durumu son bulmuştur. Ancak hareketin izni ile, görevli bazı kişilerin düşman hükümet ve örgütlerinin içerisinde gizli görevler icra etmeleri meşrudur. Ancak bu kişiler için de farzların ve haramların çerçevesi dışına çıkmaya bir ruhsat bulunmamaktadır. Farz namazların terki, içki içmek, zina etmek gibi haramların işlenmesi asla caiz değildir. Asıl önemlisi, gizlilik adı altında kafir teşkilatlara girip onların fikirlerine çağrıda bulunması bir müslümâna helal olmaz. Söz konusu türden gizliliğe, bir başka deyişle takiyeye sîretten bir delil bulamayan Ğadbân, yahudi şair Ka'b b. Eşref'i öldüren sahâbîlerin yaptığı gibi, liderlerinin iznini almak koşuluyla benzer bir mühim hedefe binaen kişinin dinini gizlemesini, hatta İslam'a dil uzatıp kafir gibi gözükmelerini sakıncalı bulmamaktadır.³⁹

Necâşî ve Abbas b. Abdülmuttalib'in imanlarını gizlemelerini de değerlendiren Ğadbân, "siyasi perdeleme" adını verdiği benzer bir takiyeye halinden bahseder. Yazara göre Necâşî konumundaki bir kişi, müslümanlara yardım ve onları himaye edebilmek için dinî kimliğini saklı tutabilir. Peki, Necâşî'nin muhatabı Cafer b. Abdülmuttalib'e haram olan bu saklama, Necâşî'ye nasıl helal olmaktadır? Ğadbân, Cafer'in Habeşistan'da İslam'ın temsilcisi olduğunu ifade ederek, din onun söz ve hareketleri üzerinden tanınacağından ona takiyenin caiz olmadığını; oysa Necâşî'nin İslamî bir temsil durumu olmadığı için ona bu perdelemenin caiz olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁰

İslamî hareketin, müşriklerin himaye, teminat ve kanunlarından istifadesinin mümkün olup olmadığı meselesi, özellikle radikal kimlikli çağdaş İslamî hareketler içerisinde sürekli bir ihtilaf mevzuu olagelmıştır. Bir İslamî hareket lideri olarak Ğadbân'ın bu konuyu atlaması düşünülemezdi. Nitekim o, Ebû Tâlib'in öncülüğünde müşrik Hâşimî bloğunun Hz. Peygamber'i ve müslümanları himaye etmesi olayı bağlamında bu konuya girmektedir. Ğadbân, dava adamlarının, mücadele ettikleri devletin istihbaratı, ordusu ve bürokrasisi içerisinde

³⁹ Gadban, I, s.34-7, 368-9.

⁴⁰ Gadban, I, s.103.

bulunan yetkili kişilerden yararlanmasının dinen bir mahzuru olmadığı kanaatindedir. Bunun siyer-i nebî'den delili, Hz. Peygamber'in söz konusu himayeyi kabul etmesidir. Seyyid Kutub'un, kardeşi Muhammed Kutub tutuklandığında hak aramak için Mısır hükümeti aleyhine dava açması, Ğadbân'a göre, Kutub'un da aynı görüşte olduğunun bir işaretidir. Bunun daha ötesi, aslında gayri İslamî bir sistem olan demokratik düzenlerden İslamî hareketin istifade etmesinin meşruiyetidir. Zira ona göre demokrasi, İslamî hareket için zorba diktatörlüklerden daha hayırlıdır. Yazarın deyişiyle, "demokrasi bir cahiliye düzenidir, fakat müslümanlar için diğer cahiliye düzenlerinden daha yararlıdır". Çünkü bu düzen ibadet ve davet özgürlüklerini garanti altına alır.⁴¹

Ğadbân, önerdiği istifadenin inanç bakımından tavizler içermesini doğru bulmaz. Nitekim Resûlullâh bu himaye karşısında tevhid akidesinden ödün vermemiştir. İnancı tüm açıklığıyla beyan etmeye devam etmiştir. Belki verilebilecek taviz, davaya yardım edenlerin, kafir olduklarından dolayı yerilmemesi, hatta akideleri hariç tutulmak suretiyle, bu tavırlarından dolayı onların övülmesidir. Bunun ötesi ise meşru değildir.⁴²

Her kafire aynı şiddette davranılmayacağını örneği Hz. Muhammed'in (a.s.) hayatında bulunmaktadır. O peygamber, kendisini himaye eden müşrik Mut'im b. Adiy'in iyiliğini unutmamış, Bedir sonrasında, "eğer Mut'im sağ olsaydı ve müşrik esirleri salmamı isteseydi, bu kokuşmuşları ona hibe ederdim" demiştir. İslami hareket, Ğadbân'a göre, devlet kurma mücadelesinde kendisine yakın bulduğu düşmanlarla ittifak edip yardımlaşabilir. "Bazı tağutî sistemlerle sulh yapıp, onların topraklarından savaşta çıkış merkezi olarak istifade etmek zorunda kalabilir".⁴³ Herhalde Ğadbân'ın siyer-i nebî'den çıkarmış olduğu bu hükümler, Suriye Baas rejimine karşı Irak Baas

⁴¹ Gadban, I, s.68-70, 74-5.

⁴² Gadban, I, s.115-6, 151-2.

⁴³ Gadban, I, s.142, 235.

rejiminden ya da Ürdün Hâşimî krallığından zaman zaman himaye görüp yardım almak durumunda kalan İslamî hareket açısından çok yararlı hususlar olmalıdır.

Fakat öyle anlaşılıyor ki, Ğadbân ve hareketinin bu uzlaşmacı tutumu hareketin tabanında tümüyle müspet ma'kes bulmamıştır. “Heyecanlı müslüman gençler” merhaleli hareket metodundan habersizce yahut hatalı bir acelecilikle İslam’ın yayılışının son aşamasının gereklerini uygulamak istemekte, bunun gerisinde kalan Ğadbân gibi liderlerini tavizkâr olmakla itham etmektedirler. Ğadbân bu suçlamalara karşı yeri geldiğinde cevaplar vermektedir. Hz. Hamza ve Hz. Ömer’in müslüman olmasından sonra açıktan ibadet başlamış, alenî davet hızlanmış; fakat putlar ve heykeller olduğu gibi kalmış, içkiye ve zinaya devam edilmiş, mevcut cahiliyye kurallarından biri bile silinmemiştir. Resûlullah’ın (a.s.) boynuna hayvan bağırsaklarının konulmasına, mubarek yüzüne tükürülmesine rağmen, zamanı gelmediği için sıcak çatışmadan kaçınılmıştır. Ebû Cehil tarafından Yâsir ve Sümeyye’nin herkesin gözü önünde şehit edilmesine müslümanlar sessiz kalmış, ama yıllar sonra müslüman kadının başörtüsüne bir yahudi el uzatınca topyekûn savaş kararı alınmıştır. Mekke’ye umreye gittiklerinde Kabe’nin putlarına dokunmamışlar, onlar oradayken tavaflarını yapmışlar, daha sonra Mekke’yi fethettiklerinde bu putları kırmışlar ancak Tevbe Süresi gelene kadar tam iki sene Harem müşriklerle dolu kalmış ve Kabe çıplak tavaf edilmiştir.⁴⁴ Ğadbân şu mesajı verir:

“Resûlullâh’ın ve onun hayatının edebiyatla edeplenmeye, onun hayatı boyunca nihai hedefe ulaşabilmek için birbirinin peşisıra gelen merhaleleri görmeye çok ihtiyacımız var. Nihai hedefi gerçekleştirebilmek, kuvvet ve kudrete bağlıdır. Eğer bu gerçekleştirilemiyorsa, yöneticilerin cahil ve ahmak oldukları veya Allah’ın dininden saptıkları anlamına gelmez”.⁴⁵

⁴⁴ Ğadbân, I, s.89, 128, II, s.202-3, 292.

⁴⁵ Ğadbân, I, s.89.

El-Muhâcir'in *el-Menhecü'l-Harekî li's-Sîreti'n-Nebeviyye* Adlı Eseri

Ğadbân'ın kitabı gibi *el-Menhecü'l-Harekî li's-Sîreti'n-Nebeviyye* adı taşıyan diğer kitabın yazarı Abdurrahman el-Muhâcir, eseri neşreden Hak Yayınları'nın bir yetkilisiyle yaptığımız görüşmeden öğrendiğimize göre aslen Filistinli'dir ve Mısır'da ikamet etmektedir. Yazarın kullandığı Muhâcir ismi müstear olup muhtemelen Filistin'den Mısır'a gidişi ifade için özel olarak seçilmiştir. Kitabın Arap dilinde baskısı bulunmamaktadır. Bu durum birçok okuyucuda olduğu gibi bizde de, kitabın Türkiye'de, belki de Türkiye kökenli bir yazar tarafından Türkçe yazıldığı ancak Arap dünyasından takma bir isim kullanılarak asıl yazarın adının saklandığı, böylelikle kitap üzerindeki ilginin de muhtemelen artırılmaya çalışıldığı zannını doğurmuştur. Bu zannımızı yayınevi yetkilisine aktardığımızda, bunun doğru olmadığı bize söylendi. Kitap el-Muhâcir müstear isimli yazar tarafından Mısır'da Arapça olarak kaleme alınmıştı ve daktilo edilip fotokopiyle çoğaltılmış haldeki bu evrak muhtemelen kanuni bir sakıncadan dolayı Arapça olarak basılmamış, orjinalinden Türkçe'ye çevrilerek ilk defa Türkiye'de yayımlanmıştı. Kitabın ilk bölümlerinde yazarın, demokratik düzende siyasal partileşme yoluyla mücadele yürütmenin meşruiyeti üzerine Mısır İhvân-ı Müslimîn eski genel başkanı Ömer Tilmisânî (v.1987) ile yüz yüze bir münakaşasını aktarması,⁴⁶ yayınevinin verdiği bu bilgiyi destekleyen bir kanıt olabilir.

El-Menhecü'l-Harekî adlı bu kitap, *Rasûlullah'ın Hayatı ile İslam'ın Hareket Metodu* başlığı altında Eyüp Aslan tarafından dilimize tercüme edilmiş, Hak Yayınları'nca dört cilt halinde neşredilmiştir. Çeviride Türkçe kurallarının kullanımına özen gösterilmediği ve baskının dikkatli bir tashihinin yapılmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum okumadaki akıcılığı olumsuz şekilde etkilemektedir. Kitabın önsözünde yayınevi, piyasadaki Ğadbân'ın

⁴⁶ Muhacir, I, s.44-8.

eseri ile kendi kitapları arasında herhangi bir ilişkinin olmadığını beyan etmektedir. Hz. Peygamber'in hayatı esas alındığı için doğal olarak iki kitapta bazı ortak tarafların bulunabileceğini belirten yayınevi, dikkatli bir inceleme ve mukayese neticesinde ise en temel meselelerde dahi iki kitap arasında açık farklılıkların tespit edilebileceğini bildirmektedir.

Fakat yayınevinin bahsettiği “ortak taraflar”, iki kitabın da siyer üzerinden gitmesinin yolaçacağı benzerliğin bir hayli ötesinde aynîlikler taşımaktadır. Aynı başlıklar, aynı sıra, aynı maddeleştirmeler, aynı değerlendirmeler sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.⁴⁷ Yayınevi yetkilisi bunu kabul etmese de zannımız, Muhâcir'in bu kitabını Ğadbân'ın eserinin sistematüğini izleyerek yazdığıdır. O, mutabık olduğu çoğu hususta Ğadbân'ı takip etmiş, farklı düşündüğü belli hususlarda ise kendi değerlendirmesini yapmış, yahut katkılarıyla konuyu zenginleştirmiştir. Kısacası Muhâcir, bu kitabı sanki Ğadbân'a cevap olarak yazmıştır. Ğadbân'la “hareketin rabbânîliği ve nebevî metodun belirleyiciliği” üzerinde görüş birliğinde olsa da, onun merhaleler hakkındaki bazı tespitlerini doğru bulmamış, bunları düzeltme ihtiyacı hissetmiş ve ilaveten söylemek istediklerini de bu vesileyle kitabına eklemiştir. Bunu yaparken de Ğadbân'ın ismine yahut eserine referans vermeyi gerekli görmemiştir. Ayrıca Muhâcir'in daha geniş bir kaynak havuzundan yararlandığını, siyer rivayetlerinin çeşitliliğinden anlayabilmekteyiz.

⁴⁷ Mesela her iki kitaptaki İslâmî harekette kadının rolüne değinen bölümlerde söz konusu aynîliğin takibi ve mukayesesi yapılabilir. Bkz. ve krş. Gadban, I, s.406-420; Muhacir, II, s.345-354. İki kitaptaki konuların seyir sırası büyük ölçüde beraber yürümekle birlikte şöyle bir sistem farklılığından söz edilebilir: Ğadbân'ın eserinde sîretten kronolojik sırayla verilen olaylar ile yazarın bu olayları değerlendirmesi ve çıkardığı neticeler içiçe geçmiştir. Rivayetlerin hemen peşinden yoruma geçilmektedir. Muhâcir'in eserinde ise bir merhaleye ait tüm siyer rivayetleri başlıklar halinde kronolojik olarak art arda sunulmakta, sonra o merhalenin “özellikleri” üzerinde ana bir başlık açılarak numara sırasıyla o merhaleye ait çıkarılan istifadeler ve değerlendirmeler alt başlıklar halinde verilmektedir. “Rivayetler” ile “istifadeler”i birbirinden ayıran bu sistem, yazarın değerlendirmelerinin siyerden hangi rivayet üzerine bina edildiğini anlamamızı zaman zaman zorlaştırmaktadır.

İki kitabın muhtevası arasında göze çarpan temel farklılık, davetin kaç merhaleli olduğu hususudur. Ğadbân'ın beş merhalesine karşılık Muhâcir altı merhaleden söz etmektedir. Bir, iki, üç ve dördüncü merhaleler Ğadbân'ın merhaleleriyle örtüşmektedir. Ğadbân'ın son merhalesi olan beşinci merhale, Muhâcir'e göre "İslam devletinin sağlam bir yapıya kavuşup Arap Yarımadası'nı hakimiyetine almaya başlaması ve orada en büyük kuvvet haline gelmesi" aşaması olup Hendek savaşı sonundan itibaren Huneyn Gazvesi'ne kadar devam etmektedir. Altıncı ve son aşama olan "bütün Arap Yarımadası'nın müslümanların eline geçmesi" merhalesi ise Hz. Peygamber'in vefatıyla sona ermektedir.

Muhâcir de Ğadbân gibi siyer-i nebî kaynaklı anekdotlardan bugünün hareket adamına yön verici çıkarımlar yapar. Örneğin Hz. Peygamber'in Hira'daki inzivası bağlamında, "...imanın kemale ermesi ve ihtiyacı olan (manevi) gücü elde edebilmesi için her müslüman davetçinin kendine has bir halvet vaktinin olması gerekir" denmektedir. Ayrılan bu zaman dava adamının "enerji depolama ameliyesi" olarak değerlendirilmektedir.⁴⁸ Uhud'da savaşın seyri kötü gitmeye başladığında Hz. Peygamber'in gizlenmesi ile ilgili rivayet bağlamında ise, İslamî hareketin savaşım verdiği ülkelerde cemaat liderliğinin emniyetinin sağlanmasının ilk şartının, liderin ve onun bulunduğu yerin gizli tutulması olduğu söylenmektedir.⁴⁹ Yine Uhud savaşı sonrasında Mekke ordusunun geri dönerek İslam ordusuna son darbeyi indirmeyi planlaması üzerine, müşrikler arasında olan gizli müslüman Ma'bed el-Huza'î'nin, müslümanların da ordu hazırladığı yalan haberini yayarak Mekkelileri planlarından caydırması bağlamında Muhâcir, düşman içine casus sokmanın önemini altını çizmektedir.⁵⁰

⁴⁸ Muhacir, I, s.60-1.

⁴⁹ Muhacir, II, s.322-4.

⁵⁰ Muhacir, II, s.328-9.

Dava sürecinde izlenecek yöntemle alakalı belli başlı ihtilaf mevzuları hakkında Muhâcir'in görüş ve tercihlerinin belki de onu Ğadbân'a cevap niteliğinde böyle bir kitap yazmaya sevkettiğini belirtmiştik. Zira bu tür konularda iki yazar arasındaki fikir ayrılıklarının bariz olduğu görülmektedir. Fakat mutabık kaldıkları konular da az değildir. Mesela “küfür toplumundaki müslümanların, akidelerinden taviz vermemek şartıyla kafirlerden ve kanunlarından istifade etmeleri” konusunda Ğadbân'la aynı görüşte olan Muhâcir, Ebû Tâlib'in Hz. Resûlullâh'ı, İbnü'd-Duğunne'nin de Hz. Ebûbekir'i himayesinin bunun kanıtı olduğunu düşünmektedir. Resûlullâh'ın Huzaalılar'la ittifakı gibi, İslâmî hareket ortak düşmana karşı ırkçı, sosyalist ya da demokrat gruplarla birleşerek ortak mücadele verebilir ama bu, onlar hakkındaki küfür hükmünü ortadan kaldırmaz.⁵¹ Öyle anlaşılıyor ki Muhâcir “akideden taviz” hususunda Ğadbân'a göre tavizsizdir. Mesela o, hakkını almak için dahi olsa bir müslümanın “tağutun mahkemesine başvurma”sını meşru saymamaktadır.⁵²

Diğer önemli nokta, demokratik düzenden ve siyasal partilerden yararlanmanın meşruiyeti konusudur. Bu konuda da Muhâcir kesin hatlarla Ğadbân'dan ayrılmaktadır. Ona göre demokrasi, diğer baskı rejimlerine kıyasla daha özgürlükçü olsa da, bu, İslâmî hareketin gayri İslâmî bir sistemin parçası olmasını meşru kılmaz. Nitekim Hz. Peygamber, günümüzün parlamentosunu andıran Dârü'n-Nedve'ye üye olmamış ve sahâbîlerin de oraya üyeliklerine onay vermemiştir. “Gaye temiz ise vesile ne olursa olsun önemli değildir” kaidesi, İslam'da geçerli değildir.⁵³ Ğadbân'ın Necâşî bağlamında dile getirdiği “siyasi perdeleme” olayının veya bir cahiliye kurumu olan Hilfü'l-Fudûl için Peygamberimiz'in söylediği “İslam'da da böyle bir anlaşmaya davet edilsem icap ederdim” sözünün, siyasi parti çalışmasının meşruluğuna delaleti Muhâcir'e göre sahih değildir. Ayrıca bu hadis isnad yönünden zayıftır. Mekke döneminde

⁵¹ Muhacir, I, s.243, II, s.254, III, s.292-3.

⁵² Muhacir, III, s.337.

⁵³ Muhacir, I, s.44-5.

müslümanların ülkesine hicret ettiği Necâşi'nin Müslümanlığı hususunda ise ihtilaf vardır. Hz. Peygamber'in giyabî cenaze namazı kıldırıldığı Necâşi'nin başka bir Necâşi olması ihtimali büyüktür.⁵⁴

Muhâcir, Allah'ın hükümlerinin aşamalı olarak tatbikini küfür addetmektedir. O, bu konuyu işlerken isim vermeden ama doğrudan Ğadbân'ı hedef alır: “Günümüzde müslüman olduğunu, hatta müslümanların öncülerinden olduğunu iddia eden, siyer hakkında kitaplar yazıp Resûlullâh'ın sîretinden dersler ve ibretler çıkartan bir takım yazarlar, ya bilmeyerek ya da insanları kasıtlı olarak gerçek İslam'dan uzaklaştırmak için” rivayetleri saptırdıklarından bahseden Muhâcir, fetihten itibaren iki yıl boyunca Kabe'nin müşriklerce hem de çıplak olarak tavafını ahkâmın uygulanmasındaki tedriciliğe delil kılan Ğadbân'a ağır ithamlarla yüklenmektedir. İslam devletinin maslahatı ve içinde bulunulan merhale gereği içki, faiz, tesettür gibi hükümlerin tatbikinin derhal değil de tedricen gerçekleşmesi Muhâcir'e göre asla kabul edilemez. Zira Resûlullâh, İslam'a yeni giren kimselere ve fethettiği yerlerdeki insanlara hükümleri alıştırma uygulamamış bilakis onlardan haram ve farzları eksiksiz yerine getirmelerini istemiştir.⁵⁵

Bu bağlamda Muhâcir, merhaleliliğe farklı bir açılım getirir. Buna göre,

“İslam'da cihad ve hareket metodu ile ilgili olan bazı hükümler merhaleli hükümlerdir. Yani, sonraki hüküm geldiğinde önceki hükmü neshetmez, şartlara ve yerine göre önceki hükümle de amel edilebilir. Fakat bazı hükümler merhaleli olmayan kesin hükümlerdir. Bu gibi konularda son hüküm geldikten sonra artık daha önceki hükümlerle amel edilemez. İslam'daki bir hükmün merhaleli olup olmadığını

⁵⁴ Muhacir, III, s.295-6, 321-2. Ayrıca bkz. a.g.e., s.257-9.

⁵⁵ Muhacir, IV, s.364-9. Kitabının başka bir bölümünde yazar, tedriciliğin Allah'a has bir yetki olduğunu bildirmekte, söz konusu nedenlerden dolayı İslam ahkâmının tatbikindeki bir ertelemenin apaçık küfür olduğunu söylemektedir. Ona göre böyle yapan yöneticilerin müslümanlığından söz etmek mümkün değildir, bkz. a.g.e., II, s.213-4.

ancak Kur'ân ve sünnet, özellikle de Resûlullâh (s.a.s.)'in hayati belirler".⁵⁶

Çağdaş İslamî hareket literatüründe *mufâsale* (مفصلة) olarak bilinen dışlama ve soyutlanma temâyülü Muhâcir'in eserinde dikkat çeken diğer bir noktadır. Mesela o, Ğadbân'ın hiç gündeme getirmediği dârü'l-harb, dârü'l-İslâm kavramlarını kullanır. Muhâcir'e göre, İslam kanunlarının hakim olmadığı her toprak parçası dârü'l-harb'tir. Dârü'l-harb'te yaşayanlar ise, aksi ispat edilinceye kadar zâhiren kafirdir. Zira Hz. Peygamber ve sahâbîlerinin, bir yeri fethettiklerinde, orada imanını gizleyen müslümanlar olsa bile, müslümanlığını bildikleri dışında herkese kafir gözüyle baktıkları bilinmektedir.⁵⁷

Söz konusu hükmün, dârü'l-harb'te gizli çalışma yürüten İslamî cemaatlara bir sorumluluk yüklediğini, bu sorumluluğun ise cemaate yeni katılan fertleri "imtihan" etmek olduğunu belirten Muhâcir, bu konuya şu ifadeleriyle açıklık getirmektedir:

"Müslüman cemaat içerisinde bir kişinin imanından şüphe edildiğinde, muhakkak bu şüphenin üzerine gidilip gerçeğin ortaya çıkarılması gerekir. Şüpheli kişilerin üzerine gidildiğinde küfürleri ortaya çıkar diyerek onların üstüne gitmekten çekinmek asla caiz değildir".⁵⁸

Aslında, ilk dönem Hâriciliğinin karakteristik bir görüşü olan imtihan,⁵⁹ tarihte tecrübe edildiği üzere, ümit edilen bütünleşmenin tam aksine, cemaat mensupları arasındaki güven ve dayanışmayı tahrip etmekte ve iç bölünmeleri tetiklemektedir. Oysa bu durum

⁵⁶ Muhâcir, IV, s.370.

⁵⁷ Muhâcir, III, s.297-9.

⁵⁸ Muhâcir, III, s.345.

⁵⁹ Mesela Hâriciliğin alt gruplarından Hüseyniyye, dârü'l-harb'de olup da kendilerine katılmak isteyenleri imtihana (*mihne*) tabi tutmakta, eğer durumlarını beğenirse cemaate kabul etmektedir, bkz. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Nevaf Ceçrâh, Beyrut, 2006, s.78. Hâriciler'den nakledilen bir imtihan vak'ası hakkında bkz. Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, çev. F. Işıltan, Ankara, 1989, s.24-5.

yazara göre safiyet kazanma, arılaşma anlamına gelir. İslami cemaat, kendisine mensup fertlerin sayısını rastgele kimselerle artırma yoluna gitmemeli, değişik vesilelerle mensupları zorluk ve işkencelere muhatap kılarak doğal bir ayıklamaya tabi tutmalıdır. İmtihanın başka bir boyutu olan bu fiili durumlara göğüs geremeyecek olanların cemaate hiç girmemesi ya da ayrılması zaafiyet değil kuvvet işaretidir. Allah'ın yardımının sayıca fazla olanlar üzerine inmediği zaten bilinen bir husustur.⁶⁰

Muhâcir'in söz konusu dar kadro anlayışı öyle görünüyor ki onun tebliğ teknikleri hakkındaki görüşlerini de etkilemiştir. Özellikle gizlilik merhalesinde Hz. Peygamber'in, herkese açık bir takım toplantılar vasıtasıyla davette bulunmadığı iddiasından hareketle yazar, konferans, panel, miting gibi organizasyonların "davete muhatap olacak kişiler seçilerek saptanmadığı için" yararsız faaliyetler olduğu kanaatini taşımaktadır.⁶¹

İslam ahkâmını idareleri altındaki ülkelerde uygulatmayan veyahut uygulama imkanı bulamayıp da bunu erteleyen yöneticilerin, müslümanlık iddiasında bulunsalar bile kafir sayılacaklarını belirten Muhâcir,⁶² Ğadbân'ın kitabında hiç rastlamadığımız bir şekilde iman-küfür konularında genel hükümler vermekte oldukça cesaretlidir. Tebük Seferi bağlamında gündeme getirdiği dırar mescidini,⁶³ küfür ahkâmının geçerli olduğu ülkelerde devlete bağlı faaliyet yürüten camilerle eşitleyen yazar, müslümanları bu kurumlardan ve bunların başındaki sahte imamlardan uzaklaşmaya çağırılmaktadır. Ona göre, müslümanlar kendi devletlerini kurduklarında ortadan kaldırılacak unsurların başında bu mescitler bulunmaktadır.⁶⁴ Bir memlekette camilerin bulunması ve ezanın okunması orayı İslam ülkesi yapmaz. Buralarda vazifeli imamların yapacağı şey ise, sahih akideyi, küfrü,

⁶⁰ Muhacir, II, s.225-7, 260.

⁶¹ Muhacir, I, s.86.

⁶² Muhacir, IV, s.406-7.

⁶³ Bkz. et-Tevbe: 107-8.

⁶⁴ Muhacir, IV, s.330-2.

imanı açıkça halka anlatmaktır. Şayet çıkarları için ya da korkularından dolayı bunu yapmıyorlarsa, istifa ederek bu görevi camilerin dışında yapmaları gerekir. Bunu da yapmazlarsa onların ihlaslarından ve İslamlarından söz edilemez.⁶⁵

Cuma namazının Mirac'da beş vakit namazla birlikte farzedildiğini kabul eden Muhâcir, hicrete kadar üç sene boyunca Resûlullâh'ın (a.s.) Cuma namazı kılmayıp öğle namazı kıldığı varsayımından hareketle, dârü'l-harb'te Cuma namazının keyfiyetini gündeme getirir. Yazara göre Hz. Peygamber, müslümanların serbestçe toplanacağı bir yer olmadığı ve imamın serbestçe hutbe okuma imkanı bulunmadığı için Cuma namazı kılmayı ve kaldırmayı Medine'ye ertelemiştir. Günümüz müslümanları da eğer bu şartları sağlarsa Cuma'larını kılarlar; sağlayamazlarsa kılmazlar.⁶⁶

Çağdaş selefiliğin kısır literalizmi öyle görünüyor ki Muhâcir'i yoğun şekilde etkisi altına almıştır. Örneğin Hudeybiye andlaşması dolayısıyla yazar, aslında doğrudan bir münasebet olmamasına rağmen, imza ve mühür konusunu gündemine alır: Hz. Resûlullâh'ın mektuplarının altına kendi mührünü basması şunu gösterir ki; kim bir evrakın altına imza, mühür, kaşe, parmak izi gibi işaretleri koyarsa o evrakın tüm içeriğini kabul etmiş olur. Öyleyse müslümanların, yazılı herhangi bir kağıdın altına imza atmadan önce onu çok iyi okumaları ve İslam akidesine aykırı yazıların altına kesinlikle imza atmamaları gerekir.⁶⁷ Yine Hudeybiye andlaşmasından yazar, kafir devletlerin resmi törenlerine katılım hususuyla alakalı istifadeler çıkarmaktadır. Devletlerin bayrakları önünde milli marşlar eşliğinde saygı durumunda bulunmak, ibadet ettikleri heykellere karşı saygı ifade eden davranışlar yapmak yahut kurtarıcı olarak görülen kişilerin mezarlarını ziyaret etmek, ikrâh-ı mülcî dışında yapılırsa küfür sayılır.⁶⁸ Aslında fıkıh kitaplarında veya elfâz-ı küfür risalelerinde yer alması gereken bu

⁶⁵ Muhacir, II, s.219-221.

⁶⁶ Muhacir, II, s.221-4.

⁶⁷ Muhacir, III, s.320.

⁶⁸ Muhacir, III, s.324.

konuların bir siyer kitabında bulunması enteresandır. Bu hususların doğrudan İslamî hareket yöntemini de ilgilendirmedeği ortadadır. Nitekim Ğadbân bu tür konulara kitabında hiç değinmemiştir.

Selefliğin depreştiği diğerk bir konu, yine ne siyerle ne de hareket yöntemiyle hiçbir bağlantısı bulunmayan türbe yapımı ve ziyaretleriyle ilgili bahistir. Muhâcir, İslam devleti işbaşına geldiğinde bu tür şirk yuvalarını en uygun üslupla yok etmesi gerektiğini düşünmektedir.⁶⁹ Hz. Resûlullâh'ın Hz. Ali'yi hacc-ı ekber'de Tevbe Suresi ayetlerini ilana memur etmesi konusu bağlamında ise Muhâcir sert bir Şîlik eleştirisine girişir. Bu olayla irtibatlı açmış olduğu bölümlerden on altıncısı, "Resûlullâh'dan sonra hilafete en layık olan Ebû Bekir'dir" başlığını taşımaktadır.⁷⁰

Muhâcir, Ğadbân'ın aksine, merhalelerle ilgili bugünün İslamî hareketlerine yol gösterecek anekdotları bulup çıkarmak, açıklama ve yorumlar yapmak yerine, çoğu iman-küfür konularıyla ilgili hükümler çıkarma peşindedir. Mesela o, eserinin daha ilk başında Kabe'nin toplumsal önemine değiniyorken, buradan hareketle konuyu Suudi Arabistan'a getirmekte ve Suudi devletinin gayri İslamî bir yönetime sahip olduğunu bildirmektedir.⁷¹ Eserine bakıldığında tecrübe dolu bir hareket adamı olduğundan kuşku duymayacağımız Ğadbân'da ise böyle bir gayret görülmemektedir. O sık sık "hareketin heyecanlı bazı gençleri"nden söz etmektedir. Muhâcir ise aynı sıklıkla, "zamanımızda müslüman olduğunu iddia eden bazı kimseler" şablonunu tekrar etmektedir. Bu iki farklı referans, aynı adı taşıyan iki kitabın ruhu ve muhtevası hakkında fikir verici özelliktedir.

Kendisini tanımamakla birlikte Muhâcir'in, hareket tecrübesi bakımından yetersiz olduğu veya hiçbir deneyimi bulunmadığı tahmininde bulunabiliriz. Yahut teşkilat denecek düzeyde bir komplikasyona sahip olmayan bir ekibin müracaat mercii olarak

⁶⁹ Muhacir, IV, s.334-7.

⁷⁰ Muhacir, IV, s.372-7.

⁷¹ Muhacir, I, s.55.

hizmet gördüğünü söyleyebiliriz. Mesela şu örnek bu iddiamızı destekleyen uygun bir işaret olabilir: Evs ve Hazrec arasında zaman zaman nükseden ihtilaflar bağlamında yazarın yaptığı, “İrak, Suriye, Pakistan, Türkiye gibi halkı müslüman ülkelerdeki İslâmî hareket cemaatlerinin aynı sahih akide üzerinde olmaları şartıyla birleşmeleri ve aralarında takvâda en ileri olan hangi cemaatse onu öne çıkartarak tabi olmaları gerektiği” şeklindeki âfâkî önerisi,⁷² İslam dünyasının deneyimli siyasi cemaat kadrolarının hiçbirisinin dikkate alacağı bir pratik değer taşımamaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

İlmî kişilikleri yanında siyasi kimlikleriyle de tanınan ve siyasi-dinî özellikli cemaat ve hareketlere liderlik yapmış olan Muhammed b. Abdülvehhâb (v.1792), Mustafa Sıbâî (v.1964), Ebû'l-Hasan en-Nedvî (v.1999) gibi isimlerin siyer sahasında eserler verdikleri bilinmektedir.⁷³ Fakat bu eserler, siyer literatürünün genel üslubundan farklı bir muhtevaya sahip değildir ve hiçbiri siyasi hareket yöntemiyle ilgili bir belirleme yapma gayesiyle yazılmamıştır. Bu bakımdan Ğadbân ve Muhâcir'in eserlerinin kendi alanlarında ilkleri temsil ettiklerini ve siyer yazıcılığı sahasında farklı bir gayeyi hedeflediklerini söyleyebiliriz.

El-Menhecü'l-Harekî li's-Sireti'n-Nebeviyye adlı bu eserlerin, Türkçe'de de örnekleri bulunan *Fikhü's-Sire* adlı eserlerin formatıyla benzeştiği belki ilk bakışta ileri sürülebilir. Nitekim tüm bu eserlerde, siyer-i nebî kaynaklı rivayetlerin kronolojik sunumu eşliğinde, rivayetın mevzuu olan olaylardan günümüz müslümanı için kullanışlı bir takım hüküm ve nasihatler çıkartılmaktadır. Ancak konumuz olan kitapların muhtevası dikkate alındığında bu eserlerde sîret fikhından ziyade, dava fikhı ya da hareket fikhının ağırlık kazandığı görülmektedir. Mesela *Fikhü's-Sire* türü eserler arasında en meşhuru

⁷² Muhacir, II, s.234.

⁷³ Bu eserler şunlardır: Muhammed b. Abdülvehhâb, *Muhtasarı Sireti'r-Resûl*; Mustafa Sıbâî, *es-Siretü'n-Nebeviyye*; Ebû'l-Hasan en-Nedvî, *es-Siretü'n-Nebeviyye*.

olan Said Ramazan el-Bûtî'nin kitabındaki Mekke'nin fethi bölümünü ele aldığımızda, bu bölümde, söz gelimi, Kabe'nin çıplak tavafı ve oradaki putların imhası bağlamında Ğadbân ve Muhâcir'in değinmiş olduğu “hukûkî hükümlerin bir İslam devletinde aşamalı (tedricî) tatbikinin meşruiyeti” gibi bir konuya temas edilmediği görülür. Bunun yerine Bûtî, “resim ve fotoğrafın hükmü” konusuna girmiş, “Kabe içinde namaz” ya da “Mekke haremine mahsus hükümler” başlıkları altında daha farklı mevzulara değinmiştir.⁷⁴

Konumuz olan kitapların en başta gelen handikabı, bir dinin, gönderilmiş bir peygamber elinde vahiy kaynaklı olarak doğuşunu, gelişimini, yayılışını salt bir siyasi hareket olarak sunmuş olmasıdır. Bu kitapların okuyucusunun böyle bir algılama ve bilinçten uzak halde okumasını tamamlaması neredeyse imkansızdır. Tabir caiz ise “İslamiyet”, bir “siyasal hareket”e indirgenmiştir. Başka bir deyişle, İslamiyet, İslami hareket aksiyonerliğinin dar kapsamına sıkıştırılmak istenmiştir. Siyerin her bir adımının, nihai hedef olarak İslamî siyasal düzenin kuruluşu için ilahî bir tasarımla tasarlandığı algısı, özü itibarıyla bir hayli sıkıntılıdır. İslami düzenin temelini teşkil edecek olan muttakî, ahlaklı ve âlemlere örnek insanların yetiştirilmesi, yani müslümanın terbiyesi bu sunumda önemini belli ölçüde yitirmektedir. İslam dininin çok bariz bir siyasi yönü bulunmakla birlikte, bu dinin tümünün, hatta ibadetleri de kapsayacak biçimde siyasi odaklı olarak ele alınışı çoğu zaman yanıltıcıdır. Resûlullâh (a.s.) her şeyin ötesinde bir peygamber olmaktan çıkarılarak yalnızca bir komutana, bir siyasi lidere dönüşmektedir. Sahâbîlere sadece hareket neferleri olarak bakılabilmektedir. Siyasi kavramlar kadar önemli olan hak ediş ve ilâhî nusret, ahlâkîlik, edeb, verâ, ihlas, tezkiye gibi mânevî-terbiyevî kavramlar gözlerden kaçabilmektedir. Sadece dünyevî bir hedefe odaklı siyer okuması, bu dinin manevîliğini ve uhrevîliğini geri plana itebilmektedir.

⁷⁴ Bkz. Bûtî, *Fıkhü's-Siyre*, s.381-401.

Yazarlarımızın hareket metodu konusundaki mutlakçı tutumları, incelediğimiz eserlerin diğer bir handikabıdır. Her iki yazar da, “bu din ashında nasıl ilahî kaynaklı bir din ise, onun hareket metodu da özelliğine uygun olarak yine ilahîdir” yargısından hareketle kitaplarını yazmaya koyulmuşlardır. Yine, bu yargının sahibi olan Kutub’un hareket teorisini izleyerek, hareketin seyirinin merhaleli yapısına dikkatleri çekmişlerdir. Muhâcir, bu merhalelerin nasıl kat’edileceğinin ayet ve hadislerde net olarak açıklandığını iddia etmektedir.⁷⁵

Peki bu netlik gerçekten var mıdır? İki kitap üzerinde yukarıda yaptığımız analizler, ileri sürülen netliğin hiçbir şekilde mevcut olmadığını göstermektedir. En azından merhalelerin sayısı ve mahiyeti hakkında iki yazar net bir görüş birliğine varmış değillerdir. Hangi hükümlerin tedricen yürürlüğe gireceği, diğer bir ihtilaf noktasıdır. Hareket sürecinde gayri İslâmî güç odaklarıyla yapılacak işbirliğinin niteliği üzerinde de yazarlar arasında bir uzlaşma bulunmamaktadır. Hatta siyasal parti mücadelesinin hükmü hususunda bir yazar diğerini küfür ile suçlayabilmektedir. Öyleyse nebevî hareket metodunun netliği, apaçıklığı neyi ifade etmektedir?

Zaten her hâlükârda sözü edilen netliğe pratikte ulaşmak mümkün değildir. Söz gelimi, birinci merhale, yazarlarımıza göre Şuarâ Suresi 214. ayetin gelişiyile Hz. Peygamber döneminde sona ermiştir. Günümüzde vahiy gelmediğine göre, bu merhaleden diğer merhaleye geçişte bir İslâmî hareketin hangi kriteri esas alması gerekir? Tabii ki burada bakılacak olan, mevcut durum ve şartlardır. Durum ve şartlar söz konusu olduğunda ise mutlaklık gitmekte, yerini göreceliğe bırakmaktadır. Doğru olanın da bu olması gerekir. Konumuz olan yönüyle siyerin literal okunuşu ve bunun mutlaklaştırılması problem üretmekten başka bir işe yaramaz. Namazı gizli mi, açıktan mı kılacağız? Bulduğumuz merhalede nefsi müdafaayı meşru sayacak mıyız? Silahlı mücadelenin beklenen vakti

⁷⁵ Muhacir, I, s.85.

geldi mi? Münafıkları içimizde barındıracak mıyız? Bu tür soruların cevaplarını, yazarlarımızın iddia ettiği gibi siyer-i nebi'den literal bir okumayla çıkarmak mümkün değildir. Çıksa da bu cevaplar sadece o yazarların cevapları olur. İtiraza da pek tabii ki açık olur. İncelediğimiz kitaplar zaten bu sonucu bize göstermektedir.

Seyyid Kutub'un rabbânî metot teorisini izleyip geliştirdikleri iddiasındaki yazarlarımızın, aslında Kutub'un murad etmediği bir kulvara girdiklerini de burada not etmemiz gerekir. Kutub, rabbânî metodun niteliği hakkında açıklamalarda bulunmakla yetinmiş, metodun merhaleli doğasının altını çizmiş, fakat merhalelerin başı-sonu ve özellikleri hakkında bir belirlemede bulunmak istememiştir. Kutub'un bu husustaki isteksizliği sanıyoruz bilinçli bir tercihtir. Zira Ğadbân ve Muhâcir'in yaptığı şekilde bir saptamaya gitmiş olsaydı, bu tespitlerinin spekülasyonlara konu olacağı açıktı. Hele siyer rivayetleri gibi zannî, tartışmalı haberler üzerinden bu tespitini yapması hiç de akıl kârı olmayacaktı.

Ğadbân ve Muhâcir'in kitaplarında yer verdikleri siyer rivayetlerini aynılılarıyla alarak, yahut yer vermeyip ihmal ettikleri başka rivayetleri de kaynaklarımız arasına katarak, nebevî hareket metodu olarak bu iki yazarın çizmiş olduğu hattın başka bir hattı çizmek ve farklı bir değerlendirmeye gitmek, üçüncü bir yazar için her zaman mümkündür. Bu yeni hat, diğer ikisinden daha mutedil ve uzlaşmacı olabileceği gibi, daha aşırı ve katı da olabilir. Bu seçim, üçüncü yazarın rivayetleri yorumlama biçimine göre şekil alacaktır. Dikkat çektiğimiz görecelik, işte bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Mesela yazarlarımızın ikisi de Tâif'in fethini anlatırlarken, Hz. Peygamber'in bu savaşta mancınık kullandığından bahsetmektedirler. Bu bahis üzerine, "savaş için en etkili araçların kullanılması gerektiği" vurgusu dışında daha ileri bir değerlendirmeye gitmemektedirler.⁷⁶ Fakat aynı olay, terör yöntemlerini benimseyen selefi çevrelerin saygı

⁷⁶ Gadban, II, s.239; Muhacir, IV, s.86.

duyup sözünü dinlediği Suudi Arabistanlı ilim adamı Hamûd b. ‘Uqlâ eş-Şuaybî’nin (v.2002) dili ve kaleminde bambaşka bir hükme temel olabilmektedir. Şeyh Hamûd’a göre, bir savaş makinası olarak suçlu suçsuz ayırt etmeden herkesi hedef alan mancınık silahı madem Hz. Resûlullâh tarafından kullanılmış ve İslam tarihi boyunca da müslüman idareciler ve alimler bunun istihdamında şer’î bir mahsur görmemişlerdir; öyleyse masum insanların düşmanla içiçe bulunmaları ve ayırt edilmelerinin imkansızlığı durumunda toplu ölümlere sebep olacak bombalama ve intihar saldırıları meşru sayılmalıdır.⁷⁷ Bu fetva, özellikle halkı müslüman ülkelerde el-Kâide gibi teşkilatların kanlı eylemlerine bir mesnet teşkil etmiştir. Görülüyor ki siyer rivayetlerinin literal okunuşu, farklı zihinlerde bambaşka fikhî açılımlara kapı aralayabilmektedir.

İncelemeye aldığımız kitaplarda da bu türden istismara müsait değerlendirmeler hiç yok değildir. Örneğin kitabı boyunca mutedil bir siyasi hareket hattı çizmek çabasında olan Ğadbân, bu gagesine matuf olmayan bir tarzda, Medine’deki suikast olayları hakkında bazı yorumlarda bulunmaktadır. İslami değerleri hicveden Ka’b b. Eşref ve İbn Suneyne, Hz. Peygamber’in talimatıyla kurulan bir tim tarafından öldürülmüştür. Ama bunlarla birlikte aynı olumsuz davranışları sergileyen Esmâ bint Mervân ile Ebî Afek, Hz. Peygamber’den herhangi bir izin alınmadan iki sahâbi tarafından katledilmişlerdir. Sonradan Resûlullâh’ın onayını alan bu eylemler, Ğadbân’a göre, “İslam’a karşı amansızca savaş açan her kişinin ölümü hakettiği anlamına gelir”.⁷⁸ Yaptığı bu literal değerlendirmeye Ğadbân aslında farkında olmadan kendisini ve teşkilatını sıkıntılı bir noktaya sürüklemektedir. Kitabının bir çok yerinde, disiplin altına girmeyerek fevrlilikleriyle hareketi zora sokan “heyacanlı gençlere” siyer

⁷⁷ Bu fetva, “Fatwa on Recent Events by Shaykh Hamûd al-Uqlâ” başlığıyla İngilizce’ye çevrilmiştir, bkz. <<http://www.sunnahonline.com/ilm/contemporary/0017.htm>> (10/09/2010). Bu fetva ve Suudi Arabistan’daki yankısı hakkında bkz. N. Pelham, “Saudi Clerics Issue Edicts Against Helping Infidels”, *Christian Science Monitor*, 12 October 2001.

⁷⁸ Gadban, I, s.364.

kaynaklığında nasihatte bulunan Ğadbân'ın yapması gereken, Hz. Peygamber zamanında hangi şartlarda vuku bulduğu kesin olarak bilinmeyen, olup bitmiş bu vakıayı bir tarafa bırakarak, modern zamanda ve Suriye gerçekliğinde neyin gerektiği, neyin gerçekçi olduğu hususunda bir değerlendirmede bulunmasıydı. Fakat nebevî hareket metodu üzerine inşa edilen mutlaklık, Ğadbân'ı, bu rivayetleri okuyup geçmekten ve vuku bulduğu zamanın gerçekliğinde onları değerlendirmekten alıkoymaktadır.

Bir dava adamı ve önemli bir hareketin lideri olarak Ğadbân'ın yaptığı iş, sahip olduğu ilmî birikimle siyer-i nebî ışığında İslami hareket mensuplarına bir metot çizmekten ibarettir. Kanaatimizce bu çok doğal ve samimi çabasını “nebevî hareket metodu” kavramı altında mutlaklaştırmasaydı, kitabı faydalı ve tecrübe dolu bir eser olarak herkese yol gösterici olacaktı. Zira İslamî değerlerin hayata tatbiki uğruna siyasal bir mücadele içinde olan dava adamları için, Hz. Peygamber ve sahâbesiden daha güzel ve münasip örnekler olamaz. Ancak “hareket merhaleleri” bağlamında sîretten literal bir okumaya girişilmesi ve bu şahsî okumanın neredeyse bir akîde umdesi halinde mutlaklaştırılması, eseri başka bir çehreye büründürmüştür. Diğer taraftan ise Muhâcir'in, Hâricî zihniyet kodlarını bünyesinde taşıyan dışlamacı ve soyutlanmacı fikirlerinin özellikle Türkiyeli okuyucular üzerinde yapacağı tahribat, açıklama gerektirmeyecek kadar ortadadır.