



ilahiyat akademi

MEZHEP

- Mezhep ve Mezhepçilik - Mehmet Ali BÜYÜKKARA
- İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği - Hasan ONAT
- Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler
Mehmet Ali BÜYÜKKARA
- Fıkhi Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair - Tevhit AYENGİN
- Kur'an'ın Farklı Yorumlanması-Nisa Suresi'nin 86. Ayeti Örneği - Halil ALDEMİR
- Eş'ârî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı? - Mehmet KESKİN
- Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişisine Genel Bir Bakış - Mehmet KALAYCI
- Zeydiyye Mezhebi'nde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Kerbelâ - Mehmet ÜMİT
- Abbasî Halifesi Nasır Lidinillah'ın Şiî Siyaseti - Adem ARIKAN
- Günümüz İran Şiiliğinde Kutsal Gün ve Geceler - Habip DEMİR
- Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması -
Ömer Faruk TEBER
- Dinden Mezhebe Dönüşümün Diyalektiği ve Sonuçları - Samir Omer SEYYİD
- The Proliferation of Non-Mainstream Islam on the Web: The Case of Turkish
Preaching Videos on YouTube with Reference to the Videos of Ebu Hanzala -
Mehmet AKSÜRMELİ

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2017 sayı: 5

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

MEZHEP



The Journal of Theologic Academy

year: 2017 issue: 5 a bi-annual international journal of academic research

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yıl: 2017 sayı: 5 altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

Gaziantep Ü. İlahiyat Fakültesi Resmî Dergisi | The Official Journal of the Faculty of Divinity
Gaziantep University

Genel Yayın Yönetmeni | Editor in Chief

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Dekan V. | Surrogate Dean)

Editörler | Editors

Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İÇDE

Sayı Editörü | Editor of This Issue

Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İÇDE

Editör Yardımcısı | Editorial Assistant

Arş. Gör. Tuba ERKUT

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Başkan | President)

Prof. Dr. Abdulkader N. Noor el-SHEİK

Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI

Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

Doç. Dr. Halil ALDEMİR

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Doç. Dr. Recep TUZCU

Yrd. Doç. Dr. Adnan ALGÜL

Yrd. Doç. Dr. A. Muhammed el-HALEF

Yrd. Doç. Dr. Abdimuhamet MAMYTOV

Yrd. Doç. Dr. Ayhan ERDOĞAN

Yrd. Doç. Dr. Ayşe EROĞLU

Yrd. Doç. Dr. Dilara TINAS

Yrd. Doç. Dr. Erol ERKAN

Yrd. Doç. Dr. Fehmi SOĞUKOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Habip DEMİR

Yrd. Doç. Dr. Halil HACİMÜFTÜOĞLU

Yrd. Doç. Dr. İbrahim SALKİNİ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK

Yrd. Doç. Dr. Muhammed EL-NECCAR

Yrd. Doç. Dr. Muhammet Raşit AKPINAR
 Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İÇDE
 Yrd. Doç. Dr. Mustafa KESKİN
 Yrd. Doç. Dr. Samir Omer SEYYİD
 Yrd. Doç. Dr. Zamira AHMEDOVA

Yayın Danışma Kurulu (Alfabetik Sıraya Göre) | Publishing Advisory Board (Inalphabeticalorder)

- Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Marmara Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Ahmed Muhammed Ahmed el-Asîrî (Melik Halid Ü.)
 Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami ilimler F.)
 Prof. Dr. Ali Abdulkhak Muhammed el-Eğberî (Ta'z Ü. Edebiyat F.)
 Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Çukurova Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat F.);
 Doç. Dr. Hasan YILMAZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. İhsan Süreyya SİRMA (Siirt Ü. İslami İlimler F.)
 Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (29 Mayıs Ü. Uluslararası İslam ve Din Bilimleri F.)
 Dr. Keis Reşid Ali (Musul Ü. Eğitim F.)
 Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ (Erciyes Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler F.)
 Dr. İbrahim el-Hakk el-Hasen (Uluslararası Afrika Ü. Eğitim F.)
 Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA (İstanbul Şehir Ü. İslami İlimler F.)
 Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Dr. Muhammed Şeyh Ahmed Muhammed (Benadır Ü. Faculty of Shariah & Law)
 Prof. Dr. Musa BİLGİZ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Marmara Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU (Bayburt Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Sadık KILIÇ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Ü. İlahiyat F.)
Sayı Hakemleri | Rewiwers of the Issue
 Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Hitit Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Ü. İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Nuri KAHVECİ (KSÜ İlahiyat F.)
 Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Adem ARIKAN (İstanbul Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. İsmail BULUT (Hitit Ü. İlahiyat F.)

Doç. Dr. İzzet SARGIN (KSÜ İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Ü. İlahiyat F.)
 Doç. Dr. Recep ASLAN (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Yrd. Doç. Dr. Erol ERKAN (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Yrd. Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Ü. İlahiyat F.)
 Yrd. Doç. Dr. Maksut ÇETİN (İzmir Katip Çelebi Ü. İslami İlimler F.)
 Yrd. Doç. Dr. Okan BAĞCI (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)
 Yrd. Doç. Dr. Raşit BATUR (İzmir Katip Çelebi Ü. İslami İlimler F.)
 Yrd. Doç. Dr. Zamira AHMEDOVA (Gaziantep Ü. İlahiyat F.)

Düzeltili | Redaction

Arş. Gör. Edip YILMAZ

Arş. Gör. Esra DELEN

Arş. Gör. Hacer GENERAL

Arş. Gör. İslim GÜMÜŞTEKİN

Arş. Gör. Kevser ÖZTÜRK

Arş. Gör. Mehmet AKSÜRMELE

Makale Düzenleme | Editing Articles

Arş. Gör. Tuba ERKUT

Grafik-Tasarım | Graphics Design

Halime SARIKAYA

Dağıtım | Distribution

Arş. Gör. M. Kasım ERDEN

Yönetim Yeri | Head Office

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Baskı | Printing by

Gaziantep Üniversitesi Matbaası

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

Gaziantep; 2017

Yazışma Adresi | Contact Adress

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), Şehitkâmil/Gaziantep-TÜRKİYE

Tel: +90 342 360 69 65; Faks: +90 342 360 21 36

E-mail: ilahiyatakademi@gantep.edu.tr; Web: <http://ilahiyat.gantep.edu.tr/dergi>

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Akademi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar, yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

The Journal of Theologic Academy of Gaziantep University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the faculty.

Copyright ©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.

İçindekiler

Editörden

Muhyettin İĞDE.....IX

Makaleler

Mezhep ve Mezhepçilik

Mehmet Ali BÜYÜKKARA.....1

İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği

Hasan ONAT11

Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler

Mehmet Ali BÜYÜKKARA.....37

Fikhi Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair

Tevhit AYENGİN.....59

Kur'an'ın Farklı Yorumlanması-Nisa Suresi 86. Ayeti Örneği

Halil ALDEMİR77

Eş'ârî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?

Mehmet KESKİN93

Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişmesine Genel Bir Bakış

Mehmet KALAYCI113

Zeydiyye Mezhebi'nde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Kerbelâ

Mehmet ÜMİT129

Abbasî Halifesi Nasır Lidinillah'ın Şîî Siyaseti

Adem ARIKAN147

Günümüz İran Şiiliğinde Kutsal Gün ve Geceler Habip DEMİR	165
Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması Ömer Faruk TEBER	193
Dinden Mezhebe Dönüşümün Diyalektiği ve Sonuçları Samir Omer SEYYİD	201
The Proliferation of Non-Mainstream Islam on the Web: The Case of Turkish Preaching Videos on YouTube with Reference to the Videos of Ebu Hanzala Mehmet AKSÜRMEĒİ	225
Yayın İlkeleri	239

Editörden/ Editorial

Dinler, insanlık tarihi boyunca toplumsal hayatı önemli ölçüde etkileyen sosyal yapıların başında gelmektedir. Bütün dinlerin tarihinde olduğu gibi ilahi dinlerin sonuncusu olan İslam'ın da tarihinde mezhepleşme/fırkalaşma olgusu yaşanmıştır. Esasında hayatın doğal akışı içerisinde oluşması kaçınılmaz olan mezhepleşme olgusunun birtakım olumlu yanlarının olduğu bilinmektedir. Ancak mezheplerin istismar edilmesi durumunda, rahmet unsuru olan bu yapılar bir anda birer çatışma unsuruna dönüşebilmektedir.

Müslümanlar son iki asırdır kültür ve medeniyet alanında çok ciddi bir varlık krizi yaşamaktadırlar. Özellikle Arap Baharı ile ortaya çıkan yeni gelişmeler bu krizi daha da derinleştirmiştir. Bugün İslam dünyasında yaşanan sorunların en önemlilerinden biri dinsel aidiyetlerin kurumsallaşmış halleri olan mezheplerin istismar edilmesidir. Gelinek noktada mezhepler uluslararası güçlerin çatışma aracına dönüşmüştür. Müslümanların yaşadıkları coğrafyalarda mezhep çatışması görünömlü uluslararası mücadeleler yaşanmakta, İslam özgürlük ve dinin anlamı üzerinden değil, siyasi egemenlik üzerinden okunmaktadır.

Günümüz İslam dünyasında din alanında yaşanan problemleri doğru anlayabilmek ve sağlıklı çözüm üretebilmek konusunda mezheplere doğru yaklaşım kilit bir rol oynamaktadır. Mezhepler, din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan beşeri oluşumlardır. Adı ne olursa olsun beşer ürünü olan bu yapıların hiçbirini din ile özdeşleştiremeyeceği, iman ve sorumluluğun bireysel olduğu, hakikatin hiçbir grup/cemaat/tarikatın tekelinde olmadığı, aslolanın Müslümanların birlik ve bütünlüğü olduğu mezheplere yaklaşımda dikkate alınması gereken temel esasların başında gelmektedir.

Yayın hayatına başladığı ilk günden itibaren Selefilik, Yabancılaşma ve Dindarlık, Göç ve Din gibi Müslümanların önemli problemlerine değinmeyi kendisine hedef edinen *İlahiyat Akademi* dergisi olarak Mezhep dosyasıyla tekrar siz okurların huzurunda olmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayıda alanında yetkin birbirinden önemli isimler makaleleriyle dergimize katkıda bulundular. Katkılarından dolayı şahsım ve *İlahiyat Akademi* dergisi ailesi adına çok teşekkür ederiz.

Toplumda din alanında ortaya çıkan problemlerin teşhisini, İslam'ın doğru anlaşılmasına katkıda bulunmayı hedefleyen *İlahiyat Akademi* dergisi bundan sonraki sayılarda da önemli konulara değinecektir. Bu bağlamda İslamofobi, Sünnet ve Kur'an önümüzdeki süreçte ele alınması planlanan dosya konuları arasında yer almaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Muhyettin İĞDE
Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İlahiyat Akademi Dergisi Sayı Editörü

Mezhep ve Mezhepçilik

Mehmet Ali BÜYÜKKARA*

Özet

Makalemiz mezheplilik ile mezhepçiliği birbirinden ayırmak suretiyle mezhepçi anlayışı tanımlamakta, sorunlu karakterini ortaya koymakta ve bu soruna çözümler önermektedir. Evrensel ve kollektif ortak kimlikleri mutlaklaştıran modernizm, mezhepli olmayı tüm doğallığına rağmen akli ve tutarlı bulmayı eleştirir. Postmodernizme göre ise ortak kimliklerin varlığı artık mümkün değildir ve bu nedenle mezheplilik gibi alt kimliklere olduğunca fazla yer açmak gerekir. Konumuz olan mezhepçilik sorunu üzerine düşünüp çözümler üreten müslümanların bu modern-postmodern ikilemini aşmaları beklenir. Zira postmodernce bir yaklaşımla tikel mezhep kimliklerinin tümel İslam kimliğini aşındırması ve onun zararına olacak şekilde kendine bir özgürlük alanı açması, tabir caizse onu parçalaması kuşkusuz İslami değildir. Fakat aynı zamanda, tümel kimlik esastır diye doğal olan tikel mezhep kimliklerini tektipçi modern bir yaklaşımla yok sayma veya yok etme tavrı gerekçesi ne olursa olsun adil değildir.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Mezhepçilik, Modernizm, Postmodernizm

Sect and Sectarianism

Abstract

Our article is defining sectarian understanding by differentiating having a sect and sectarianism and it is offering solutions to problematic characteristics of sectarian understanding. Modernism, which highlights universal and common identities, criticizes having a sect as irrational and inconsistent although this is a natural choice. On the other hand, according to postmodernism the possibility of having mutual identities is not an option anymore and it fosters the understanding of having different sub-identities. Muslim people should go beyond the duality of modernism and postmodernism to offer solutions for the problem of sectarianism. Because postmodern approach that favors partial identities in favor of holistic Islam identity is not Islamic. But at the same time, it is not fair under any condition to ignore the sects by having a strict modernist approach.

Keywords: Sect, Sectarianism, Modernism, Postmodernism

* Prof. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, buyukkara@excite.com.

Giriş

Arapça'da "gitmek" anlamındaki z.h.b fiilinden türeyen ve sözlükte "gidilen yol" anlamına gelen mezhep sözcüğü, Türkçe'de "bir dinin görüş, yorum ve anlayış farklılıkları sebebiyle ortaya çıkan kollarından her birini" tanımlamak için kullanılmaktadır. Sözcük dilimizde bir taraftan bu kolların mensuplarını belirterek "somut" bir sosyolojik oluşumu betimlemekte, diğer taraftan ise söz konusu mensubiyet bağının üzerinde geliştiği "soyut" prensipler ve düşünce sistemine işaret etmektedir. Kuşkusuz bu soyut sistemin ibadetler, mabetler, kitâbiyat gibi soyut çıktıkları olacaktır ve bunlar da o mezhebin cümlesinden sayılacaktır. Mezhebin Türkçedeki anlam alanı, Hanefilik, Şafiilik gibi fikhî/hukukî; Sünnilik, Şiilik gibi itikadi/siyasi dini oluşumları hep birlikte kapsamaktadır.

Mezhep Dinin Neresindedir ve Neye Tekabül Eder?

Mezhepler dinin bizzat kendisi veya mukaddes vahyin tecellisi değildirler. İlahi kattan nâzil ve peygamberden sâdir olanın anlaşılması ve yaşanmasında müminlerin yorum ve anlayış farklılığını ifade ettiği için mezhepler, artık ilahi olanı bizzat temsil etmekten çıkarak beşerî bir niteliğe bürünürler. Birçok mezhebin çıkışında itikadi ve fıkhî ihtilaflar değil, öncelikle İslam'ın ilk asırlarındaki siyasal tarafgirlikler asıl rolü oynamış, bu çatışmalarda dini argümanlar da istihdam edildiği için siyasi dil ister istemez süreç içinde dinîleşmiştir. Daha sonra bu anlayışlar etrafında insanlar kümelenir ve neticede mezhepler toplumsal ve kurumsal bir kimlik kazanırlar. O dinin sosyolojik bir parçası olurlar. Böylece teolojinin konusu olmalarının yanı sıra sosyoloji ve toplum psikolojisinin de konusu haline gelirler.

Kur'an'ın indiği ve Hz. Resulullah'ın hâlen sağ olduğu dönemde ortaya çıkmış olan inanç ve pratik hayatla alakalı dini sorunlar kolaylıkla çözümlüyor, ihtilafı gerektirecek bir boyuta çoğunlukla taşınmıyordu. İleriki yıllarda ise haliyle bu durum değişti. Tabii, içtimai, siyasi, dini nitelikli çeşitli sebepler ile ihtilaf mevzuları çoğaldı, bu mevzulardan bir kısmı süreç içinde tamamen dini bir çehreye bürünerek tefrika şekline dönüştü ve toplumsal ayrılıklara sebep oldu. Zira artık ana kaynaklar olan Kur'an ve Sünnet'in sınırları belliydi ve sürekli ortaya çıkan meseleler karşısında "metin olarak" tek başlarına hüküm ve fetva kaynağı olmakta yetersiz kalıyorlar, ancak te'vil, kıyas, rey, içtihat gibi yöntemler yoluyla ana kaynak olma özelliklerini muhafaza ediyorlardı. İnsan unsurunun bizzat katılımıyla işletilen bu akli yöntemler şüphesiz Hz. Peygamber devrinde de dar kapsamda cârî idiler.¹ Fakat sonraki dönemlerde kullanım sahaları zorunlu olarak

¹ Bkz. Muaz b. Cebel hadisi, Ebû Dâvud, el-Akdiye: 11.

genişledi. Bundan dolayı ortaya çıkan farklılaşmalar ise zamanla sistematik bir hale geldi ve kurumsallaşarak mezhepleri oluşturdu.

Mezheplerin ortaya çıktığı İslamiyet'in ikinci ve üçüncü yüzyılı, özellikle büyük şehirlerde refah seviyesinin hayli yüksek olduğu bir dönemdir. Bu kozmopolit şehirler çokkültürlü bir hayatın bütün boyutlarıyla yaşandığı yerlerdir. İslamiyet için yeni sayılacak bu ortamlarda dönemin İslam alimleri inanç, ibadetler, gündelik hayat, hukuk, ahlak, siyaset ve kültür konularında önemli soru ve sorunları cevaplamak ve çözüme kavuşturmak için büyük gayret içinde olmuşlardır. Bu onların omuzlarındaki ciddi bir sorumluluktur. Bu cevaplar ve çözüm yolları dini metinleri yorumlamak ve aklın kılavuzluğunu devreye sokmak suretiyle genellikle serbest tartışma ortamlarında şekil alıyor ve haliyle birden fazla teolojik ve hukuki düşünce tarzı gelişmiş oluyordu. Mezheplerin böyle bir samimi gayretin ürünleri olduğunu da ayrıca belirtmek gerekir.

Görüldüğü gibi mezhepleşme doğal ve normal bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaten büyük dini yapılar için aksi bir olgu mümkün değildir. Mezhepleşmenin olumsuz sonuçları mutlaka olmakla birlikte, ilk başta bunun olumlu taraflarına bakmak uygun olur. Büyük sosyal yapılar olmaları hasebiyle mezhepler, mensuplarına alt kimlik kazandırır. Onları dini ve sosyal hayatlarında disipline ederler. Farklı karakter, kültür ve anlayışlardaki insanlara farklı seçenekler sundukları için dini düşünce ve hayata canlılık ve zenginlik getirirler. İnsanları tek görüş ve davranışa mecbur etmek, tek kalıba sokmak fitraten mümkün ve gerçekçi olmadığı için, mezhepler mümin toplulukları bu yönüyle rahatlatmış olurlar. Onlara kendilerini geliştirecekleri maddi ve manevi alanlar açarlar. Böylelikle dinin yaşanmasında ve hayata geçirilmesinde kolaylaştırıcı bir iş icra ederler. Bu özelliğiyle mezhepler İslamiyet'in çok farklı kesimlere taşınarak kitleleşmesini sağlamışlardır. Örgütlenip kurumsallaşmalarıyla birlikte tabii olarak içinde yaşadıkları topluma eğitim, yardımlaşma, dayanışma, iç kontrol gibi medeni değerleri kazandırmışlardır.

Bu açıdan bakıldığında din sadece bireylerin değil grupların da kimlik oluşumunda önemli bir işlev görür. Bir dine çeşitli biçimlerdeki bağlılıkları ve onunla etkileşime girmeleriyle kimlik kazanan çeşitli sosyal grupların, mezheplerin, cemaatlerin ve tarikatların düşünce ve eylemleri, pek tabii ki o dinin anlaşılmasında, tatbikinde, tebliğinde, temsilinde ve topluma yansıma biçimlerinde etkili olur. Bir başka deyişle, bir dinin, o dine mensubiyetini belli etmiş ya da en azından bunu inkâr etmemiş gruplardan bağımsız olarak ele alınıp değerlendirilmesi genellikle mümkün olmaz. Özetle bir mezhep bir dinin kendisi olmamakla birlikte o dini o mezhepten tamamen soyutlayamayız. Dolayısıyla mezhepler de dahil bu grupların düşünce ve fiillerinden olumlu veya olumsuz şekilde o din mutlaka etkilenir.

Mezheplerin Doğurduğu Muhtemel Olumsuzluklar

Bu bağlamda mezheplerin olumsuz etkileri mutlaka gündeme gelir. Aynı dine mensup olmalarına rağmen, bir dinin mensuplarının kendi aralarında bir yarış ya da mücadele içinde olmaları yine doğal sayılmalıdır ve bunun nedenleri üzerinde sosyoloji ve psikolojinin farklı teorileri bulunmaktadır. İşte bu noktada mezhepler hızlı ve tehlikeli bir şekilde çatışma odaklarına dönüşebilirler. Mezheplerin bahsettiğimiz bu olumsuz karakteri İslam tarihi boyunca siyasilerin güç devşirdiği bir unsur olmuştur. Siyasal otoritelerini tahkim etmek isteyen veya yayılcı bir siyaset güden bazı yönetimler, rakiplerine karşı mezhepsel fanatizmi bir silah olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir.

Tarihsel sonuç ‘mezhep savaşları’ gibi görünmüş olsa da aslında yaşanmış olan şey siyasal güç çatışmasından başka bir şey değildir. Kendi hallerine bırakıldıklarında, oldukça zıt kutuplarda olsalar dahi mezhebî yapıların birlikte yaşamanın yollarını beraberce bulduklarını görmekteyiz. Aynı dinin şemsiyesi altında karşılıklı hoşgörüyü öğrenen ve bunun güzel örneklerini uzak ve yakın tarihin sayfalarında bize gösteren mezhepler, istismar edilmeleri durumunda ise hızla ve kolayca çatışma ve yıkım mekanizmalarına dönüşebilmektedirler. Ortak nefretin en birbirine uymaz elemanları bile birleştiren güçlü bir duygu olduğu göz önüne alındığında, dozu gittikçe artan mezhepsel nefretin çok çeşitli toplulukları nasıl kolayca etkisi altına alıp onları bir diğerine karşı seferber ettiğini daha iyi anlamaktayız.

Mezhepçilik

Tekrar edersek, mezhepleşme nasıl doğal bir olguysa bir mezhebe mensubiyet de tümüyle doğal bir olgudur. Doğallığın başta gelen sebebi, öncelikle kişinin bir mezhep içine doğmasıdır. İlahi takdirin bu neticesi çoğu kez devamlılık arz eder. Bir mezhep mensubiyetinin bulunduğu bir aileye, çevreye ve coğrafyaya doğan insan o mezhebin mensubu olur, bu mensubiyeti kimliğe dönüşür ve bu kimlik genellikle kalıcı olur. Mezhep değiştirme vak’aları görülse de bunlar çoğu kez istisnai kalmaktadır. Neticede mezhep, bir kişinin ailesi, etnik aidiyeti, dini mensubiyeti gibi kimliklerinden birisi haline gelir. “Ben kimim/kimlerdenim?” sorusuna verdiği cevaplardan biri olarak zihinde yerini alır. Ortak kimlik taşıdığımız kişi ve grupların hayatımızda öncelikli olması yine doğal bir sonuç olarak kabul edilir.

Connolly der ki, “Kimlik varolmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür.”² “Her şey zıddıyla kâimdir” sözünün bir ifadesi olan “ötekini yaratma” işlemi de dahil buraya kadar normal, fitri, evrensel ve belki de zorunlu olan bu durum, “öteki”ne

² William E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul, 1995, s. 93.

karşı tavrın ve davranışın nasıl olacağı hususunda kişiden kişiye, toplumdan topluma değişiklik gösterir. Örneğin söz konusu varoluşsal farkındalık ötekinin hor görülüp aşağılanmasını doğuruyorsa burada bir problem var demektir.³ Mezhep kimliği üzerinden konuyu sürdürürsek, öteki hakkındaki bu olumsuz tavır, mezhebe mensubiyet veya başka bir deyişle “mezheplilik” gibi bir doğal durumu “mezhepçilik” dediğimiz marazi bir duruma çevirmektedir.

Mezhepçiliği şöyle tarif edebiliriz: Bir din içindeki bir mezhebin mensuplarının veya o dinin farklı bir yorumunun takipçilerinin, kendi aralarında güçlü bir dayanışma oluşturarak kendilerinden olmayan müminleri sapkın ilan etmeleri, daha önemlisi, bununla da kalmayarak sosyal, siyasal, kültürel ve hatta gündelik meselelerde onlara ayrımcılık uygulamalarıdır. Aslında “öteki mezhepleri karşısına alarak” mezhepçilik pozisyonuna geçme de belki teoride içgüdüsel bir tavır olarak görülebilir. Fakat burada şöyle bir gerçek bulunmaktadır: Din kimliği mezhep üzerinde bir üst kimlik oluşturmaktadır. Müslümanlar için konuşursak, İslamiyet her bir mezhep kimliğinin üstünde bir kimliği ifade eder. Kur’an-ı Kerim’de “O Allah sizi hem daha önce hem de bu kitapta Müslümanlar diye isimlendirdi” buyurulmaktadır.⁴ Allah’ın koyduğu İslam kimliği kuşkusuz mezhep kimliğinin gerisine bırakılmaz.

Bir Tefrika Durumu Olarak Mezhepçilik

Mezhepçilik bu haliyle tefrikanın ta kendisidir. Allah (c.c.) Peygamber’ine (a.s.) hitaben “Dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin olamaz, onların işi Allah’a kalmıştır, yaptıklarını onlara sonra bildirecektir” diye seslenmektedir.⁵ “Gruplara ayrılmak” bu ayette kınanıyor eğer, bizim “doğal ve normal” dediğimiz daha ilk baştaki “mezhepleşme ve mezheplilik” olgusu da kınanmış olmuyor mu? Konuya Kur’an bütünlüğü içinde bakarsak bu ayetteki kınama ve sakındırmanın “mezhepliliğe” değil “mezhepçiliğe” gittiği görülür. Zira dinde ihtilaf ve bunun neticesindeki mezheplilik, hatta tefrikaya dönüşen mezhepçilik öyle görünüyor ki yaratılışın/fitratın, bir başka deyişle bu dünyanın bir kanunu, sünnetullâhın ve ilahi imtihanın bir parçasıdır.⁶ Ayette geçtiği üzere, eğer Allah isteseydi “elbette hepinizi (tüm insanları) doğru yola iletirdi.”⁷ Yine O dileseydi “sizi tek bir ümmet yapardı”. Fakat böyle irade etmedi. Zira bu durum “sizi denemek içindir.”⁸

³ Bkz. Hasan Onat, “Kimlik-Teoloji ilişkisi Bağlamında Alevilik-Baktaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine”, *Alevilik – Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 1 (2009), s. 20.

⁴ el-Hâc, 22/78.

⁵ el-En’âm, 6/159.

⁶ Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul, 1988, s. 160.

⁷ el-En’âm, 6/149; en-Nahl, 16/9.

⁸ el-Mâide, 5/48.

Başka bir ayette “(böyle yapmadı ve görüldüğü gibi) insanlar farklı görüşler peşinde koşmaya devam ediyorlar” buyrulmaktadır.⁹ Bir sonraki ayette,¹⁰ “Allah’ın merhamet ettiği insanların” ihtilaf etmeyecekleri, dolayısıyla birlik ve beraberlik halinde olacakları bildirilmektedir. Aynı ayetin devamındaki “Allah onları bunun için yarattı” (*ve li zâlike halaqahum*) ifadesi ise genellikle “Allah insanları ihtilaf etsinler diye yarattı” şeklinde tefsir edilmektedir.¹¹ İmtihan dünyasında ittifakların gerçekleşmesi için öncelikle ihtilafların olması gerekecektir. Tek tip düşünen, görüş ayrılığına düşmeyen, hep aynı çizgide giden varlıklar zaten insan özelliğinde olmazlar. Sadece meleklerin böyle varlıklar oldukları haber verilmiştir. Bu ayetlerin teolojik izahı, ihtilaf ve tefrikanın insanların imtihanına vesile olduğu sonucuna varmaktadır. “Hepiniz Allah’ın ipine sımsıkı sarılın, tefrikaya düşüp ayrılmayın”¹² buyruğuna uyanlar ise imtihanı kazanmış olmaktadırlar.

Meşru alternatif fikirlerin gelişmesi, böylece dini ve dünyevi hayatın kolaylaşması ve düşüncenin zenginleşmesi için bir sebep ve dolayısıyla aslında bir rahmet kaynağı olan ihtilaf, mezhepçiler elinde bir zulüm ve eziyet sebebi haline gelmektedir. Zira mezhepçi mezhebini din yerine ikame etmekte, sadece kendi mezhebinden olanı din kardeşi olarak görmektedir. Artık onun tüm çabası mezhebinin zaferidir. Bunun için büyük paralar harcamaktan çekinmez. Onun için bu harcama en sevaplı sadakadır. Eğitim sistemini tamamıyla dışlayıcı nitelikteki bir mezhep talim ve tedrisi üzerine oturtur. Bu sistemden çıkan kişi, fanatik bir mezhepçi olur ve diğer mezheplerin mensuplarına sanki başka bir dindenmiş gibi bakar. Yine mezhepçi tüm gayretini mezhebine insan kazanmak gayesiyle sarfeder. Bu agresif tavrın karşı tarafta oluşturacağı tepkiyi dikkate almaz. Fitneye sebep olup olmadığını düşünmez. Aksü’l amele maruz kalacağını hesaplamaz.

Mezhepçiliğin en bariz görüntüsü tekfirciliktir. Kendine mahsus, marjinal, üzerinde bir icmanın oluşmadığı mezhebi görüşlerinden hareketle Müslümanları İslam’dan dışlayan tekfirci anlayış, bir sonraki adımda, tekfir ettiği kişi ve kesime karşı yine dini gerekçeyle şiddet uygulamayı, onların malını, servetini müsadere etmeyi, hatta canlarına kastetmeyi mübah saymaktadır. Tarihe baktığımızda mezhep çatışmalarının arızı olduğunu görürüz. Çoğu zaman Müslümanlar hangi mezhepten olursa olsunlar bir arada sulh içinde yaşamayı bilmişlerdir. Mezhepçilik yapmamışlar, birbirlerini tekfir etmemişler, mezhepliliklerine karşılıklı saygı göstermişlerdir. Kız alıp vermişler, aynı camide birbirlerinin arkasında namaza durmuşlardır.

⁹ Hûd, 11/118.

¹⁰ Hûd, 11/119.

¹¹ Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 160-1; Ahmet Saim Kılavuz, “Dini Açından Mezhepleşme ve Gruplaşma”, [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015] içinde, s. 221-2.

¹² Âl-i İmrân, 3/103.

Fakat zaman zaman nükseden siyasi rekabetler, mezhebi toplulukları da bu mücadelenin bir parçası haline getirmiştir. Siyasiler maalesef mezhepleri kendi hallerine bırakmamakta, bundan istifade yollarını aramaktadırlar. Mezhep fanatizminin yıkıcı ve yıkıcı büyük gücünü bilmekte, bunu kullanmak istemektedirler. Mezhepsel hınç ve düşmanlığın, dinsel inanç ve doktrinlerin farklılığından çok, toplumsal kaynakların paylaşımı üzerindeki rekabetten kaynaklandığı düşünülmektedir. Yine bilinmektedir ki insan, hangi kimliği en fazla saldırıya uğruyor ise, kendisine ait diğer kimliklerini bastırarak şekilde kendisini o kimlikle tanımlamaya ve diğer kimliklere dönük önyargı, ayrımcılık, düşmanlık ve saldırganlık geliştirmeye yatkınlık göstermektedir.¹³ Bu minvalde mezhepçiliği yükseltecek bir gerginlik ortamında mezhep mensuplarını siyasi gayeler doğrultusunda seferber etmek hiç de zor olmamaktadır. Özünde siyasi gayeleri olan böyle çatışmalar tarihe mezhepler savaşı olarak geçmektedir.

Mezhepçiliğe karşı neler yapılabilir?

a. Alimler ve aydınlar toplumun nabızdırlar. Onlar aşırıya giderse toplum da aşırıya gider. Onlar soğukkanlılıklarını kaybetmemelidirler. Tansiyonu düşüren faaliyetlere sürekli öncülük etmelidirler.

b. Alimler ve aydınların siyasetleri uyarıcı telkinleri gergin ortamlarda yararlı olabilir.

c. Farklı görüşteki alimler her fırsatta bir araya gelmeye gayret etmelidirler. Diyalog çoğu zaman mevcut sertlikleri yumuşatır. Diyalog toplantılarında sorunlar dürüstçe konuşulmalı, ne cidal ne de mücâmele yoluna gidilmeli, musâraha esas olmalıdır.

d. Tekfirciliği bahane edip mezhepçilik yapmak; yahut mezhepçilik yapıyor diye tekfir silahına sarılmak her ikisi de ifrat davranışlarıdır. Bunlar bahane olarak kullanılamaz. Gerginliği daha da artırmaktan başka bir işe yaramazlar.

e. Tekfircilik ve mezhepçilik nefret suçu kapsamına alınmalı ve mutlaka bunların müeyyidesi olmalıdır. Ulema bu konuda belirleyici olup yardımcı olabilir.

f. Hem tekfirci hem de mezhepçi gruplarda gördüğümüz “eski metinlere koşulsuz bağlılık” sorgulanmalıdır. Bu metinler hangi değerli alimin elinden çıkarsa çıksın, ilahi ve nebevi metinler değildirler. Eğitim süreçlerinde buna dikkat edilmelidir.

g. Tekfircilik ve mezhepçilikte görülen “geçmişte kalmış acı hatıraların” sıkça gündeme getirilmesi ve yine “geleceği haber veren ve daha çok dünyanın sonuyla

¹³ Murat Paker, “Psikolojik Açıdan Önyargı ve Ayrımcılık”, [Kenan Çayır, Müge A. Ceyhan (ed.), *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul, 2012] içinde, s. 48-50; Paker, “Önyargı ve Ayrımcılığa İlişkisel Psikanalitik Bir Bakış”, *a.g.e.* içinde, s. 57-8; Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, İstanbul, 2008, s. 17-9.

ilgili" birtakım rivayetler üzerinden bugünün dizayn edilmesi konumuz açısından önemlidir. Müslümanların Allah katında bugünden sorumlu oldukları, dolayısıyla bugünkü durumu esas veri kabul etmeleri ve tarz-ı siyasetlerini buna göre tayin etmeleri doğru olur.

Sonuç Yerine: Modern ve Postmodern Yaklaşımların Arasında Mezhepler ve Mezhepçilik

Evrensel ve kolektif ortak kimlikleri mutlaklaştıran modernizm, mezhepli olmayı tüm doğallığına rağmen akli ve tutarlı bulmayıp eleştirir. Postmodernizme göre ise ortak kimliklerin varlığı artık mümkün değildir ve bu nedenle mezheplilik gibi alt kimliklere olduğunca fazla yer açmak gerekir. Konumuz olan mezhepçilik sorunu üzerine düşünüp çözümler üreten müslümanların bu modern-postmodern ikilemini aşmaları beklenir. Zira postmodernce bir yaklaşımla tikel mezhep kimliklerinin tümel İslam kimliğini aşındırması ve onun zararına olacak şekilde kendine bir özgürlük alanı açması, tabir caizse onu parçalaması kuşkusuz İslami değildir. Fakat aynı zamanda, tümel kimlik esastır diye doğal olan tikel mezhep kimliklerini tektipçi modern bir yaklaşımla yok sayma veya yok etme tavrı gerekçesi ne olursa olsun adil değildir ve bir zulmü çağırır.

Bu zıtlışmanın ortası ise mezhebi çoğulculuk ve farklılıkların kabulüdür. Müslüman kişiler ve gruplar, hiç kuşkusuz kendi mezheplerini hak sayma ve bunun propagandasını yapma hakkına sahiptirler. Tabii ki her birisi kendi tuttuğu yolun kurtuluş yolu olduğunu söylemeye devam edecektir. Fakat bunu yaparlarken, öteki mezhepleri toptancı bir yaklaşımla İslam dışı sayma, onların temel özgürlüklerini ihlal etme hakkına sahip değildirler. "Ben Müslümanlardanım" diyenler hakkındaki doğru İslami tavrın bu olduğu, İslam Peygamberi'nin (a.s.) hayatında bu içlemeci davranışın birçok güzel örneğinin bulunduğu bilinmektedir.

Allah Resulü'nün münafıklara yaklaşımı bizim konumuzu da aydınlatacak niteliktedir. İslam sözünü söyleyenleri bozgunculuk yapmadıkları, anarşi çıkarmadıkları sürece İslam toplumu içinde tutmak, onlarla sulh halinde yaşamak dini bir vecibedir. Anarşi ve bozgunculuk ile mücadelede ise hukuk devreye girer, kanun ve müeyyideler ne ise yerine getirilir. Bunun ötesi olan iman mevzuu ve kimin haklı olduğu hususu Allah'a bırakılmalıdır. Nasılsa Allah hükmünü ahirette verecektir. Ümmetin birliği esastır. "Ehl-i kible tekfir edilemez" prensibi geçmişte bu bakış açısının ürettiği çok önemli bir değerdir. Tüm farklılıklarıyla beraber ümmetin nasıl bir arada tutulacağı, bunun sağlıklı idaresinin ve siyasetinin nasıl olacağı konusu bugün Müslümanların çözmeleri gereken en önemli meseledir. Bu zor meselenin üzerine yoğunlaşılması ve bunun modellerinin ve değerlerinin üretilmesi birincil vazifelerden birisi olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Connolly, William E. *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul, 1995.
- Ebû Dâvud, *Sünen*.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Dini Açından Mezhepleşme ve Gruplaşma", [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015.
- Maalouf, Amin, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, İstanbul, 2008.
- Onat, Hasan, "Kimlik-Teoloji ilişkisi Bağlamında Alevîlik-Bektaşîlikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine", *Alevilik – Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, 1 (2009).
- Parker, Murat, "Psikolojik Açından Önyargı ve Ayrımcılık", [Kenan Çayır, Müge A. Ceyhan (ed.), *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul, 2012.
- Parker, Murat, "Önyargı ve Ayrımcılığa İlişkisel Psikanalitik Bir Bakış", Kenan Çayır, Müge A. Ceyhan (ed.), *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, İstanbul, 2012.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, İstanbul, 1988.

İslam Ortak Paydası ve Mezhep Gerçeği

Hasan ONAT*

Özet

Gerek tarihi süreçte gerekse içerisinde bulunduğumuz şu günlerde İslam aleminde meydana gelen hadiseler, mezhep olgusunun önemini ortaya koymaktadır. Mezheplerin tamamı Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkmış beşeri oluşumlardır. Mezheplerin varlığını inkar etmek veya hiç yokmuş gibi davranmak gerçeklerden kaçınmak olacağı gibi, onları din ile bütünleştirmek de büyük bir yanılğı olacaktır. Günümüz dünyasında din alanında yaşanan problemleri anlama ve bu meselelere çözüm üretebilmenin en önemli yollarından biri mezhep gerçeğini doğru anlamaktan geçmektedir. Bunun için Mezheplerin tarihi süreçte ortaya çıkan beşeri oluşumlar olduğunun farkına varmak, Kur'an'ın ortaya koyduğu kurucu ilkeler çerçevesinde konuyu anlamlandırmak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ortak Payda, Mezhep, Fırka, Din, Tevhid, Tekfir

Commonality of Islam and the Truth of Sects

Abstract

The importance of the sects emerges when considered history and contemporary events on the Muslim world. All of the sects are the organizations established after the death of the prophet Mohammed. Ignoring the sects or shutting our eyes to it can be considered as escaping from reality but at the same time considering sects as the essence of religion will result us to a problem. Understanding the problems on the field of religion in our age and offering solutions for them are strictly related with analyzing the fact of sects truly. For that reason, it is necessary to realize that the sects are social facts and the Quran is the only milestone to explain it.

Keywords: Commonality, Sect, Religion, Tawheed, Takfeer

Giriş

İslam, her şeyden önce bugün bir milyar altı yüz milyondan fazla insanın inanç dünyasını şekillendiren ve dünya görüşüne temel teşkil eden bir dinin adıdır. İslam denildiğinde akla bir inanç sistemi, buna bağlı olarak oluşan ibadetler, ahlak; bu dinin ve dünya görüşünün ürettiği kültür ve medeniyet gelmektedir. İslam'ın

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı., onat@divinity.ankara.edu.tr.

içeriğine yüklenen, hem birbirinden bağımsız, hem de birbiri ile irtibatlı bu zengin anlam kümeleri, zaten muğlak olan, tanımı üzerinde ittifak edilmemiş “din”i daha fazla “muğlak” hale getirmektedir. Belki de bu yüzden Müslümanlar, “İslam”ın ne olduğu konusunda bir “icma” gerçekleştirememişlerdir. Her bir Müslümanın kendine has bir İslam anlayışının olması, insanın varlık yapısının gereğidir; tabii bir durum olarak anlaşılmalıdır. Ne var ki farklı anlayışlar zaman zaman toplumsal bir boyut kazanmakta, hatta kurumsallaşabilmektedir. Öyle ki İslam’ı temsil iddiasıyla ortaya çıkan mezhep, cemaat ve tarikatlar oluşmakta; İslam’ın kurucu ilkeleriyle organik bağlar zayıflamakta, bu tür oluşumlar dinin önüne geçebilmektedir. Bir zenginlik olması gereken farklı anlayışlar İslami bütünlüğün görülmesini engellemektedir. Görüş ayrılıklarının, farklı düşüncelerin zenginlik olabilmesi için, en azından bir “İslam Ortak Paydası Bilgisi ve Bilinci”ne ihtiyaç vardır. Günümüzde bu bilinç eridiği için dinin “sembolik birleştiricilik”, “toplumsallaştırma”, “anlamlandırma” gibi temel işlevleri, dinin yerine ikame edilen mezhep, cemaat, tarikat gibi beşerî / sosyolojik oluşumlara indirgenmiş; din birleştirmek yerine ayrıştırmaya, birtakım ayrılıkçı oluşumlar din üzerinden meşruiyet sağlamaya başlamıştır.

Diğer taraftan insanın sosyal bir varlık olmasının doğal sonucu olarak oluşan mezhep, cemaat, tarikat vb. oluşumlar, seçkin bir “fırkayı naciye” (kurtuluşa eden fırka) algısı etrafında sadece kendi gruplarını merkeze alarak, diğer Müslümanları ötekileştirme yoluna gitmişlerdir. Bu durum, Müslümanların grup, mezhep, cemaat, tarikat adına birbirlerini tekfir etmelerini kolaylaştırmıştır. Tekfir ise, Müslümanların yaşadığı coğrafyada akan kanı, hatta masum insanların hunharca katledilmesini meşrulaştıran bir araç haline gelmiştir. Bugün hangi şekilde olursa olsun, İslam adına herhangi bir şey yapılacak ise, yapılması gereken ilk iş akan kanı durdurmaktır. Özellikle masum insanların kanı, bütün insanlık için bir kara leke olmanın ötesinde, insanlığı boğabilecek bir dipsiz göle dönüşmektedir. Müslümanlar, üstelik de kendi üretmedikleri silahlarla birbirlerini öldürmekte, ölen de öldüren de “Allahu Ekber” diye bağırılmaktadır. Bir tek insanın haksız yere öldürülmesinin bütün insanlığın öldürülmesine eşdeğerde olduğu (5/32) gerçeği hiç kimsenin umurunda değildir. Öyle ise, ilk yapılacak iş, akan kanın meşrulaştırılmasının önüne geçmektir. İslam Ortak Paydası ile ilgili bir farkındalık yaratılmadan, böyle bir şeyin mümkün olabileceğini düşünmek biraz zor görünmektedir.

Tekfir mekanizmasının ahlaksızca işletilmesi, Müslümanlar arasında eleştirel yaklaşımın ve eleştirel düşüncenin gelişmemesinin de sebeplerinden birisidir. Tekfirin geriye doğru işletilmesi geçmişin doğru anlaşılmasını engellemekte; tekfir korkusu bırakın doğruyu, yanlış sorgulamayı, nefes almayı bile güçleştirmektedir. Oysa Kur’an, insanı ilgilendiren her konuda bilgi ve belge ile hareket edilmesini, bilinmeyenin peşinden gidilmemesini (17/36), öğrenmeye açık olunmasını, her sözü dinleyip, anlayıp en güzeline, en doğrusuna uyulmasını (39/18) istemektedir. Kur’an’ın istediği iman bilgi temellidir; bir kimse imanla ilgili

bilgiler aklına yattığı için mü'min olur. İman, birtakım dogmalara körü körüne inanmak demek değildir. İman akıl ve hür irade ile gerçekleşir. Tekfir'in önüne geçebilmek için "iman"ın sadece Allah ile insan arasındaki bir iş olduğunu, hiç kimsenin bir başkasının imanını sorgulama hakkı ve yetkisinin olmadığı; İslam'ın hiç kimseye bir başkasını Müslümanlaştırma gibi bir görev vermediğini bilmemiz ve kabul etmemiz gerekmektedir. İman bireyseldir; "dinde zorlama yoktur" (2/256); dileyen iman eder, dileyen inkâr eder...

İslam'ın temel kurucu ilkesinin Tevhid olduğunu ve imanın da bireysel olduğunu doğru anlayabilirsek, tekfir mekanizmasının en azından keyfi bir şekilde işletilmesinin, insanların bu kadar kolaylıkla, din adına birbirlerini öldürmesinin biraz da olsa önüne geçebiliriz diye düşünmekteyiz. Bütün peygamberlerin çağrısının özünü oluşturan Tevhid'in merkezi yerinin göz ardı edilmesi, hemen her şeyin, özellikle de geleneğin dinleşmesi gibi bir sonuç doğurmaktadır. İslam'ın erken döneminde ortaya çıkan, farklı yorumlarla yeterince tartışılan amel-iman ilişkisi, geçmişteki tartışma ve yorumlar göz ardı edilerek sadece tekfiri besleyecek şekilde yeniden güncellenmektedir.

Müslümanların Hz. Peygamber'in vefatından sonra içine sürüklendikleri siyasi çatışmalar, o zamanki koşullarda büyük günah ve amel-iman ilişkisi ile tartışmaları doğurmuştur. Bu süreçte, bu tartışmaların da katkısıyla Haricilik, Mürcie, Mu'tezile gibi mezhepler kendi görüşlerini sistemleştirme imkânı bulmuştur. Bu tür tartışmaları, bu süreçte üretilen fikirleri ön yargılardan arınmış olarak anlayıp yorumlayabilirsek, günümüz açısından yararlı olacak birtakım dersler çıkartabiliriz. Ne var ki, geçmişin kutsallaştırılması, grup, mezhep, cemaat, tarikat adına kendileri gibi düşünmeyenleri ötekileştirmek isteyenlere, istedikleri malzemeyi bulma imkânı sağlamaktadır. Oysa bu tartışmalar ve ortaya çıkan tecrübeler, amel ile onun yerine getirilmesinin farklı olduğu konusunda bizi aydınlatabilirdi. Ebu Hanife'nin "bir kimse mü'min olduğu için namaz kılar; namaz kıldığı için mü'min değildir." şeklindeki tespitini de daha iyi anlayabilirdik. Bir kimsenin namaz kılmadığı, sadece kendisini ilgilendiren bir meseledir. Kur'an'da namaz kılmayan kimse ile ilgili herhangi bir dünyevi müeyyide yoktur. Allah hiç kimseye "namaz müfettişliği" gibi bir görev ve sorumluluk da vermemiştir. İslam Ortak Paydası bilinci gelişmeyince, bazı insanlar kendilerini unutup, başkalarını Müslümanlaştırma veya İslam'ı temsil etme gibi işlere kalkışabiliyorlar. Daha da kötüsü siyaset, insanları Müslümanlaştırma aracı, din de bir tür siyasal ideoloji haline getirilebiliyor...

İşin gerçeği, İslam coğrafyasını sınımsız sarmış olan şiddet sarmalının arkasında yatan en mühim sebeplerden birisinin iktidar kavgası olduğu açık seçik görülebilmektedir. Tekfir mekanizması, bu "güçlü olanın hayatta kalacağı" kuralına göre işleyen savaşta ölümü ve öldürmeyi meşrulaştıran bir enstrüman olarak işlev görmektedir. Sorunun, büyük ölçüde "ezilmişlik" in de etkisiyle, siyasi gücü, iktidar gücünü ele geçirmekle ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Hiç kuşkusuz siyaset bir çözüm yoludur; hem de en etkili çözüm yolu olduğu bile söylenebilir.

Fakat siyaset tek çözüm yolu değildir. İslam coğrafyasının hemen her yerinde siyasetin toplumu değiştirme ve dönüştürme yolunda tek çözüm yolu olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Bu bağlamda İslam'ın siyasi meseleleri insanın sorumluluğuna bıraktığı gerçeğinin fark edilmesinin, siyasi şiddetin meşrulaştırılmasını önleyeceği için, şiddet sarmalından çıkışı kolaylaştıracağı düşünülmektedir. İslam Ortak Paydası Bilinci yeniden inşa edilebileceği takdirde "devletin dininin adalet" olması gerektiği daha iyi anlaşılabilir, Müslümanlar enerjilerini birbirleri ile uğraşarak harcamak yerine daha verimli kullanabilecekler, Kur'an'ın ifadesiyle "salih amel"i gerçekleştirebilecek ve yeniden özne olabilmek için harekete geçebileceklerdir. Bunun için de ilk adım İslam'ın bilgi boyutu ile ilgili bir farkındalık yaratmaktan geçmektedir.

1. İslam Ortak Paydası'nın Bilgisel Temelleri ve Tarih Bilinci

Müslüman olmak, her ne kadar İslam'ı hazır bulanlar pek farkında olmak istemez iseler de, İslam hakkında bilgi sahibi olmaya bağlıdır. Hem insanın bir bilgi varlığı olması, hem de Kur'an'ın bilgiye, belgeye ve öğrenmeye yaptığı vurgu, imanın bile bilgi temelli olmasını gerektirmektedir. Bu konuda ciddi sorunlarımız olduğu açık seçik ortadadır. İslam'ı bilmesi gerekenlerin bile yeterince bilgi sahibi olduğunu söyleyebilmek, maalesef pek mümkün değildir. Bilgi sahibi olanların önemli bir kısmı da, malumata mahkûm olmaktan bir türlü kurtulamamaktadır. Daha vahim olan ise, zaman zaman cehaletin din ile meşrulaştırılmaya çalışılmasıdır. Kur'an'ı anlamak yerine onun manasının da Allah'tan geldiği (ledünni ilim) şeklindeki batını nitelikli iddiaların, aklın ve bilimin küçümsenmesine kapı aradığı görülmektedir. Maalesef, böyle bir anlayışın Kur'an'ın devre dışı bırakılması anlamına geldiği hiç tartışma konusu olmamaktadır. İslam Ortak Paydası Bilinci'nin erimesinde de, Müslümanların sağlıklı bir uzlaşma kültürü yaratamamasında da, özellikle son iki asırdır medeniyet yarışının dışında kalmalarında da dinin bilgi boyutu ile ilgili sorunların etkili olduğunu düşünüyoruz.

İslam hakkında doğru bilgi sahibi olmak her şeyden önce Müslüman olmanın beraberinde gelen bir sorumluluktur. İslam'ın öngördüğü iman bilgi temellidir. İmanın gerçekleşebilmesi, iman edilecek hususun bilinmesine bağlıdır. Bu bilgi akıl sahibi insanın aklına yatarsa, doğruluğu ve güvenilirliği konusunda yeterli delil bulunursa, bilgi sahibi kimse, imanı ve iman edilecek hususları makul ve anlamlı bulduğu için, kendi hür iradesiyle Müslüman olur. Esas itibarıyla iman meselesi, nasıl anlaşılırsa anlaşılın, nasıl ifade edilirse edilsin, nihai aşamada Tanrı ile insan arasındaki bir meseledir. Kimin gerçekten iman edip etmediğini sadece kişinin kendisi ve Tanrı bilir. Bu bakımdan İslam ne taklidi imana kapı aralar; ne de mezhep, cemaat, tarikat adına imana yer açar. Her insan, şayet iman etmek istiyorsa, iman esaslarını makul ve anlamlı buluyorsa, bu konu ile ilgili deliller onu ikna etmiş ise, hiçbir baskı altında kalmadan, kendi hür iradesiyle iman etmeye

karar verebilir ve Müslüman olur. İman hususunda herhangi bir aracının Tanrı ile insan arasına girmesi de mümkün değildir.¹

Diğer taraftan Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslüman olan her insan İslam'ı, kendisinden önce Müslüman olmuş bulunanların anlayış biçimlerinin etkisi ile, onlardan gördüğü şekilde anlamaya ve yaşamaya başlamış olmaktadır. Her ne kadar Kur'an değişmeden, bozulmadan daha sonraki nesillere ulaşmış ise de, Kur'an'ın anlaşılma biçiminde bile daha öncekilerin anlayışlarının etkisi olduğu kolayca anlaşılabilir bir husustur. Daha sonraki Müslümanlar hem İslam'ı hazır bulmuşlar hem de İslam'la doğrudan ilgili olmayan pek çok kültür ögesini, pek çok geleneği din gibi algılamışlardır. Elbette her nesil öncekilerin anlayış ve tecrübelerinden yararlanarak, kendi imkanları nisbetinde İslam'ı yorumlayacak, anlayacak ve yaşayacaktır. Bu süreçte birtakım yanlış yorumlar kurumsallaşabileceği gibi, İslam'ın çok önemseydiği bazı güzellikler de ihmal edilmiş olabilecektir. Geleneğe yer alan "bir erkeğe karşı iki kadın şahit" meselesi, Kur'an'daki özel bir durumun, biraz da zorlama ile genelleşmesi ve gelenekleşmesine örnek verilebilir. Aynı şekilde Kur'an boşanma konusunda iki şahit isterken (Talak suresi) boşanma erkeğin iki dudağının arasında terkedilmiştir. Oysa evliliğin meşruiyeti nasıl nikah ile, yani hukuk güvencesi ile sağlanabiliyorsa, evliliğin bitmesi de ancak hukuki yolla ve hukuk güvencesi altında gerçekleşmek durumundadır. İslam'ın tarihsel akış içinde oluşan anlaşılma biçimlerinin, gelenekleşen anlayışların, belirli bir zamana ve mekana özgü anlayışların din gibi telakki edilmesinin önüne geçilmesi, ancak sağlıklı bir tarih bilgisi ve bilinciyle ve eleştirel düşünceyle mümkün olabilecek bir husustur. İslam'ın her türlü anlaşılma biçimi ve buna bağlı ortaya çıkan kurumsal yapılar hiçbir şekilde İslam'la özdeşleştirilemez.

Hayat tıpkı bir nehir gibi değişerek, dönüşerek, farklılaşarak ve her an yeniden oluşarak devam etmektedir. Hayatın insanla ilgili boyutunda başta "din" olmak üzere hemen her şeyin insan belleğinde inşa edilen, üstelik her daim yeniden inşa edilen, gerçekler üzerine kurulduğu iddia edildiğinde bile içinde mutlaka "yorum" barındıran, adına bazen kültür, gelenek de denilebilen bir yönü vardır. En değişmez denilenler bile insan belleğinde yeniden yaratılmış olmaktadır. Bu gerçek "din" gibi paradigma işlevi de gören, esasında soyut olmasına rağmen, kurumsallaştığında bir anlamda somutlaşan oluşumlarda daha bir önem kazanmaktadır. Gündelik hayatta "din" veya "dinsel" olarak anlamlandırılan ve tanımlanan bilgi, eylem, tutum, tavır vb. hususlar hakikaten "din" mi? Karşımızda daha önemli bir soru ve sorunlar yumağı var: Belleğimizde yer bulan "bilgi" dediğimiz her şey -her ne ise- gerçekten bilgi midir? Bilgi ise hakikatle ne kadar örtüşmektedir? Bildiklerimiz gerçekten doğru mudur? Sadece zihnimizde var olan bilgilerin doğru olup olmadıklarını nasıl bilebiliriz? Bu ve benzeri sorular bizi

¹ Maturidi'ye göre "iman bir dini davranıştır, dinler de inanılan ilkelerden ibarettir." (Maturidi, 2002, 292); imanın yeri de onun oluşabilmesi için hiçbir cebrin, zorlamanın, baskının etkin olamayacağı tek yer olan insanın aklidir, kalbidir. (Maturidi, 2002, 492, 493)

bildiklerimizin mahiyetini, ne kadar doğru olup olmadıklarını sorgulamaya; doğru, sağlam, güvenilebilir bilginin ölçütlerini aramaya sevk etmektedir. Bu bağlamda Maturidi'nin *Kitabu't-Tevhid*'in giriş kısmında asırlar önce ortaya koymuş olduğu epistemolojik yaklaşım gerçekten ufuk açıcı ve yol gösterici niteliktedir. Ona göre bilginin kaynağı ya beş duyu (ıyan), ya "ahbar" yani bizden önce üretilmiş olan ve bize ulaşan her türlü bilgi, haber ya da akıldır. Biz her üç kaynaktan bize ulaşan her türlü bilginin nihai aşamada doğru olup olmadığını akılla bilebiliriz. (Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, 9-15.) Konumuz bağlamında özetleyecek olursak; din alanındaki bütün bilgiler ya ilahi kaynaklıdır, Tanrı'dan geldiğine inanılır veya beşerî bilgidir. İslam açısından vahiy muamelesi yapılabilecek bütün bilgiler Kur'an-ı Kerim'de toplanmıştır. Kur'an'ın dışındaki her türlü bilgi, hangi kaynaktan yer alırsa alsın, kimden gelirse gelsin beşerî bilgidir; sonuna dek her türlü tenkit ve tahlile açıktır. Kur'an'da dili beşer ürünü olan Arapça'dır; Kur'an'ın her türlü anlaşılma ve yorumlanma biçimi de beşerî olmak durumundadır. Allah "insan"ın diliyle "insan"a hitabetmiştir. Kur'an'ı adaletle, doğru anlamaya çalışmak da hayat sınavının en mühim unsurlarından birisidir.

İslam Ortak Paydası bilinci yeniden inşa edilecek ise, belirleyici bilgi kaynağı vahiy, yani Kur'an-ı Kerim ve akıl olmak durumundadır. Allah akla destek olsun diye vahiy göndermiştir. Aklın ve vahyin adalet bilinciyle gerçekleşecek olan iş birliği insanın ihtiyaç duyduğu güvenilebilir bilginin alt yapısını oluşturacaktır. Akıl, insanı ilgilendiren her yerde neyin akla uygun olup olmadığını bilir. Herhangi bir hususun aklın sınırlarının ötesinde olup olmadığı da akıl tarafından bilinebilir. Ancak aklın yaptırım gücü yoktur; doğrunun ne olduğunu bilmek doğruyu tercih etmek ve doğru olanı yapmak anlamına gelmemektedir.

İşte aklın ve vahyin iş birliği hem İslam'ın doğru anlaşılabilmesi için gerekli olan güvenilir bilginin elde edilmesini, hem de Allah'ın istediği gibi "dosdoğru" (46/13) bir insan olmayı kolaylaştıracak motivasyonu mümkün kılacaktır. İşin gerçeği Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna inanmak da böyle düşünmeyi gerektirmektedir. Kur'an Hz. Peygamber'in "en güzel örnek" olduğunu da belirtmektedir (33/21). Hz. Peygamber Kur'an ayetlerini dikte ettirmesine, yazdırmasına rağmen, kendi sözlerini yazdırmamış, yazılmasına da pek sıcak bakmamıştır. Bu bakımdan Hz. Peygamber'den bize intikal eden Kur'an'ın dışındaki her türlü bilgi beşerî bilgi kategorisinde yer almak durumundadır. Her şeyden önce Kur'an, Kur'an'ın dışındaki herhangi bir bilginin Kur'an'la eşdeğerde tutulmasına izin vermediği gibi, Hz. Peygamber de, onun güzide ashabı da Kur'an'ı Hz. Peygamber'in kendi sözleriyle de, başka bilgilerle de eşdeğerde tutmamışlardır. İslam Ortak Paydası'ndan söz edebilmenin ön koşulu, İslam'la ilgili bilgi kaynakları ile ilgili bir mutabakat sağlayabilmektir. Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna, onunla birlikte vahiy kapısının kapandığına inanmak, Kur'an'ın dışındaki hiçbir bilgiyi Kur'an'la eşdeğerde tutmamayı gerektirir.

İslam'ın ve Müslümanların geleceği açısından İslam ve İslam Ortak Paydası hakkında yeni bir farkındalık oluşturmak, gerçekten de hayati bir önem

taşımaktadır. Bunun başarılabilmesi için bazı hususlara daha dikkat çekmekte fayda vardır:

1. İslam'ın erken dönemi, yani Hz. Muhammed'in ve Sahabe'nin yaşadığı zaman diliminin doğru anlaşılması, bu dönemle ilgili müşterek bir tarih anlayışına ulaşılması gerçekten önemli bir ihtiyaçtır. Oysa Müslümanların Hz. Peygamber'den sonrası ile ilgili birbirinden farklı tarih telakkileri mevcuttur. Ehl-i Sünnet hilafet sıralamasını fazilet sıralaması olarak da kabul edip Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali şeklinde belirleyip, bu zaman dilimini Asrı Saadet olarak kutsallaştırırken, Şia Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman dönemini, Hz. Ali'nin hakkının gasbedildiği bir zaman dilimi olarak görür ve On iki İmam silsilesini icat ederek, onların yaşadıklarını zamanı idealize eder. Zeydiyye hilafetin en faziletli kişi olduğu için Hz. Ali'nin hakkı olduğunu, ancak Ebu Bekir ve Ömer'in hilafetlerinin de daha az faziletli olmalarına rağmen "meşru" olduğunu kabul eder. Hariciler için ise ideal dönem sadece Hz. Ebu Bekir ve Ömer dönemleridir; onlara göre Hz. Osman ilk altı yıldan sonra, Hz. Ali ise Tahkim'den sonra küfre düşmüştür. Tespit etmeye çalıştığımız bu gerçekler İslam'ın erken dönemi hakkında belirgin hale gelen, toplumda karşılığı oluşmuş bulunan farklı tarih inşaları ile ilgili tipik örneklerdir. İşin gerçeği, her mezhep erken dönemle ilgili kendi tarihini inşa etmiştir. Tuhaf olan hiçbir grup tarih telakkilerinin inşa edilmiş olduğunun farkında değildir. İslam'ın erken dönemi hakkında bile müşterek bir tarih inşa edilememiş, inşa edilmek istenmemiş ve bunun sorun olduğu ile ilgili tespitler yapılmamış, yapılamamış ise, Müslümanların birlik-beraberliklerinden söz etmek bir temenniden öteye geçemeyecektir. Kanaatimiz, geçmişte de, bugün de "ümme" algısının gerçeklere dayanmadığı, özellikle Türklerin arasında gelişen ümmetçi yaklaşımın bütünüyle ütöpik olduğu doğrudur. Zaman zaman diriltilmeye çalışılan "ümme" arayışlarının içi büyük ölçüde boştur. Bu sebepten bir İslam Ortak Paydası'ndan ve Bilinci'nden söz etmek ihtiyacı hissetmekteyiz. Bu ortak paydanın bilgisel temelleri sağlam, kurucu ilkeleri açık seçik olursa, ütopya boyutu gelişse bile, her zaman ayakları yere basacaktır.

2. İslam Ortak Paydası ile ilgili bir farkındalık yaratabilmek için "süreç" algısı ve "geçmiş" ile "tarih" arasındaki irtibata da dikkat çekilmesinde fayda olduğunu düşünmekteyiz. "Geçmiş" geride kalan her şey, yaşananların, olup bitenlerin tamamı anlamına gelmektedir. Tarih ise "geçmiş"ten daha sonraki nesillere intikal edebilen bilgi, belge ve bulgulara dayalı olarak "geçmiş"i anlama çabasının ürünü olan bir "inşa"dır; bir "söylem"dir. Her ne kadar "geçmiş" ve "tarih" zaman zaman birbirinin yerine kullanılan kavramlar olsalar da, asla birbiri ile örtüşmezler. Daha açık bir ifade ile, belirli bir zaman dilimi ile ilgili zihnimizde mevcut olan bilgiler, asla "geçmiş"in, "geçmiş"te olup bitenlerin tamamı anlamına gelmez... "Geçmiş"i yeniden yaşamak, yaşatmak; değiştirmek elbette mümkün değildir; fakat "geçmiş" hakkındaki düşüncelerimiz, anlayışımız her zaman diliminde yeniden inşa edilmektedir.

3. Müslümanların ondört asrı aşan tarihleri boyunca ortaya çıkan her mezhep, hatta her tarikat, her cemaat, bir şekilde kendisini Hz. Peygamber'in yaşadığı zaman dilimi ile irtibatlandırmak istemiştir. Bazen mezheplerin lehinde Hz. Peygamber'e hadis söylettirilmiştir; bazen de hasımlarını kötüleyebilmek için hadislere başvurulmuştur. Başlangıçta oldukça masum gibi görünen bu durum, farklı tarihlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Her mezhep kendi tarihini inşa ettiği zaman, ortak payda görülmez olabileceği gibi, mezheplerin kendilerini dinle özdeşleştirmelerine de kapı aralanmış olur.

4. İslam ortak paydasının doğru anlaşılmasının önündeki en ciddi engellerden birisi de, her mezhebin kendisini "Fırka-i Naciye" yani kurtuluşa ermiş olan yegane fırka olarak görmesidir. Hemen her mezhep, hatta her tarikat, cemaat, kendisinin meşhur 73 fırka hadisinde geçen "kurtuluşa eren tek fırka" olduğunu iddia etmektedir. Oysa, İslam, bireysel kurtuluşu esas alan bir dindir. Dileyen inanır, dileyen inkâr eder. Kimse kimsenin günahını çekmez. Zerre kadar hayır işleyen de, şer işleyen de karşılığını görecektir. Çünkü insan için dünya ve ahirette, ancak "hak ettiğinin karşılığı" vardır. Bu doğrultuda, "Dört Hak Mezhep" ifadesinin de, esas itibariyle siyasi bir belirleme ve yaşayan dört fıkhi mezhebe işaret ettiğini hatırlatmak istiyoruz. Aslında mezhepleri "hak", "batıl" diye tasnif etmek İslam'ın evrenselliği için ve Kur'an'ın kurucu ilkeleri ile pek bağdaşmaz. Çünkü, adı ne olursa olsun, bütün mezhepler beşerî oluşumlar olduğuna göre, her mezhebin doğruları ve yanlışları kendiliğinden mevcut olacaktır. İslam'da esas olan birey olduğu için de, belki bireyin görüşlerinin "hak" ya da "batıl" olduğu, Kur'an ölçüt alınarak dile getirilebilir.

5. Her ne kadar geleneğimizde fıkhi mezheplerin yanında bazı itikadi mezheplerden de söz ediliyor ise de, Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in örneğini esas aldığımız takdirde, İslam'da taklidi imana da, itikadi mezheplere de yer bulmak pek mümkün olmayacaktır. Ne iman esaslarına topluca iman, ne de mezhep, cemaat, tarikat adıyla topluca iman söz konusu olabilir. İman bireyseldir; dileyen inanır, dileyen inkâr eder. Bu tespitlerimiz insanların, söz düzeyinde de olsa amelde ve itikatta mezhepleri olduğunu söyledikleri gerçeğini değiştirmemektedir. "Olması gereken" ile "olan" arasındaki farkı görmezlikten gelmek doğru olmaz. Burada en nihai aşamada bireysel tercihlere saygı duymakla beraber, itikadi farklılaşmaların, zaman zaman yorum olmanın ötesinde, dinin yerini alacak kurumsal yapılara yol açtığına dikkat çekmekte fayda olduğunu düşünmekteyiz. Eğer yorumlara esas olacak, değişmeyen bir "kök"ten, "çekirdek"ten söz edilecek ise, işe Tevhid'den başlamak bir zorunluluktur.

2. Tevhid, İslam'ın En Temel Kurucu İlkesidir

İslam, en temelde Tevhid'i yani Allah'ın birliğine imanı esas alan bir dindir. Bu yönüyle İslam, Hz. Adem'den beri bütün peygamberlerin insanlığa sunduğu tek dinin ortak adıdır. Nitekim Kur'an, bütün peygamberlerin insanları Tevhid'e

çağırdığını belirtir. İslam, yeni bir din değildir; ancak, vahiy eksenli din geleneğinin son halkasıdır.

Hiç kuşkusuz Tevhid, İslam'ın özünü oluşturur. Ancak, Kur'an, Tevhid'in yanında öldükten sonra dirilmeye (Mead), peygamberlik kurumuna ve Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna inanılmasını da ister. Ancak Tevhid var ise, diğer iman esaslarına iman etmenin anlamından söz edilebilir. Temel belirleyici Tevhid olmaktadır. Bu bakımdan temel İslam ortak paydası denildiğinde akla gelecek olan Tevhid, hemen arkasından da Ahiret ve Nübüvvet inancı olmaktadır. Bir insan kim olursa olsun, nerede olursa olsun, hangi mezhebe, tarikata, cemaate bağlı bulunursa bulunsun, eğer Kur'an'da belirtilen bu temel esaslara inanyorsa Müslümandır ve İslam dairesi içindedir.

İslam ortak paydasının en temel belirleyici bilgi kaynağı elimizde bulunan Kur'an'dır. Bir meselenin iman esası olup olmayacağı, doğrudan Allah tarafından belirlenmektedir. Bu iman esasları ile ilgili bilgi boyutundaki ana çerçeve de yine vahiy tarafından belirlenmiştir. Bu demektir ki, bir insan Müslüman olmaya kendi hür iradesi ile karar vereceği gibi, iman konusundaki kurucu temel bilgiyi de yine Kur'an'dan almak durumundadır. Aynı şekilde ibadetler de doğrudan Kur'an tarafından belirlenmiştir. Hz. Muhammed ne yeni bir iman esası, ne de yeni bir ibadet getirmiştir.²

Kur'an'da mevcut olan İslam'ın temel kurucu ilkeleri aynı zamanda aklın da kurucu ilkeleridir. İnsan aklını kullandığı zaman doğruyu/ hakikati bulabilir. Akıl, her insana, her zaman doğruyu gösterir. Ancak, aklın yaptırım gücü yoktur. Doğruyu bilmek, doğruyu yapmak, doğru olanı tercih etmek anlamına gelmemektedir. Belki de bu yüzden insanın vahye olan ihtiyacı, varoluşsal bir ihtiyaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Aklın bulabileceği doğrular, vahiy tarafından da desteklendiği zaman, doğru olanın gerçekleşebilmesi için bir yaptırım gücü devreye girmiş olur. İnsanın mutluluğu, aklın ve vahyin birlikte etkin olmasına bağlıdır. Zaten temel İslam ortak paydası da, aklın ve vahyin birlikte etkin olmasını gerektirmektedir.

İslam dininin Kur'an'da mevcut olan iman, ibadet ve ahlak alanındaki temel ilkeleri, Hz. Muhammed'in örneği ile, aklın ve vahyin iş birliği sayesinde, Hz. Muhammed'in sağlığında, açık seçik gözler önüne serilmiştir. Artık ne yeni bir inanç esasından ne de yeni bir ibadetten söz edilebilir. Hz. Muhammed'le birlikte vahiy kapısı da kapanmış olduğu için, geriye sadece var olan dini anlamak ve yaşamak kalmaktadır. Bu sebepten, Hz. Muhammed'in sağlığında sadece Müslüman insan vardır; herhangi bir mezhep, tarikat, cemaat ya da din anlayışını merkeze alan bir zümreleşme, bir örgütlenme söz konusu değildir.

² Bu konuda bk. Hüseyin Atay, Kur'an'a Göre İman Esasları, Ank. 1999.

İslam'ın temel ortak paydasının anlaşılması ve hayata geçirilmesi noktasında Hz. Muhammed, sahip olduğu "yüce ahlak" ile, "en güzel örnek" olarak yerini almıştır. Kur'an'ın dikkat çektiği "örnek"lik, sadece gelen vahyin insanlara ulaştırılması noktasında "yanılmazlık" içeren, onun dışında "beşer"i yönü açık seçik bilinen bir örnekliktir. Bu bakımdan Sünnet'e uymak, Hz. Peygamber'i taklit etmek değil, onu örnek almaktır. Örnek almak, öncelikle bilgiyi, daha sonra anlamayı gerekli kılar. Bilmediğimiz, anlamadığımız bir peygamberi örnek alamayız.

İslam ortak paydasının bilgi boyutunda belirleyici olan tek bilgi kaynağı vahiydir. Hz. Muhammed, kendisine gelen vahyi, vahiy katiplerine yazdırmıştır. Onlar da, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği vahyi hem yazıya geçirmişler, hem de ezberlemişlerdir. Böylece elimizdeki Kur'an, hem yazılı metin olarak, hem de hafızadan hafızaya aktarılarak günümüze ulaşmıştır.

Hz. Muhammed'in bize ulaşan söz ve fiilleri, yani hadis ve sünnet, bizim için Kur'an'ın kurucu ilkelerinin hayata geçirilmesi noktasında "örnek" niteliği taşımaktadır. Hz. Muhammed, hayatında hep Kur'an'ı ön planda tutmuştur. Hz. Muhammed'den bize ulaşan bütün bilgiler de, Kur'an'ın ve aklın ışığında değerlendirilmek durumundadır.

Hz. Muhammed'in sağlığında O'nu peygamber olarak kabul eden, Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna iman eden, Tevhid'e, öldükten sonra dirilmeye inanan bir mü'minler topluluğu meydana gelmiştir. Bu topluluğun herhangi bir mezhebe, cemaate, tarikata mensup olduğunu söylemek, elbette mümkün değildir. Çünkü, Kur'an, herhangi bir mezhepten, cemaatten, tarikattan söz etmediği gibi, o dönemde bu tür oluşumların mevcut olmadığı da bilinen bir husustur. Öyle ise, Sahabe Dönemi, İslam ortak paydasının en saf haliyle şekillendirdiği insanların yaşadığı bir dönemdir. Bu dönem, bize yol gösteren saf tecrübeleri içinde barındıran, hatta Hz. Muhammed'in yaptığı işin azametini doğru anlamamıza imkân sağlayan bir dönemdir. İslam ortak paydasının, ahlaklı ve adaletin egemen olduğu bir toplum yaratma idealinin adım adım nasıl gerçekleştirildiğinin ilk izlerini sahabede bulmak mümkündür. Ne var ki, daha sonraları Sahabe Dönemi çok fazla idealize edilmiş, sahabenin "insan" olduğu gerçeği görmezlikten gelinmiştir.

İslam ortak paydası, "en güzel şekilde", "toprak"tan yaratılmış, akıl ve hür irade sahibi insanın, özü itibarıyla bir değer olduğunu esas alır. Yüce Yaratıcı en güzel şekilde "insan"ı yaratmıştır. İnsana "halife" demiştir. İnsana isimleri öğretmiştir. İnsan, akıl ve hür iradenin yanında, birtakım yaratıcı yetilerle donatılmış bir varlıktır. İnsanın madde üzerinde tasarruf gücü vardır. İsimlerin öğretilmesi, kelime ve kavram üretme ve onlarla düşünme yetisi anlamına da gelmektedir. İşte, insan olma süreci de tam burada başlamaktadır. Allah, vahiyle insan aklına destek olmuş, hayatı bir sınav olarak insana sunmuştur. Bu bakımdan

İslam ortak paydası, temel hak ve özgürlükler üzerine inşa edilmiştir. Kadın ve erkek aynı özden yaratılmıştır. İnsanlar arasında tek üstünlük ölçüsü vardır: Takva, yani üst seviyede bilgiye dayalı sorumluluk bilinci. “Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından (eşit bireyler olarak) yarattık; birbirinizle tanışmanız, yardımlaşmanız için milletlere ve kabilelere ayırdık. Fakat şunu da unutmayın: Allah katında en üstün olanınız, O’na karşı derin bir sorumluluk bilincine sahip olanınızdır.”³

İslam, bir kimsenin, Kur’an’da belirtilen temel iman esasları olan tevhid, ahiret ve nübüvvet doğrultusunda, kendi aklı ve hür iradesi ile, üst seviyede bir bilgi ve bilinçle Allah’a teslim olmasıdır. Bir başka ifadeyle İslam, insanın Kur’an’ın yardımı ile Allah’a teslim olması demektir. İslam’ın en temel kurucu ilkesi, bütün peygamberlerin çağrısının da özünü oluşturan Tevhid’dir. Tevhid, ahiret ve nübüvvet inancını da beraberinde getirir. Bir kimsenin İslam dairesi içine girmesi, bu esaslara kendi hür iradesi ile inanması ile mümkün olur. İslam dairesi içine giren, yani mü’min olan bir kimse, yine kendi hür iradesi ile Allah’ın emir ve yasaklarını yerine getirmeye çalışır.

Hiz. Peygamber’in vefatından sonra, vahiy kapısı kapanmış olduğu için, hiç kimsenin, genel geçer nitelikli, doğruluğu tartışılmayacak, Allah katından gelen özel bir bilgi sahibi olduğunu iddia etme hakkı, İslâmî açıdan mümkün değildir. İslâm’ın din olarak evrensel ilkeleri, Hiz. Peygamber’in sağlığında nihâî şekline kavuşmuştur. Bu sebepten, Hiz. Peygamber’in sağlığında sergilenen din anlayışının evrensel ve mahallî olmak üzere iki boyutu mevcuttur. Zamana zemine bağlı olmayan, gelecek açısından bağlayıcı nitelik taşıyan, özellikle inanç, ibâdet, ahlak ve nihâî hedefler noktasında kendisini gösteren boyut evrenseldir. Evrensel olmayan boyut, sadece Hiz. Peygamber’in yaşadığı zaman dilimini ilgilendirir. Bunun geleceğe olduğu gibi taşınması, gelecek açısından bağlayıcı nitelik taşıması mümkün değildir. Ancak, Hiz. Peygamber’in sağlığında ortaya çıkan din anlayışı, bir bütün olarak, daha sonraki dinî nitelikli oluşumların istikâmetinin belirlenmesi açısından bir kıstas özelliği taşımaktadır.

Hiz. Peygamber’in vefatını müteakip ortaya çıkan, dinî nitelik taşıyan bütün oluşumlar, İslâm’ın anlaşılma biçimleridir. Artık, dinin anlaşılma biçimleri söz konusudur. İnsanlar, içinde buldukları ortama göre, bilgi birikimlerine göre, Kur’ân’ın öngördüğü istikâmette İslâm’ı anlamaya ve yaşamaya çalışmak durumundadırlar. Beşerî nitelik taşıyan bütün olgu ve oluşumlar, tabiatı gereği, her türlü tahlil ve tenkide açık olacağı için, her ne sebeple olursa olsun, dinin anlaşılma biçimlerinin din gibi mütalaa edilmesi, geleneğin din haline getirilmesi, dinin etkinlik alanının daraltılması anlamına gelecektir. Bu durum, din anlayışının geçmişe göre şekillenmesine yol açacağı için, İslâm’ın evrenselliği ile bağdaşmayacaktır.

³ Hucurat, 49/13.

Kur'an'da pek çok yerde "iman eden ve salih amel/iyi iş işleyenlerin cennetlik oldukları" belirtilir. Buradaki imanın özünü Tevhid, salih amelin omurgasını da "dosdoğru olmak" oluşturur. Tevhid olmadan iman; doğruluk, dürüstlük olmadan da iyi iş olmaz.

İslam'ı en kısa şekilde anlatmak gerektiğinde, akla Ahkâf Suresinin 13 ve 14. ayetleri gelir: **"Rabbimiz Allah'tır deyip dosdoğru olanlar için hiçbir korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir. İşte cennetlikler bunlardır; yaptıkları güzel işlere karşılık olarak orada sürekli kalacaklardır."** Hemen aynı ifadeleri Fussilet Suresinde de buluyoruz: **"Rabbimiz Allah'tır deyip dosdoğru olanlara gelince; onlara melekler gelir ve şöyle derler: 'Korkmayın, üzülmeyin; size vaad olunan cennetle sevinin.'"**⁴ Bu ayetler, İslam'ın özünü bize sunmaktadır.

Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi İslam'ın temelini inanç planında Tevhid, yani Allah'ın var ve bir olduğuna iman oluşturur. Bütün peygamberler, insanları Tevhid'e davet etmiştir. Yüce Yaratıcı, rahmet ve merhametinin gereği olarak vahiy göndermiş, peygamberler de bu vahiyle insanları uyarılmışlardır. Vahiy, insan aklının kolayca bulabileceği temel doğruları teyit etmiş, öldükten sonra dirilme inancını anlaşılır kılmış; gerçek saadet ve mutluluğun yollarını insanlara göstermiştir. Böylece İslam'ın inançla ilgili temel/kurucu ilkeleri oluşmuştur. Bu ilkeler, aynı zamanda aklın da ilkeleridir. Bir insanın İslam dairesi içine girmesi için bu temel ilkelere inanması yeterlidir. Yani Allah'a, Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna ve öldükten sonra dirileceğine, kendi aklı ve hür iradesi ile inanan her insan Müslümandır ve İslam dairesi içindedir.

Tevhid, insanın inanç dünyasını aydınlık hale getirir ve insanı özgürleştirir. Özgür insan, enerjisini verimli kullanabilmek için sorumluluk bilincine sahip olmalıdır. Tevhid, aynı zamanda, sorumluluk bilincinin gelişmesini de sağlar. Bu doğrultuda, Kur'an, "insan için çalıştığının, hak ettiğinin karşılığı olduğunu" söyler. Zerre kadar iyilik yapan da, zerre kadar kötülük yapan da karşılığını görecektir. İnsanın enerjisini salih amele dönüştürebilmesi için, öncelikle düşüncesini terbiye etmesi, sağlam verilerle doğru düşünmeyi öğrenmesi; sonra da, neyi nasıl yapabileceğini bilmesi gerekir. Kısaca, dosdoğru olmak, insan olmanın, ilkeli insan olmanın olmazsa olmaz koşuludur. İbadetlerin katkısıyla bilinçlenen insan, tüm düşünce, davranış ve fiillerinin temeline "dosdoğru olma" ilkesini yerleştirir ve dosdoğru olur.

Dosdoğru olmak, bilinçaltı ile bilinç, bilinçle söz ve söylemle eylem arasındaki tutarlılığa ve ahenge bağlıdır. Müslüman insan, İslam'ın davranış planında bizden istediği en mühim hususun "dosdoğru olmak" olduğunu bilmek durumundadır. Temel İslami ibadetler, bireysel farkındalığı, insanın kendi varlığının farkında olmasıyla ilgili bilinci geliştirir; "Allah'ı görüyormuşçasına" yaşamayı kolaylaştırır. Yaratmanın kurucu ilkesi olan adalet, bir yaşam biçimine

⁴ Fussilet, 41/30.

dönüştüğü zaman, yüksek güven kültürü yaratılır; bireysel ve toplumsal planda “dosdoğru olmak” doğal bir durum haline gelir. Unutmayalım ki, Hz. Muhammed, peygamber olmadan önce “emin”, dosdoğru, inanılır, güvenilir bir kimseydi. Kur’an onun en güzel örnek olduğunu söyler ve ona “emrolunduğun gibi dosdoğru ol”⁵ buyurur. Dürüstlüğü, dosdoğru olmayı özlememek mümkün mü? Galiba, biz dinin özündeki bu hasleti yitirdik...

3. Mezhepler Hz. Peygamber’in Vefatından Sonra Ortaya Çıkmış Olan Beşerî Oluşumlardır

İslâm'ın "itikâdî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri" diyebileceğimiz mezhepler, dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezâhürlerdir. Siyâsî, ictimâî, iktisadî, coğrafi, tarihî ve benzeri sebepler, dinin anlaşılması planında, belirli fikirlerin ya da şahısların etrafında odaklaşmalara yol açmıştır. Böylece, din anlayışında yer yer farklılaşmalar husule gelmiştir. Bu farklılaşmaların, zamanla sistematik özellik kazanarak, düşünce ve davranışları etkilemeye başlaması, kurumsallaşarak ve sosyal hayatta derin izler bırakarak varlığını sürdürmesi, karşımıza "mezheb" olgusunu çıkartmaktadır. Kısaca şöyle bir tanım yapabiliriz: Mezhepler, din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan beşerî oluşumlardır.⁶

Bu tanımda dikkat çeken en mühim husus, mezheplerin **beşerî** oluşumlar olmasıdır. Mezheplerin, çoğu zaman “din” gibi algılanması, “mezhepsiz” ifadesinin yer yer “dinsiz” anlamında kullanılması, bu gerçeğin bilinmemesi ile ilgili olmalıdır. İşin gerçeği, insanın varlık yapısı, her insanın din anlayışında mutlaka kendine özgü bir anlayış boyutunun olmasını gerektirmektedir. Ancak bireysel farklı anlayışlar, hiçbir şekilde mezhep olarak görülmemektedir. Mezhepten söz edebilmek için farklı anlayış tarzlarının bir topluluk tarafından benimsenmiş olması lazımdır.

İkinci önemli husus, anlayış farklılıkları, bireysel anlayışların ötesine geçip, topluma mal olmalı ve sosyal hayatta iz bırakmaya başlamalıdır. Bu, farklı anlayışların kurumsallaşma aşamasıdır. Artık toplumda, ortaya çıkan anlayış planındaki farklılaşma, gözle görülebilir bir hale gelmiş olmaktadır. Bir başka ifadeyle, bir araya gelen insanların düşünce dünyalarını biçimlendiren bir ortak zihniyet oluşmaya, birtakım tezâhürleri ve toplumsal hayatta etkileri açık seçik görülmeye başlamıştır. Herhangi bir anlayış biçiminin mezhepleşebilmesi, kendine özgü bir zihniyet yaratmasına ve kurumsallaşmasına bağlıdır. Kurumsallaşma, mezhebin varlığının süreklilik kazandığının işaretidir. Süreklilik arz etmeyen farklılaşmalara mezhep denilemez.

Müslümanlar, Hz. Muhammed'in vefatından sonra, muhtelif sebeplerle, dini farklı anlamaya, farklı görüşler üretmeye başlamışlardır. Bu farklılaşmalar,

⁵ Hûd, 11/112.

⁶ Hasan Onat, “Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri”, *Oş İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Oş, 2005. Krş. E. Ruhi Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir, 2008, 15-16.

mezheplerin oluşumunu hazırlayan sürecin ilk aşaması olarak alınabilir. Her insan başlı başına bir dünya olduğuna göre, din anlayışında özgün bir boyut kaçınılmazdır. Üstelik bu özgün boyut, sevgi, saygı ve hoşgörü ortamında muazzam bir zenginlik sağlayabilir. Ancak, insanın sosyal bir varlık oluşundan kaynaklanan doğal örgütlenme arzusu, siyaset, ekonomi, sosyal değişme, kısaca insanın yapısından ve içinde yaşadığı koşullardan kaynaklanan birtakım sebepler, farklılaşma ile başlayan süreci, kurumsallaşma aşamasına doğru sürüklemektedir. Sonuçta, ortaya, sayıları binlere ulaşan mezhepler çıkmaktadır.

İslâm Düşünce Tarihi'nde, mezheb dendiği zaman, hem siyâsî ve itikâdî nitelik taşıyanlar, hem de fikhî, amelî mezhepler anlaşılmaktadır. Özellikle Türkçe'de, mezhep, her iki alanı da ifade etmek için kullanılmaktadır. Arapça'da, siyâsî ve itikâdî alandaki farklılaşmalar daha çok "fırka" kelimesi ile ifade edilmektedir. "İki şeyi birbirinden ayırmak, birinin diğerinden farklı olduğunu ortaya koymak" gibi anlamlara gelen "fereka" kökünden türeyen "fırka" kelimesinin, bir anlamda, "Müslümanları ayrılıklara düşüren inançları ve kütleleşmelere ön ayak olan fikirleri yermek ve kötülemek için" kullanıldığı söylenebilir. Al-i İmrân sûresinin 103. âyetinde, "Toptan Allah'ın ipine sarılın, ayrılmayın (ve la tefrakkû)" buyrulmakta, bölünme, parçalanma, ayrılık yaratma kınanmaktadır.

İslâm Mezhepleri Tarihi, daha çok "fırka" kavramı ile karşılanan siyâsî ve itikâdî nitelikli mezhepleri inceleyen, "İslâm Düşünce ekolleri"ni araştıran bir bilim dalıdır. Fikhî-amelî mezhepler ise sadece teşekkül süreçleri, mezhebe hâkim rengini kazandıran itikadi boyutları ve kendilerine özgü zihniyetleri bakımından İslam Mezhepleri Tarihi'nin ilgi alanına girmektedir. Örnek üzerinden ifade etmek gerekirse, Ebu Hanife'nin içinden geldiği düşünce geleneği, İslam anlayışı ve Hanefiliğin bir mezhep olarak teşekkülü İslam Mezhepleri Tarihçileri tarafından araştırılmaktadır. Fikhi boyut fıkıhçıların konusudur.

Fikhi/ ameli mezhepler, adı üstünde fıkıh alanındaki görüş ayrılıklarına, daha açık bir ifadeyle toplumda kalıcı iz bırakan içtihat farklılıklarına bağlı olarak ortaya çıkmışlardır. Ancak bu durum, mezheplerin ve kurucularının itikadi konulara dair görüşleri olmadığı anlamına gelmemektedir. Hanefilik örneğinden hareketle, ne demek istediğimizi daha kolay anlatma imkânımız vardır. Yaşadığı zamanın en büyük âlimlerinden birisi olan Ebu Hanife, hem ticaretle hayatını kazanmakta, hem öğrenci yetiştirmekte; insanların dini konulardaki sorunlarına çözüm üretmekte, sorularına cevap vermektedir. Bu sorunlar ve sorular, daha çok gündelik hayatın akışı ile ilgilidir. Bu konulardaki cevaplar, toplumun ihtiyaçlarına karşılık gelmiş olmalı ki, etki gücü bugün bile hissedilmektedir. Başta Ebu Yusuf ve İmam Muhammed olmak üzere onun öğrencileri, Ebu Hanife'nin görüşlerinin daha anlaşılır hale gelmesini sağlamışlar, onun yolundan, yordamından giderek, onun ortaya koymuş olduğu yöntemi uygulayarak Hanefiliğin kalıcı bir mezhep olmasını temin etmişlerdir. Bu bağlamda, öğrencilerinin, zaman zaman Ebu Hanife'nin bazı görüşlerine karşı çıktıklarını, onun da sebebini ve hangi delile dayandıklarını sorduğunu, gerekçeleri makul bulduğu zaman öğrencilerinin görüşlerine katıldığını bilmekteyiz. Bu durum,

ne Ebu Hanife'nin, ne öğrencilerinin, onun görüşlerini din gibi gördüklerini açıkça ortaya koymaktadır. İmam Şafi'nin Mısır'a gittikten sonra, daha önceki bazı görüşlerini değiştirmiş olması da din-fıkıh ilişkisini anlamak açısından önemlidir.

Ebu Hanife'nin sağlığında Hanefilik diye bir mezhep yoktur. Hanefilik, onun vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Bu anlatmaya çalıştığımız hususlar, fıkhi/ameli mezheplerin tepkisel nitelik taşımadıklarını, daha sonra mezhebin üzerine oturacağı zeminin ve teorisinin önceden hazır olduğunu göstermektedir. Mezhebin gelişme sürecinde kendine özgü bir "usul" oluşur. Bu da, fıkhi mezheplerin yeni içtihatlarının mezhebin esas aldığı bilgi anlayışına, temel ilkelerine ve takip ettiği yöntemine uygun olmasını, bir birikim oluşturmasını sağlar. Kısaca fıkhi mezheplerde, daha mezhepleşme süreci başlamadan, mezhebin teorik çerçevesi hazır hale gelir.

Siyasi ve itikadi boyutu ön planda olan mezheplerin ortaya çıkışında, siyaset ve mevcut ortamın olumsuzlukları her zaman daha belirleyici olmuştur. Önce insanlar, bir şekilde tepkilerini ortaya koymuşlar, yaşananlar öfke birikmesini artırmış, daha sonra da, özellikle meşruiyet arama doğrultusunda, mezhebin görüşleri sistemli hale getirilmiştir. Bu söylediklerimize en güzel örnek Haricilerdir. Siffin savaşından sonra Hakem tayin edilmesi üzerine Hz. Ali'yi tekfir ederek onun saflarından ayrılan kimseler Harura denilen yerde toplanmışlardır. Uzlaşma arayışları sonuç getirmemiş, Nehrevan'da Hz. Ali'nin ordusu ile savaşmışlar, önemli bir kısmı kılıçtan geçirilmiştir. Daha sonra yavaş yavaş inanç boyutunda Harici farklılaşmanın teorisi oluşmuş, görüşler sistemli hale getirilmiştir.

4. Mezhepler Din Değildir, Dinin Yerine İkame Edilemezler

Mezhepler dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürler olduğu için, her ne sebeple olursa olsun, mezhep ve din kavramlarının özdeşleştirilmesi mümkün değildir. Her şeyden önce, böyle bir şey tarihen mümkün değildir; çünkü, Hz. Muhammed'in sağlığında herhangi bir mezhep yoktur.

Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte vahiy kapısı kapanmış olduğu için, hiç kimsenin, genel geçer nitelikli, doğruluğu tartışılmayacak, Allah katından gelen özel bir bilgi sahibi olduğunu iddia etme hakkı, İslâmî açıdan mümkün değildir. Öyle ise, her kim, dinle ilgili, din adına ne söylemiş olursa olsun, beşer planında kendi yorumunu, anlayışını dile getirmiş olur. İslam'ın hiçbir yorumu, İslam demek değildir.

İslâm'ın özünü oluşturan evrensel ilkeler açık seçik Kur'an'da belirtilmiştir. Hz. Peygamber de, hem Allah'tan gelen vahyi insanlara ulaştıran, hem de Kur'an'ın ifadesiyle "örnek" bir insan olarak, İslam'ı anlamış, anlatmış ve hayata geçirmiştir. Bu sebepten, Hz. Peygamber'in sağlığında sergilenen din anlayışının evrensel ve mahallî olmak üzere iki boyutu mevcuttur. Zamana, zemine bağlı olmayan, gelecek açısından bağlayıcı nitelik taşıyan, özellikle inanç, ibâdet ve nihâî hedefler noktasında kendisini gösteren boyut evrenselidir. Evrensel olmayan boyut, sadece Hz. Peygamber'in

yaşadığı zaman dilimini ilgilendirir. Bunun geleceğe olduğu gibi taşınması, gelecek açısından bağlayıcı nitelik taşıması mümkün değildir. Ancak, Hz. Peygamber'in sağlığında ortaya çıkan din anlayışı, bir bütün olarak, daha sonraki dinî nitelikli oluşumların istikâmetinin belirlenmesi açısından bir kıstas özelliği taşımaktadır.

Hz. Peygamber'in vefatını müteakip ortaya çıkan, dinî nitelik taşıyan bütün oluşumlar, İslâm'ın anlaşılma biçimleridir. Bütünüyle beşerî olan bu tür oluşumların İslâm'la özdeşleştirilmesi hem İslâm'ın evrenselliğine, hem de insan gerçeğine aykırı olur. Artık, dinin anlaşılma biçimleri söz konusudur. İnsanlar, içinde buldukları ortama göre, bilgi birikimlerine göre, Kur'ân'ın öngördüğü istikâmette İslâm'ı anlamaya ve yaşamaya çalışmak durumundadırlar. Beşerî nitelik taşıyan bütün olgu ve oluşumlar, tabiatı gereği, her türlü tahlil ve tenkide açık olacağı için, her ne sebeple olursa olsun, dinin anlaşılma biçimlerinin din gibi mütalaa edilmesi, geleneğin din haline getirilmesi, dinin etkinlik alanının daraltılması anlamına gelecektir. Bu durum, din anlayışının geçmişe göre şekillenmesine yol açacağı için, İslâm'ın evreselliği ile bağdaşmayacaktır.

Diğer taraftan, din ve mezhebin özdeşleştirilmesi, mezheplerin din haline getirilmesi anlamına geleceği için, insan emeğinin ürünü olan anlayış farklılıklarının, yeni arayışların, yeni düşüncelerin önünün kapatılmasına yol açacaktır. Her mezhebin, doğal olarak doğruları ve yanlışları vardır. Zaten mezhepler, pek çok kimse görmek istemese de, dinamik oluşumlardır; hayatta kaldıkları müddetçe her zaman diliminde yeniden inşa edilmektedir. Bu süreçte, bazı yanlışlar, din gibi algılandığı için, kalıcı hale gelebilmektedir. Fıkhi mezheplerde dinamizm içtihatla sağlanmakta, müçtehitler bazen, kendi içtihatlarını değiştirmekten çekinmemektedirler. İtikadi mezheplerde, inançla ilgili yorumlar din gibi algılandığında, yorum olduğu unutulmakta, yanlış ise, o yanlış nesiller boyu sürebilmektedir.

Ayrıca, Müslümanların mezhep farklılıklarından dolayı birbirlerini kolayca tekfir etmeleri de, din ve mezhebin özdeş algılanmasından kaynaklanmaktadır. Sadece kendi mezhebinin İslam olduğunu zanneden bir kimse, kendisi gibi düşünmeyenleri kolayca İslam dairesi dışına itebilmektedir.

5. Müslüman olmak için herhangi bir mezhebe, cemaate veya tarikata bağlı olmak gerekmez

Hz. Muhammed'in sağlığında Müslüman olan insanlar, doğrudan Kur'an'dan ve Hz. Muhammed'in örnekliğinden hareketle bir din anlayışı geliştirmişlerdir. Böylece daha sonraki nesillerin kendilerini içinde bulacakları bir gelenek inşa edilmiştir. Müslüman bir anne babadan dünyaya gelen herkes, bu geleneğin içine doğmuş olmakta ve İslam'la ilgili pek çok şeyi, hiç farkında olmaksızın öğrenme, hatta yaşama imkânı bulmaktadır. Tarihsel akışta, bu geleneğin içinde veya kenarında bazı yeni gelenekler oluşmuştur. İşte mezhep

dediğimiz oluşumlar, zihniyetiyle, ürettikleri bilgiyle, kurumsal yapılarıyla sosyal hayatta iz bırakarak var olmaya devam etmişlerdir. Öyle anlaşılıyor ki, her şeye rağmen, taraf da olsak, karşı da çıksak bu tür oluşumlar hep var olacaklardır. Burada önemli olan husus, hangi geleneğin içinden geldiğimizi ve bu geleneğin hiçbir şekilde İslam'la özdeşleştirilemeyeceğini bilmektir.

Müslüman olmak için, herhangi bir mezhebe, cemaate veya tarikata bağlı olmak diye bir zorunluluk olamaz. Her şeyden önce iman bireyseldir. Hangi mezhebin / topluluğun içinde olursak olalım, hangi gelenekten gelirsek gelelim, inanıp inanmamaya, neye nasıl ve niçin inanacağımıza, kendimiz, kendi hür irademizle karar veririz. Kur'an'ın ifadesiyle "dileyen inanır, dileyen inkâr eder." Kur'an'da belirtilen temel iman esaslarının arasında, herhangi bir topluluğa aidiyet diye bir şey yoktur. İslam'da, bir topluluk olarak iman etmek diye bir hususun olmadığını, olamayacağını da belirtmek gerekmektedir. Ne topluluk olarak, topluca iman edebiliriz, ne de inanılacaklar kümesine topluca inanabiliriz. İmanın bireysel olması, önce inanılacak hususlarla ilgili sağlam ve güvenilir bilgiyi, sonra da hür irade ile gerçekleşecek olan "tasdik"i gerektirir. İnsan, ancak bildiği bir şeye inanabilir; bilgi olmadan iman olmaz. Öyle ki, bilgi sahibi olmaksızın iman ettiğimizi zannettiğimizde bile, işin içinde, en alt düzeyde de olsa bilgi mutlaka vardır.

Herhangi bir mezhebe, cemaate, tarikata bağlı olmanın doğrudan dinle ilgisi olmadığı gibi, oradan ayrılmanın, çıkmanın da dinle hiçbir ilgisi yoktur. Hasbelkader kendisini herhangi bir topluluğun içinde bulan bir kimse, o topluluğun inançları, tutum ve davranışları hoşuna gitmiyor ise, hiç tereddüt etmeden ayrılabilir. Müntesiplerinin ayrılmasını engellemeye çalışan gruplar, görüşlerinin çok da sağlam olmadığını açık etmiş olurlar. Akli temellerden yoksun olan inanç biçimleri, varlıklarını, akli etkisizleştirerek sürdürmeye çalışırlar.

Herhangi bir mezhebe, cemaate, tarikata bağlı olmak, diğer Müslümanlardan daha iyi Müslüman olmak anlamına gelmeyeceği gibi, bağlı olmamak da bir eksiklik değildir. İslam açısından iman ve sorumluluk bireyseldir; cennete de hak eden gider. Herhangi bir gruba bağlı olmak, cenneti garantilemek anlamına asla gelmez.

Bir Müslüman ictihat düzeyini yakalayabilmiş ise, Kur'an'ı ve Müslümanların birikimini anlayıp hüküm çıkarabiliyor; yeni sorunlara kalıcı çözümler üretebiliyorsa, fıkıh alanında da herhangi bir mezhebi takip etmek zorunda değildir. Ancak insanın içinden geldiği geleneğin etki çemberinden bütünüyle kurtulmasının da pek kolay olmadığını hatırlamakta fayda vardır. Mezheplerin Müslümanları parçaladığını düşünenler bile, din anlayışlarının içinden geldikleri geleneğin etkisinde oluştuğunu unutmamak durumundadırlar.

6. 73 Fırka Hadisi ve “Dört Hak Mezhep” Meselesi

Hizmet Peygamber'e atfedilen bazı rivayetlerde, Yahudilerin 71, Hristiyanların 72, Müslümanların ise 73 fırka olacağı ifade edilmektedir. Bu konudan bahseden hadislere 73 fırka hadisleri denilmektedir. Bu hadisin İbn Mace'de yer alan metni şöyledir: “Yahudiler 71 fırkaya ayrıldılar. Birisi Cennet'te, 70'i Cehennem'dedir. Hristiyanlar 72 fırkaya bölündüler. 71'i Cehennem'de, birisi Cennet'tedir. Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, şüphesiz benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır. Birisi Cennet'te, 72'si Cehennem'de olacaktır. Denildi ki: Ey Allah'ın Resulü! Onlar kimlerdir? Buyurdu ki: Cemaattir.”⁷ Tirmizi de ise kurtuluşa eren fırka şöyle ifadesini bulur: “Benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu yolda olanlar.”⁸

Bu hadisin sahih olup olmadığı elbette tartışılabilir. Nitekim sahih diyenler olduğu gibi, uydurma olduğunu söyleyenler olmuştur.⁹ Burada bizi ilgilendiren husus, bu hadisin İslam Mezhepleri Tarihi açısından arz ettiği önemdir. Hemen hemen ortaya çıkan her mezhep, hatta her tarikat, tarikatların alt kolları ve her cemaat bu hadisi esas alarak kendisinin “Fırkayı Naciye” (kurtuluşa eren fırka) olduğunu iddia ettiği gibi, bu alanda kalem oynatanlar da, çoğu zaman mezhep sayısını 73 rakamında tutma eğilimi içinde olmuşlardır.¹⁰ Hadisin kabul edilebilir tek boyutu, Müslümanlar için uyarı olarak anlaşıldığı takdirde ortaya çıkmaktadır. 72 fırkanın cehenneme gideceği şeklindeki bilgiler, hem Kur'an'ın birlik-beraberlik çağrısına ve ancak hak eden bireyin cennete veya cehenneme gideceği gerçeğine, hem de Hizmet Peygamber'in Müslümanları bir vücudun organlarına veya bir tarağın dişlerine benzeten ifadelerine aykırıdır. Ayrıca Hizmet Peygamber'in Kur'an'ın dışında “gayb” bilgisine sahip olmadığını düşünürsek, bu hadisin en azından cennete veya cehenneme gideceklerle ilgili kısmının daha sonra uydurulmuş olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim erken dönem âlimleri, başta “fiten”le ilgili haberler olmak üzere, kıyamet hakkında, gelecek hakkındaki rivayetlerin uydurma olabileceğine işaret etmişlerdir.

73 fırka hadisi, sahip olup olmamasının ötesinde Kur'an esas aldığı anda “iman”ın ve “sorumluluk”un bireysel olduğu gerçeğine aykırıdır. İslam açısından ne iman esaslarına toplu halde iman, ne de bir topluluk halinde iman söz konusu olabilir. Her insan kendi hür iradesiyle inanır veya inanmaz. Kur'an “dinde

⁷ İbn Mâce, *Sünen*, tahk.: M. Fuad Abdulkakî, Beyrut 1975, c. II, s. 1322.

⁸ Tirmizî, *Camii's-sahih*, tahk.: K. Yusuf Hût, Beyrut 1987, c. V, s. 26.

⁹ Bk. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996; Ahmet Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife*, yıl 3, sayı 3, Kış 2005, 25-45.

¹⁰ Mezhepler Tarihi açısından bir değerlendirme için bk. Kadir Gömbeyaz, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, 147-160.

zorlamanın olmadığı"na (2/256) dikkat çekerken, kimsenin bir başkasının günahını çekemeyeceğini de belirtir. Herhangi bir mezhep, fırka, cemaat veya tarikat olarak, toplu halde cennete gitmenin hiçbir garantisi olmadığı gibi, insanların topluluklar halinde cehennemlik olduklarını söylemek de mümkün değildir. Zerre kadar iyilik yapan da, kötülük yapan da karşılığını görecektir; cennete de ancak hak eden gidecektir.

Diğer taraftan mezheplerin hak olup olmadığı şeklindeki bir tasnif, sadece, temel ilkeleri açıkça Kur'an'a aykırı olan mezhepleri belirleme noktasında bir anlam taşıyabilir. Ancak mezhepler beşer ürünü oluşumlar olduğu için, adı ne olursa olsun her mezhebin doğru, Kur'an'a uygun görüş ve düşünceleri olabileceği gibi, İslam'a bütünüyle aykırı görüş ve düşünceleri olabilir. Hak denilen mezhebin mensupları arasından "kafir" kategorisini seçen kimseler çıkabileceği gibi, "batıl" gözüyle bakılan mezhebin mensupları için "Allah'ın istediği gibi bir insan" olmayı başarabilen kimseler de mevcut olabilir.

"Dört hak mezhep" ifadesiyle kastedilen, yaşayan dört fıkıh ekölüdür. Bunlar, Hanefilik, Malikilik, Şafilik ve Hanbelilik'tir. Oysa, Müslümanlar arasında yüzlerce fıkıh ekölü, yüzlerce mezhep ortaya çıkmıştır. Bunlardan pek azı günümüze kadar yaşama şansı bulmuştur. Hak mezheplerin sayısını bu dört mezheple sınırlamak, İslâm tarihi boyunca ortaya çıkan yüzlerce mezhebi görmezlikten gelmek demek olur.

"Dört hak mezhep" ifadesinde yer alan mezheplerin teşekkül süreçlerinin ikinci hicri asrın ikinci yarısı ile üçüncü hicri asrın ilk yarısı arasındaki yaklaşık yüz yıllık bir dönem olduğunu görürüz. Bu zaman diliminde ve daha sonrasında yüzlerce fıkıh ekölü ortaya çıkmıştır. Bunların önemli bir kısmının kısa sürede taraftarlarının kalmadığını biliyoruz. Bazıları uzunca bir müddet Müslümanların din anlayışlarını şekillendirmiş, daha sonra farklı mezheplerin içinde erimiştir. Evzailiği örnek olarak gösterebiliriz. Endülüs Müslümanlarının din anlayışının şekillenmesinde belirleyici olmuş bir mezheptir Evzailik. Endülüs'te İbn Hazm'ın görüşleri etrafında Zahirilik diye bir başka fıkıh ekölü de ortaya çıkmıştır.

"Dört hak mezhep" meselesi, tarihsel olarak Fatımi Halifeliği'nin 567/1171 yılındaki çöküşünden sonra, Şii düşüncenin alanını daraltmak ve Sünni tabanı güçlendirmek amacıyla, siyaseten öne çıkartılmış bir anlayıştır. Mezhepler değil, en ileri aşamada bireyin inancı hak ya da batıl olabilir. Bunu yargılamak da hiç kimsenin işi değildir. İnsanları mezhep aidiyetleri üzerinden aklamak da, mahkûm etmek de İslam'a ve akla aykırıdır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İslâm dini bireysel kurtuluşu esas alır. İslâm'ın Kur'an'da belirtilen temel ilkelerine inanan her insan, hangi mezhepten olursa olsun, İslam dairesi içindedir. Müslüman olan bir kimse, mezhebinin adı ne olursa olsun, "hak mezhep" mensubudur. Daha açık bir ifadeyle, Kur'an'da belirtilen temel iman esaslarına samimiyetle inanan bir kimse, Kur'an'ın ifadesiyle "Sırat-ı Müstakim" üzeredir, yani dosdoğru olan bir yolda, Allah'ın kendilerine nimet verdiği

kimselerin yolundadır. Mezhep de gidilen yol demek olduğuna göre, bundan daha “hak” olacak bir mezhep düşünülebilir mi?

Sonuç ve Değerlendirme

Hız. Muhammed vefat ettiğinde Medine’de en iyimser tahminle 16. 000 kişi yaşıyordu. Bugün yeryüzünde yaşayan Müslümanların nüfusu 1.600. 000’i geçmiş durumdadır. Mekke’de, Hıra Mağarası’nda “Oku!” ilkesiyle insanla buluşan Kur’an’ın kurucu ilkeleri ve Hız. Muhammed’in “örnek”liği etrafında kurumsallaşmaya başlayan İslam, farklı coğrafyalarda farklı kültür ve değerler sistemi ile buluşarak hem bir medeniyet ve kültürün çekirdeğini oluşturmuş, hem de insanların “din” ihtiyacına cevap vermiştir. Bu bağlamda farkında olmamız gereken en mühim hususlardan birisi çekirdek halindeki “din” ile onun gelenekle, kültürle, farklı değerlerle örülerek değişen, dönüşen, farklılaşan ve farklılaştıran kurumsallaşmış halinin bütünüyle birbirinin aynı olmadığı gerçeğidir. Açık bir ifadeyle tek bir İslam vardır; fakat tarihsel akış içinde çok fazla sayıda Müslümanlıklar, İslam’ın anlaşılma biçimleri ortaya çıkmıştır ve bundan sonra da çıkacaktır. Bu tespitimizin en açık kanıtı mezhep, cemaat ve tarikat adı altında ortaya çıkan, hiçbir şekilde İslam’la özdeşleştirilmesi mümkün olmayan “beşeri” oluşumlardır. İşte çekirdek halindeki “İslam”dan ve onun muhtelif anlaşılma biçimlerinden söz etme sebebimiz, anlaşılma biçimlerinin, dini nitelikli birtakım kurumsal yapıların kendilerini dinin yerine ikamet etmeye kalkışmaları veya bazı kimselerin kendi mezheplerini, cemaat ve tarikatlarını İslam ile özdeşleştirmeleridir.

Her çeşidiyle mezhepler ve benzeri dini nitelikli oluşumların mevcudiyeti tartışma konusu değildir. Bunların İslam’da yeri olmadığı gibi söylemler de, onlara savaş açmak da bu gerçeği değiştiremez. Ancak sorun mezhep ve benzeri oluşumların varlığı değil; onların İslam ile özdeşleştirilmesidir. Bu tür oluşumların dinle özdeşleştirilmesi, büyük ölçüde İslam Ortak Paydası bilincinin işlevsiz hale gelmesiyle ilgili olmalıdır. İslam dünyasında “süreç algısı”nın sağlıklı gelişme imkânı bulamayışı da değişim ve dönüşüm süreçlerinin sağlıklı anlaşılmasını ve değerlendirilmesini engellemiş görünmektedir. İslam’ın anlaşılma biçimi olan hiçbir mezhep doğduğu şekliyle daha sonraki nesillere ulaşmadığı gibi, hiçbir anlayış biçimi de değişime direnemez. Her mezhebin her zaman dilimindeki görüş ve düşünceleri doğru da olabilir, yanlış da olabilir. Bu bakımdan herhangi bir mezhebin “hak” veya “batıl” olduğunu söylemek İslam açısından anlamlı değildir. Mezhebi aidiyetler ne insanın imanını güvence altına alabilir, ne de onun İslam dışı sayılmasını gerektirir.

İslam dünyasında özellikle son iki asırdır yaşananlar, Müslümanları ciddi bir varoluşsal krize sürüklemiştir. Bu kriz, etnik ve dinsel aidiyetler üzerinden çatışmaya dönüşmektedir. Arap dünyasında yaşananların temelinde kimlik arayışının yattığını söylemek pek yanlış olmasa gerektir. Son iki asra damgasını

vuran sömürge ortamı, İslam'ın bir tür kurtuluş ideolojisine indirgenmesine ve dinin anlam ve özgürlük üzerinden değil, siyasi egemenlik üzerinden okunmasına yol açmıştır. Müslümanların önemli bir kısmı, her şeyin siyasi egemenlik olduğunu, din ve siyasetin birbirinden ayrılmayacağını düşünmektedirler. Siyaset doğası gereği ayrıştırır. Din dili, siyasetin ayrıştırıcı dili ile bütünleşince, Müslümanlar İslam ortak paydasından iyice uzaklaşmaya başlamışlardır. Böylece özünde birleştirici olması gereken din birtakım ayrılıkçı duruşlara meşruiyet kazandırır hale gelmiştir. Bu süreçte, belki de Müslümanların tarihinde ilk defa, yaşanan olumsuzluklar Şiilik, ya da Sünnilik üzerinden okunmaya ve akan kan, Sünnilik ya da Şiilik adına kutsanmaya, meşrulaştırılmaya başlanmıştır. Muhtelif coğrafyalarda açık ya da gizli mezhep çatışması, dini aidiyetler üzerinden yürütülen çatışmalar devam etmektedir. İşin en kötü yanı, sorunun en temelde özgürlük sorunu olduğu, cehaletin ve hamakatin özeleştiriyi engellediği; çözümün öncelikle din konusunda özgürce düşünebilecek kadar doğru bilgi ve birey bilincinde yattığı maalesef pek görülmemektedir. Müslümanların İslam'a bakışları, büyük ölçüde meşhur görme engellilerin fil tanımına benzemektedir. Mezhep, cemaat, tarikat vb. dini oluşumların Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıktığı unutulmakta, bunlar dinin yerine ikame edilmektedir.

Diğer taraftan Müslümanların yaşadığı coğrafyadaki sorunların önemli bir kısmının bir şekilde "din"le irtibatı bulunmasına rağmen, işin odağında "insan"ın ihmal edilmesi, tüketiciliğin bir yaşam biçimine dönüşmesi, ezilmişliğin içselleştirilmesi her türlü sorunun, çarpıklığın "din" üzerinden meşrulaştırılmasını kolaylaştırmaktadır. Bu bağlamda iki konuda ciddi farkındalık yaratılması bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır: Birincisi neyin din olup olmadığı; ikincisi ise en nihai aşamada Müslüman olup olmamanın bireyin kendi akli ve hür iradesi ile vereceği bir karar olduğu hususudur. Hiç kimsenin bir başkanının ne Müslüman olup olmadığını belirleme hakkı ve yetkisi yoktur. Allah Hz. Muhammed dahil hiç kimseye, bir başkasını Müslümanlaştırma gibi bir görev vermiş değildir. Müslümanların hayatın bütün alanlarında etkili olacak bir "eleştirel düşünce"ye şiddetle ihtiyaçları vardır. Aksi takdirde her şeyi dinleştirelim derken, elimizde İslam diye bir şey kalmayacaktır.

Bu tespitler, Müslümanların ekonomi, eğitim, üretim vb. alanlarda sorunlarının olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu ve benzeri sorunların üstesinden gelmek, her zaman imkân dâhilindedir. Ancak özgürlük ve adalet bilinci olmadan, hiçbir sorun kalıcı olarak çözüme kavuşturulamaz. Din çatışmanın, ayrışmanın odağında yer aldığı zaman, sorunları çözmek için gerekli olan akıl da, irade de etki gücünü yitirir. İşin en kötü yanı, yapılan yanlışların yanlış olduğunun fark edilme imkânının ortadan kalkmasıdır. İslam dünyasında din, maalesef sadece meşrulaştırıcı yönüyle etkin olmakta; sonuçta kolayca üstesinden gelinebilecek sorunlar, kangren halini almakta ve birtakım güç odakları da sorunlardan beslenerek varlığını idame ettirmektedir. İktidar kavgalarının, çıkar çatışmalarının mezhepler üzerinden okunması, hem sorunlardan beslenenlerin işini

kolaylaştırmakta, hem de akla ve vahye aykırı tutum, düşünce ve eylemlerin meşrulaştırılmasını sağlamaktadır. Hem mezhep çatışmasının, hem de din istismarının önüne geçmek mümkündür. Bunun için de öncelikle imanın ve sorumluluğun bireysel olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Böylece hiç kimseyi mezhebi aidiyetleri üzerinden mahkûm etmenin de, tebci etmenin İslam'a uygun olmadığı anlaşılmış olur. İslam özgürlük üzerinden anlaşılmalıdır ve sağlıklı birey bilinci gelişmeden, İslam dünyasının tamamını etkisi altına alacak bir çatışmadan uzak durabilmek kanaatimizce biraz zordur. İslam Ortak Paydası ile ilgili farkındalık, dinsel aidiyetlere bağlı ötekileştirmelerin en azından meşru görülemeyeceği ile ilgili bir duyarlılık kazandırabilir. Herhangi bir yanlışın meşru görülmesi, yanlışın kendisinden daha tehlikelidir.

İslam Ortak Paydası bilincinin işlevsel olabilmesi, İslam dünyasının içine sürüklendiği mezhep çatışmasını doğru anlayabilmek ve sağlıklı çözüm önerileri geliştirebilmek için, stratejik açıdan önemli gördüğümüz bazı hususları şöyle sıralamak mümkündür:

1. Mezhepler hangi kategoride yer alırsa alsın, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan, Müslümanların din anlayışlarının şekillenmesinde etkili olan beşerî oluşumlardır. Farklı İslam anlayışlarının kurumsallaşması mezhepleri meydana getirmiştir. Mezheplere karşı çıkmak, onların etki gücünü azaltmayacağı gibi, sorunu daha da karmaşıklaştırmaktadır. Bilimsel açıdan karşı ya da taraf olmadan önce, onları sosyolojik bir gerçeklik, bir vakıa olarak görmek gerekmektedir. Hz. Muhammed'in sağlığında ne mezhep, ne cemaat, ne de tarikat vardır. Bu tür beşerî oluşumlar hiç bir şekilde dinle özdeşleştirilemez. Mezhep beşeridir, din ise İlahidir. Her mezhebin doğruları ve yanlışları vardır. Her mezhep değişerek, dönüşerek daha sonraki nesillere ulaşmıştır. İslam Ortak Paydası bilinci üzerinden mezhepleri anlamaya çalışmak, Müslümanların üretmiş oldukları farklı din anlayışlarını anlamak anlamına gelecektir.

2. İslam Ortak Paydası bilinci eridiği zaman mezhep ve benzeri oluşumların kendilerini dinin yerine koymaları kolaylaşmaktadır. Her dinsel oluşum İslam'ı kendisinin temsil ettiği gibi bir yanılsamanın içine düşmektedir. Sonuçta toplum mezhepler üzerinden ayrışmaya başlamaktadır. Aynı dine mensup insanlar, mezhep söz konusu olduğunda, dinin kuşatıcılığını mezhebe transfer ederek, dine mensubiyeti mezhep üzerinden okur ve değerlendirir. Daha açık bir ifade ile genelde gelenek, özelde de mezhep ve benzeri oluşumlar dinleşmeye başlar.

3. Mezheplerin teşekkül sürecinde ve varlıklarını idame ettirmesinde siyasi egemenlik meselesi birinci derecede belirleyici olmuştur. Egemen güçler, etkinliklerini sürdürebilmek için yapıp ettiklerini meşrulaştırmak isterler. Bu süreçte dinin meşrulaştırıcı boyutu, mezhepler üzerinden daha etkin kullanılabilir. Aynı şekilde, egemen olmak için fırsat kollayan muhalif güçler de, seslerini duyurabilmek, otoriteyi yıpratılabilmek ve iktidara giden yolu açabilmek için mezheplerin desteğini yanlarından bulmak isterler. Dinin vermek istemediği

destek, mezhepler üzerinden daha kolay elde edilebilir. Bireysel çıkar çatışmalarında meşruiyetle ilgili sağduyuya aykırı duruşlar, herhangi bir mezheple ilgili düşünce kalıpları içinde kolayca görünmez hale getirilebilir.

4. Mezhep, cemaat ve tarikat yapılanması, İslam'ın geçit vermediği bazı bireysel ve toplumsal taleplerin, geleneğin içine yerleşerek bir tür -sahte de olsa- meşruiyet kazanmasına imkân sağlayabilir. Mesela, İslam, amaç ne kadar yüksek olursa olsun, haram yollarla o amaca ulaşılmasına izin vermez.

5. Her mezhep, hatta her tarikat ve cemaat, temelde beşerî oluşumdan başka bir şey değilken, sadece kendisini “fırkayı Naciye” olarak görmektedir. Mezheplerin sadece kendi görüşlerinin doğru olduğunu, kendisinin sahip İslam olduğunu iddia etmesi, kendileri gibi düşünmeyenlerin ötekileştirilmesi kolaylaştırmakla kalmamakta, mezhep farklılıkları yüzünden insanların birbirlerini öldürmekten çekinmemesine de yol açmaktadır. Ayrıca, insanlar dini mezhepler üzerinden öğrendikleri için, mezheplerin beşerî oluşumlar olduğu pek fark edilmemektedir. Mezhepler ve diğer dini oluşumlar, ayrılıkçı duruşların meşrulaştırılmasını kolaylaştırmaktadır.

6. İslam Ortak Paydası bilincinin erimesi mezheplerin dinle özdeşleştirilmesini kolaylaştırmıştır. Bu durum ise neticede İslam ortak paydası bilincini de etkisiz hale getirdiği gibi, Müslümanların dinle ilgili bilgisel süreçleri, farklılaşmaları kavramalarını güçleştirmiş; eleştirel düşüncenin damarları tıkanmaya başlamıştır.

7. Tekfirin meşrulaştırılmasının önüne geçebilmek İslam Ortak Paydası bilincinin gelişmesiyle doğru orantılıdır. Ben Müslümanım diyen hiç kimse tekfir edilemez. Hele mezhep farklılıkları tekfir sebebi asla olamaz.

8. “Dört hak mezhep” anlayışının da İslam Ortak Paydası'nın içeriğinin boşalmasına, anlam kaybetmesine yol açtığını düşünmekteyiz. Bu anlayış İslam'ı Hanefilik, Malikilik, Şafiiilik ve Hanbelilik'e indirgemek anlamına gelir. İslam hiçbir mezhebin tekelinde olmayacağı gibi, hiçbir mezhebin kendisini İslam ile özdeşleştirmesine de izin vermez. En “hak” denilen mezhebin içinden “Hak ve hakikatten” uzak insanlar çıkabileceği gibi, “Dört hak mezhep” kategorisinin dışında tutulan mezheplere mensup kimselerin içinden de “Hak ve hakikate” çok yakın insanlar çıkabilir. İmanın ve sorumluluğun bireysel olduğunu unutmamakta fayda vardır.

9. İslam Ortak Paydası bilinci kurumsallaşma imkânı bulamamış bazı dinsel oluşumların, bazı zihniyetlerin İslam açısında nerede durdukları anlama konusunda da bize ışık tutabilir. Geçmiş doğru okuduğumuz, sağlıklı anladığımız zaman, “yenilik” iddiasındaki pek çok oluşumun geçmişten beslendiğini daha kolay tespit edebiliriz. İslam'ın bütünlüğünden kopan, fıtrata aykırı görüşleri kurumsallaştıran oluşumların hiçbirisi uzun soluklu yaşama imkânı bulamamıştır. Günümüzde başımızı ağrıtan sorunların önemli bir kısmının kökleri mazide yatmaktadır. Tartışmanın odağında yer alan “Selefilik” gibi zihniyet ve akımlar

geçmişten beslenmektedirler; fakat güncel sorunlara kalıcı çözüm üretemedikleri gibi, İslam'ın evrenselliğinin anlaşılmasını da engellemektedirler. İslam hayatı ve barışı esas alan bir dindir.

10. İslam ortak paydası bilinci gelişirse, insanlar, farklı mezhepleri de anlamının Müslüman olmanın getirdiği bir sorumluluk olduğunu görebilirler ve mezhepler bir zenginlik olarak anlaşılabilir.

Müslümanların on dört asrı aşan tarihlerinde yüzlerce mezhep çatışması yaşanmıştır. Bu çatışmalar, sadece Şiiilerle Sünniler arasında değil, Hanefilerle Şafiiler arasında da geçmiştir. Ancak, bu tür olumsuzluklar, hep mahalli kalmış; yaşanan acılar seçilmiş travmaya dönüşerek Müslümanların geleceğini karartmamıştır. Bugün İslam dünyası, domino tesiri ile kolayca yayılabilecek bir mezhep çatışması riski ile karşı karşıyadır. Suriye'de, Irak'ta, Bahreyn'de, Pakistan'da, Hindistan'da ve Afganistan'da mezhep çatışması fiilen devam etmektedir. Yüzlerce insan, sırf farklı mezheplerden oldukları için, hunharca öldürülmektedir. Bir grup adına, bir şekilde kan aktığı zaman, gerçekten de araya kan davası girmiş demektir. Akan kan, hasımlar arasındaki duvarı iyice kalınlaştırır; kin ve öfkeyi besler. Daha ileri bir aşamada, acıların seçilmiş travmaya dönüşmesine sebep olur.

Ayrıca, Cenab-ı Hakk'ın lütfettiği yaratıcı yetileri etkin kullanarak anlam ve değer üretemeyenlerin, İslam'ın hayatı ve barışı esas alan, adaleti kurucu ilke kabul eden bir din olduğunu kavramalarının çok zor olacağını, bu tip kimselerin ezilmişliğin de etkisiyle hem kendilerini, hem de diğer insanları bir "nesne" gibi göreceklarının unutulmaması lazımdır. İslam'ın yüksek evrensel değerlerine sadece Müslümanların değil, bütün insanlığın ihtiyacı vardır. İslam insandan, kendi varlığının farkında olmasını, aklı etkin kullanmasını ve enerjisini Salih amele dönüştürerek değer üretmesini ister. Evrensel Yaratma sürecine "salih amel"le katılamayanlar, ancak yakar, yıkar, yok eder ve öldürürler.

İslam hayatı ve barışı esas alan, Müslüman insana bilimi, dünyayı imar etmeyi bir sorumluluk olarak yükleyen bir dindir. İçinden geçtiğimiz süreçlerde Müslümanlar hem bilgi üretim süreçlerinin, hem de değer üretiminin dışında kalmışlardır. Bütün enerjilerini, kıt kaynaklarını adeta birbirlerini tüketmek için kullanmaktan çekinmemektedirler. Oysa sadece Müslümanların değil, bütün insanlığın İslam'ın yüksek evrensel değerlerine ihtiyacı vardır. Bu bağlamda Müslüman olmak bu ağır sorumluluğun farkında olmayı gerektirmektedir. Eğer yeni bir medeniyet iddiasından olacak isek, bilimin gücüne sahip olmaktan ve evrensel ölçekte değer üretmekten başka çıkar yol olmadığını görmek zorundayız. Masum insanların kanı akmaya devam ettiği müddetçe, din adına konuşulanların da, yazılanların, yapılanların da fazla bir anlamı olmayacaktır... Bu sebepten akan kanı meşrulaştıran tekfir mekanizmanın bir an önce etkisizleştirilmesine ihtiyaç vardır. İslam Ortak Paydası bilinci olmadan bu mümkün olmaz. Yeni bir medeniyet için yeni bir bilim anlayışına, yeni bir teknolojiye ihtiyaç vardır; mazinin

ipoteğinden kurtularak geçmişini doğru anlamadan, insanlığın kazanımlarını görmeden bu da mümkün olmaz. Bireysel ve toplumsal planda hem İslam'ın ve Müslümanların geleceği açısından, hem de insanlığın insanca yaşayabilmesi bakımından "insan"ın bizatihi değer olduğu gerçeğinden hareket eden, dinin insan için olduğunun farkında olan bir anlayışa ihtiyaç vardır. Bunun ilk adımını İslam Ortak Paydası hakkında bir bilinç geliştirebilmek, kendi varlığımızın farkında olmak; bilebildiğimiz kadar Müslüman olabileceğimizi, üretebildiğimiz değerler kadar değerli olabileceğimizi bilmekten geçmektedir. İslam hiç kimsenin, hiçbir grubun tekelinde değildir; Allah hiç kimseye insanları Müslümanlaştırma gibi bir görev vermemiştir. Hiç kimse bir başkasının nasıl Müslüman olacağını belirleme hakkına ve yetkisine sahip değildir. Bir kimsenin Müslüman olması için Kur'an'da belirtilen temel iman esaslarına (Tevhid, Ahiret, Nübüvvet) inanması yeterlidir.

Yararlanılan ve İleri Okuma İçin Önerilen Bazı Kaynaklar:

- Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ank. 1999.
- Ebu Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim, İmamı Azam'ın Beş Eseri*, Hz. Mustafa Öz, İst. 2016.
- Fazlurrahman, *İslam*, çev. M. Aydın, M. Dağ, Ankara Okulu Yay., Ank. 2008.
- Fiğlalı, E. Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir, 2008.
- Gömbeyaz, Kadir, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2005, 147-160.
- İbn Mâce, *Sünen*, tahk.: M. Fuad Abdulkakî, Beyrut, 1975.
- Keleş, Ahmet, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", *Marife*, yıl 3, sayı 3, Kış 2005, 25-45.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ank. 2010.
- Maturidi, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İst. 2002.
- Onat, Hasan, Hasan Onat, "Mezhep Kavramı ve Mezheplerin Doğuş Sebepleri", *Oş İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Oş, 2005.
- Onat, Hasan-Kutlu, Sönmez, ed. *İslam Mezhepleri Tarihi el Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ank. 2016.
- Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, Endülüs Yayınları, İst. 2016.
- Özler, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İst. 1996.
- Tirmizî, *Camii's-sahih*, tahk.: K. Yusuf Hût, Beyrut, 1987.

-
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fıçlalı, Ank. 1981.

Dini Gruplaşmanın Doğası: Kişilikler, Zihniyetler, Cemaatler, Mezhepler

Mehmet Ali BÜYÜKKARA**

Özet

İtikadi ve siyasi mezhepleri de ihtiva eden dini gruplaşmalar, çok yönlü etkileşimler içinde ve tıpkı bir insan hayatını andırır biçimde bir yaşam döngüsüne sahiptirler. Dini gruplaşmaların merkezinde yer alan insan unsuru ve toplum ile alakalı bazı temel kavramlar bu bağlamda önem kazanır. Kişilikler ve zihniyetler bu açıdan çalışmamızda ayrı ayrı ele alınmaktadır. Mezheplerin doğuşunu hazırlayan nedenler ise psiko-sosyal ve sosyo-politik yönleriyle incelenmektedir. Ayrıca mezheplerin oluşumunun sosyolojik aşamalarına açıklamalar getirilmektedir. Bütün bunlar, mezhepleşmeyi de içine alan dini gruplaşma olgusunun çok bilinmeyen doğasını bizlere açan verilerdir.

Anahtar Kelimeler: Dinî Gruplaşma, Mezhep, Cemaat

The Nature of Religious Grouping: Personalities, Mentalities, Religious, Communities, Sects

Abstract

Religious grouping, which includes practical and political sects, has life cycle which is open to transformations similar to a human life. The human and some fundamental concepts of the society, which take place at the center of the religious grouping, gain importance in that context. In that sense, personalities and mentalities are held separately in this article. The reasons that pave the way for the emerge of the sects are examined from the psycho-social and socio-politic aspects. Besides, some explanations are made on sociological stages of the formation of sects. All these efforts are the key data to understand the unknown nature of religious grouping which consists sectarianism.

Keywords: Religious Grouping, Sect, Community

İtikadi ve siyasi mezhepleri de ihtiva eden dini gruplaşmaların, çok yönlü etkileşimler içinde ve tıpkı bir insan hayatını andırır biçimde bir yaşam

* Bu çalışma, 25-27 Mart 2016 tarihinde Karaman'da gerçekleştirilen "Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu"nda tebliğ olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, buyukkara@excite.com.

döngüsünde olduklarını öncelikle belirtmek gerekir. Demek istediğimiz şu ki, bir doğuma sebep olan olaylar, arkasından doğumlar ve tabii ki ölümler; doğum ile ölümün arasında büyümeler, gelişmeler, birleşmeler, değişmeler, hâlden hâle geçmeler, sayısız etkileşimler; yahut güçten düşmeler, küçülmeler, erimeler ve benzeri birçok oluşum ve aşama bu sosyal varlıklar için geçerli olan doğal olgulardır. Asıl konumuz olan mezhepleşme vak'asına geçmeden önce, bunun merkezinde yer alan insan unsuru ve toplum ile alakalı bazı temel kavramları açmamız gerekecektir. Bunların ilki kişilik kavramıdır ki insan kişiliğinin niteliği anlaşılmadan dini gruplaşma ve mezhepleşmenin dinamikleri anlaşılabilir.

1. Kişilikler

Bir şahsı başkasından ayıran, onu o şahıs yapan ve süreklilik arz eden psikolojik özelliklerin tümü o şahsın kişiliğini (şahsiyetini / *personality*) oluşturur. Konumuz açısından kişilik iki açıdan ele alınmalıdır. Birincisi, bir sonraki bölümde açıklayacağımız zihniyetin irtibatla olduğu bir kavram olmasıdır. Kişilik hareketlerimizi yönlendirir ve dolaylı olarak "bir toplumun içselleştirdiği ortak referans örüntüsü" olan zihniyeti teşkil eden faktörlerden biri haline gelir. Zihniyetlerin aslında "toplumsal kişilikler" olduğu da söylenebilir. İkinci nokta ise, farklı kişilik tiplerinin, insanların hangi grup yapılarına katılım göstereceklerinde örtülü bir belirleyici neden olmalarıdır. *The Psychology of Religious Sects: Comparison of Types* (New York 1912) adlı klasikleşmiş eserinde Henry C. McComas, dini grupların doğuşunu, farklı insanların farklı ruhi gereksinimler taşımalarına ve bunları karşılamak için duygu, kişilik ve karakterlerine uygun yerler aramalarına dayandırmaktadır. Bu teoriden yola çıkarak şiddet yanlısı, uzlaşmacı, reformcu, akılcı, gelenekçi, uzletçi tipteki çeşitli grupların, daha çok söz konusu vasıflara kişilikleri yatkın şahısların ellerinde teşekkül edip geliştikleri sonucuna ayrıca varılabilir.¹

Kişilik psikolojisindeki günümüzde en çok kabul gören ve en fazla kullanılan Beş Faktör (*Big Five*) teorisini esas alarak ve bu teori üzerinde sürmekte olan teknik tartışmalara hiç girmeden konumuza devam edersek, farklı kişilik özelliklerinin şu beş ana faktör etrafında tasnif edildiğini görmekteyiz:²

a. Dışadönüklük (*extraversion*) Faktörü: Sosyal ilişkilerde dışadönük ve dinamik bir tavrı temsil eden faktördür. Açık yürekli, girişken, enerjik, sosyal,

¹ İslami söylem farklılıklarını bu teoriden hareketle tasnif eden bir çalışma olarak bkz. Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu", *İslâmiyât*, 4/4 (2001), s. 15-36.

² Beş Faktör teorisi hakkında bkz. J. M. Digman, "Personality Structure: Emergence of the Five-Factor Model", *Annual Review of Psychology*, 41 (1990), s. 417-440; Robert R. McCrae, Oliver P. John, "An Introduction to the Five-Factor Model and its Applications", *Journal of Personality*, 60/2, s. 175-215. Bu teorinin din psikolojisinde kullanılışı hakkında bkz. Vassilis Saraglou, "Gençlerin Dinleri ve Kişilikleri: Belçika'da Yapılan Yeni İncelemeler", çev. Veysel Uysal, *Marmara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 19 (2000), s. 123-144; V. Saroglou, A. Munoz-Garcia, "Individual Differences in Religion and Spirituality: An Issue of Personality Traits and/or Values", *Journal of the Scientific Study of Religion*, 47/1 (2008), s. 83-101.

konuşkan, sıcak kanlı, cana yakın, hareket halinde olmaktan hoşlanan ve pozitif duygular taşıyan kişilerin kişiliklerini yansıtır. Aşırıya kaçtığı hallerde ilgi çekme saplantısı ve baskı kurma temayülü şeklinde tezahür ederken, düşük hallerde soğuk, tutuk, çekingen, utangaç, münferit, asosyal, tutucu ve taklitçi bir kişiliğe işaret eder.

b. Uyumluluk (*agreeableness*) Faktörü: Kişinin diğer insanlarla olan münasebetlerindeki pozitif özelliklere işaret eden faktördür. Arkadaş canlısı, yardımsever, empatik, diğergâm ve şefkatli olmak en belirgin sıfatlardır. Aşırı hallerinde saf, naif ve teslimiyetçi temayüller gösterirken, düşük hallerinde kuşkucu, ayrıştırıcı, retçi, münakaşacı, hırslı ve düşmanca bir kişiliği sergiler.

c. Sorumluluk (*conscientiousness*) Faktörü: Mesuliyet sahibi olmayı, otokontrollü, düzenli, sistemli, metodik, planlı düşünmeyi ve hareket etmeyi gösteren faktördür. Başarma iradesi canlı, görev duygusu olan ve bu yüzden kendilerine güven duyulan, organize biçimde verimli işler çıkartmayı başarabilen insanların kişiliklerini yansıtır. Aşırı hallerinde dik kafalı ve iddiacı, yer yer takıntılı kişilikler olarak ortaya çıkarken, düşük hallerinde kararsız, değişken, dağınık, dikkatsiz, umursamaz ve kalender temayüller gösterirler. Bu kişiler sistemli ve planlı olmayıp spontane düşünmeye ve hareket etmeye eğilimli olduklarından güvenilir bulunmazlar.

d. Duygusal Denge (*emotional stability*) Faktörü: Hem dengeye hem de dengesizliğe (*neuroticism*) referans veren faktördür. Bu dengeye sahip insanlar doğal dürtülerini kontrol edebilen ama bir taraftan tabii duygusallığını yaşayabilen ve dışarıya yansıtabilen sakin kişilerdir. Duygusuzluk ise bir tefrit halidir ve çok sönük, lâkayit kişilik görüntüleri verir. Söz konusu denge yerinde değilse bu faktör kaygı, depresyon, tedirginlik, kırgınlık, öfke, taşkınlık halleri gösterir.

e. Tecrübeye Açık Olma (*openness to experience*) Faktörü: Meraklı ve yaratıcı düşünce ve tavrı temsil eden faktördür. Yenilik taraftarı, maceraya ve yeni deneyimlere açık insanlar, bu faktörün etkisinde olan güçlü ama gerçeklikten kopmayan hayal gücüne sahip kişilerdir. Aşırı hallerinde öngörülemez bir kişilik durumu ortaya çıkar ki bu kişiler ciddi riskler almak suretiyle hayatlarını sanki bir kumar oyunu haline sokarlar. Düşük hallerinde ise faktör, istikrar ve tedbir tutumlarıyla kendini gösterir, fakat bu muhafazakâr durum sanki yenilik ve değişim düşmanlığı olarak tezahür eder.

Söz konusu kişilik özellikleri nere(ler)den doğup gelişirler ve kararlı bir hal arz ederler? Bu sorunun cevabında iki etmeden söz edilmektedir. Bunların ilki kalıtsal aktarımdır, ikincisi çevredir. Çevre derken aile, arkadaşlar, okul ve eğitim, içinde bulunulan kültür, coğrafya ve iklim gibi etkenlerden bahsediyoruz. Kalıtım ve çevrenin kişilikler üzerindeki tesirinin aşağı yukarı yarı yarıya olduğu

belirtilmekte, kişiliğin otuzlu yaşlara kadar belli ölçülerde değişime açık olduğu ama daha sonra kalıcılaştığı ve fazla değişikliğe uğramadığı ileri sürülmektedir.³

Mizaç ve karakter kavramları da bu bağlamda gündeme alınmalıdır. Mizaç veya huy (*temperament*), duygulanım tarzını ifade eder ve daha çok kişiliğin kalıtsal tarafıyla ilgilidir, ayrıca az çok bedenim kimyasıyla irtibatlıdır. Tezcanlı, soğukkanlı, neşeli, esprili, içe kapalı, heyecanlı vs. olma halleri çeşitli mizaç belirtileridir. Karakter veya seciye (*character*) ise öğrenilmiş özelliklerdir ve değişime daha çok müsaittirler. Makbul ve ahlaki sosyal değerlere uygun ortaya çıkan kişilik özellikleri iyi karaktere, tersi ise kötü karaktere işaret eder. Doğruluk, yalancılık, dürüstlük, sahtekarlık, hasetçilik, fitnecilik, iyilikseverlik vs. karakterin çeşitli tezahürleridir. İşte kişilik, genetik olarak gelen mizaç ve sonradan kazanılan karakterin birleşiminden oluşur.⁴

Aynı dine veya mezhebe mensup insanların dini düşünce ve tutumlarının farklı olması, bir kısmıyla kişilik özellikleri, başka bir kısmıyla zihniyetler ile alakalıdır. Örneğin yukarıda değindiğimiz farklı kişilik özelliklerinden bazıları kimi mezhep ve dini gruplarda daha fazla, kimisinde ise daha az kendisini gösterecektir.

2. Zihniyetler

Mucchielli zihniyeti “bir toplumsal grubun örtük referans sistemi” olarak açıklar. Bu toplumsal grup paylaşılan ortak anlayış sayesinde türdeş hale gelir. Bu referans sistemi ile toplum “şeyleri belli biçimlerde görmeye”, dolayısıyla bu algıya uygun davranışlar ve tepkiler göstermeye başlar.⁵ Bu bakımdan zihniyet, her toplumun dinamik ve canlı sentezini meydana getirir ve bu sentezin öğeleri toplum üyelerinin herbirinde içkindir. Böylelikle zihniyet özelde bireylerin, genelde ise toplumun düşüncelerini, yaratıcılıklarını yönetir; talepler, sorunlar ve endişeler bu zihniyete göre belirir ve biçimlenir.⁶

Zihniyetin kişilerdeki içkinliği şöyle tasvir edilmektedir: “..Nasıl bir kökenden geldiğinin farkına varmadan onu, teneffüs ettiğimiz havanın zerrelere halinde içimize çekeriz. Çevreden aldığımız artık otomatik halde varlığını sürdürür, üzerinde hükümdarlığını sürdürür. Hergünkü konuşmalarımızda, düşüncelerimizde olan hep odur. Çocuk bile gözlerini açtığı çevrenin ilk izlenimleri

³ Bkz. K. Jang, W. C. Livesley, P. A. Vemon, “Heritability of the Big Five Personality Dimensions and Their Facets: A Twin Study”, *Journal of Personality*, 64/3 (1996), s. 577-591; Thomas Bouchard, Matt McGue, “Genetic and Environmental Influences on Human Psychological Differences”, *Journal of Neurobiology*, 54/1 (2003), s. 4-45.

⁴ Aslıhan Sayın, Selçuk Aslan, “Duygulanım Bozuklukları ile Huy, Karakter ve Kişilik İlişkisi”, *Türk Psikiyatri Dergisi*, 16/4 (2005), s. 277; Bedri Katipoğlu, “Din Psikolojisi Açısından Kişilik ve Karakter Analizi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/23 (2012), s. 343.

⁵ Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul, 1991, s. 7.

⁶ Gaston Bouthoul, *Zihniyetler: Kişi ve Toplum Arasında Zihin Yapısına Dair Psikososyolojik Bir İnceleme*, çev. Selmin Evrim, İstanbul, 1975, s. 5.

olarak o fikri veya tavrı adeta soluğu ile varlığı içine yedirmiş, sindirmiş olur".⁷ Fakat bilince ve bilinçaltına yerleşip sinmiş olan bu "telkinler manzumesi" veya "dünya görüşü"nü zihniyet olarak tanımlanabilmesi için bir takım hareket ve davranış normlarına dönüşmesi gerekir. Sadece iç muhteva veya inanış zihniyet anlamına gelmez.⁸ Bu bağlamda zihniyet ile ideoloji arasındaki farkı vurgulamak gerekebilir: "Zihniyet ideolojiden daha derinliklidir ve çok daha uzun bir zaman diliminde oluşur, bilinçaltına yerleşir, ardından bireyleri sezgisel olarak bir davranışa yönlendirir. İdeoloji ile zihniyeti birbirinden ayıran önemli nokta da budur; ideoloji bilinçle ilgili bir yapı, zihniyet ise bilinçaltından gelen bir yapıdır".⁹

Bouthoul tüm bu tanım ve değerlendirmeleri "zihniyetin karakteristiği" başlığıyla maddeleştirirken zihniyetin ortak bir referans olduğunu vurgulamakta, zihniyetin kişiyi kendi grubuna bağlayan en dayanıklı bağ olduğunu altını çizmektedir. Benliğimizin en kararlı unsuru olan zihniyet, toplumsal hayatın bizdeki içselleştirilmiş özetidir, Kant'çı bir dil ile ifade edilirse, bilgimizin *apriori* şeklindedir. Zihniyetimiz tavır ve davranışlarımızda kendini belli etmekle kalmamakta, hatta şartlı refleks ve tepkilere yol açmaktadır.¹⁰ Bir zihniyeti dosdoğru anlayabilmek ve açıklayabilmek için izlerini süreceğimiz bazı unsurlar bulunmaktadır. Yani zihniyet bunlarla kendisini dışarı vurmaktadır. Ahlak kaideleri, gelenek-görenekler, hukuk kuralları ve kamuoyu tercihleri bunlardandır. Ayrıca bir toplumun üretmiş olduğu kurumların nitelikleri, kişiler ve gruplarla kurulan temaslar, söyleşiler, hatıralar, biyografi ve otobiyografiler zihniyet tahlilinde başvurulacak en güvenilir kriterlerdir.¹¹

Görüldüğü gibi zihniyet, bilişsel zihin dünyasının toplumsal şartlar ile kesiştiği noktada kendini göstermektedir. Burada devreye ister istemez coğrafi, lisani, iktisadi, dini, siyasi ve sosyal ilişki biçimleriyle ilgili bir takım değişken şartlar girer. Zihniyetin mi yoksa bu şartların mı sebep ya da sonuç olduğu yönünde ayırım güçleşir.¹² Fakat bunların arasında daha baskın olan, dolayısıyla zihniyetlerin oluşmasında sonuçtan çok sebep olan şartları tespit etmek zordur. Mesela bunlardan birisi olan lisanın, enteresan bir şekilde insanın düşünme ve tavır alışında hayli etkili olduğu tespit edilmiştir. Tabii ki burada söz konusu olan ana lisanıdır ve bu lisanın gramatik cümle örgü yapısı bile kişiliklere, düşünce tarzlarına, dolayısıyla kültürlerle ve zihniyetlere tesir edebilmektedir.¹³ Bu

⁷ T. Suranyi-Unger'den alıntı olarak bkz. Sabri Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Ankara, 1983, s. 24.

⁸ Ülgener, a.g.e., s. 20, 24-5.

⁹ Sefer Yavuz, "Zihniyet ve Din", [Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara, 2012] içinde, s. 590.

¹⁰ Bouthoul, *Zihniyetler*, s. 21-2.

¹¹ Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, s. 23.

¹² Mustafa Macit, "Çalışmayla İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din", *EKEV Akademi Dergisi*, 9/23 (2005), s. 260-1. Ayrıca bkz. Ülgener, a.g.e., s. 21.

¹³ Konunun tartışılması ve örnekler için bkz. Per Durst-Anderson, "Language, Cognition and Mentality", [Per Durst-Anderson, Elsebeth F. Lange (ed.), *Mentality and Thought: North, South, East and West*, Copenhagen, 2010] içinde, s. 36-8.

teoriye bağlı olarak yapılan mukayeseli araştırmalarda çoğunluğunu Japon, Çinli ve Korelilerin oluşturduğu Doğu Asyalıların bütünselci (*holistic*), Batı Avrupalıların ise çözümselci (*analytic*) olma eğilimli oldukları saptanmıştır.¹⁴

Mucchielli coğrafyanın etkisini aynı bağlamda incelemeye alır. Onun ilk örneği köylülerdir. Bahçesi, tarlası, çifti ve hayvanları peşinde bir köylü öncelikle düzene saygılı ve istikrar arayan bir gelenekçidir. Edinmiş olduğu bilgileri pratik ve somuttur ve bu bilgiler nazariyat ve istidlalden çok içgüdü ve gözleme dayanmaktadır. Şiddetle bireycidir ve çalışma hayatını tek başına örgütlemeye önem verir.¹⁵ Diğer taraftan tropikal orman coğrafyasının yerlilerinin düşünce biçimleri ve zihniyeti farklı olacaktır. Görünüşte yaşam koşulları kolaydır, besinini insana eksik etmeyen bir ortam vardır. Fakat yaşam ufku sürekli kapalıdır. Her tarafı kaplayan ormanın tabiatı karşısında gayret göstermek gereksizdir, zira harcanan çabalar pek işe yaramamakta, ormanın yayılmacılığına, yağmur ve selin büyük gücüne karşı durmak mümkün olmamaktadır. Mucchielli'ye göre bu iklim kaderci zihniyetin temelini oluşturur ve yerinde sayma, nemelazımcılık ve tevekkül davranışlarıyla kendini gösterir.¹⁶

Konuk'un çöl insanını tasviri, Necd'in Selefî Araplarının toplumsal karakterine yani zihniyete referans olmaktadır. Ona göre, “..Teoriler, felsefeler ölüm ile yaşam arasındaki sınırın çok kolay aşılabilir olduğu çöl gerçeği için fazla lüks değil midir? Pratik çözümler ve ölümcül risklerden koruyacak istikametler, daha öncelikli ve önemli değil midir? Suyun duruluğu ve yönün netliği...Arap karakteri için diğer şeyler çok da ehemmiyetli değildir”.¹⁷ Haricilerin içinden çıktıkları kabileci bedevi kültürü gündeme getiren Watt, Harici topluluklar üzerinde ferdiyetçilikten uzak cemaatçi formlardaki zihniyetin tesirini konu eder. Hariciler birçok dini meseleyi aslında basit kabile mantığı içinde zümre ve cemaat tabirleri ile tartışmışlardır. Nitekim diğer zümre kâfir, müşrik ve cehennem ehli iken, kendileri mümin ve cennet ehli olan kurtuluşa ermiş Müslümanlardı.¹⁸

3. Zihniyet – Dini Ekol ve Mezhep İlişkisi

Yukarıda verilen örneklerle aslında konuya girilmiş olmaktadır. Diğer türlü düşündüğünde bir türlü yatışmayan, yine diğer türlü davrandığında bir türlü tatmin olmayan zihin hangi düşünce ve davranış içinde mutluydu, konforluydu, heyecanlıysa, hedefe odaklanmışsa o kişi muhtemelen o düşünce ve hareketi yönlendiren zihniyete aittir. O zihniyetle çevremize bakıyoruz, insanlarla ilişkilerimiz yine bununla şekil alıyor. Kısacası zihniyet her alana damgasını vuruyor. Din alanı bunlardan birisidir. Naslara hangi kıstaslarla yaklaşıyoruz,

¹⁴ Durst-Anderson, a.g.e., s. 35.

¹⁵ Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 34.

¹⁶ Mucchielli, a.g.e., s. 48-50.

¹⁷ Yahya Konuk, *Cihadın Mahrem Hikayesi*, İstanbul, 2007, s. 236.

¹⁸ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, İstanbul, 1998, s. 42-3.

kaynak kitaplara hangi gözlemlerle bakıyoruz, tarihe doğru geri giderken hangi yolları takip ediyoruz, eski ile yeniye nasıl uzlaştırıyoruz? Bunlar ve benzeri sorular, dini meselelerin açıklanması ve vuku bulan olayların din açısından yorumlanması yolunda metodoloji taşlarını döşeyen kritik sorulardır ve bunların cevaplarında çoğu kere zihniyetler belirleyici olmaktadır. Zihniyet denilen bu referans sistemi, alınan haberlerin şifresinin çözülmesinde sürekli olarak ıskara rolü oynuyor ve akıl yürütme sürecini devamlı etkiliyorsa,¹⁹ aynı naslara, aynı tarihi olaylara, aynı kaynak kitaplara, aynı ulemaya referans yapılmasına rağmen farklı neticelere varılması bir yönüyle zihniyetlerin yol açtığı doğal sonuçlardır.

Zaman ve mekânın ruhu dediğimiz şey, coğrafyası ve lisaniyla, farklı kişiliklere sahip insanlarıyla, geleneğiyle, değerleriyle, diniyle, kültürüyle vs. zihniyetin oluşumuna katılan, böylece zihniyeti etkileyen, hem de süreç içinde ondan etkilenen değişken unsurların toplamıdır. Çağın değerleri ve global eğilimler de buna katılırlar ve sonuçta hiçbir toplumla sınırlı olmayan zihniyet şekilleri ortaya çıkar. Toplumlar bunları kendilerine özgü biçimde gerçekleştirirler.²⁰ Aydın'ın bilginin kaynağı ve kapsamı çerçevesinde ortaya koyduğu **dörtlü zihniyet tiplmesi**,²¹ böyle bir mekanizmada meydana çıkan ve her toplum için söz konusu olabilen tipolojilere işaret eder.

Bunlardan ilki **mistik/sezgisel** zihniyettir. Sadece akla, nesne ve olgulardan elde edilmiş duyuvara dayanmayan bir anlayış tarzıdır. Yalnız bu, akla ve duyuvara hiç başvurmadığı anlamına gelmez, onları aşan bir durumu ifade eder. Buna göre varlık sırlı bir yapıya sahiptir. Olaylar zorunlu olarak mekanik nitelikli sebep-sonuç zinciri içinde açıklanamazlar. Süje, içten ve sezgisel şekilde kavranılır. İkinci tip olan **tecrübi/duyumsal** zihniyet, daha çok tecrübeye dayalı bir bakış, hayatın içinden pratik bir yaklaşım biçimidir. Görgül ve empirik, yani deneye dayalıdır. Üçüncü tip olan **akılcı/rasyonel** zihniyet, dünyanın akıl ile açıklanabilir olduğu varsayımından hareket etmektedir. Başvurduğu deneyellik bir tecrübe işlemi değil, zihinsel/kurgusal bir işlemdir. Bundan dolayı teorik bir karaktere sahiptir. Akılcı zihniyet daha merkezci bir özellik taşır. Başta otorite, toplum tipi ve hukuk sistemi olmak üzere tüm kurumsal yapıları kendine göre şekillendirir.

Aydın, kurumsal olarak sezgisel zihniyetin dine, duyumsal zihniyetin tekniğe, rasyonel zihniyetin ise bilime yatkın olduğunu belirtmektedir.²² İslam toplumları için konuşacak olursak biz de, sezgisel zihniyet etkisinde sufiliğin, İsrâkiliğin, batniliğin; duyumsal zihniyet etkisinde Ebubekir Razi, İbn Sina, Biruni, Harizmi gibi bir yönüyle de rasyonel zihniyetle irtibatlı alimlerin temsil ettiği İslam bilim geleneğinin; rasyonel zihniyet etkisinde ise Hanefiliğin, kelam ekollerinin ve Mu'tezile'nin, ayrıca Meşşai İslam felsefesinin doğup geliştiğini söyleyebiliriz.

¹⁹ Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 21.

²⁰ Mustafa Aydın, "Zihniyet Sorunu: Mahiyeti, Oluşumu, Türleri ve Günümüzdeki Bazı Problemleri", *Tezkire*, 11/2 (Aralık 1997), s. 97.

²¹ Aydın, a.g.e., s. 107-111.

²² Aydın, a.g.e., s. 108.

Dördüncü tip olan **taklitçi/skolastik** zihniyet, mutlak doğru bir bilginin bulunduğunu ve diğer tüm bilgi türlerinin buna indirgenebileceğini, herhangi bir bilgi türünün bu eksen bilgiden referans almadığı sürece doğru ve geçerli sayılmayacağını kabul eden anlayıştır. Diğer bilgileri bir çeşit politik bilgi skolastizmine indirgeyen Marksizm ve yine tüm bilgileri mantıksal pozitivizme indirgeyen bilimcilik, politika ve bilim alanlarında skolastik zihniyeti temsil ederler.²³ Ayet ve hadis metinlerine ilaveten İslam tarihinin ilk üç neslini (*selef-i sâlihîn*) dini bilginin yegane referansları olarak kabul ve takdim eden, tecrübe edilen gelişim ve değişimlere rey, kıyas ve içtihat usulleriyle yeni dini cevaplar vermiş Ehl-i Rey ve kalam ekollerini reddeden Ehl-i Hadis/Selefiyye ekolü taklitçi/skolastik zihniyeti İslamiyet içinde temsil etmektedir.

Kuşkusuz ki bu kategorilerin tamamıyla bağımsız ve birbirlerinden soyutlanmış olduğunu söylemek mümkün değildir. Bilakis yer yer iç içedirler ve gerçekleştirimleri karmaşıktır. Sezgisel zihniyette rasyonel bir çizgiyi, rasyonel zihniyette de mistik öğeleri bulabiliriz. Yine deneyciliğin gelişmiş zihniyetlerin bir malı olmadığını, iptidai toplulukların da bu yöntemden yararlandıklarını görmekteyiz.²⁴ Diğer taraftan, zihniyetlerin toplumların değişken şartlarının bileşkesinde oluştuğunu dikkate alırsak zihniyet kategorilerini belli sayılar ve kalıplarla sınırlandırmanın da gerçekçi olmadığı fark edilecektir. Örneğin rasyonel zihniyet, modern çağda yeni bir form oluşturmuştur ki buna modern zihniyet adı verilmektedir. Bu yeni zihniyet tipi kendini daha iyi vurgulayabilmek için mevcut alanı bir üçüncüsüne yer vermeyecek biçimde “kendisi” ve “öteki” olarak ikiye bölmüş, kendisinin karşısına da geleneksel zihniyeti koymuştur. Öyle ki postmodern tezahürler dahi modern zihniyet içinde değerlendirilmektedir. Modern zihniyet, içinden geldiği rasyonel zihniyetten, ulaşım savunduğu düşüncenin “hakikat olup olmamasına” bir değer atfetmekten ziyade bu düşüncenin insana “güç ve nüfuz sağlayıp sağlamadığı” ölçüsünü esas almasıyla ayrılmaktadır.²⁵

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında zihniyetler ile grup, ekol ve mezheplerin nasıl birbirleriyle ilişkilendirilecekleri zaman zaman bazı yönetsel yanlışlıklara neden olmaktadır. Sanırım bu sorunu ortadan kaldırmak, yaptığımız izahlar muvacehesinde fazla zor olmasa gerektir. Öncelikle mezheplerin kendilerinin, aynı zamanda zihniyetler olmadıklarını belirtmeliyiz. Yani bir Şii ya da Sünni, Harici veya Selefî bir zihniyetten söz edemiyoruz. Yine mezheplerin her birinin özel bir zihniyetin ürünü veya parçası olduğunu söylemek de indirgemeci bir yaklaşımı yansıtabilir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, bilginin kapsamı ve kaynağıyla alakalı ana zihniyet kategorileri içine İslam kökenli mezhep ve grupları bu kategorilere yakınlıklarına göre rahatlıkla yerleştirebiliyoruz. Şiiliğin, Sünniliğin veya diğer mezhep ve ekollerin bizzat kendilerinin bir zihniyet olarak değerlendirilemeyeceği tezimizin temel nedeni, bu yapı ve düşüncelerin tarihten

²³ Aydın, a.g.e., s. 110-1.

²⁴ Aydın, a.g.e., s. 111.

²⁵ Aydın, a.g.e., s. 112-3.

bugüne tek bir zihniyete indirgenebilecek bir bütünsellik sergilememiş olmalarıdır. Bilakis bu dini sosyal yapılar zaman zaman farklı zihniyetlerin etkisine girmek suretiyle mezhebi/grupsal/düşünsel aidiyetlerini kaybetmeden soyut veya somut şekilde farklı tezahürler gösterebilmektedirler.

Verilecek örneklerle konunun anlaşılması kolaylaşacaktır. Örneğin büyük ölçüde mistik/sezgisel zihniyetin etkisindeki bir sosyo-kültürel çevrede doğup gelişen Şiilik bünyesinde, akılcı/rasyonel zihniyetin tesiri altında Usûliyye, taklitçi/skolastik zihniyetin tesiri altında ise Ahbâriyye teşekkül etmiş, bunlara tepki olarak da daha sonra “asla dönüş” iddiasıyla Şeyhiyye ortaya çıkmış ve tam manasıyla mistik/sezgisel zihniyeti yansıtan bir yapıya bürünmüştür.

Şöyle bir örneklendirme de yapılabilir: Mistik/sezgisel zihniyet İslamiyet’te ilkönce sufi yapılarda kendisini arz etmiş, Şia’nın doğuşunda yönlendirici ve belirleyici olmuş, bazı Şii gruplarda ise uç noktalarda kendisini hissettirmiş ve bâtniliğin zeminini döşemiştir. Bâtnilik ile bağlantılı olan akılcı/rasyonel ve tecrübi/duyumsal zihniyetlerdeki şahsiyetlerin eliyle İhvân-ı Safâ cemiyeti zuhur etmiş, bâtnilik bu kanaldan felsefeyle yoğun ilişkiye geçmiş, akılcı/rasyonel zihniyetin İslam düşüncesindeki ileri temsilcileri olan büyük felsefeciler arasında böylece İşrâki ekolün çıkışının kapısını aralamış, en azından onu beslemiştir.

Son olarak şu örneğimiz konuyu daha anlaşılır kılacaktır: Sünnilik bünyesinde akılcı/rasyonel zihniyetin bir ürünü sayabileceğimiz Hanefilik’te yirminci yüzyılın başında doğan iki ayrı akımdan Tatar cedidçiliği akılcı/rasyonelliğin belki daha ötesinde yer yer modern zihniyetin tesirine girmiş iken; buna karşılık aşağı yukarı aynı dönemde Hint dünyasında Hanefilik Diyobendiyye medreselerinde taklitçi/skolastik, Barelviyye medreselerinde ise mistik/sezgisel zihniyetlerin aşırılıklarına savrulmaktan kurtulamamıştır. Görüldüğü gibi zihniyetler dini grup ve mezheplerin doğuşunda tesirli olmakla kalmamakta, ayrıca gelişmiş grupsal ve mezhebi yapılara farklı düşünsel/ideolojik renkler kazandırmakta, bu yolla alt grupların doğuşuna ve bazen ana bünyeden i’tizalî kopuşlara zemin hazırlamaktadır.

4. Mezheplerin Doğuşunu Hazırlayan Nedenler

Kur’an’ın indiği ve Hz. Resulullah’ın hâlen sağ olduğu dönemde ortaya çıkmış olan inanç ve pratik hayatla alakalı dini sorunlar kolaylıkla çözümlüyor, ihtilafı gerektirecek bir boyuta çoğunlukla taşınmıyordu. İleriki yıllarda ise haliyle bu durum değişti. Tabii, içtimai, siyasi, dini nitelikli çeşitli sebepler ile ihtilaf mevzuları çoğaldı, bu mevzulardan bir kısmı süreç içinde tamamen dini bir çehreye bürünerek tefrika şekline dönüştü ve toplumsal ayrılıklara sebep oldu. Zira artık ana kaynaklar olan Kur’an ve Sünnet’in sınırları belliydi ve sürekli ortaya çıkan meseleler karşısında “metin olarak” tek başlarına hüküm ve fetva kaynağı olmakta yetersiz kalıyorlar, ancak te’vil, kıyas, rey, içtihat gibi yöntemler yoluyla ana

kaynak olma özelliklerini muhafaza ediyorlardı. İnsan unsurunun bizzat katılımıyla işletilen bu akli yöntemler şüphesiz Hz. Peygamber devrinde de dar kapsamda cârî idiler.²⁶ Fakat sonraki dönemlerde kullanım sahaları zorunlu olarak genişledi. Bundan dolayı ortaya çıkan farklılaşmalar ise zamanla sistematik bir hale geldi ve kurumlaşarak mezhepleri oluşturdu.

Mezhepleri üreten süreçler doğru okunduğunda, bu süreçlerin tek boyutlu olmadığı, tek bir doğrusal çizgide ilerlemediği görülecektir. Ortada çoğu kez çoklu sebepler bulunmaktadır. Dolayısıyla, genellikle klasik kaynaklarımızda yapıldığı gibi mezheplerin doğuşunu tek bir şahıs veya olaya bağlamak indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Sıhhatli ve bütüncül sonuçlara varabilmek için, söz konusu süreçte doğrudan ve dolaylı etkili olmuş tüm unsurların bilinmesi, incelenmesi ve anlaşılması gerekmektedir. Bu unsurları birbiriyle yakından ilişkili olan psiko-sosyal ve sosyo-politik iki ayrı faktörler çerçevesinde analiz etmek uygun olur.²⁷

Psiko-sosyal faktörler temelde insanla ve onun algılama biçimiyle irtibatlı unsurlardır. Zira bu yönüyle mezheplerin, dinin insanlar tarafından farklı anlaşılma biçimleri olduğu söylenebilir. Mezhepler insanlar tarafından var edilirler ve onlar tarafından sürdürülürler. Bu süreçte insan hem fert hem de toplum halinde aktif rol üstlenir.²⁸ Bu çerçevede ilk olarak **insanın kendine özgü tabiatı** bir faktör olarak ele alınmalıdır. Biz bu konuyu kişilikler ve zihniyetler bağlamında yukarıda geniş olarak ele aldık. İkinci olarak **nasların tabiatı** gündeme gelir. Naslardan kastedilen Kur'an ayetleri ve hadis-i şeriflerdir. Naslar sahih-zayıf; âhad-mütevâtir, muhkem-müteşâbih, hâss-âmm, mücmel-müfesser-mübeyyen, hakikat-mecaz, nâsîh-mensûh, mutlak-mukayyed, hafi-celî gibi farklı kategorilerde değerlendirilecek çeşitli vasıflara sahip olup yeknesak olmaktan uzak lafız ve metinlerdir. Haliyle nasların kaynaklığına başvurulduğunda, söz konusu ihtilafa müsait çeşitlilik farklı inanç, fikir, hüküm ve fetvaların ortaya çıkmasının zeminini oluşturmaktadır.

Birçok ayet insanı aklını kullanmaya davet eder.²⁹ Kur'an'da sıkça karşımıza çıkan ve tabii ki fikir özgürlüğüne de gönderme yapan tefekkür, te'akkul, tezekkür, tedebbür, tefakkuh kavramları akletmenin çeşitli boyutlarıdır. Akleden insanın farklı sonuçlara varması kaçınılmazdır. Örneğin insan iradesi ve kader ile alakalı peşpeşe gelen ayetlerden, kimi grupların, insanın fiillerinde "mecbur olduğunu", kimilerinin ise "hür olduğunu" çıkarması nasların tabiatı ve akletme sürecinin çeşitliliğinin bir sonucudur. Diğer taraftan nasların dışında çeşitli nedenlerle oluşan inanç ve fikirler, dini kaynaklara dönülerek naslarla desteklenmiş, böylece aslında

²⁶ Bkz. Muaz b. Cebel hadisi, Ebû Dâvud, el-Akdiye: 11.

²⁷ Bkz. Ömer Faruk Teber, "Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri", [M. A. Büyükkara (ed.), *İslam Mezhepleri Tarihi*, Eskişehir, 2010] içinde, s. 27-8.

²⁸ Teber, a.g.e., s. 28-9.

²⁹ "Eğer dinleseydik veya aklımızı kullansaydık cehennemliklerden olmayacaktık" (el-Mülk: 67/10) ayetindeki "dinlemek" nakli yani nasları izlemeyi ifade etmekte, bunun yanı sıra "akletmek" de ebedi kurtuluşun diğer bir çaresi olarak önerilmektedir.

naslardan kaynaklanmayan ayrılıklar nasların tabiatı icabı naslara mâledilmiştir. Bu da aynı konunun diğer boyutudur.

İnsanın akleden ve irade eden bir varlık olması söz konusu edilince, ihtilaf ve tefrikanın ilahi imtihanın bir parçası olduğu, çünkü ihtilaf ve tefrikanın yaratılışın/fitratın, bir başka deyişle bu dünyanın bir kanunu, sünnetullâhın bir parçası olduğu gündeme gelir.³⁰ Ayette geçtiği üzere, eğer Allah isteseydi “elbette hepinizi (tüm insanları) doğru yola iletirdi”.³¹ Yine O dileseydi “sizi tek bir ümmet yapardı”. Fakat böyle irade etmedi. Zira bu durum “sizi denemek içindir”.³² Başka bir ayette “(böyle yapmadı ve görüldüğü gibi) insanlar farklı görüşler peşinde koşmaya devam ediyorlar” buyurulmaktadır.³³ Bir sonraki ayette,³⁴ “Allah’ın merhamet ettiği insanların” ihtilaf etmeyecekleri, dolayısıyla birlik ve beraberlik halinde olacakları bildirilmektedir. Aynı ayetin devamındaki “Allah onları bunun için yarattı” (*ve li zâlike halaqahum*) ifadesi ise genellikle “Allah insanları ihtilaf etsinler diye yarattı” şeklinde tefsir edilmektedir.³⁵ İmtihan dünyasında ittifakların gerçekleşmesi için öncelikle ihtilafın olması gerekecektir. Tek tip düşünen, görüş ayrılığına düşmeyen, hep aynı çizgide giden varlıklar zaten insan özelliğinde olmazlar. Sadece meleklerin böyle varlıklar oldukları haber verilmiştir. Bu ayetlerin teolojik izahı, ihtilaf ve tefrikanın insanların imtihanına vesile olduğu sonucuna varmaktadır. “Hepiniz Allah’ın ipine sınımsız sarılın, tefrikaya düşüp ayrılmayın”³⁶ buyruğuna uyanlar ise imtihanı kazanmış olmaktadır.

Psiko-sosyal faktörlerden üçüncüsü, İslamiyet’in ve müslümanların **farklı din, kültür ve medeniyetlerle etkileşim** içine girmesidir.³⁷ Nübüvvetin sonlanması üzerinden fazla zaman geçmeden İslam ülkesinin sınırları fetihler yoluyla batıda Atlas Okyanusu’na, doğuda ise Hindistan ve Çin sınırlarına dayanmıştı. Müslümanlar Arabistan’ın kuzey ve güneyinde Yahudilik ve Hıristiyanlık ile yoğun temaslar yaşadılar. Ayrıca Irak, İran ve ötesinde kadim Doğu dinleri ve mezhepleriyle iletişime geçildi. Örneğin gnostik tesirler genelde bu yönden gelmekteydi. Hint, Türk, Pers, Mezopotamya, Anadolu, Mısır ve Afrika kavimlerinden toplu ihtidalar, zihniyet ve kültür çeşitliliğini kendiliğinden getirdi. Müslümanlığı kabul etmemiş zümreler ile komşuluklar ve ticaret yanında, ilmi ve fikri alışverişler karşılıklı etkileşimi kaçınılmaz olarak doğurmaktaydı.

Diğer taraftan özellikle Abbasiler zamanında yoğunlaşan tercüme faaliyetleri ile Doğu ve Batı’nın köklü felsefi akımlarıyla tanışan müslümanların zihin

³⁰ Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul, 1988, s. 160.

³¹ el-En’âm, 6/149; en-Nahl, 16/9.

³² el-Mâide, 5/48.

³³ Hûd, 11/118.

³⁴ Hûd, 11/119.

³⁵ Topaloğlu, *Kelam İlmi*, s. 160-1; Ahmet Saim Kılavuz, “Dini Açından Mezhepleşme ve Gruplaşma”, [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015] içinde, s. 221-2.

³⁶ Âl-i İmrân, 3/103.

³⁷ Teber, “Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri”, s. 30-1.

dünyalarında ister istemez dalgalanmalar olacaktır ve bu gelişme ihtilaflı meseleler üzerinde derin iç bölünmeleri beraberinde getirecektir. Gelişmiş kültür ve medeniyetler yanında basit bedevi kültürünün dahi İslamiyet üzerinde bırakmış olduğu bir tesir mutlaka bulunmaktadır. İlk Harici grupları değerlendirirken, şehirli kültürün heterojen ve içlemeci yapısına tamamen ters bir şekilde kırsal kabileciliğin homojen yapısı ile içe kapanmacı ve dışlamacı mantığı bu nedenle mutlaka gündeme gelmektedir.

İkinci ana çerçeve olan **sosyo-politik faktörleri** açıklamak şüphesiz daha kolaydır. Hz. Resulullah'ın vefatının hemen akabinde yaşanan hilafet tartışmalarından başlamak üzere, Hz. Osman dönemi fitne hareketleri ve nihayetinde hicri 36. yıldan itibaren Cemel, Sıffin ve Nehrevan iç savaşları sadece siyasi olaylar boyutunda kalmamış, Müslümanların zihin dünyasında derin kırılmalara yol açmıştır. Peygamberimizin halefinin kim olacağı hususunda temel kıstas nedir? O bu makama hayattayken bir tayin yaptı mı? Yoksa bu işi halkın seçimine mı bıraktı? İç çatışma ve harplerde ölenlerin ve onları öldürenlerin dünya ve ahiretteki durumları nelerdir? Haksız yere katl suçu büyük bir günah (*kebîre*) ise, bu suçu işleyenler (*mürtekeb-i kebîre*) bazı ayet ve hadislerde belirtildiği şekilde imandan çıkarak ebedi cehennemi hak etmişler midir? İman ve İslam'ın mahiyeti nedir? Sevap ve günahlarla iman artıp eksilir mi? Eksilerek tamamen yok olabilir mi? Katil ve maktuller bu fiillerini kendi irade ve kuvvetleriyle mi işlediler, yoksa takdir-i ilâhî böyle belirlendiği için kaderlerinin kendilerine biçtiği rolleri mi yerine getirdiler?

Bu soruları çoğaltmak mümkündür. Görüldüğü gibi, İslamiyet'in ilk asırlarında cereyan eden çeşitli siyasi gelişmeler, barışlar, savaşlar, seçimler, tayinler, aziller, isyanlar, tutuklamalar, takibatlar vs. gibi hadiseler Havâric, Şia, Mu'tezile, Mürcie gibi ilk mezheplerin doğuşunu hazırlamıştır. Sonraki asırlardaki Dürzilik, Yezidilik, Bâbilik-Bahailik, Ahmedilik gibi mezhebi oluşumların teşekkülünde de benzer sosyo-politik gelişmeler rol oynayacaktır.

5. Mezheplerin Oluşumunun Sosyolojik Aşamaları

Yukarıda saydığımız nedenler bir araya geldiğinde bu şartlar birden mezhepleri ortaya çıkartmakta mıdır? Aslında birçok mezhep, bu şartları hiç dikkate almadan, kendisinin İslamiyet'in ta ilk başından itibaren dinin ana bünyesi ve sahih çehresi olarak var olduğunu ileri sürmektedir. Bunun anlamı, diğer mezheplerin sahih çizgiden saparak yoldan çıkmış olmalarıdır. Her mezhebin kendisini bir hadiste³⁸ geçtiği üzere "kurtulan fırka" (*fırka-i nâciye*) olarak görmesi de aynı sebeptendir. Tabii ki gerçek böyle değildir. Yine cevaben belirtmeliyiz ki, söz konusu şartlar birdenbire mezhepleri ortaya çıkartmazlar. Mezheplerin oluşumu uzun bir süreci ve daha başka şartları gerektirmektedir. Mezhepler

³⁸ Ebû Dâvud, Sünnet: 1.

öncesinde ara grup formları bulunmaktadır. Bu formlar nelerdir? İlk baştaki ayrılık nasıl gerçekleşmektedir ve akabindeki gelişmeler hangi izleği takip ederek mezheplerin teşekkül şartlarını hazırlamaktadır?

Doğuş: Konuyu Hristiyanlık üzerinden açıklayan Michel'e göre dini bir grupsal oluşumun ilk belirtisi temayülün görünmesidir. Ana bünye içerisinde oluşan bir grup, akidenin, ahlakın, ritüellerin veya ortodoksluğun bir başka vechesi konusunda o vakte kadar yapılmayandan başka bir şey üzerinde ısrar etmektedir.³⁹ Olaya dinlerin doğuşu perspektifinden bakan Hodgson, "yaratıcı eylem/olay" adını verdiği bu aşamayı "üç ivme"nin ilki olarak izah eder. Keşfe ve ilhama ait yeni bir açılım, yeni bir değer keşfi, yeni bir anayasanın veya yeni yönetim tarzlarının geliştirilmesi gibi şeyler "ilk itici güç" olurlar.⁴⁰ Wach'ın ifadesinde ise bu safha "radikal bir protesto"dur ve itirazlar doktrin, ibadet ve teşkilat alanlarında ortaya çıkmaktadır.⁴¹ Bilgiseven'e göre ana bünyeye itirazlar dört konuda olmaktadır: Dinin nazariyatındaki sapmaya itirazlar; ayin ve ibadet usullerine yöneltilmiş itirazlar; dinin ahlakiyatına, kaide ve prensiplerine itirazlar ve teşkilat alanlarında itirazlar.⁴² Bazen ise bu ilk akım ve topluluğu meydana getiren bizzat kurucu şahıstır.⁴³ Yani bir lider yeni değerlerin karizmatik sözcülüğünü ve itirazcılarının öncülüğünü üstlenir. Değerlerin icadında bir "ifşa"dan veya bir "deha"dan söz edilmesi adettir. Bunu yaşamış olanlar hayatlarını anlatırlarken, genellikle, bu radikal kararlarından önce geçirdikleri bunalım dönemleri üzerinde dururlar. Düşünülerinin bir problemle bulutlanmış olduğunu söylerler.⁴⁴

Teşekkül ve sosyalleşme: Hodgson'un açıkladığı ikinci ivme, yaratıcı eylemden hâsil olan grup bağlılığıdır. Yani yaratıcı eylem, bunun çok önemli olduğu konusunda ortak bir şuuru paylaşan bir halk kitlesi tarafından tüm işlerde bir kalkış ve referans noktası haline getirilir. Yaratıcı eyleme dönük "teslimiyet", bu safhada "bağlılığa" dönüşür.⁴⁵ Bağlılık artık bazı sembolik davranışlar ile gösterilmektedir. Gruba katılım ritüelleri, ortak şahadet ve yemin biçimleri, toplu ibadet şekilleri yahut zorunlu ödeme ve vergilendirmeler, belli kıyafet şekilleri bu tür davranışlardandır.

Genellikle mensuplara, onların özel bir görev üstlenmiş topluluklar oldukları duygusu hissettirilir.⁴⁶ Grup olmanın doğası gereği mensuplar, grup içine doğru bağlılık ve sempati, grup dışına doğru ise çelişme ve farklı olma duygusu geliştirirler. Bu tipteki davranışlar, yumuşak bir antipatiden derin bir nefret

³⁹ Aime Michel, "Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı", [Mehmet Aydın (çev. ed.), *Din Fenomeni*, Konya, 1993] içinde, s. 69.

⁴⁰ M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol, İstanbul, 1993, I, s. 11.

⁴¹ Joachim Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, 1958, s. 186-193.

⁴² Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 1985, s.278-9.

⁴³ Michel, "Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı", s.70; Adem Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, İstanbul, 2013, s. 47-8.

⁴⁴ Bouthoul, *Zihniyetler*, s. 80.

⁴⁵ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I, s. 12-3.

⁴⁶ Nils G. Holm, "Sosyal Bir Fenomen Olarak Din", çev. A. Bahadır, *Selçuk Ü.İ.F.D.*, 14 (2002), s. 283.

duygusuna kadar gidebilir ve savunmacı ya da saldırgan nitelikte olabilir.⁴⁷ Ayrıca dini gruplar kendileriyle dış dünya arasında bazı psikolojik barikatlar kurarak özel bir grup kimliği oluştururlar, gerekirse grubun sınırlarını çizerler veya gevşek olarak çizilmiş sınırlarını tahkim ederler.⁴⁸ Gruplara özel bazı yasakların, diyet biçimleri ve nafilelerin kimlik kurma ve sınır çekme hususlarında grubu besledikleri bilinmektedir. Fakat aynı gayeye ulaştıran en etkili yol, bir grubun kendisini merkeze konumlandırarak “öteki” yaratma teşebbüsüdür. Tahkimat, diğerlerini ötekileştirmek suretiyle daha sağlam ve kalıcı biçimde oluşur.⁴⁹

Peki müminler bu tür gruplara niçin girerler sorusunu yeri gelmişken cevaplamamız uygun olur. Yapıcı’ya göre bu temayülün çeşitli sebepleri bulunmaktadır:⁵⁰

a. Bağlanma duygusu ve aidiyet ihtiyacı insanları dini gruplara itmektedir. Bu duygu ve ihtiyaç, kişideki özsaygı ve özdeğer duygusunu geliştiren bir fonksiyon icra eder.

b. Kimlik edinme arzusu ve sosyal kabul ihtiyacı da aynı motivasyonu sağlamaktadır. Dini grupların en önemli özelliği, üyelerine güçlük bir kimliğin yanı sıra sosyal kabul imkânı sağlayabilmeleridir.

c. İnanırların dinin orijinal haliyle devamını temin etme arzusu ile dindarlar dini gruplarda bir araya gelip faaliyet yürütmektedirler.

d. Aynı şekilde inançlarını kuvvetlendirme ve dini daha iyi yaşamak üzere, mesela tarikatlarda gördüğümüz gibi dini gruplar içinde dayanışmaya girmektedirler.

e. Hayatın anlamı nedir, insan niçin vardır ve hangi gaye için yaşar türünden sorulara verilen anlamlı cevaplar kişiyi dini gruplara bağlayabilir.

f. Kalabalıklar içinde yalnızlaşabilen insanlardaki yoksunluk ve yalnızlık hissiyatı, dini grupların verdiği destekle giderilmekte, özellikle “toplumun ötekileri” durumundaki kişilerin ruhi durumları bu yolla daha sağlıklı hale gelebilmektedir.

g. Bedensel ve ruhsal sorunları olan insanlara, bunlarla başa çıkacakları güç bazen dini gruplar tarafında temin edilebilmektedir.

⁴⁷ Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Ankara, 1984, s. 190.

⁴⁸ R. F. Paloutzian, *Invitation to the Psychology of Religion*, Needham Heights, 1996, s. 166; Vamık Volkan, *Körü Körüne İnanç*, İstanbul, 2005, s. 203.

⁴⁹ Gruplaşma ve bağlılığın konumuz olan boyutu hakkında detaylı bilgi ve örnekler için bkz. Mehmet Ali Büyükkara, “Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 7 (2007), s. 111-9.

⁵⁰ Asım Yapıcı, “Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi”, [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur’an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015] içinde, s. 270-3; Ayrıca bkz. ve krş. Büyükkara, a.g.e., s. 109; Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, s. 93-6.

h. Yine hızlı sosyal değişimlerin yaşandığı dönemlerde korunaksız kalan insanlara bu gruplar sığınak olabilmekte, onlara maddi ve manevi yönlerden yardımcı olabilmektedir.

i. Farklı dini yorumlar arasında kendisini seçim yapmak zorunda hisseden insan, çeşitli sebeplerle bir grubu seçerek ona girer ve “hakikatin orada olduğuna” inanarak etnosantrik bir tutum geliştirir.

j. Sekülerleşerek küreselleşen bir dünyada din kimliğini muhafaza edebilmek, emperyalizme direnmek gibi saiklerle dindarlar dini gruplara yönelirler.

Diğer taraftan bu grupların bir şekilde kurtuluş gayesi güttüklerini görürüz. Ebedi kurtuluş bu gayelerin belki en yücesidir ve öbür dünyaya yönelik bir çabayı öngörür. Özgürlük ve adil bir siyasi düzen arayışı, siyasal bir kurtuluş beklentisidir. Buna olumlu toplumsal ve ekonomik iyileşmeler de eklenebilir. Aşkın ve manevi bir güce inanıp kendini O'na emanet etmek terapik bir rahatlama sağlamaktadır ve bu psikolojik bir kurtuluşu andırır.⁵¹ Çeşitli amaçlarla kurtuluş arayışında olan insanlar için dini gruplar çok önemli bir ihtiyacın giderilmesini sağlarlar.

Ayrılma/Kopma: Alt grupların oluşumu mutlaka kesin bir ayrılıkçı süreci gerektirmez. Belli bir hoşgörülme dönemi her zaman mevcuttur. Ana bünyenin normlarına uymayanlar öncelikle eleştirilir, uyarılır, kınanır. Eğer sapma olarak algılanan fikir ve fiiller ana bünyenin en temel özelliklerine tehdit olarak anlaşılırsa, bu tür düşünce ve faaliyetler içerisinde bulunanlar açıkça dışlanır ve ötekileştirilir.⁵² Michel'in deyişiyle, “ortadoksluğun gövdesinde süymüş olan tomurcuk” mühtediler çoğaldıkça gövdeye bağlı kalmaya tahammül edemez hale gelmektedir.⁵³

Bu süreçte ortaya çıkan alt gruplardan bir kısmı temel ilkelere bağlılıkla varlığını sürdürürken, bir kısmı çok köklü itirazlarla ortaya çıktığı için zamanla ana bünyeden tamamen kopabilir. Bu kopma ilgili gruplar tarafından kabullenilir. Bazen ise kabullenilmez.⁵⁴ Bunu bağlı kalma yönünde güçlü irade ortaya konulmasıyla veya dışlanmaya karşı direnişle açıklayabiliriz. Yani ayrılıkçı fikir ve davranışlar, bağlılık iradesi tarafından dengelenir. Zira ana bünyeden kopmanın siyasi, sosyal, iktisadi riskleri bulunmaktadır ve bunu göze almak hiç de kolay değildir. Fakat irade ayrılma yönünde güçlüyse yahut dışlanmaya karşı direniş yetersiz kalmış ise artık farklı alt grup, cemaat ve hareketlerden söz edebiliriz.

⁵¹ Bryan Wilson, *Dini Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma*, çev. Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İstanbul, 2004, s. 29-30.

⁵² Yapıcı, “Biz ve Onlar”, s. 266.

⁵³ Michel, “Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı”, s. 70.

⁵⁴ Yapıcı, “Biz ve Onlar”, s. 266.

Doktrin ve Literatür Oluşumu: Hodgson'un üçüncü ivmesi, grup bağlılığının etrafında yoğun bir etkileşim ve diyalog sürecinin başlamasıdır.⁵⁵ İlk değerleri yaratanlar coşkunluk içinde çalışmaktadırlar. Kendilerini bir mesajın taşıyıcısı, bir misyonun temsilcisi gibi görmektedirler.⁵⁶ Onların bu olağanüstü çabası, ilk değerlerin ve itirazların yoğun bir etkileşim ve diyalog sürecinde doktrinleşmesini beraberinde getirmektedir. Doktrin bir inancın toplam ve sistematik ifadesidir. Doktrin az veya çok dogmatizmi de ima eder. Sonra bu doktrinlerin üzerinde literatür oluşur. Veya tersinden, oluşturulan literatür sayesinde fikir, fiil ve itirazlar kesinleşip kararlaşır, yani doktrin haline dönüşür. Başka bir deyişe literatür, hem doktrin oluşmasında hem de oluşmuş doktrin açıkklanmasında hizmet görür.

Hiyerarşi Oluşumu ve Kurumsallaşma: Mensupları arasında bağlılığı kuvvetlendiren ve yeni kazanımlarla kalabalıklaşıp hızla sosyalleşen grup ve cemaatler, bu sosyal yapının etkin idaresi için mecburen hiyerarşik yapısını oluşturur ve iş bölümünü esas alan bir kurumsallaşmaya gider. İlk kurucuların hayattan çekilmesiyle birlikte, cemaat üyelerini o zamana kadar bir arada tutan coşkulu ve karizmatik bağ ister istemez bu özelliğini kaybedince, doğan boşluğu doldurmak için daha formel ve rasyonel sosyal bağların inşa edilmesi gerekmektedir. Zaman içinde gelişen bir takım teşkilat unsurları bu gelişmenin en tabii tezahürleridir.⁵⁷

Özetle ifade edersek, bir dini cemaatin mezhepleşmesinden söz edebilmek için öncelikle şu dört şartın olgunlaşması beklenir:

- a. Sosyalleşme/kalabalıklaşma.
- b. Hiyerarşik bir düzende kurumsallaşma.
- c. İnanç ve düşüncedeki farklılaşmanın derinleşerek çerçevesi belli bir doktrine dönüşmesi.
- d. Doktrini açıklayan tutarlı bir literatürün oluşumu.

Bu şartları sağlamayan cemaatler ise aynı sosyal statüde kalmayı sürdürürler. Fakat bu çoğu kez uzun süreli devam etmez. Başka cemaatler ve mezhepler içerisinde erirler/emilirler veya kendiliklerinden kaybolurlar.⁵⁸

Meşhur dinler ve mezhepler tarihçisi Şehristani (ö. 1153), yukarıdaki koşullara "siyasi ve askeri güce sahip olmayı" da eklemiştir. Onun ifadesiyle, "her bir mezhebin, kendisine özgü fikirleri, tasnif ettiği kitapları, kendisine yardım eden

⁵⁵ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I, s. 14.

⁵⁶ Bouthoul, *Zihniyetler*, s. 80.

⁵⁷ Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, s. 49.

⁵⁸ Mezheplerin bazı nedenlerle daha büyük dini yapılara dönüşmesi (*developing into an ecclesiastical body*) veya bölünmesi (*splitting a new into lesser groups*) ya da başka topluluklar içinde erimeleri (*be merged*) veya onlar tarafından emilmeleri (*be absorbed*) sürecinin Hıristiyan mezhepleri ile ilgili terminoloji temelinde yorumlanması ile karşılaştır, Wach, *Sociology of Religion*, s. 199-200.

devletleri ve sözünü dinledikleri otoriteleri bulunmaktadır".⁵⁹ Siyasi ve askeri güç hiyerarşi ve kurumsallaşmanın zirve noktasıdır ve bu husus bir mezhep devletini veya imparatorluğunu çağırır.

Bir mezhep nasıl ve hangi süreçlerde ana bünyeden kopmuşsa, mezheplerden kopuşlar da benzer bir süreci icap eder. Mezhep içi alt gruplar, şartları karşılımları koşuluyla yeni mezheplere dönüşebilirler. İsmailiyye mezhebinden Dürziyye'nin doğuşu böyle bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir. Hatta yeni bir dinin oluşumu bile mevzubahis olabilir. 1800'lerin başında Şiiiliğin içinden çıkan ve bugün hala varlığını sürdüren Şeyhiyye cemaatindeki 1840'larda yaşanmış olan bir sapma, bölünmeyle sonuçlanarak bir yüzyıllık süreç içinde ilkönce Bâbilik mezhebini, daha sonra da Bahâilik dinini ortaya çıkartmıştır.

Sosyalleşerek "müesses" bir yapıya kavuşan ve böylece mezhepleşme yolunda önemli bir mesafe kateden dini oluşumlar ile, dar kapsamlı mensubiyetlerle henüz içe kapalı bir durumu yaşamayı sürdüren oluşumların mukayesesinde bazı farklı özellikleri tespit etmek mümkündür. Bu farklılıklar, ana bünyeden ayrılmış bir mezhep ile terketmiş olduğu ana bünye arasında görüldüğü gibi, artık tam anlamıyla mezhep diyebileceğimiz oluşumlar ile alt-mezhep grupları (*fırka*) arasında da görülür.⁶⁰ Mezhep-fırka terimlerini kullanarak bu farklılıkları açıklarsak,

a. Fırka taraftarları daima kendi inançlarını öne alarak hayatlarını buna göre düzenlerlerken, başka bir deyişle yaşadıkları hayatı tümüyle inançlarına uydurmaya çalışırken; mezhebi inancın temsilcileri inanç ve pratiklerini yaşadıkları hayatla uzlaştırırlar ve böylece dini hayatları yer yer seküler kültürle içiçe sürdürülür bir hale gelir. Şehristânî'nin yukarıda zikrettiğimiz "mezhebe yardım eden devlet" vurgusu esasen sekülerleşmenin ileri bir boyutuna işaret etmektedir.

b. Fırkalar eşitlikçi, mezhepler hiyerarşiktir.

c. Fırkalar radikal, mezhepler muhafazakardır.

d. Fırkalar imtiyazsız iken, mezhepler yönetici sınıflara dayanır.

e. Fırkada tabandan tavana doğru çalışan sosyal bir ilişki sistemi mevcuttur. Mezhep ise toplumsal ve dinsel olarak kendini üst yapı olarak görür.

f. Fırkalarda mensubiyet seçme/tercih suretiyle kazanılan bilinçli bir olgudur ve gönüllü teslimiyet esastır. Mezheplerde ise mensubiyet, o topluluk içinde doğmanın, o toplulukla beraber olmanın doğal sonucudur.

⁵⁹ ("Ve li külli fırkatın makâletün 'alâ hiyâlihâ, ve kütübün sannefûhâ, ve devletün 'âvenethüm, ve savletün tâve'athüm"), bkz. Ebû'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, thk.: E. A. Mehnâ, A. H. Fâ'ûr, Beyrut, 1419/1998, s. 56.

⁶⁰ Wilson Hristiyanlık temelindeki bu mukayeseyi *church* ve *sect* oluşumları arasında yapmaktadır. Bkz. Wilson, *Dinî Mezhepler*, s. 13, 29-33. Burada *church* bizim "müesses" dediğimiz ana bünye veya mezhepleşmiş ana bünyeye, *sect* ise ayrılıkçı oluşumlara karşılık gelmektedir.

g. Fırkalar çoğu kere zâhirîlikten uzak, manevi, ruhani, sırrî mahiyette oluşumlardır. Mezhepler ise bâtinîlikten uzaklaşmak, kendilerini aklîleştirme ve zahiren bir saygı objesi olarak görünmek için çalışırlar.

h. Fırkalar mevcut kurum ve kültürlerden birçoğunu reddettiğinden dolayı genellikle dünyayla kavgalıdır. Mezhepler ise çoğunlukla dünyayla entegre olmuş durumdadır.

i. Fırkalar çoğu kere totaliter bir karaktere bürünmüşlerdir. Farklılık kabul etmezler. Bu yüzden değişen şartlara uyum sağlamada zorlanırlar. Mezheplerde ise iş bölümü mevcuttur. Hiyerarşinin üstündekiler ile altındakilerin statüleri farklıdır. Üstte yer alan din adamlarının belli ve ağır dini mükellefiyetleri var iken, alttaki sıradan mensuplarda bu mükellefiyetler daha az ve hafiftir.

Kişilik ve zihniyetlerden grup ve fırkalara, grup ve fırkalardan mezheplere doğru sosyal-psikolojik ilişkilerin, dönüşüm ve değişimlerin doğasını inceleyen bu çalışmamızın sonunda şu metodolojik gerçeği vurgulamak gerekebilir. Mezheplerin de içinde olduğu tüm dini grupsal yapıları sabit ve değişmez fikir ve uygulamalar olarak anlamak ve incelemeye almak ciddi metodik yanlışlara kapı aralayacaktır. Doğrusu, bu oluşumları süreç merkezli olarak ele almaktır. Zira bunlar pasif çerçevelerdir; zamansal ve mekansal bağlamların değişmesine paralel olarak içerikleri veya kabulleri değişebilmektedir. Zaman içinde yeni terkipler ve sentezler olabilmekte ve bu sosyal grup ve yapıların varlığı veya temsili bu sentezler doğrultusunda yeniden şekillenebilmektedir.⁶¹ Çalışmanın başında belirttiğimiz gibi dini gruplaşmaların insan hayatını andırır biçimde bir yaşam döngüsünde oldukları gerçeği, doğal sürecin hem sanılandan çok karmaşık olduğunu bize söylemekte, hem de bu sürecin araştırılmasındaki metodolojik güçlükleri hatırlatmaktadır.

Sonuç

Mezheleşmeyi dini bir vak'a olarak ele almadan önce bu olguyu beşerî ve sosyolojik boyutlarıyla araştırıp değerlendirmek gerekmektedir. Dini gruplaşmanın doğasını anlayabilmek için yürüteceğimiz işlemde ilk çıkış noktamız kişidir, sonra da bu kişilerden oluşan toplumdur. Bu çalışmamız, bir psikolojik faktör olarak kişiliklerin ve toplumsal kişiliği yansıtan zihniyetlerin dini gruplaşma ve mezheleşme sürecine gözlenebilir bir etki bıraktıkları sonucuna varmaktadır. Aynı dine veya mezhebe mensup insanların dini düşünce ve tutumlarının farklı olması, bir kısmıyla kişilik özellikleri, diğer bir kısmıyla zihniyetlerin doğurduğu bir sonuçtur. İncelediğimiz örnekler, zihniyetlerin, dini grup ve mezheplerin doğuşunda tesirli olmakla kalmadıklarını, ayrıca gelişmiş grupsal ve mezhebi yapılara farklı düşünsel/ideolojik renkler kazandırdıklarını, bu yolla alt grupların

⁶¹ Mehmet Kalaycı, "Mezhepleri veya Dini Hareketleri Tamamlan(ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak", [H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015] içinde, s. 240.

doğuşuna ve bazen ana bünyeden itizâlî kopuşlara zemin hazırladıklarını ortaya koymaktadır.

Mezhepleri üreten süreçler doğru okunduğunda, bu süreçlerin tek boyutlu olmadığı, tek bir doğrusal çizgide ilerlemediği görülecektir. Ortada çoğu kez çoklu sebepler bulunmaktadır. Kişilik ve zihniyetlerden başka, dini metinlerin ihtilafa müsait tabiatı bu süreçte hayli tesirlidir. İslam'ın insanoğlunu akletmeye teşviki ve sağladığı fikir özgürlüğü de bu konuya eklenince, tefrikanın Müslümanlar için kaçınılmaz bir sonuç olup olmadığı sorusu haliyle akla gelmektedir. Bu açıdan, tefrikanın ilahi imtihanın bir parçası olduğu yönündeki tez, bazı naslarla da desteklenince dikkate değer hale gelmektedir. Bunlar yanında, Müslümanların ilk asırdan itibaren farklı din, kültür ve medeniyetlerle yoğun etkileşime girmeleri, tecrübe ettikleri siyasi ayrılıklar ve iç savaşlar yine dini gruplaşma ve mezhepleşmeyi kolaylaştıran faktörler olmuşlardır.

Mezhepler ta başında mezhep olarak doğmadıklarına göre, bu oluşumların doğuş ve gelişmelerinde birtakım aşamaların bulunması gerekir. Çalışmamız, bu safhaları doğuş, teşekkül ve sosyalleşme, kopma/ayırılma, doktrin ve literatür oluşturma ve son olarak hiyerarşi oluşumu ve kurumsallaşma olarak beş kategoride incelemiştir. Sosyalleşme olgusu açıklanırken, insanların dini gruplara girmesini sağlayan nedenlerin birçoğu özetle tespit edilmiştir. Yine bu çalışmamız, mezhepleşmenin dört şartını, sosyalleşme, hiyerarşik bir düzende kurumsallaşma, inanç ve düşünce farklılaşmasının doktrine dönüşmesi ve doktrini açıklayan tutarlı bir literatürün oluşumu şeklinde ortaya koymaktadır. Bu şartlar muvacehesinde, belki "fırka" diye anılabilecek, henüz mezhep diyemeyeceğimiz dini oluşumlar ile mezhepleşmiş yapılar arasındaki bir mukayese de çalışmamızın son bölümünde yer almıştır. İleri safhalarda gerçekleşmesi muhtemel mezhep içi muhalefet ve kopuşların, aynı şekilde mezheplerin ana bünyeden ilk ayrılıklarına benzer bir sürecin ürünü oldukları ayrıca vurgulanmıştır. Söz konusu sosyolojik aşamaların mahiyetleri hakkındaki en sona eklediğimiz bir tablo konuyu herhalde daha anlaşılır kılacaktır.

KAYNAKÇA

- Anderson, Per Durst, "Language, Cognition and Mentality", Per Durst-Anderson, Elsebeth F. Lange (ed.), *Mentality and Thought: North, South, East and West*, Copenhagen, 2010.
- Aydın, Mustafa, "Zihniyet Sorunu: Mahiyeti, Oluşumu, Türleri ve Günümüzdeki Bazı Problemleri", *Tezkire*, 11/2 (Aralık 1997).
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, 1985.
- Bouchard, Thomas, McGue, Matt, "Genetic and Environmental Influences on Human Psychological Differences", *Journal of Neurobiology*, 54/1 (2003).

- Bouthoul, Gaston, *Zihniyetler: Kişi ve Toplum Arasında Zihin Yapısına Dair Psikososyolojik Bir İnceleme*, çev. Selmin Evrim, İstanbul, 1975.
- Büyükkara, Mehmet Ali, “Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 7 (2007).
- Digman, J. M., “Personality Structure: Emergence of the Five-Factor Model”, *Annual Review of Psychology*, 41 (1990).
- Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, Ankara, 1984.
- Ebû Dâvud, *Sünen*.
- Ebû'l-Feth, Muhammed eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, thk.: E. A. Mehnâ, A. H. Fâ'ûr, Beyrut, 1419/1998.
- Efe, Adem, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, İstanbul, 2013.
- Hodgson, M. G. S., *İslam'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol, İstanbul, 1993, I.
- Holm, Nils G., “Sosyal Bir Fenomen Olarak Din”, çev. A. Bahadır, *Selçuk Ü.İ.F.D.*, 14 (2002).
- Jang, K., Livesley, W. C., Vemon, P. A., “Heritability of the Big Five Personality Dimensions and Their Facets: A Twin Study”, *Journal of Personality*, 64/3 (1996).
- Kalaycı, Mehmet, “Mezhepleri veya Dîni Hareketleri Tamamlan(ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak”, H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015.
- Katipoğlu, Bedri, “Din Psikolojisi Açısından Kişilik ve Karakter Analizi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/23 (2012).
- Kılavuz, Saim, “Dini Açıdan Mezhepleşme ve Gruplaşma”, H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015.
- Konuk, Yahya, *Cihadın Mahrem Hikayesi*, İstanbul, 2007.
- Kutlu, Sönmez, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, *İslâmiyât*, 4/4 (2001).
- Macit, Mustafa, “Çalışmayla İlgili Tutumlar, Zihniyet ve Din”, *EKEV Akademi Dergisi*, 9/23 (2005).
- McCrae, Robert R., John, Oliver P., “An Introduction to the Five-Factor Model and its Applications”, *Journal of Personality*, 60/2.
- Michel, Aime, “Mezheplerin Psiko Sosyal Yapısı”, Mehmet Aydın (çev. ed.), *Din Fenomeni*, Konya, 1993.
- Mucchielli, Alex, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul, 1991.

-
- Paloutzian, R. F., *Invitation to the Psychology of Religion*, Needham Heights, 1996.
 - Saroglou, Vassilis, "Gençlerin Dinleri ve Kişilikleri: Belçika'da Yapılan Yeni İncelemeler", çev. Veysel Uysal, *Marmara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, 19 (2000).
 - Saroglou, Vassilis., Garcia, A. Munoz, "Individual Differences in Religion and Spirituality: An Issue of Personality Traits and/or Values", *Journal of the Scientific Study of Religion*, 47/1 (2008).
 - Sayın, Aslıhan, Aslan, Selçuk, "Duygulanım Bozuklukları ile Huy, Karakter ve Kişilik İlişkisi", *Türk Psikiyatri Dergisi*, 16/4 (2005).
 - Teber, Ömer Faruk, "Mezheplerin Ortaya Çıkış Nedenleri", M. A. Büyükkara (ed.), *İslam Mezhepleri Tarihi*, Eskişehir, 2010.
 - Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, İstanbul, 1988.
 - Ülgener, Sabri, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, Ankara, 1983.
 - Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, Chicago, 1958.
 - Vamık Volkan, *Körü Körüne İnanç*, İstanbul, 2005.
 - Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, İstanbul, 1998.
 - Wilson, Bryan, *Dinî Mezhepler: Sosyolojik Bir Araştırma*, çev. Ali İhsan Yitik, A. Bülent Ünal, İstanbul, 2004.
 - Yapıcı, Asım, "Biz ve Onlar: İç ve Dış Dini Grupların Oluşumunu Besleyen Faktörler ve Aidiyet Psikolojisi", H. Hökelekli, V. Bilgin (ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, Bursa, 2015.
 - Yavuz, Sefer, "Zihniyet ve Din", Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ankara, 2012.

Fıkhî Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair

Tevhit AYENGİN*

Özet

Müslümanın Yaratıcısıyla, diğer insanlarla ve toplumla alakalı fiillerine dair hükümleri belirleme amacıyla teşekkül eden ve gelişen fıkıh mezhepleri bugün için de güncelliğini ve alternatifsizliğini devam ettirmektedir. Bir mezhebe müntesip olan müçtehitler içtihatlarını müntesibi oldukları mezhebin sistematığı içerisinde ve nass dışındaki kaynakları da dikkate alarak oluşturmaktadırlar. Ancak tek tek fertlerin bu çerçevede hareket etmeleri zordur ve dünyevi meşgaleleri buna imkân tanımamaktadır. Bu durum onların bir mezhebe bağlı olarak hayatlarını sürdürmelerini gerekli kılmaktadır. Bu makalede mezheplerin bağlayıcılığı; fıkhî mezhebin ne anlama geldiği, oluşumu, fonksiyonları, bağlanmanın teorik temelleri ve gerekliliği ekseninde ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Fıkıh Mezhepleri, İctihat, İctihatta İsbet, Mezhebin Bağlayıcılığı

On Binding Status of the Fiqh Sects

Abstarct

Fiqh sects, institutionalized to determine legal rules among human beings and social life, are still valid on determining rules on the life of Muslims. The scholars of Islamic Fiqh adjudge according to the methodology of their Fiqh sects and different sources. However, the individuals have problems to use this framework on their daily life. This necessitates individuals to follow a sect. In this article, the legal binding status of sects; what the Fiqh sect is meant, its formation, its functions, the theoretical base of following it are held.

Keywords: Sect, Fiqh Sects, İjtihad

Giriş

Mezhep dini bir kavramdır ve hemen hemen bütün dinlerde var olan bir realitedir. İslam'da da ilk dönemlerden itibaren mezheplere temel teşkil eden görüş farklılıkları ortaya çıkmış ve bu görüş farklılıklarının neticesi olarak mezhepler

* Prof. Dr., ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, tevhitay@comu.edu.tr.

günümüze kadar itikadi ve fikhî alanda varlığını sürdürmüşlerdir. İnsan farklı düşünebilen ve yorumlayabilen bir varlık olduğu için görüş farklılıkları gerçeğine dayanan mezheplerin varlığı da kaçınılmaz olmuştur. Burada cevaplanması beklenen temel soru, bu mezheplerin din ile bağlantısı ve müslümanlar için bağlayıcı olup olmadığı noktasında yoğunlaşmaktadır. Diğer bir ifade ile cevaplanması gereken mesele, insanların bir mezhebe bağlılıklarının zorunlu olup olmadığı hususudur. Müslümanların kültür ve tarihinde önemli bir yer tutan ve sosyolojik bir realite olan fikhî mezheplere bağlanmanın bağlayıcılığı tartışmaları bu çalışmanın ana çerçevesini oluşturmaktadır.

Mezhep, dar manada bir müçtehidin fikhî bir konuya ilişkin görüşü anlamına gelmektedir. Geniş manada ise aynı usûlü benimseyen ve içtihatlarında bu usûlü bağlayıcı kabul edenlerin görüşlerinin toplamıdır. Mezhebi sadece “ıctihatlar bütünü” olarak değerlendirmek elbette eksik kalır. Mezhep denildiğinde daha çok imamı, müçtehitleri, müntesipleri, temel eserleri, usûlü ve kurumları olan birçok boyutlu bir bütünü kastedilmektedir.

1. Mezhep Ne Demektir

Bir yerden başka bir yere gitme anlamına gelen *zhb* kökünün masdarı olan “mezhep” kelimesi, Arapça’da “gitmek”, “gidilecek yer” ve “gidilecek zaman” anlamlarına gelmektedir.¹ Mezhep kelimesi müslümanlarca genelde; itikadi, siyasi ve fikhî mezhepleri anlatmak için kullanılmaktadır. “Fıkıh mezhebi” kavramı en genel anlamı ile *fakihlerin görüşlerini* veya *fikhî görüşleri* ifade etmektedir. Burada vurgulanan şey elbette bir mezhebe tabi olan müçtehidin o mezhebin sistematığı içerisindeki görüşleridir. Öte yandan mezhepleri birbirinden farklı kılan şey, içtihat yöntemlerinin yanında, onların her birinin kendi içerisinde ortak bir mezhebi geçmişe yani tarihe ve mezhep müçtehitlerinin içtihatlarını içerisinde barındıran kaynaklara sahip olmasıdır. Bu yönüyle mezhebe kaynaklık eden eserler büyük oranda mezhebin fakihleri arasında tercih edilen içtihatlardan meydana gelmektedir yani mezhebin “müfta bih” görüşleri ekseninde şekillenmektedir.²

Genelde fıkıh ilmi ile diğer İslamî ilimler arasında, özelde de yer yer fikhî mezhepler arasında tanım, kavram, ifade kalıpları, tedris, fetva ve kaza faaliyetlerinin ürünleri, fıkıh metinlerinin tasnifi ve telifi, rivayet edilen hadisler gibi pek çok konuda farklılıklar bulunmaktadır³. Dolayısıyla mezhep farklılığı sadece içtihat farklılıklarından kaynaklanan bir realite değildir. Farklılığın en belirgin saiki elbette ki usûli konulardaki yaklaşım farklılığıdır. Dolayısıyla bir mezhebi

¹ İbnü'l-Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sâdır, Beyrut 2010, I, 393.

² Muhammed İbrahim Ahmed Ali, “el-Mezhep inde'l-Hanefiyye”, *Dirasat fi'l-Fıkhi'l-İslami*, Mekke, 1977, s. 77.

³ Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, s. 30.

diğerinden ayıran en önemli özellik o mezhebin müntesiplerinin aynı usûl etrafında bir araya gelmiş olmalarıdır. Böylece aynı usûlü takip eden müçtehitlerin mezhep içerisindeki farklı içtihatları, hatta aynı müçtehitten herhangi bir hususta birbirinden farklı olarak gerçekleşen içtihatları, mezhep realitesiyle ve bütünlüğü ile çelişmemektedir.

2. Mezheplerin Teşekkülünün Arka Planı

Hız. Peygamberle aynı zaman dilimini paylaşan ve aynı mekanda bulunan sahâbe ve sahâbenin yetiştirdiği tabiûn nesli, genişleyen İslam coğrafyasına dağılmış ve buldukları yerlerde yaşanan hukuki durumlar karşısında sessiz kalmayarak, söz konusu durumlar ile alakalı içtihatlarda bulunmuşlardır. Yine sahabe ve sonraki nesil ilmi faaliyetler yapmış, nassların anlaşılması ve yorumlanmasında yoğun bir gayret içerisinde bulunarak bu hususlarda yeterli bilgi ve beceriye sahip nesillerin oluşmasına öncülük etmişlerdir. Sahabenin gittiği yerlerde birbirlerinden bazen habersiz olarak gerçekleştirdikleri fıkhi çabaların farklılıklar içeriyor olması, dinin özellikle fikhî konularda farklı içtihatlarla müsait olduğunu göstermektedir.

İkinci nesil tabiûn âlimleri de sahabenin başlattığı faaliyetleri geliştirerek sürdürmüştür. Tâbiûnun içtihadı iki temel metodolojik yaklaşım üzerine kurulmuştur. Bunlardan birincisi, sahabenin birbirinden farklı olabilen içtihatları arasında tercihte bulunarak veya sahabe ile tabiûn âlimlerinden herhangi birisinin görüşü arasında vaki olan farklılık durumunda tabiûna ait görüşü tercih ederek, ona bir tür metodolojik yakınlık duymak şeklindedir. İkincisi ise, ihtilaflı konuda bizatihi kendisi içtihatla bulunarak fıkın gelişimine katkı sunması tarzında olmuştur. Bu yaklaşım tarzı fikhî farklılıkların oluşmasında dolayısıyla da fıkı mezheplerinin teşekkülünde temel teşkil etmektedir. Ahmet Hasan'ın da haklı olarak belirttiği gibi fıkı ilmi profesyonel anlamda tâbiûn döneminde teşekkül etmeye başlamıştır.⁴

Sahabe verdikleri hükmün Kur'ân ve Hız. Peygamber'in sünnetine uygun olması için büyük bir gayret içerisinde olmuştur. Nasslarda karşılaştıkları duruma ilişkin hüküm varsa onunla amel etme hususunda hassas davranmaya çalışmışlardır.⁵ Nasslarla doğrudan bağlantı kuramadıkları hususlara çözüm bulmaya çalışsalar da bu hususta gerçekleştikleri içtihatları ile örtüşen rivayetler kendilerine daha sonra ulaştığında bu durum onları ziyadesiyle mutlu etmiştir.⁶

⁴ Ahmad Hasan, "İlk İslam Mezheplerinin Kaynakları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1987,29/1, s. 319.

⁵ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (trc. Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, ts, s. 33.

⁶ Mufavvıda yani mehir belirlenmeden evlenen ve zifafa girmeden kocası ölen kadının durumu Abdullah b. Mes'ûd'a sorulduğunda bir ay bu konu üzerinde yoğunlaşmış ve sonunda "Bu konuda kendi içtihadıma göre hüküm veriyorum, doğru ise Allah'tan yanlış ise benden ve şeytandır, Allah ve Resulü ondan beridir." diyerek bu durumdaki bir kadının ne eksik ne fazla emsal kadınlara verilen kadar bir mehir (mehr-i misil) alacağını, iddet bekleyeceğini ve kocasına mirasçı olacağını söylemiştir. Bunun

Tabiûn da aynı hassasiyeti sahabeden öğrenmiş ve sürdürmüştür. Bu hassasiyet fikhî ulemasının temel vasfıdır. İctihat fikhî sonuca ulaşmak, Allah katındaki doğruyu elde etmek için olanca gücünü kullanarak yapılan bir faaliyettir. İctihadının nasslara uygunluğunun somut olarak ispatı onu elbette mutlu edecek ve yeni içtihatlar için cesaretlendirmiş olacaktır.

İslam'ın ilk yıllarında hukuk alanında büyük bir müsamaha yaşandığı görülmektedir. Birçok meselede farklı içtihad ve birbirine zıt hukuk kaidesine ulaşma gerçeğine, sahabe tarafından karşılıklı müzakere temelinde müsamaha ile yaklaşıldığı bilinmektedir. Bu durum büyük oranda fikhî konularda çok geniş bir perspektifle değerlendirme yapabilmenin de temellerini oluşturmaktadır. Eğer Hz. Peygamber her konuda değişmeyen katı kaideler koymuş olsaydı sonraki nesiller akıl yürütme ve sonradan ortaya çıkan hususlarda rahat hareket edebilme kabiliyetinden mahrum kalacaklardı.⁷ Aynı durum, hakkında nass bulunmayan konularda sahabenin farklı içtihatlarında bulunmaları gerçeği ile de uyum içerisindedir. Eğer aynı sonuca ulaşmış olsalardı sonrakilere hareket alanı daralmış olurdu. Hz. Peygamber zamanında bile sahabenin az da olsa içtihat bulduğu ve içtihatlarında farklılıklar yaşadıkları görülmektedir. Aralarında Amr İbnü'l-Âs'ın da bulunduğu müfrezede bir kısım sahabenin sabah uyandıklarında gusül abdesti alması gerekmişti. Aşırı soğuk ve suyu ısıtma imkânı olmadığı için teyemmüm ile namazlarını kıldıktan sonra gusül abdesti alma imkanına kavuşan sahabenin bir kısmı namazlarını iade etmişken bir kısmı iade etmemiştir. Hz. Peygamber'in bu iki içtihadı da uygun görmesi ve kabul etmesi sonrakilere yorum alanı bırakmıştır. Bu olayda Hz. Peygamber'in itiyadı merkeze alarak namazlarını iade edenleri onaylaması, onlardaki takvayı onaylaması şeklinde anlaşılabilirken, namazlarını iade etmeyenleri onaylaması da böyle bir olay karşısında namazın iadesine gerek olmadığını öğretmesi açısından yol gösterici olmuştur.⁸

Fikhî bir tür uzmanlaşma faaliyetidir. Hulefâ-i Raşîdîn döneminde Ortadoğunun tamamına yakını Müslümanların kontrolüne geçmiştir. Özellikle Kûfe ve Basra, sonrasında da Bağdât Müslümanların inşa ettiği ve yoğun ilmi faaliyetlerin yaşandığı merkezler olarak bilinmektedir. Kuzeye doğru gidildikçe farklı kültürler ve felsefi anlayışlarla karşılaşmış ve doğal olarak hukuki alanda yeni meseleler ortaya çıkmıştır. Bu durum sahabe ve tabiûn âlimlerinin fikhî konulara çözümler getirmelerine ve aynı zamanda uzmanlaşmalarına da yol açmıştır.⁹

üzerine Ma'kûl b. Sinan el-Eşca'î kalkıp şöyle dedi: Ben şahidim ki sen bu konuda Resulullah'ın Berva' bint Vaşık el-Eşca'iyye hakkında hükmettiği gibi hükmettin. O zaman Abdullah b. Mes'ûd o ana kadar tatmadığı bir sevinci yaşamıştır. Zekiyüddin Şa'ban, *İslam hukuk İlminin Esasları*, (trc: İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yay., Ankara- 2012, 16. baskı, s. 83.

⁷ Ahmad Hasan, s. 314.

⁸ Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Fikhi Mezhepler Tarihi*, (trc: Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, ts, s. 21.

⁹ Hasan Hacak, "Fikhî İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi", *Temel İslami İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Tartışmalı İlimi İhtisas Toplantısı, İstanbul, 2014, s. 516.

Mezheplerin teşekkül süreci aynı zamanda fikhî tefekkürün de oluşmasına katkı sağlamıştır. Bir yandan içtihatların metodolojik tutarlılığı sorgulanırken diğer yandan da içtihat faaliyetini gerçekleştiren müçtehidin mezhep içerisindeki konumu ve etkisi belirginleşmiştir. Çünkü müçtehit takip ettiği mezhebin müntesibi sayılmakta ve onun içtihadı takip ettiği mezhep çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bu durum beraberinde müçtehidin bilgi edinme ve görüşlerini bu epistemik bağlam içerisinde ortaya koyma sürecini büyük oranda belirlemektedir.

Felsefe alanında bakış açıları ve düşünce yapıları farklı olan felsefe okulları bulunmaktadır. Aynı felsefi okul/mezhep içerisinde olayları farklı bakış açısıyla olsa da aynı sistematikte değerlendirebilen yaklaşımlar, tarihi süreçte kısmi içerik değişikliğine uğrayabilmektedir. Mesela tabii hukuk okulunun, özünden sapmadan farklı referanslarla yorumlayabilen çeşitlerinin varlığı bilinen bir husustur.¹⁰ Fıkıh mezhepleri de kısmen buna benzemektedir. İctihatları farklı olsa da bir mezhebe tabi müçtehit aynı metodolojiyi kullanmakta ve dolayısıyla aynı bütünün parçası sayılmaktadır. Çünkü mezhep bir yönüyle hocasının görüşünü benimseyip, onun yolundan giden insanların oluşturduğu bir yapıyı ifade etmektedir. Bu durum başlangıçta şehir eksenli oluşan ancak daha sonra zamanla kurucusu kabul edilecek olan imamın sistematığına göre şekillenen bu mezheplerin tabii sürecini ihtiva etmektedir. Mezhepler temelde üç açıdan isimlendirmeye tabi tutulmuşlardır:

1. Bölge açısından ilk dönemde: Hicazlılar (Mekke, Medine), Irak (Kûfe, Basra) ve Suriye.
2. Kurucusunun adına izafeten. Hanefilik, Şafiiilik vs.
3. Temel metodolojilerine göre. Ehl-i hadis ve ehl-i rey gibi

Mezheplerin temelini içtihat farklılıklarının oluşturduğunu yukarıda belirtmiştik. İctihat farklılıklarının temelini de Hz. Peygamberin vefatından sonra genişleyen İslam coğrafyasına dağılan sahabe ve tabiûn âlimlerinin nassları yorumlamadaki farklılıkları oluşturmaktadır. Belirginleşen bu içtihat farklılıkları her şehirde, oraya özgü fıkıh anlayışının oluşmasına vesile olmaya başlamıştır. İmam Şafii, Müslümanların yaşamakta oldukları şehirlerin birer ilim merkezi olduğunu ve insanların şehirlerinde yaşamış olan fakihlerin görüşlerini çoğu noktada takip ettiklerini belirtmektedir.¹¹ İmam Şafii, pek çok ilim şehri dolaşmış, ders halkalarına katılmış, fakihleri yakından tanıma fırsatı yakalamıştır. Dolayısıyla “yoğun bir fikhî faaliyet ve fikhî ihtilaf” şeklindeki beyanı konumuz açısından çok önemlidir. İlim merkezlerindeki fakihler arasındaki ihtilaflarda, insanların bir kısmının bir fakih, bir kısmının diğerini takip edişlerini zikretmesi,¹² o dönemlerde bile halkın fikhî konulardaki hükümleri kendileri tespit yerine bir müçtehid takip eksenli bir hayat tarzının varlığına işaret etmektedir. Sözgelimi Kûfe’de halkın bir

¹⁰ Ayengin, Tevhit, Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1999, s. 16-27.

¹¹ Şafii, Muhammed b. İdris, Kitâbu'l-Ümm, Kahire 1322, 7, 246.

¹² Şafii, el-Ümm, 7, 257.

kısmı Ebu Yusuf'un içtihatlarını takip ederken bir kısmı da İbn Ebi Leylâ'nın içtihatlarını takip etmekteydi.¹³

Ahmed Hasan "İlk Fıkıh Mezheplerinin Kaynakları" adlı makalesinin sonunda bir kimsenin görüşlerine bağlanma şeklindeki anlayışın hicri ikinci asrın ortalarına doğru başladığını ifade etmektedir. İctihatlarda bölgesel karakterlerin silinip yerini büyük oranda imama bağlanma ve onun koyduğu ilkelere ve yöneme uyma anlayışı bu süreç içerisinde kendisine yer bulmuştur.¹⁴

Fıkıh ilmi başlangıçta Hicaz ve Irak ekolleri tarzında ve daha çok ehl-i hadis ve ehl-i re'y şeklinde temayüz etse de zamanla *kurucusunun* adıyla anılmaya başlamıştır. Bu adlandırma kurucu imamların talebelerinin gayretleri ile gerçekleşmiştir. Bu yönüyle teşekkül öncesi dönemle, sonrasını mezhep isimlendirmesi açısından ayrı değerlendirmek gereklidir. Mezhepleşme süreci başladıktan sonra da artık imamının görüşlerini reddeden mesela Şafii mezhebine müntesip ama İmam Şafii'nin görüşlerini yok sayan bir müçtehidin varlığını tasavvur etmek mümkün olmamıştır.¹⁵

3. Mezheplerin İşlevleri ve Özellikleri

Hayat değişime açıktır ve fıkıh yapısı itibariyle bu değişimi de içerisine alacak tarzda çözümler sunabilmek durumundadır. İhtilaflara çözüm üretmek hukukun ve özelde fıkıhın varlık nedenidir. Kendisine getirilen hukuki problemi çözemeyen veya çözemeyen hukuk varlık nedenini yitirir. İslam'ın evrensel bir din oluşu ve buna bağlı olarak fıkıhın sosyal hayatın her durumuna ilişkin çözüm getirmeyi hedeflemesi mevcut sorunlara ilişkin mutlaka söyleyecek bir sözünün, sunabileceği bir çözümünün olmasını gerekli kılmaktadır.

Fıkıhî mezhepler İslam kültür ve medeniyetinin taşıyıcı unsurlarının başında yer almaktadır. Toplumsal kabullerin ve birikimin aktarılmasında başat bir konumda olmanın yanında, bu mirasın bozulmadan bir sonraki nesle ulaşmasında da ana görev hep fıkıh tarafından icra edilmiştir. "Fıkıh olmasaydı bugün nerede olurduk" sorusunun zihinlerde oluşturduğu etki bu görevin önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Mezheplerin iki temel fonksiyonu vardır. Birincisi fertlerin gündelik hayatlarında istifade edecekleri kuralları ortaya koymak, ikincisi ise yöneticilere uygulamada istifade edecekleri bilgiyi oluşturmak. Bu konuya ileride kısmen yeniden değineceğiz.

Mezheplerin oluşum sürecinde yenilerin eski müçtehitlerin içtihatlarıyla ve bir bütün olarak o zamana kadar oluşmuş olan fıkıhî birikimle irtibat kurdukları

¹³ Ahmad Hasan, s. 323

¹⁴ Ahmad Hasan, s. 328.

¹⁵ Kaya, s. 30-31.

bilinmektedir. Bu irtibat beraberinde değişime vesile olmuş ve mezheplerin oluşum sürecine olumlu katkı sunmuştur.¹⁶ Çünkü daha önce de kısmen değindiğimiz gibi mezheplerin ortaya çıkmasının arka planında ilk dönemde büyük oranda müçtehitlerin toplumsal taleplerin de zorladığı durumlarla alakalı dini hükümleri naslardan ve uygulamalardan hareketle belirleme ve nassları yorumlama faaliyetleri yer almaktadır. Daha sonra müçtehitlerin bu yorumlarını öğrencileriyle ve çevresindeki insanlarla paylaşımlarıyla ve bu yorumların onlar tarafından benimsenmeye başlamasıyla mezhepleşme süreci ivme kazanmıştır.¹⁷ Sonradan gelenler de bu birikimi öğrenerek, bu birikimden istifade ederek hukuki konulara ilişkin yeni yaklaşımları sonrakilere aktarmışlar, böylece fıkıhın gelişimi tevârüs yoluyla sonrakilere ulaşmıştır. Çünkü fıkıh dini ve dinin hitap ettiği bireyi ve toplumu anlama, problemlerini çözme ve ona yön verme işlemidir.

Fıkıh mezhepleri toplum içerisinde önemli görevleri yerine getirmektedir. Her şeyden önce mezhepler hayatı kolaylaştıran, insanların gönül rahatlığı ile hayatlarını sürdürmelerine katkı sunan müesseselerdir. Bu yönü ile mezhepler Müslümanlar için bir rahmet, bir kolaylık olarak değerlendirilmiştir. Çünkü coğrafi farklılıkların sebep olduğu zorluklar mezheplerin farklı yorumlarıyla kolaylığa dönüşebilmektedir. Öte yandan yöneticilerin uygulamada yararlanacağı kaynak metinler olması yönüyle de mezheplerin toplum yaşamına olumlu destekleri olmuştur. Ayrıca fıkıh ve onu sürekli geliştiren müçtehitler bir tür sivil toplum görevi üstlenmek suretiyle yöneticilerden gelebilecek muhtemel hak ihlallerinin azalmasına vesile olabilmışlerdir. Ayrıca müçtehitler, bireysel ve toplumsal beklentileri de dikkate aldıklarından nassı yorumlamada veya nassın doğrudan hükmünü belirtmediği durumlarda maslahat ilkesi ekseninde içtihat faaliyetlerinde bulunma suretiyle bu görevi yerine getirme gayreti içerisinde olmuşlardır.

4.Fıkıhın Bağlayıcı Olmasından Maksat Nedir?

Fıkıhın bir kısmı naslardan doğrudan veya dolaylı olarak çıkarılan hükümlerden oluşmaktadır.¹⁸ Bu nasslar fıkıhın ana yapısını ve ilkelerini meydana getirmektedir. Dolayısıyla temel noktalarda ve ana ilkelerde büyük ve öze taalluk eden farklılıklar bulunmamaktadır. Sözgelimi namazın farzları noktasında içtihadla fazla bir alan yoktur.

“Mevrid-i nasda içtihadla mesağ yoktur”¹⁹ ilkesi, nassa hükmü açıkça belirtilen noktalarda içtihat alanının bulunmadığını göstermektedir. Uygulamadaki kısmi

¹⁶ Kaya, s. 29.

¹⁷ Abdülkadir Şener, “İslam’da Mezhepler ve Hukuk Ekolleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 26, s. 371.

¹⁸ İmam Cüveyni’ye nispet edilen “Hüküm ve fetvaların onda dokuzu, hakkında açık nas bulunmadığı için, rey ve içtihat yoluyla elde edilmiştir” sözü fıkıhın önemli bir kısmının doğrudan nassa dayanmadığına işaret etmektedir. Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihat*, DİB Yay., Ankara 1975, s. 27.

¹⁹ Mecelle, md. 14.

farklılıklar öze taalluk etmemektedir. Mesela zekat farz bir ibadettir. Uygulamada bazı yorum farklılığı olsa da zekatın bağlayıcı bir ibadet oluşunda ihtilaf bulunmamaktadır. Dolayısıyla farzlar ve haramlar büyük oranda dinin üzerinde ittifak edilen noktalarını göstermekte, içtihatlar farzın veya haramın uygulamalarında gerçekleşmektedir. Hırsızlık bütün mezheplere göre haramdır ve mülkiyetin intikali için sebep olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Ancak hırsızlığın tanımı, kapsamı ve içeriği mezhepler arasında farklı içtihatlarla sebep olabilmektedir.

Müçtehit, fıkhî kaynakları kullanarak şeri meselelerin hükmü konusunda Yüce Allah'ın iradesini tespit etmeye çalışır. Fıkhın menşei ve kaynakları birbirinden farklıdır.²⁰ Fıkh en genel anlamı ile kaynaktan menşee doğru yapılan zihinsel bir faaliyettir. Amaç İslam'a, değerlerine, ilkelerine, kurallarına uygun olanı yakalamaktır. Birazdan ele alacağımız "ıctihatta isabet" tartışmaları ve ıctihatta hakikati yakalama tartışmaları büyük oranda kaynaktan menşei/kökene tespit işleminin sonuçları olarak değerlendirilebilir. Onun için kökene ulaşma, onunla birebir örtüşme kaygısı ve bunun izafiliği, tekçiliği ve tekellciliği engellemiş olmaktadır.

Abbasi halifesi Mansur'un hacca gittiğinde İmam Malik'ten, İslam beldelerine gönderilip uygulanmak üzere bir kitap yazmasını istemesine karşılık İmam Malik'in bunu reddetmesi, fıkhın elastikiyetine ve ıctihadi konularda her bölgenin şartlarına uygun ıctihatların lüzumuna işaret etmektedir. Çünkü hukuk alanında fıkhî ihtilafların çıkması gayet doğaldır. Önceki dönemlerde bulunmayıp yeni ortaya çıkan konularda ıctihat gerçeği veya müfta bih görüşün değişebilirliği realitesi ıctihat faaliyetinin bu işin ehli olanlarca yapılabilirliğine işaret eder. Metodoloji içerisinde kalarak ve değişimi göz önünde bulundurarak fıkhî güncelleme görevi yine metodolojisi bilenlerce yapılacaktır.

5. İctihat Farklılıklarının Gerekçeleri

Hız. Peygamber'in vefatından sonra sahabe İslam coğrafyasının değişik bölgelerine yayılmış ve oralarda siyasi ve dini konularda yönetici ve yetkili kişiler haline gelmişlerdir. Karşılaştıkları dini konuları Kur'an ve Sünnetten anladıklarına, Hız. Peygamber'in emirlerinden hafızalarında kalanlara göre çözüme kavuşturmaya, bilgiyi geliştirmeye çalışmışlardır. Böylece sahabe Hız. Peygamber'in bizzat sünnetine uymanın yanında hüküm verirken dikkate aldığı kaynaklara da ıctihatlarında yer vermiştir. Aynı durum sonraki nesiller için de geçerlidir.

²⁰ Hukukun kökeniyle ilgili görüşler için bk: Yörük, Abdülhâk Kemal, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Tan Matbaası, İstanbul 1946, s. 8-20; Hırş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Güncel Dile Uyarlayan: Selçuk (Baran) Veziroğlu, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1996, 2. baskı, s. 111-129; Çağal, Orhan Münir, *Hukuk Başlangıcı*, Birinci Kitap, İÜ Yay., İstanbul 1963, 2. baskı, s. 96; Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1991, 6. baskı, s. 92.

Bilindiği gibi mezheplerin farklılaşması sadece nassın bulunmadığı alanlarda geçerli değildir. Nassın bulunduğu yerlerde de farklı içtihatlar gerçekleştirilmektedir. Nassın bizzat kendisi, ibare ve muhtevasıyla, âmm ve hassıyla, mutlak ve mukayyediyle içtihadi farklılıklara sebep olabilmektedir²¹. Nasslarda yer alan hükümler bazen soyut ve genel nitelikli olduğundan tanımlamalar müçtehitlerin içtihatlarına adeta bırakılmıştır. Hukuki ve yargısal hususlara ilişkin şahit tutulması istenmesine rağmen şahitlerde bulunması gereken özellikler müçtehitlerce tespit edilmiştir. Maslahat, zaruret, örf ve adet hususundaki müçtehitlerin kanaatleri, içtihatlarına yansımış ve şahitlerde bulunması gereken vasıflarda görüş ayrılıkları meydana gelmiştir²².

Mezheplerin farklılaşmasının ana dinamiklerinden birisi hatta en önemlisi hadisler/sünnet etrafında yoğunlaşmaktadır. Çünkü hadisin bir âlime ulaşmış diğerine ulaşmamış olması bir yana, aynı hadisle müçtehidin birisinin amel etmesine karşın diğerinin amel etmemesi bu farklılaşmanın ana dinamiğini oluşturmaktadır. Şöyle ki; aynı konuyla alakalı birkaç hadisten birisini merkeze alan ve diğer hadisleri bu ekseninde değerlendirebilen müçtehitlerin içtihadi farklılıklarında genel nitelikli kabul edildiğinden merkeze alınan hadis o konudaki diğer içtihatlarında çerçevesini belirlemiş olmaktadır.

İnsan düşünen bir varlıktır. İctihatlardaki insani unsur içtihatlarda re'yin kullanılma şekli ve oranından kaynaklanmaktadır. Bazıları re'yin uygulama alanını diğerlerine oranla dar tutmuş olabilir. Öte yandan her şehrin fukahasının içtihadi farklılıkları bir süre sonra bütün halkın itibar edeceği ortak hükümler üzerinde birliğe evrilmekte ve bir tür o yerin mahalli icmama vesile olabilmektedir. Şaz görüşler dışarıda tutularak oluşan bu süreç içtihatların zamanla bağlayıcılık noktasında güç kazandığını göstermektedir.

İmam Malik'in Medine halkının amelini (amel-i ehl-i Medine) merkeze alması, Ebu Yusuf'un ahat habere temkinli yaklaşması ve meşhur sünnetin önemini vurgulaması, Evzaî'nin "Müslümanların önde gelenlerinin tatbikatı" vurgusu bu gerekçeden kaynaklanmaktadır.

Fıkıh mezhepleri varlıklarını büyük ölçüde kendilerinden önce yaşamış olan sahabe ve tabiün âlimlerine borçludurlar. Bir yandan onların içtihatlarından istifade ederlerken bir yandan da dönemin fikhî tartışmalarıyla fıkıh anlayışının gelişmesine katkı sunmuşlardır. Sözgelimi İmam Malik Medine'de ortaya çıkmadan önce bir fikhî anlayış ve birikim orada oluşmuştu. Hz. Ömer, İbn Ömer, Hz. Aişe, İbnü'l-Müseyyeb bu anlayışın oluşmasının temelini oluşturmaktadır. İmam Malik'in bu

²¹ ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi, (Hazırlayan: Ali Pekcan), Rağbet Yay., İstanbul 2007, s. 80.

²² Bütün müçtehitlere göre şahitlerin akıl baliğ olmaları şarttır. Ebu Hanife'ye göre nikâh akdinde bir erkek şahitle beraber iki kadının ve zimmi bir kadının Müslümanla evlenmesi durumunda zimmilerin şahitliği geçerlidir. Ahmet b. Hanbel'e göre ise köleler bu tür akitlere şahitlik yapabilir. İmam Şafii'ye göre, şahitlerin adalet sahibi olmaları zorunlu iken, Ebu Hanife açısından böyle bir şart mecburi değildir. Karaman, Hayrettin, Anahatlarıyla İslam Hukuku, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, 3. baskı, 3, 89-90.

gelenekten etkilenmemesi mümkün değildir. Yine Ebu Hanife'den önce Irak bölgesinde etkili olan Hz. Ali, Abdullah İbn Mes'ud, Alkame, el-Esved, Şa'bî, İbrahim en-Nehaî gibi sahabe ve tabiûn fakihlerinin Ebu Hanife ve Hanefilik üzerindeki katkıları ve etkileri çoktur.²³ Seleflerinin kitaplarını okuma ve ilim merkezlerini ziyaret etme yoluyla fıkıh ve muhaddislerden hadis okuma suretiyle de hadis ilminin derinliklerine vakıf olan İmam Şafii, tabir caizse adeta sünneti fıkıhın merkezine yerleştirme yönüyle ön plana çıkmıştır. İmam Şafii, bazı fakihlerin sahabe içtihadını veya uygulamasını hadisin önüne geçirmelerine ya da mahalli uygulamaları dikkate alıp hadisi görmezden gelmelerine dikkat çekmiş ve bunlarla tartışmalara girmiştir.²⁴

Hicri ilk iki asırda tek bir fıkhi otoriteye (imam) mutlak manada bir bağlılık yoktu. Coğrafi bölgeler vardı ve bölgenin fıkhi yaklaşımı hemen hemen aynı istikametteydi. Bu ilk hukuki anlayış fıkıhı öğrendikleri hocalarının veya onların ilim aldığı üstadlarının görüşleriyle uygunluk arzederdi. Mesela Ebu Hanife Hammad yoluyla İbrahim en-Nehaî'den büyük oranda etkilenmiştir.²⁵ Ebu Yusuf *Kitâbu'l-har#شc* adlı eserinde pek çok yerde "üstadlarımız", "fakihlerimiz" ifadelerine yer vermektedir.²⁶ Şafii'nin Kufe'deki fakihlerden bir kısmı için kullandığı "Ebu Hanife'nin taraftarları" ifadesi de buna işaret etmektedir.²⁷

6. Mezhebin Hakikati Temsil Meselesi

Mezhep müntesibi mezhebinin ve her müçtehit kendi görüşünün hakikati temsil ettiğini veya en azından hakikate en yakın olduğunu düşünür. Öte yandan genel kanaate göre efdal (en üstün) görüş varken mefdul (diğerine oranla daha az üstün olan) görüşü takip etmek de caizdir.²⁸ İbn Abidîn'in Nesefî'den yaptığı mezhep müntesibinin "Benim mezhebimin içtihadı hata ihtimaline açık olsa da isabet eden görüştür." şeklinde bir kanaate sahip olmasının zorunluluğu efdal varken mefdule intisabın geçerliliğini engellemektedir.²⁹ Burada hakikat nedir ve hakikate ulaşmanın somut göstergesi var mıdır, efdal olan içtihat hangisidir soruları gündeme gelmektedir.

"Hakikat Allah katında tek midir veya müçtehitlerin içtihatları sayısı kadar çok mudur? Ya da her müçtehit hüküm oluştururken isabet eder mi?" tartışmaları bir yandan içtihadi faaliyetlerin değerinin metodolojik düzeyde test edilmesini sağlamakta, diğer yandan da dinamik bir fikhî yapının temellerini oluşturmaktadır.

²³ Ebu Zehra, s. 211.

²⁴ Şafii, el-Ümm, 7, 247.

²⁵ Ahmad Hasan, s. 327; el-Hudari, Muhammed, İslam Hukuk Tarihi, (trc: Haydar Hatipoğlu), Kahraman Yay., İstanbul 1987, 2. Baskı, s. 237.

²⁶ Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, (tah: Musa Abdurrauf Sa'd vd), Kahire, ts., s. 17, 20, 23, 25, 26, 27, 34.

²⁷ Ümm, 7, 207.

²⁸ Emir Padişah, Muhammed Emîn, *Teysîr't-Tahrîr*, Mısır, 1351, IV, 251.

²⁹ İbn Abidin, Haşiyetü Reddî'l-Muhtâr, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, 1, 48,

Bu dinamikliğin yakalanmaması veya yakalanamaması doğal olarak insanların çağdaş birikim ve düşünce ekseninde eleştirilmesine neden olmaktadır. İşin sosyolojik boyutunu değerlendirdiğimizde toplumu oluşturan bireylerin kabul ve beklentilerinin fikhî mirasta yer alan hükümlerle zaman zaman ayrıştığını görürüz.

İçtihat fıkıh tarihi içerisinde en saygın bir müessese olarak varlığını sürdürmüştür. Yeni bir içtihatla bulunabilme ehliyetine sahip olanından başkasının içtihadına uyan kişiye kadar çok geniş bir yelpaze içerisinde içtihat, hem sosyal hayatı şekillendirme hem de istikamet belirleme işlevini birlikte devam ettirmiştir. Mezhep sistematiği içerisinde olmayan bir anlama faaliyetinin bu işlevleri icrası mümkün değildir.

İçtihadın değeri müntesibi olduğu mezhebin usûlüne uygunluğuyla ölçülür. Çünkü içtihadın sahihliğini metodolojik tutarlılık dışında belirleyebilecek nesnel bir kriter bulmak zordur. Hakikat Allah katında tek olsa bile bunun nassa uygunluk dışında ölçütü ne olacaktır? Salt nassa uygunluk ölçü olsaydı aynı nassı kullanan müçtehitler arasında içtihadi sonuçlar açısından farklılıklar oluşmazdı.

Fikhî içtihatlar sadece bireysel tercih ve uyma düzeyine indirgenemez. İctihadın yargısal uygulama boyutu dikkate alındığında görülecektir ki kadılar büyük oranda bir mezhebin içtihatlarını sistematik tutarlılık açısından takip etmişlerdir. Bu durum Müslümanlarca baştan beri bir sıkıntı olarak görülmemiştir.

İçtihatla isabet tartışmalarında üç temel yaklaşım vardır. Birincisi “İctihadi konularda içtihat edilmeden önce de Allah katında bir hüküm vardır” şeklinde formüle edilmiştir. Hüküm müçtehidin zannından ibaret değildir ve hakikat içtihatlar sayısınca müteaddit değildir. Dolayısıyla isabet eden müçtehidin hükmü doğru diğerlerinin hatalıdır. Ancak hangisinin doğru hangisinin içtihadi yanlıştır bunu bilemeyiz.

İkincisi ise bunun tam zıddı olarak “İctihadi konularda içtihat öncesinde belirli bir hüküm yoktur” şeklinde kural haline getirilmiştir. Buna göre bütün içtihadi sonuçlar zan ifade ettiği için birbirine eşittir. Dolayısıyla içtihadi konularda önceden belirlenmiş bir doğru yoktur.

Üçüncüsü Allah’ın içtihadi konularla alakalı bir hükmü olmamasına rağmen şayet olsaydı mutlaka şu şekilde olurdu görüşüne dayanmaktadır. Dolayısıyla eğer bu konuda hüküm vaz edilseydi mutlaka şu şekilde oluşurdu tarzındaki bu yaklaşım, içtihadi meselede bütün fakihlerin görüşlerinin doğru olmasına rağmen bir tanesinin Şari’in maksadına daha yakın (eşbeh) olduğu düşüncesini ifade etmektedir.³⁰

³⁰ Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (nşr: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1994, 2. baskı, IV, 32-34. Benzer taksimler için ayrıca bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basri, Muhammed b. Ali *Şerhü'l-Umed*, (thk. Abdülhamid b. Ali Ebü Zenid), Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine 1990, II, 235 vd.; İbrahim Kafi Dönmez, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usûl*, I, 1 (2004), 37-38.

Allah katındaki doğru tek de olsa müçtehitlerin sayısınca müteaddit de olsa asıl mesele müçtehidin içtihat sorumluluğu ekseninde yoğunlaşmaktadır. İctihat, müçtehidin görevidir ve bu iş onun Allah katında sevap elde etmesinin vesilesidir. Öyle ise müçtehit isabet kaygısı ile içtihatla bulunacak ve karşılığını yalnız Allah'tan bekleyecektir.³¹

7. Bir Mezhebe Bağlanmak Zorunlu mudur?

“Bir mezhebe bağlanma” açısından konuya baktığımızda “Allah katında içtihadî konularda müçtehidin hükmünden önce de bir hükmün varlığı ya da yokluğu veyahut eşbehin var oluşu” şeklindeki görüşlerin bireysel içtihat bağlamında fazla bir değer taşımadığı görülür. Burada önemli olan bu tartışmalar ekseninde oluşan içtihatların mezhep sistematigi içerisindeki değeri ve yeridir. Çünkü içtihadın bizatihi kendisi değil, içtihatlar bütünü mezhep tercihinde etkili olmakta ve dolayısıyla mezhebe bağlılığın temelini oluşturmaktadır. Çünkü bir mezhebin metodolojik bütünlüğünde teste tabi olmayan bir içtihat ikna edicilik özelliğini taşımayabilir.

Bireysel içtihada değil de mezhep disiplini içerisinde oluşan içtihada bağlanmanın dayanaklarından birisi de zamanla içtihadın farklı yönlere evrilme veya evrilebilme endişesidir. Hz. Peygamberin vefatından sonra ilk dönemlerde dini konularda insanlar uygun gördükleri bir içtihadı, gerek hukuki gerekse yargısal boyutta takip etmekte bir sakınca görmemişlerdir. Zamanla bölgesel farklılıkların da etkisiyle içtihatlarda sayısal olarak hızlı bir artış yaşanmış ve birbirinden farklı ve zıt içtihatlar oluşmaya başlamıştır. İmam Malik'e Abbasi halifelerinden Ebû Cafer el-Mansûr'un yaptığı hukuk birliği sağlama adına bir kitap yazma teklifi³² bu hususa açıkça delalet etmektedir.³³

Bireysel düzeyde bir mezhebe bağlılık ile toplumsal düzeyde bir mezhebin içtihatlarını kanunlaştırmak birbirinden farklı olgulardır. Kanun yapıcı dönemin ihtiyaçlarını ve düzeyini dikkate alarak kanunlaştırma yaparken çözümü bütün olarak bir mezhebin “müfta bih” görüşlerinden yola çıkarak gerçekleştirebileceği gibi, bir mezhebin mezhep görüşüne dönüşmemiş içtihatlarından yararlanarak da

³¹ “Hakim içtihat ederek bir hüküm verir ve bu hükmünde isabet ederse iki, edemezse bir sevap alır.” Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı, “İ'tisâm”, 21; Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (nşr: Muhammed Fuad Abdulbâkî), Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı, “Akdiye,” 15. “İctihat eder ve hükmünde isabet edersen on, hata edersen bir sevap bir sevap elde etmiş olursun” Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı, IV/205

³² Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire, 1955, s. 222; Zeydan, Abdulkarim, *İslâm Hukukuna Giriş*, (çev. Ali Şafak), İstanbul, 1976; Ebû Zehra, s. 301-302.

³³ Dönmez, 42-43.

gerçekleştirebilir.³⁴ Hatta mezheplerin görüşlerinden pratik fayda düşüncesiyle çözüm bulmaya da çalışabilir. Bu durumu, içtihat ehliyetine sahip olmayan birisinin mezhepler içerisinde seçme yaparak hayatını şekillendirmesi düşüncesi ile karıştırmamak gerekir. Bireysel planda bir mezhebe bağlanma uhrevi sevap temelinde değerlendirilir ve başkalarının hayatları ile dünyevi açıdan bir bağlantının olmadığı alanı ilgilendirir. Dolayısıyla şu ya da bu mezhebi takip etmek doğrudan başkaları ile ilgili bir durum değildir. Mesela namazda bismelenin cehri olarak okunması ile okunmaması arasında başkaları açısından bir sıkıntı söz konusu değildir.

Ancak mesele toplumun genelini ilgilendiren boyutta değerlendirildiğinde herkesin anladığını uygulaması hukuki kargaşaya sebep olacaktır. Sözelimi Şafiilerin yoğun olarak yaşadığı bir yerde “velinin iznini” nikâh akdinin sıhhat şartı olarak değerlendirildiği bir vasatta³⁵ “ben farklı düşünüyorum, benim kanaatime göre veli iznine gerek yoktur” diyerek yapılan bir uygulama farklı sonuçlara ve kaosa götürecektir. Yani hem Şafii mezhebini uygulayıp hem de bu gibi hususlarda farklı uygulama yapmanın fıkhn toplumu birleştirici fonksiyonunu devre dışı bırakmak anlamına geleceği açıktır. Yukarıda da değindiğimiz gibi kanunlaştırma erkine sahip otorite yerine göre tercih yapabilir, ama ferdin böyle bir tercihi durumu zorlaştıracaktır. Çünkü içtihat ehliyetine sahip olmayan birisinin istediği herhangi bir içtihada göre amel etmesini önermek uygulama kolaylığı ve tutarlılık açısından çözümsüzlüğe bırakmak anlamına gelir.³⁶

İçtihadın Allah katındaki doğruyu yakalama hususundaki tartışmalar bile içtihada duyulan ihtiyacı göstermektedir. Dolayısıyla içtihadı hususlarda o konuda müçtehit tarafından hüküm verilmeden önce ister Allah’ın belirli bir hükmü olsun, isterse olmasın müçtehit için bu alan bilinemediğinden mezhebe uyma zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Çünkü bir sistematik içerisinde düşünen müçtehidin bile metodolojik tutarlılık dışında hükümdeki isabetini bilemediği durumlarda bu alan için gerekli olan donanımına sahip olamayanların ulaştıkları sonuçları hakikatin yansıması olarak görmeleri mantıksal tutarlılıktan yoksun kalacaktır. Öyle ise içtihat edebilecek düzeyde olmayanların kendi görüşleri istikametinde yaşamalarının sakıncaları kendiliğinden belirginleşmiş olacaktır.

Bir mezhebe müntesip olan herhangi bir müçtehit, mensubu olduğu mezhebin fikhî müktesebatını kendisine bağlayıcı kabul etmiş demektir. Bu kaynaklardaki bilgi ve hükümler kendi çalışmalarında ve içtihatlarında genel yaklaşım, ilke, sistematik ve usûl açısından kuşatıcı olmak durumundadır. Burada belirleyici olan mezhebi bir

³⁴ Mecelle ve Osmanlı Aile Hukuku Kararnamesinin hazırlanış sistematığı birbirinden farklıdır. Mecelle’de Hanefi Mezhebi esas alınırken diğerinde diğer mezhepler veya Hanefi Mezhebinde müfta bih olmayan görüşler kanuna temel teşkil edebilmiştir.

³⁵ Sahnûn b. Abdisselâm, *el-Müdevenetü'l-Kübra*, Kâhire 1324, 2, 165; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğnî*, Beyrût 1973, 7, 337.

³⁶ Dönmez, s. 44.

bütün olarak reddetmemektir. Bazı içtihatlara katılmama veya eleştirme mezhep müntesibi olmasına engel değildir.

İslam'ı bilen, anlayan, kaynaklarından hüküm çıkarmasını usulüne uygun olarak gerçekleştirebilecek olanların bir mezhebe müntesip olmaları zorunlu değildir. Hz. Peygamber (sav) döneminde mezhep yoktu. Sahabe döneminde içtihat farklılıkları oluşmaya başladı. Herkes derinlemesine hükümleri bilmek ve araştırmak mecburiyetinde olmadığından ve hayatın diğer alanlarında uğraş verdiklerinden hakkında bilgisi ve kanaati olmadığı hususlarda bu kişilerin mevcut içtihatlara uyması hem teorik hem de pratik açıdan kolaylarına geldi ve onları benimsemede onlara uymada zorlanmadılar.³⁷

Hz. Peygamber döneminde mezhep olmadığı gibi fıkıh diye bir ilim dalı da yoktu. Hatta daha sonra fıkıh ilminin adlandırdığı şekliyle efal-i mükellefin ile alakalı farz, vacip, mendub, mübah, haram ve mekruh şeklinde bir ayırım da yoktu.³⁸

İslam evrensel bir dindir ve bütün zaman ve mekânlara dair söyleyeceği sözü ve meydana gelen her hukuki ihtilafa getireceği çözüm önerileri bulunmaktadır. Bu önerileri elbette içtihat faaliyetiyle yerine getirilmektedir. İslam tarihinin her döneminde olduğu gibi ilk dönemde de içtihat zorunlu bir faaliyetti. Kur'ân ve Sünnet gibi üzerinde ittifak vaki olan kaynakların zaman, mekân ve kültürel farklılıklardan kaynaklanan yorum farklılıkları büyük oranda mezheplerin oluşumuna etki etmiştir. Çünkü bilindiği gibi içtihadı sadece nasstan hüküm çıkarma olarak anlamak gerçeği yansıtmamaktadır. Fıkhî herhangi bir Müslümanın sadece nasstan hüküm çıkarmasına indirgemek, mezheplerin oluşumuna zemin hazırlayan etkenleri görmezden gelmek anlamına gelir. İctihat karşılaşılan bir problemle ilgili hüküm vererek günü kurtarma faaliyeti de değil, aksine o yerdeki ve hatta diğer Müslüman coğrafyadaki insanların ortak hareket içerisinde yaşamalarına zemin hazırlayan ve katkı sunan sosyal ve dini bir kurumdur.

Mezheplerin bağlayıcı sayılması ile fıkhın zenginleşmesi arasında sıkı bir bağlantı bulunmaktadır. Müntesibi olan bir mezhep, müntesiplerinin hayatlarını kolaylaştırma ve sayılarını çoğaltma adına hakikat ile örtüşen içtihatlarla yönelmek durumunda kalacaktır. Öte yandan diğer mezheplerle arasında var olan rekabet, gelişmeyi, problemlere en uygun içtihadı oluşturmayı sağlamanın yanı sıra adalet idesine muvafık fıkhî birikimin oluşmasına da katkı sunmaktadır. Bunu mezhep bütünlüğü dışında bireysel içtihat ile yakalamanın ve sürdürmenin imkânı yoktur.

İctihat ehliyetine sahip olmayanın bir mezhebe bağlanması hayatını kolaylaştırma adına yararlı bir uygulamadır. Ancak bir mezhebe bağlı olmakla, taassup gösterip mezhepçilik yapmak farklı şeylerdir. Mezhepler İslami kurumlar olsa da Müslüman olmanın ön şartı değildir. Dolayısıyla mezheplerin teorik olarak birinin diğerine üstünlüğü bulunmamaktadır.

³⁷ Şener, s. 373.

³⁸ Ahmad Hasan, s. 313.

İçtihat sonucu elde edilen fikhî hüküm zan ifade etmektedir³⁹. Çünkü hiçbir müçtehidin elinde içtihadının yüzde yüz doğru olduğunu gösteren veya ispat edebilen bir somut veri veya alet yoktur. Dolayısıyla bir içtihadın veya içtihatlardan oluşan mezheplerden birisinin felsefi ve teorik olarak diğerinden üstün olması mümkün değildir⁴⁰. Tarihte bir mezhepten diğerine geçen pek çok Müslüman âlimin varlığı bunun en somut göstergesidir. Söz gelimi meşhur fakih İmam Tahâvî daha önce Şafii mezhebine müntesipken daha sonra Hanefi mezhebini tercih etmiştir.⁴¹

Mezheplerin bağlayıcılığı hususunda yargı birliğinin önemli bir rolü vardır. Hz. Peygamber döneminde vali olarak atanan kişiler aynı zamanda yargısal işlerle de ilgileniyorlardı. Hz. Ömer'in valilerin dışında yargısal işlemlere bakması için ayrıca kadıları görevlendirdiği bilinen bir husustur. Kadı olarak atananlar elbette fikhî konulara hâkim ve aynı zamanda müçtehitlik vasfını taşıyan kimselerdi. Yargı kararlarında birliği sağlamak için benzer olaylara benzer kararlar vermek gereklidir. Mezhep de büyük oranda birlikte hareket etmek, benzer hükümlere tabi olmak demektir.

Fıkıh mezheplerinin temelini oluşturan ders halkaları bilimsel anlamda özgür ortamlar olarak bilinmektedir. Söz gelimi otuz yıla yakın Ebu Hanife'nin hocalığında devam eden derslerde öğrencileri içtihatlarını beyanda oldukça serbest bir tavır içerisinde olmuşlardır. Aynı durum mezheplerin oluşum ve gelişim dönemlerinde de yaşanmıştır.

En çok karıştırılan hususlardan birisi, bir ayet ve hadiste yer alan hükmü anlayıp ona göre amel etmenin neresinin sakıncalı olacağı düşüncesidir. Bir Müslümanın naslarda yer alan bir hükmü doğru anlaması, yorumlaması ve hayatına uygulamasında elbette ki sakınca olamaz. Ancak anladığı bu mananın içtihada dönüşmesi ve entelektüel bir çaba olan fikhî sonuç şeklinde diğer insanları da bağlayıcı hale gelmesi için belirli şartları taşıyor olması gerekir. Fıkıhın naslardaki murad-ı ilahiye anlama çabası olduğu bilinen bir husustur. Allah'ın, kullarının maslahatını temine yönelik inzal ettiği naslardaki hakikati bulma noktasında müçtehidin olanca gücünü kullanması ve bunu yaparken hükmün anlaşılmasını etkileyen metin dışı yöntemleri dikkate alması içtihadın tutarlılığı için elbette gereklidir.

Öte yandan içtihat ehliyetine sahip birisinin mutlaka o içtihadına göre amel etmesi gerekir. Yine kendi kanatının de aynı istikamette olduğu başka bir müçtehidin görüşüne de uyabilir. Ancak içtihat ehliyetine sahip olmayanın yapabileceği tek şey bir müçtehidin içtihatlarına uymaktan ibarettir. Hayatını kuşatan sayısız olaylarla ilgili hükümleri genel manada fıkıh ile uğraşmayan bir kişi nasıl bilecektir. Bir alanda bilgisi olsa ya da birkaç ayet ve hadisi öğrenip onlardan bazı şeyleri anlayabilse de

³⁹ Cassas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Kuveyt 1994, IV, 17; Seyyid Bey, Muhammed Seyyid, *Medhal*, İstanbul 1333, s. 165.

⁴⁰ Dönmez, 41.

⁴¹ İtaş, Davut, "Tahavi", *DİA*, İstanbul 2010, 39, 386.

hayatın her alanına ilişkin hükümleri bulunan fıkhın o konulardaki hükmünü nasıl bulup çıkaracaktır? Elbette ki her Müslüman gündelik hayatını sürdürebilecek bir fıkhî bilgiye yani ilmihal bilgisine sahip olmak durumundadır. Ancak herkesin fıkıhla/içtihatla uğraşması hayatın diğer alanlarının ıskalanması anlamına gelir.

Sonuç

Fıkhî mezhebine bağlanma birini diğerinden üstün kabul etme anlamına gelmez. Neden o değil de diğeri sorusunun cevabı verilebilir, ancak bu çok gerekli bir durum değildir. Çünkü mezhepler dinin özü aynı olan ancak ayrıntıları farklı yorumlarıdır. Öyle ise, temel neden bağlanma ihtiyacıdır. Tarihi tecrübeler göstermiştir ki Müslümanlar tarih içerisinde birçok fıkhî mezhep oluşturmuşlar ve bunların bir kısmı uzun ömürlü, bir kısmı kısa ömürlü olmuş, bir kısmı da müntesibi olmadığı için hayatiyet kazanamamıştır. Yine tarih, müslümanların mezheplerin teşekkül döneminden bu yana mezheplere ilgi gösterdiğini, bir mezhebe bağlı olarak hayatlarını sürdürdüklerini ve arzu ettikleri anda da mezhebini bırakıp diğer bir mezhebi takibe başladıklarına tanıklık etmektedir. Mezhepler elbette din değildir, ancak dinin anlaşılmasına yardımcı olan ve dinin yaşanmasını kolaylaştıran İslamî kurumlardandır. Şu an itibariye aynı işlevi yapan başka bir kurum bulunmadığından varlıklarını sürdürmeleri bir zorunluluk olarak devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, (nşr: Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî), Dârul-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1994, 2. baskı.
- Abdülkadir Şener, "İslam'da Mezhepler ve Hukuk Ekolleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1984.
- Ahmad Hasan, "İlk İslam Mezheplerinin Kaynakları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1987.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı.
- Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1955.
- Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1991, 6. Baskı.
- Ayengin, *Tevhit, Hukukta Köken Problemi Açısından Sosyal Realite Nass İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1999.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı.
- Cassas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Kuveyt 1994.
- Çağlı, Orhan Münir, *Hukuk Başlangıcı*, Birinci Kitap, İÜ Yay., İstanbul 1963, 2. Baskı.
- Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turas, (tah: Musa

Abdurrauf Sa'd vd), Kahire, ts.

• Ebü'l-Hüseyn el-Basri, Muhammed b. Ali *Şerhü'l-Umed*, (thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid), Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine 1990.

• el-Hudari, Muhammed, *İslam Hukuk Tarihi*, (trc: Haydar Hatipoğlu), Kahraman Yay., İstanbul 1987, 2. Baskı.

• Emir Padişah, Muhammed Emîn, *Teysîr't-Tahrîr*, Mısır 1351.

• ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, *İslam Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, (Hazırlayan: Ali Pekcan), Rağbet Yay., İstanbul 2007.

• Hasan Hacak, "Fıkıh İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İlimlerle İlişkisi", *Temel İslami İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, İstanbul 2014.

• Hırş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Güncel Dile Uyarlayan: Selçuk (Baran) Veziroğlu, Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1996, 2. Baskı.

• İbn Abidin, Haşiyetü Reddi'l-Muhtâr, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.

• İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah, *el-Muğni*, Beyrût 1973.

• İbnu'l-Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sâdir, Beyrut 2010.

• İbrahim Kafi Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usûl*, I, 1 (2004).

• İltaş, Davut, "Tahavi", *DİA*, İstanbul 2010, 39, 386.

• Karaman, Hayrettin, Anahatlarıyla İslam Hukuku, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, 3. Baskı.

• Karaman, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihat*, DİB Yay., Ankara 1975.

• Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.

• Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (trc. Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, ts.

• Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (trc: Abdülkadir Şener), Hisar Yayınevi, İstanbul, ts.

• Muhammed İbrahim Ahmed Ali, "el-Mezheb inde'l-Hanefiyye", *Dirasat fi'l-Fıkhi'l-İslami*, Mekke 1977.

• Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (nşr: Muhammed Fuad Abdulbâkî), Çağrı Yay., İstanbul 1992, 2. baskı.

• Sahnûn b. Abdisselâm, *el-Müdevenetü'l-Kübra*, Kâhire 1324.

• Seyyid Bey, Muhammed Seyyid, *Medhal*, İstanbul 1333, s. 165.

• Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Kitâbu'l-Ümm*, Kahire 1322.

• Yörük, Abdülhâk Kemal, *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, Tan Matbaası, İstanbul 1946.

• Zekiyüddin Şa'ban, *İslam hukuk İlminin Esasları*, (trc: İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yay., Ankara 2012, 16. baskı.

• Zeydan, Abdülkerim, *İslâm Hukukuna Giriş*, (çev. Ali Şafak), İstanbul 1976.

Kur'ân'ın Farklı Yorumlanması -Nisa Suresi'nin 86. Ayeti Örneği-

Halil ALDEMİR*

Özet

Müfessirler Kur'ân metninden, kendilerinden ve kendilerini çevreleyen şartlardan kaynaklanan nedenlerden dolayı ayetlerin yorumunda farklı görüşler dile getirmişlerdir. Nisa Suresi'nin 86. ayeti de müfessirlerin farklı yorumlarının görüldüğü ayetlerden biridir. Bu ayet, selamlaşma, hibe ve barış bağlamında tefsir edilmiştir. Mezhebî faktörler, Kur'ân'ın bağlamını dikkate alma, dilbilimsel veriler, değerlendirmeler ve hadisler ayetin farklı yorumlanmasında etkili olmuştur. Bu araştırmada söz konusu yorumlar içerik ve delil bakımından birbirleri ile karşılaştırılmıştır. Selamlaşmanın ve verilen selamı daha iyi biçimde almanın ya da aynen tekrarlamının rivayetlerle sabit bir hakikat olduğunu kabul etmekle birlikte ayetin barış bağlamında yorumlanmasının daha isabetli olduğu sonucuna varılmıştır. Ayetin bazı Hanefîlerin iddia ettiği gibi hibe ile alakasının olmadığı da tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Selam, hibe, barış, yorum farklılığı, tefsir

Different Interpretations of the Holy Qur'an -Example of Surah Nisa, Verse 86-

Abstract

Exegetes, from the text of the Qur'an, from themselves and from reasons arising from the circumstances that surround them, have expressed different opinions on the interpretation of the verses. The verse 86 of the Surah Nisa is also one of the verses about/on/around which different interpretations of the commentators have been observed. This verse has been interpreted in the context of greetings, charity and peace. Sectarian factors, attentions of the context of the Qur'an, linguistic data, assessments and hadiths have been effective on difference of interpretations of the verse. In this study, the content and the comments in question were compared with each other in terms of evidence. The study concludes that it is more appropriate to interpret the verse in the context of peace, while acknowledging that salutation and receiving the salutation in a better form or repeating it is

* Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Ana Bilim Dalı, aldemirhalil@gmail.com.

a fixed truth with narratives. It has also been determined that the verse does not relate to charity as some Hanafis argue.

Keywords: Greeting, grant, peace, differentiation of interpretation, exegese

Giriş

Gönderiliş gayelerinden biri insanların ihtilaf ettikleri konuları açıklamak¹ ve bu konularda çözümler getirmek² olan ilâhî vahiylerin zamanla, özellikle de din adamlarının sergiledikleri olumsuz tutumlar ile ihtilafın nedeni haline geldiği anlaşılmaktadır.³ Kutsal metinlerin anlaşılmasındaki ihtilafı sadece din adamlarının yaklaşımlarına bağlamak elbette doğru olmaz. Zira metnin tarihsel bağlamının üzerinden uzun zaman geçmesi,⁴ yorumcunun metnin indiği dönemdeki dili kuşatamaması, vahyin indiği toplumun düşünce ve pratiği hakkında yeterli bilgilerden yoksun olması, yaklaşım tarzı farklılığı, ön kabulleri vb. nedenler de kutsal metinlerin anlaşılmasındaki farklılıklarda etkilidir.

İnsanlara gönderilen vahiy halkasının sonu olan Kur'an-ı Kerim yukarıda özetle değinilen sebeplerden dolayı farklı anlama ve yorumlama ile karşı karşıya kalmıştır. Nüzul sürecinden uzaklaştıkça, özellikle de İslam Tarihinde mezheplerin teşekkül ve kurumsallaşması ile birlikte ihtilafların bir yandan sayısı artmış bir yandan da çözümlenmesi zor hale gelmiştir. Zira her kesim kendi görüşünü desteklemek için birtakım argümanlara sarılmış, diğer tarafın ya da tarafların da kabul edeceği birtakım delilleri sıralamıştır. Öte yandan karşı tarafın kabul edip ileri sürdüğü delilleri ya yok saymış, ya da onların iddia ettiklerini desteklemediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Netice itibarıyla de kurumsal anlamda sahip çıkılan, sistematikleşmiş ihtilaflar ortaya çıkmıştır.

Tefsir yazını hızlı biçimde gözden geçirilecek olsa Kur'an tefsirinde farklı yorumların varlığı tartışmasız bir gerçek olarak ortaya çıkar.⁵ Bu farklılıkların nedenlerini çeşitli biçimlerde kategorize etmek mümkündür. Ancak bunları Kur'an metninin yapısına, müfessire ve müfessirin içinde bulunduğu koşullara bağlamak, ayrı ayrı sıralamaktan daha isabetli görünmektedir. Sözelimi Kur'an'da geçen kelimelerin bir kısmının çok anlamlı olması, ayetlerdeki kıraat farklılıkları gibi tefsirde ihtilafa yol açan etkenler, Kur'an metninin yapısı ile ilgilidir. Müfessirin donanımı, mezhebi, dilbilimsel verilere ve rivayetlere vukûfiyeti, bu kaynaklara bakışı vb. nedenler de tefsirde ihtilafa neden olan etkenler arasında yer alır. Bunları

¹ en-Nahl 16/39; en-Neml 27/76.

² el-Bakara 2/213.

³ el-Bakara 2/42, 79, 174; Âl-i Imrân 3/19; el-Câsiye 45/17.

⁴ bk. Çalışkan, Necmettin, "Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Yaklaşımının Kur'an Yorumuna Etkisi (Beyânu'l-Hak Örneği)", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2017 Cilt: 14 Sayı: 40 s. 406-408. (s. 398-422).

⁵ Sıcak, Ahmet Sait, "Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'an-ı Kerim", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: III, sayı: 3, s. 642-646. (s. 632-651).

da müfessir ile ilgili nedenler şeklinde bir üst başlıkta toplamak mümkündür. Bir de müfessirin içinde bulunduğu koşullar, siyasal durum, aktüel tartışmalar vb. etkenler vardır.⁶ Bunlar da müfessiri çevreleyen şartların bir yansımasıdır. Bu şekilde Kur'ân ayetlerinin farklı anlaşılmasını üç ana başlık altında toplandığı görülmektedir.⁷

Bu araştırmada Nisa Suresi'nde yer alan bir ayet hakkında biraz önce kategorize edilen nedenlerden dolayı müfessirlerin farklı yorumlar dile getirmeleri ele alınacak ve bunun değerlendirilmesi yapılacaktır. Söz konusu ayette Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "وَإِذَا حُيِّئْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا". Nisâ Suresi'ndeki bu ayet, müfessirler tarafından selamlaşma, hibe ve barış bağlamında yorumlanmıştır.

I. Selamlaşma Bağlamında Ayetin Yorumlanması

Bu ayetin selamlaşma bağlamında yorumlanmasında anahtar rolü, تحية, حَيٌّ ve حَيُّوْا kelimelerine verilen anlam oynamaktadır. Bu kelimeler tef'îl babından fiili mazi, masdar ve emr-i hazır olup h-y-y kökünden türemiştir. Bu kökte *diri olmak, yaşamak* anlamları vardır.⁸ Dilimizde çok kullanılan hayat kelimesi de bu kökten gelen bir kelimedir. Yaşamak ile selamlaşma arasındaki bağı ise İslam öncesi Arapların birbirleri ile karşılaştıkları zaman "حيالك الله" demeleri oluşturmaktadır.⁹ Buna göre karşılaşılan insanlardan biri diğeri için Allah'tan onu yaşatmasını temenni etmektedir. Başta Taberî olmak üzere birçok müfessir bu kelimeye dua anlamını vererek tefsir etmeleri de bundan ileri gelir.¹⁰ Bu anlamı verenler, Arapların karşılaştıkları zaman حيالك الله diyerek karşı taraftaki insan için uzun ömür dilemek suretiyle birbirlerini selamladıklarını belirttikten sonra ayeti tefsir etmişlerdir.¹¹

Müfessirler bu kelimelere selam ve selamlama anlamlarını verirken sadece kelimenin kök anlamına ve Arapların İslam öncesi selamlaşma türlerinden birine bakmakla yetinmemişlerdir. Bunlara ilave olarak Kur'ân metninin kendisinden de yararlanmışlardır. Tam da bu noktada "وَإِذَا جَاءُوكَ حَيُّوكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ/Sana geldiklerinde, Allah'ın seni selamlamadığı bir şekilde seni selamlarlar."¹² ayetini söz konusu görüşlerini desteklemek için zikretmişlerdir.¹³ Zira bu ayette de h-y-y kökünden yine aynı bâbdan türetilmiş geçmiş zaman kipinde bir fiil bulunmaktadır. Tefsir kaynaklarında geçen bilgilere göre bu ayet, Medine'deki Yahudilerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yönelik düşmanca tavırlarından biri üzerine

⁶ bk. Cide, Ömer, 2/146 ve 6/20 Ayetlerinin Tebşirat Bağlamında Değerlendirilmesi, *Sosyal Bilimler Dergisi*, c.7, s.13, s. 151. (138-153).

⁷ Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, s. 43-51.

⁸ bk. İsfahânî, *Müfredât*, s. 268-270.

⁹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 270; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 183.

¹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 188. Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 297; Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, V, 129.

¹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 183; Âlûsî, *Rûhu'l-ma'ânî*, V, 129.

¹² el-Mücâdele 58/8.

¹³ İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 482; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 298.

nazil olmuştur. Şöyle ki, Yahudiler Hz. Peygamber (s.a.v.) ile karşılaşınca ona السلام yerine عليك diyordular. Kendilerince bir yandan selam vermiş oluyorlar, bir yandan da telaffuz oyunu ile Hz. Peygamber'e (s.a.v.) beddua ediyorlardı.¹⁴ Böylece hem zahiri kurtarmış oluyorlar, hem de kinlerini kusarak bir şekilde tatmin ediyorlardı. Müfessirlerin anlattıkları bu hâdise, hadis kaynaklarında da yer bulmuştur. Örneğin güvenilir hadis kaynaklarının başında gelen İmam Buhârî'nin ve İmam Müslim'in "*Sahîh*"lerinde bu rivayet geçmektedir.¹⁵

Müfessirlerin çoğunluğu Mücâdele Suresi'ndeki ayeti söz konusu kelimeyi selamlama şeklinde açıklamışlardır.¹⁶ Ancak müfessir Tahir İbn Âşûr bu ayetin Yahudiler ile Hz. Peygamber (s.a.v.) arasında geçen bu hadise üzerine inmediğini, ayetin münafıkların cahiliye adetleri veya Yahudilerden öğrendikleri bazı kinayeli sözlerle selamlamaları üzerine indiğini söylemiştir.¹⁷ Onun bu yorumu diğer yorumlardan farklı olsa da ayetin selamlaşma bağlamında indiği görüşüne zarar vermez. Tersine ayetin selamlaşma bağlamında indiği görüşünü destekler. Bu bilgilerden sonra rahatlıkla denebilir ki müfessirlere göre bu ayette h-y-y kökünde türemiş kelime selamlaşma anlamında kullanılmıştır.

Müfessirler bu araştırmanın konusu olan Nisa Suresi'ndeki ayeti selamla bağlamında yorumlarken Arap şiirinden de yararlanmışlardır. Sözügelimi Kurtubî Muallaka şairlerinden en-Nâbiğa ez-Zübyânî'nin şu beytinde geçen ve h-y-y kökünden yine tef'îl bâbindan türemiş muzari zaman kipinde kullanılan kelimeyi bu anlamı desteklemek için zikretmişlerdir:

تحبيهم بيض الولاند بينهم وأكسية الإضريح فوق المشاجب

Aralarındaki beyaz tenli cariyeler selamlar onları

Çatılmış değneklere asılmış kırmızı¹⁸ ipekten elbiseleri¹⁹

Kurtubî ve Şevkânî bu ayette kastedilenin selam olduğunu açıkça belirtmişlerdir.²⁰ Hatta İbnu'l-Arabî bu kelimeye mülk anlamı verilinceye kadar âlimlerin ve müfessirlerin tahiyeye kelimesi ile burada selamın kastedildiği konusunda icmâ' ettiklerini belirtmiştir.²¹ Onun bu ifadesini çoğunluğun bu şekilde düşündüğü şeklinde anlamak gerekir. Zira kendisi de bu ifadeyi kullandığı yerde müfessirlerin bu ayeti farklı biçimlerde anladıklarını delilleri ile birlikte

¹⁴ Mukâtil İbn Süleyman, *Tefsîr*, III, 332; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, II, 395; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, IV, 343; İbn 'Atıyye, *el-Muharrar*, XIV, 345; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 10; Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl*, IX, 169.

¹⁵ Buhârî, "Edeb", 38; Müslim, "Selâm", 6-12.

¹⁶ Mukâtil İbn Süleyman, *Tefsîr*, III, 332; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîr*, II, 395; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, IV, 343; İbn 'Atıyye, *el-Muharrar*, XIV, 345; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 10; Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl*, IX, 169.

¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVIII, 31.

¹⁸ الإضريح sarı ipek olarak da açıklanmıştır.

¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 298.

²⁰ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 298; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 784.

²¹ İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 482.

anlatmaktadır.²² Ayrıca buradaki *tahiyyeden* maksadın السلام عليكم şeklinde verilen selam olduğu görüşünü çoğunluğa nispet etmiştir.²³

Her ne kadar Muhammed İzzet Derveze araştırmaları sonucu bu ayetin sebep-i nüzûlü hakkında müfessirlerin bir rivayet nakletmediğini belirtse de²⁴ konuyla ilgili aktarılan bir rivayete göre bazı insanlar selam verme konusunda isteksiz davranınca bu ayet nazil olmuştur.²⁵ Bu rivayet de ayetin selamlama bağlamında yorumlanmasını destekleyen delillerden biridir. Diğer yandan selamlaşmak İslam dininin önem verdiği konulardan biridir. Hadis kaynaklarında aktarılan rivayetlere göre müslümanlar arasında bilinen selamlaşma ilk insan Hz. Âdem ile melekler arasında gerçekleşmiştir.²⁶ Hz. Peygamber (s.a.v.) de “Ey insanlar! Selamı aranızda yaygınlaştırmız!”²⁷ buyurarak selamın yaygınlaştırılmasını teşvik etmiştir. Bu hadislerin bir kısmı özellikle selamlaşma konusunda çeşitli düzenlemeler ve yönlendirmeler içermektedir.²⁸ Bu rivayetlerin içeriği ise ayetin selamlama bağlamında yorumlanmasını desteklemektedir. Şöyle ki, gerek Hz. Adem’in meleklerle selamlaşmasını anlatan rivayette, gerekse Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde gerçekleşen bazı selamlaşma örneklerinde selamın daha güzel ve uzun ifadelerle alındığı görülmektedir.²⁹ Ancak bu durumun tersini de görmek mümkündür. Sözelimi Ebu Avâne’nin Enes İbn Mâlik’ten yaptığı rivayette Hz. Peygamber’in Hz. Âişe’nin odasına giderek “السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله وبركاته” şeklinde selam verdiği, onunda “و عليكم السلام ورحمة الله” şeklinde selamı aldığı görülmektedir.³⁰ Bu rivayette Hz. Âişe’nin selamı daha güzel biçimde alması bir yana aynıyla bile almadığı görülmektedir.

Ayetin tefsiri hakkında ilk etapta selam ile örtüştürülmesi zor görünen bir yorum daha zikredilmiştir. Mâlikîlerden İbn Vehb ve İbn Kâsım’ın İmam Mâlik’ten aktardıkları görüşe göre bu ayet, aksırana dua eden kimse hakkında geçerlidir.³¹ Kurtubî büyük ihtimalle Mâlikî mezhebine mensup olması nedeniyle kendi tercihinin aykırı olan bu yorumu bir şekilde kendi tercihi ile uyuşturma gayreti içerisine girmiştir. Bunu yaparken de ihtiyatlı bir dil kullanmayı da ihmal etmemiştir. Bu nedenle İmam Mâlik’ten aktarılan görüşün sahih olması durumunda ifadesini kullanarak söz konusu yorumu kıyas yolu ile kendi tercihi ile uyumlu hale getirmiştir. Şöyle ki İmam Mâlik’e atfedilen aksıran kimseye dua etmek, selam verenin selamını alma konusuna kıyasla ayetin hükmüne dahil

²² bk. İbnu’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I, 479-483.

²³ İbnu’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I, 480.

²⁴ Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, VIII, 189.

²⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, I, 245.

²⁶ Buhârî, “İsti’zân”, 1, Müslim, “Cennet”, 28.

²⁷ Tirmizî, “Sıfatu’l-kıyâme”, 42; İbn Mâce, “E’ime”, 1.

²⁸ bk. Buhârî, “İmân”, 6; Müslim, “Selâm”, 5; Tirmizî, “İsti’zân”, 10; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 132-133.

²⁹ Ahmed İbn Hanbel, XX, 62; Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî el-Kübra*, el-İnhiraf ba’de teslim, III, 409.

³⁰ Ebu Avâne, *Müsned*, XI, 302.

³¹ İbnu’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, I, 480; Kurtubî, *el-Câmi*, V, 298; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, I, 785.

olmuştur.³² Mâlikî âlimlerden İbn 'Atıyye ve İbnu'l-Feras ayetin aksıran kimseye dua etmek şeklinde yorumlanmasının zayıf bir görüş olduğunu, ayetin lafızlarının da bunu reddettiğini ifade etmiştir. Ardından da İmam Mâlik'in aksıran kimseye dua etmeyi selamlaşmaya kıyasladığını düşünmek gerektiğini eklemiştir.³³ Şevkânî ise herhangi bir değerlendirme ve yorum yapmadan sadece alternatif bir görüş olarak bunu zikredip geçmiştir.³⁴

Hadislerde Hz. Peygamber'in aksıran kimse ile onun aksırmasını duyan kimseye verdiği öğütleri görmekteyiz.³⁵ Sözgelimi Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Biriniz aksırdığı zaman ‘Elhamdülillah’ desin. Mümin kardeşi veya arkadaşı da ona ‘Yerhamukellâh/Allah sana merhamet etsin.’ diyerek karşılık versin. Diğeri de buna cevap olarak ‘Yehdîkumullâh ve yuslîh bâlekum/Allah sizlere hidayet eylesin ve durumunuzu iyi kılsın.’ desin.”³⁶ Bu hadiste selamlaşmaya benzer bir durum vardır. Bir defa iki mümin tıpkı selamda olduğu gibi birbirine güzellik dilemektedir. İkincisi aksırmaya şahit olan kimsenin merhamet temennisine, diğeri hem hidayet hem de durumun iyi olması için dua etmektedir. Dolayısıyla burada da daha iyisi ile mukabele etmek söz konusudur. Bu durum Kurtubî'nin yorumunu haklı çıkaracak bir delil olarak düşünülebilir. Dolayısıyla ayetin aksıran ile onun aksırmasını duyan kimse arasında geçen diyalog ile tefsir edilmesi, bir durumun bir başka duruma benzetilmesinden başka bir şey değildir.

Bu kelimeye “mülk/sahip ve hâkim olma” anlamını verenler de olmuştur. Abdullah İbn İdris ve Hüveyzmenâd gibi bazı âlimler *tahiyye* kelimesini Mülk/sahip ve hakim olma anlamı ile açıklamışlardır.³⁷ Cessâs da ayetin yorumu konusunda ilk olarak bu anlamı zikretmiş ve bunu dil âlimlerine dayandırmıştır. Ancak ne dil âlimlerinin ismini zikretmiş, ne de bir delil ileri sürmüştür.³⁸ Abdullah İbn İdris ise bu görüşünü Amr İbn Ma'dîkerib'in şu beyti ile desteklemiştir:

أوم بها أبا قابوس حتى أنيخ على تحيته بجندي

Onunla yöneliyorum Ebu Kâbûs'a doğru

Varıp devemi çöktüreceğim onun mülkünde

Hüveyzmenâd da görüşünü şu beyitle desteklemiştir:

أسير به إلى النعمان حتى أنيخ على تحيته بجندي

Onunla Nu'mân'a doğru ilerliyorum

Varıp devemi çöktüreceğim onun mülkünde

³² Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 298.

³³ İbn 'Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, IV, 156; İbnu'l-Feras, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 220.

³⁴ Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, I, 785.

³⁵ Buhari, “Cenâiz”, 2; İbn Mace, “Cenâiz”, 1; Müslim, “Salatu'l-Müsefirin ve Kasruhâ”, 54; Ahmed İbn Hanbel, XIV, 125; XIV, 439; XV, 197; XVI, 566.

³⁶ Buhârî, “Edeb”, 126.

³⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 297.

³⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 307.

Bu görüşte olanlar Züheyr İbn Cenâb el-Kelbî'nin şu beytini de delil olarak getirmişlerdir:

ولكل ما نال الفتى قد نلته إلا التحية

Ben de ulaştım delikanlının ulaştığı her şeye

Kalmadı geride ulaşamadığım mülkten başka

Bu kelimeye hükümranlık anlamını verenlerin bir kısmı konuyu yine selama bağlamaktadırlar. Zira onlara göre yeryüzünde çok sayıda kral vardır ve bu krallar çeşitli biçimlerde selamlanmaktadırlar.³⁹

Ülkemizdeki meallerin çoğunda bu mana esas alınmış ve ayet “*Size bir selam verildiği zaman, ondan daha iyisiyle selam verin veya aynıyla mukabele edin.*”⁴⁰ şeklinde tercüme edilmiştir.

Bu ayette geçen h-y-y kökünden türemiş kelimelere Arapların selamlaşmasından hareketle dua ve selam anlamını verenler ile bu kelimelerin mülk anlamı taşıdığını söyleyenlerin bir kısmının ulaştıkları sonuç aynıdır. İmam Malik'e isnat edilen görüş ise ayetteki durumun aksıran kimseye dua etmek şeklinde yerleşen İslâmî bir uygulamaya benzetilmesi sonucu olabilir. Dolayısıyla bu yorum da ayetin selamlaşma bağlamında olmasına zarar vermez.

II. Hibe Bağlamında Ayetin Yorumlanması

Bir önceki başlık altında ayette geçen h-y-y kökünden türemiş kelimelere mülk anlamının verildiği belirtilmişti. Her ne kadar bazı müfessirler ayetteki kelimelerin mülk anlamında yorumlanmasını selama bağlasalar da bütün âlimlerin aynı kanaatte olduklarını söylememiz mümkün değildir. Sözelimi İmam Cessâs'ın ayeti yorumlarken ilk olarak hibe konusundaki Hanefî mezhebinin görüşünü merkeze aldığı görülmektedir. Şöyle ki; Cessâs *tahiyye* kelimesine mülk anlamını verdikten sonra Arapların *حيك الله* ifadesini *ملك الله* şeklinde açıklayarak kendi görüşüne zemin hazırlamıştır. Kullandığı ifadelerden ve üslubundan *tahiyye* kelimesinin gerçek anlamının mülk anlamı olduğunu düşündüğünü anladığımız Cessâs, buna göre ayeti tefsir etmiştir. Ona göre bu durumda bir kimse başka birine bedelsiz olarak bir şey verirse, o kimsenin kendisine bir karşılık vermemesi durumunda bu verdiğini geri alma hakkına sahiptir. Bu anlamın da Hanefî mezhebinin görüşünü desteklediğini söylemiştir. Ardından Hanefîlerin görüşünü destekleyen veya destekleyecek biçimde kendisinin izah ettiği hadisleri sıralamıştır. Alternatif yorum olarak her ne kadar ayeti selam ile irtibatlandırarak yorumlasa da

³⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 297.

⁴⁰ Heyet, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, s. 90; Heyet, *Kur'ân Yolu*, II, 106; Kandemir, Mehmet Yaşar, Zevalsiz, Halid, Şimşek, Ümit, *Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali*, I, 302; Duman, Zeki, *Beyânu'l-Hak*, III, 319.

Cessâs'ın ağırlıklı olarak mülk anlamı üzerinde durduğu ve bunu hibe konusundaki Hanefî mezhebinin görüşü ile ilişkilendirdiği görülmektedir.⁴¹

Ebu Hanife'nin mezhebine mensup olanlar ayette geçen “أَوْ رُدُّوهَا” ifadesine dayanarak, burada hibenin kastedildiğini söylemişlerdir. Çünkü onlara göre selamı aynen iade etmek mümkün değildir. Oysa ayetin zâhiri, hibe anlamına gelen *tahiyyenin* aynen iade edilmesini gerektirir. O halde burada kişi hibeyi kabul ederse onun bedelini; etmezse bizzat kendisini iade eder. Ancak böyle bir şey selam konusunda söz konusu olmaz.⁴²

Bu konuda Mâlikîlerden Hüveyzmenâd'ın da Hanefîler gibi düşündüğünü görmekteyiz. O da ayetin bir karşılık için olduğu zaman hibeye hamledileceğini söylemiştir. Buna göre bir kimseye karşılık koşuluyla bir şey hibe edilirse o kimse muhayyerdir; dilerse hibeyi iade eder, dilerse kabul edip onun değerini verir.⁴³

Şevkânî bu yorumu sadece Ebu Hanife'nin mezhebine isnat etmiş ve hiçbir şekilde itibar edilemeyecek fasit bir görüş olduğunu belirtmiştir. Şevkânî'nin Mâlikîlerden de bu yorumu dile getirenlere herhangi bir eleştiri getirmemesi dikkat çekmektedir. Şâfi'îlerden el-Kiyâ el-Herrasî de Cessâs'ın yorumunu alıntıladıktan sonra eleştirmiştir.⁴⁴

Cessâs başta olmak üzere bazı Hanefîlerin yorumlarına göre ayeti şu şekilde tercüme etmek mümkündür: “Size bir hibe verildiği zaman, ondan daha iyisi ile karşılık verin veya aynıyle mukabele edin.”

Cessâs'ın dile getirdiği hüküm Hanefî fıkıh kitaplarında aynen dile getirilmektedir. Bu kitapların bir kısmında aynen Cessâs'ın yaptığı gibi ayet bu hükme delil olarak getirilmiştir.⁴⁵ Nitekim *el-Mevsu'atu'l-Kuveytiyye*'de de Hanefîlerin bu konuda vardıkları hükmün ilk delili bu ayet zikredilmektedir.⁴⁶ Ancak bazı kaynaklarda hüküm aynen zikredilmekle birlikte bu ayetin delil olarak verilmediği görülmektedir.⁴⁷ Bu da göstermektedir ki, bütün Hanefîlerin bu ayeti aynı şekilde değerlendirdiğini söylemek mümkün değildir.

Müzmin bir Cessâs tenkitçisi olan el-Kiyâ, hem Hanefîlerin bu konudaki görüşünü reddetmekte, hem de Cessâs'ın bu ayeti Hanefî mezhebinin benimsediği hükme göre yorumlamasını eleştirmektedir. Öyle ki onun bu ayeti tefsiri baştan sona genelde Hanefîlere, özelde de Cessâs'a reddiye niteliğindedir.⁴⁸ Dolayısıyla Hüveyzmenâd gibi istisnalar hariç bu ayet hakkında diğer mezheplere bağlı âlimlerin yorumları da bundan farklıdır.

⁴¹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 307-309.

⁴² Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 298; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 785.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 298.

⁴⁴ el-Kiyâ el-Herrasî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 251.

⁴⁵ Serahsî, *Mebûsât*, XII, 48; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, VI, 128; Ali Haydar, *Şerhu'l-Mecelle*, II, 455.

⁴⁶ *el-Mevsu'atu'l-Kuveytiyye*, XLII, 148.

⁴⁷ Merğmânî, *el-Hidâye*, III, 255; İbn Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr*, VIII, 586; Tahmâz, *el-Fıkhü'l-Hanefî*, II, 395.

⁴⁸ el-Kiyâ el-Herrasî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 251.

Cessâs'ın ayeti bu hükme göre yorumlarken temel dayanaklarından biri olan “رُدُّوْهَا أَوْ” ifadesi hakkında da şunu söylemek mümkündür: R-d-d kökünden türemiş kelimeler Cessâs'ın ileri sürdüğü gibi selam hakkında kullanılmaz iddiası doğru değildir. Çünkü bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen hadislerde bu kökten türemiş kelimeler selam ile birlikte kullanılmıştır.⁴⁹ Sözelimi İmam Buhârî'nin Ebu Hureyre'den naklettiği şu hadiste kelimenin mastar hali selam ile birlikte kullanılmıştır: “ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ خَمْسٌ رُدُّ السَّلَامِ ” /Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle buyurduğunu işittim: *Bir müslümanın diğer müslüman üzerinde beş hakkı vardır. Bunlar; selamı almak, hasta ziyaretinde bulunmak, cenaze törenine katılmak, davetine icabet etmek, aksırınca dua etmektir.*⁵⁰

Sonuç olarak denebilir ki, Hanefîlerin hibe konusunda vardıkları hüküm bütün Hanefî uleması tarafından bu ayet ile ilişkilendirilmemiştir. Ayrıca gerek hüküm, gerekse bu hükmün ayet ile ilişkilendirilmesi diğer âlimler tarafından tenkide tabi tutulmuştur. Ayetteki r-d-d kökünden türemiş kelime ile selamın alınmasının kastedilemeyeceği şeklinde getirilen delil ise hadislerde geçen ifadeler tarafından çürütülmektedir.

III. Barış Bağlamında Ayetin Yorumlanması

Ayetin selamlaşma veya hibe bağlamında yorumlanması, ayette geçen h-y-y kökünden türemiş kelimelere verilen anlam, bu anlamın hadis ve şiir gibi birtakım delillerle desteklenmesine dayanmaktadır. Her iki yorumda da ayetin Mushaf içinde bulunduğu bağlama ilişkin bir değerlendirme yapılmamıştır. Ancak bazı müfessirlerin Mushaf'taki bağlamı da dikkate aldıkları görülmektedir. Sözelimi Râzî ayetin bağlamını dikkate alarak iki ihtimal üzerinde durmuştur: Bu ihtimallerden ilkinde ayet, düşmanların bir konuda rıza göstermesi durumunda müslümanların da rıza göstermesini istemektedir. Bu durumda bu ayet anlam bakımından “لِلسَّلَامِ فَاجْتَنِحْ لَهَا وَإِنْ جَنَحُوا”/Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de yanaş.⁵¹ ayetine benzemektedir.

Râzî'nin zikrettiği ikinci ihtimale göre ise ayet cihada çıkmış ve daru'l-harb veya yakınlarında müslüman kimseye selam veren biri hakkında yapılacak muameleyi anlatmaktadır. Buna göre böylesi bir durumda kendisine selam verilen ve ikramda bulunulan müslüman, o kimseye karşı aynı biçimde veya daha fazlası ile karşılık verir. Selam veren ve ikramda bulunan kişinin müslüman olmaması, bu şekilde muamele eden müslümana bir zarar vermez. Ancak o kimse müslümansa kendisine selam verilen kişinin onu öldürmesi durumunda büyük bir zarar ve

⁴⁹ Ahmed İbn Hanbel, XIV, 125; XIV, 439; XV, 197; XVI, 566.

⁵⁰ Buhârî, “Cenâiz”, 2.

⁵¹ el-Enfâl 8/61.

mefsedet ortaya çıkar.⁵² Râzî'nin bu ihtimalleri İbn Âdil tarafından da aynen tekrarlanmıştır.⁵³ Buradaki ikinci ihtimal Kurtubî tarafından da buna yakın ifadelerle zikredilmiştir. Nitekim o, bağlam dikkate alınca ayetin cihad için yola çıkan ve kendilerine İslam selamı ile selam verilen kimselere yönelik mesaj taşıdığını belirtmiştir. Bu durum da müminlere kendilerine selam veren kimselere mümin olmadıklarını söylememeleri, aksine onların selamına karşılık vermeleri istenmiştir. Çünkü bu şekilde selam veren bir topluluk İslam'ın hükümlerine tabidir.⁵⁴ Ancak bu şekilde bağlama dikkat çeken müfessirler de ayetin tefsirini yaparken selamlaşmanın biçimi ve hükmü hakkında konulara da yer vermişlerdir. Daha önce de ifade edildiği gibi Kurtubî bu ihtimali zikretmekle birlikte tercihini ayetin selamlaşma bağlamında değerlendirilmesinden yana kullanmıştır.

Araştırmanın konusu olan Nisa Suresi'ndeki ayetin öncesinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Allah yolunda savaşması ve müminleri teşvik etmesi emredilmektedir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “ *فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ* “ *Allah yolunda savaş; sen ancak kendinden sorumlusun, inananları teşvik et; umulur ki Allah, inkâr edenlerin baskını önler. Allah'ın kahri da, ibret alınacak cezası da pek şiddetlidir.*”⁵⁵

Ayetin geçtiği bağlamda Hz. Peygamber'e (s.a.v.) savaşmak ve müminleri cihada teşvik etmek emredilmiştir. Konjonktürel olarak bu durumun inkarcıların tutumuna ve arz ettikleri tehlike durumuna bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Elmalılı'nın da ifade ettiği gibi İslam'da savaşın gayesi barışı temin etmektir. Savaşı emreden ayetin peşinden de güzel işlere aracı olmak teşvik edilmiştir. Ardından da Müslümanlara “*Düşmanlarınız barış talep ettikleri zaman siz de daha güzel veya onlar kadar barışa razı olun*” emri gelmiştir.⁵⁶ Bunda dolayı merhum Elmalılı bu ayeti şu şekilde çevirmiştir: “*Size herhangi bir suretle sağlık verildiği zaman siz de ondan daha güzeli ile sağlık verin veya aynıyle mukabele edin.*”

Râzî, Kurtubî, İbn Âdil ve Elmalılı'nın Mushaftaki bağlamının dikkate alınması durumunda ayetin anlamı hakkında dile getirdikleri bu yorumun meallere en güzel yansıması ise Mustafa Öztürk'ün mealinde görülmektedir: “[*Ey Müminler*] *Size barış teklif edilecek olursa, siz o teklife daha iyisiyle karşılık verin veya en azından aynıyla mukabele edin.*”⁵⁷

Bağlamı dikkate alan müfessirlerden biri de İzzet Derveze'dir. Ancak onun bağlamı dikkate alması diğerlerine göre biraz farklılık arz etmektedir. Şöyle ki, Derveze ayetin cihad bağlamında olduğunu, müminlerin cihada çağrılınca münafıkların bu çağrıya karşı muhalif bir konumda kaldıklarını ve bu çağrıyı

⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, IX, 183.

⁵³ İbn Âdil, *el-Lübâb*, VI, 534-535.

⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 297.

⁵⁵ en-Nisâ 4/84.

⁵⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1408.

⁵⁷ Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, s. 125.

sekteye uğratma çabalarından söz etmiştir. Buradan konuyu selama bağlayarak nasıl ki selam verilince kişi aynıyla veya daha iyisiyle karşılık veriyorsa, cihada çağrıldığında da aynı tutumu göstermesi gerektiğini ifade etmiştir. Ardından da ayetin ruhunun edeple ilgili bu yönlendirmenin selamlaşmayı, güzel söz söylemeyi, güzel çağrıyı ve güzel ameli kapsadığını esinlediğini belirtmiştir.⁵⁸ Böylece ayeti daha kapsamlı bir çerçevede ele almıştır.

Selamlama bağlamında yorumlayanlar ayetin *فحيوا بأحسن منها* kısmını yorumlarken bunun nasıl gerçekleşeceğini açıklamışlardır. Buna göre *سلام عليك* şeklinde selamlayan birinin selamının *الله ورحمة الله عليك السلام* şeklinde selamlayan birinin selamının *الله وبركاته* şeklinde alınacağı söylenmiştir. Bunun da selamın sonu olduğu belirtilmiştir. *سلام عليك ورحمة الله وبركاته* şeklinde selam verenin selamının ise başına *و* harfi getirilerek aynı şekilde mukabele ile selamının alınacağı belirtilmiştir.⁵⁹ İlk etapta isabetli gibi görünen bu açıklamanın tenkide açık yönleri vardır. Şöyle ki, Müslümanların yaygın örfünde kendisine selam verilen kimse *و* harfini kullanarak selamı alır. Daha önce işaret edilen rivayetlerde de bu durum görülmektedir. Böylece selamın sadece başına söz konusu harf konarak alınması, daha güzeli ile selamın alındığı anlamına gelir. Bu durumda daha güzel selamı almak için diğer ifadeleri söylemeye gerek kalmaz. Bir de ayetin selamlaşma bağlamında yorumlanması konusunda verilen Enes hadisinde de görüleceği gibi Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde selamın aynından daha az ifadeyle alındığı da yansımıştır. Oysa ayette ya aynı ile selamı almak, ya da daha iyisi ile selamı almak emredilmiştir.

Sonuç itibariyle selamlaşma İslam'da teşvik edilen güzel bir adettir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünnetinde selamın teşvik edilmesi ve selamla ilgili birtakım düzenlemelerin bulunması bir hakikattir. Ancak bunların bu ayetle irtibatı Mushaftaki bağlam bakımından mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla burada ayetin barış bağlamında yorumlanması daha çok ön plana çıkmaktadır.

Sonuç

Müfessirlerin Kur'an metninin yapısı, kendilerinden kaynaklanan nedenler ve kendilerini çevreleyen şartlardan dolayı ayetleri farklı yorumladıkları bir vakiydir. Nisa Suresi'nin 86. ayeti de müfessirler tarafından farklı yorumlara konu olmuştur. Kelimenin kök anlamına verilen farklı manalar, rivayetler, mezhep görüşü ve bağlam bu manaların verilmesinde etkili olmuştur. Cessâs başta olmak üzere Hanefîlerin ve Malikîler'den Hüveyzmendâd'ın ayeti hibe bağlamında tefsir etmeleri mezheplerin görüşleri doğrultusunda ayeti yorumlamalarının bir yansımasıdır. Bu konuda özellikle Hanefîlerin tutunduğu "أَوْ رُدُّهَا" ifadesi delil

⁵⁸ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VIII, 189.

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 299.

olamaz. Çünkü buna benzer ifadeler selamın alınması anlamında bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından kullanılmıştır.

Selamlaşmak sünnet tarafından teşvik edilen bir âdettir. Ayrıca Hz. Peygamber'in hadislerinde selamlaşmanın kurallarına yönelik açıklama ve yönlendirme mevcuttur. Ancak bunların bu ayetle doğrudan irtibatı rivayetlerle sabit değildir. Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) selamını aynı lafızla değil de daha kısa lafızlarla alması, ayeti selamlaşma bağlamında yorumlayanlara göre selamı almanın aynıyla veya daha iyisiyle olması gerektiği görüşüyle uyuşmamaktadır. Ayrıca , harfi merkezli yapılan yorumlarda pek tutarlı görülmemektedir. Ayetin nüzulünü selama bağlayan rivayetin ise sadece Mukâtil'in tefsirinde geçmesi de düşündürücüdür.

Ayetin aksıran kimseye dua bağlamında yorumlanması ise bizzat İmam Mâlik'in mezhebine mensup otorite âlimler tarafından zayıf görülüp bunun bir kıyaslama sonucu olduğu belirtilmiştir. Hatta İbn 'Atıyye bu yorumun ayetin lafzına uygun olmadığını açıkça ifade etmiştir.

Mushaf'taki bağlamı dikkate almamak müfessirleri hataya düşürebilir. Burada da buna benzer bir durum söz konusudur. Mushaftaki bağlama dikkat çeken müfessirler içinde ayeti en kapsamlı yorumlayan İzzet Derveze'dir. Ayetin mealini Türkçe'de en güzel ifade eden ise Mustafa Öztürk olmuştur. Sonuç itibariyle ayet, başta barış olmak üzere selam, iyilik vb. konularda güzel bir karşılık veren kimseye ya aynı şekilde mukabele etmeyi, ya da daha güzel biçimde davranmayı emretmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed İbn Hanbel, eş-Şeybânî, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, (nşr. Bedreddin Çetiner), I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ali Haydar, *Düraru'l-hukkâm Şerhu'l-Mecelle*, Dâru 'âlemi'l-kutub, Beyrut 2003.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-ma'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (nşr. Muhammed Ahmed el-Emed-Umar Abdusselâm es-Selâmî), Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrût 1999.
- Beğavî, Muhyissunne Ebu Muhammed el-Huseyn, *Me'âlimu't-tenzîl* (nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr, Usmân Cumu'a, Süleyman Müsellem), Dâru Taybe, Medine 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, el-Mektebetü'l-İslamiyye, İstanbul, ty.
- Cessâs, Ebu Bekr er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1993.

- Cide, Ömer, 2/146 ve 6/20 Ayetlerinin Tebşirat Bağlamında Değerlendirilmesi, *Sosyal Bilimler Dergisi*, c.7, s.13, s. 151. (138-153).
- Çalışkan, Necmettin, “Nüzûl Sırasına Göre Tefsir Yaklaşımının Kur’an Yorumuna Etkisi (Beyânu’l-Hak Örneği)”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2017 Cilt: 14 Sayı: 40 s. 406-408. (s. 398-422).
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul 2015.
- Derveze, Muhammed İzzet (ö. 1404/1984), *et-Tefsîru’l-hadîs*, I-X, Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, İkinci Baskı, Kahire 2000.
- Duman, Zeki, *Beyânu’l-Hak*, Fecr Yayınları, Ankara 2008.
- Ebu ‘Avâne, Ya’kûb İbn İshak el-İsfirâyînî, *el-Müsnedü’s-sahîh el-Muharrac ‘alâ sahihi Müslim (nşr. Heyet)*, el-Câmi’atu’l-İslâmiyye, Medine 2014.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş’as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (nşr. Kemal Yûsuf el-Hut), Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekafiyye, Beyrut 1988.
- el-Kiyâ el-Herrasî, ‘Imâduddîn İbn Muhammed et-Taberî, *Ahkâmu’l-Kur’ân* (nşr. Mûsa Muhammed Ali-‘Izzet Ali ‘İyd ‘Atıyye), Dâru’l-ceyl, Beyrût 2004.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (nşr. İsmet Ersöz), Bedir Yayınları, İstanbul 1993.
- Heyet, *el-Mevsû’âtu’l-Kuveytiyye*, Vizâratu’l-evkâf ve şûûni’l-İslâmiyye, Kuveyt 2004.
- İbn ‘Âdil, Ebu Hafs ‘Amr İbn Ali, *el-Lübâb fî ‘ulûmi’l-kitâb* (nşr. ‘Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid), Dâru’l-kutubî’l-‘ilmiyye, Beyrût 1998.
- İbn ‘Atıyye, Kâdı Ebu Muhammed Abdulhak İbn Ğâlib, *el-Muharraru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz* (nşr. Abdullah İbn İbrâhîm el-Ensârî, Abdulâl es-Seyyid İbrâhîm), Dâru’l-kitâbi’l-‘İslâmî, Beyrût, ts.
- İbn ‘Âbidîn, *Raddu’l-muhtâr ala dürri’l-muhtâr*, Dâru’l-ma’rife, Beyrût 2011.
- İbn ‘Âşûr, Muhammed Tahir (ö. 1394/1973), *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, I-XXX, Dâru Suhnûn, Tunus, ts.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebu Abdillâh Muhammed İbn Abdillâh, *Tefsîr* (nşr. Muhammed Hasen-Ahmed Ferîd), Beyrût 2003.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed İbn Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, el-Matba’atu’n-Nizâmî, Delhi 1905.
- İbnü’l-Arabî, Ebu Bekr Muhammed İbn Abdillâh, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, el-Mektebetü’l-‘Asriyye, Sayda-Beyrût 2005.
- İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferac Cemâluddîn Abdurrahman, *Zâdu’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr* (nşr. Ahmed Şemsuddîn), Beyrût 2002.

- İsfehânî, Râğıb Ebu'l-Kâsım Hüseyin İbn Muhammed (ö. 502/1108), *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an* (nşr. Adnân Dâvûdî), Dâru'ş-Şâmiyye-Dâru'l-kalem, Birinci Baskı, Beyrut-Dımaşk 1992.
- Karaman, Hayrettin, Özek, Ali, Turgut, Ali, Çağrıçı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, Medine 1992.
- Karaman, Hayrettin, Çağrıçı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadrettin, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, I-V, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2003.
- Kandemir, Mehmet Yaşar, Zevalsız, Halid, Şimşek, Ümit, Ayet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali, İFAV, İstanbul 2010.
- Kâsânî, Alâuddin, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1982.
- Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn, *Mehâsinu't-te'vîl*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed İbn Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'an*, Matba'atu Dâri'l-kutbi'l-Mısriyye, Kahire 1937.
- Merğınânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali İbn Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyetu'l-mübedî*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Mukâtil İbn Süleyman, Ebu'l-Hasen el-Ezdî el-Belhî, *Tefsir* (nşr. Ahmed Ferîd), Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, (nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki), I-V, Dâru'l-hadis, Kahire 1991.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed İbn Ali (ö. 303/915), *Sünenü'n-Nesâî*, (nşr. Mektebu Tahkiki't-turâsi'l-İslâmî), I-IX, Dâru'l-Marife, Beyrut 1992.
- _____, *es-Sünenü'l-kubrâ*, (nşr. Abdulğaffâr Süleyman, Seyyid Kesrevî Hasan), I-VII, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Birinci Baskı, Beyrut 1991.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed İbn Umar İbni'l-Huseyn, *Mefâtihu'l-ğayb* (nşr. Hânî el-Hâcc-İmâd el-Bârûdî), el-Mektebetüt-tevfikiyye, Mısır, ts.
- Serahsî, Şemsüddîn, *Mebûsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ts.
- Sıcak, Ahmet Sait, "Yorum Farklılıkları Açısından Bir Tefsir Kaynağı Olarak Kur'ân-ı Kerîm", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: III, sayı: 3, s. 642-646. (s. 632-651).
- Şevkânî, Ebû Abdullâh Muhammed İbn Ali (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye* (Abdurrahman Umeyra), I-V, Dâru'l-vefâ, İkinci Baskı, Beyrut 1998.

-
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, yy., ts.
 - Tahmâz, Abdulhamîd Muhmûd, *el-Fikhu'l-Haneî fi se'ebihî'l-cedîd*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2009.
 - Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *el-Câmiu's-sahîh*, (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), I-V, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts.

Eş'ârî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?

Mehmet KESKİN*

Özet

Eş'ârî Mutezile içinde yetişmiş ve uzun yıllar bu düşünce sistemini samimiyetle savunmuştur. Kırklı yaşlarda Mu'tezile mezhebinden ayrılarak Ehl-i Sünnet düşüncesine katılmış ve Mu'tezile'nin şiddetli hasımlarından biri olmuştur. Bu makalede Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılması bağlamında kaynaklarda zikredilen rivayetler farklı varyantlarıyla ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Eş'ârî, Cübbâî, İhve-i Selase (üç kardeş), Mu'tezile

Why Did Ash'ari Leave Mu'tazila?

Abstract

Al-Ash'ari grew up in the Mu'tazila and defended this system of thought sincerely for many years. In the age of forties, he left the Mu'tazilah sect and joined the Ahl al-Sunnah thought. He was one of Mu'tazilah's fiercest opponents. In this article, in the context of quitting the band of Ash'ari from Mu'tazilah, the narrations contained in the sources will be handled in different variants.

Keywords: al-Ash'ari, al-Jubbâî, The Three Brothers, Mu'tazilah

Giriş

Ehl-i Sünnet'in önde gelen kelami ekollerinden biri olan Eş'ariliğin kurucusu ve mezhebin adını kendisinden aldığı Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, yaşamı boyunca geçirdiği farklılaşan fikri merhaleleri geçmişten günümüze sürekli tartışılmalıdır. Çünkü o Mu'tezililik, Hanbelilik ve daha sonraları Eş'arilik olacak olan Küllâbilik mezhepleri içinde yer almıştır. Onun Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet düşüncesine katıldığı kesin olmakla birlikte Ehl-i Sünnet mezheplerinden Hanbelilikle olan irtibatı Eş'ârî'yi bir dönem Hanbeli bir dönem Küllâbî (Eş'ârî) olarak algılanmasına ve bunlardan hangisinin en son fikri merhalesi olduğuna ilişkin tartışmaların geçmişten günümüze dek sürmesine yol açmıştır. En az bu durum kadar, onun Mu'tezile'den neden veya hangi olaylar neticesinde ayrılmış

* Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mkeskin@yyu.edu.tr.

olduğu da tartışma konusu olmuştur. Bütün bu polemiklere kaynaklık eden bizzat Eş'ârî'nin kendi hayatıyla ilgili verilerdir.

Eş'ârî, Yemen'den gelen Eş'ar kabilesine mensup olup soyu meşhur sahabe Ebu Musa el-Eş'ârî'ye dayanmaktadır. Eş'ârî daha çocuk yaştaiken babasının tavsiyesi üzerine Basra'da dönemin Ehl-i Hadisin önder âlimi olan Zekerriyya es-Sacî'den eğitim almıştır. Babasının vefatı üzerine muhtemelen onlu yaşlardayken Cübbâî'nin himayesinde yetişmiş ve kırk yaşına kadar Mu'tezili düşüncenin savunucusu olmuştur. Sonradan aniden insanlar onun Mu'tezile'den ve Mu'tezili düşünceden ayrılıp onlarla fikri mücadelede bulunduğu ilanına tanıklık etmişlerdir. Artık Eş'ârî Ehl-i Sünnet safına geçmiştir. Hem kaynaklar hem de çağdaş araştırmalar onun bu fikri değişikliğinin sebepleri üzerinde durmuşlardır. Ayrıca o Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Hanbeli düşünceye mi katıldı yoksa daha sonra Eş'ârîlik olarak anılacak olan Küllabiliğin yolunu mu takip ettiği hususu da ayrıca tartışmalıdır. Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılma nedenlerine geçmeden önce onun Mu'tezili dönemine değinmek yerinde olacaktır.

1- Mu'tezili Eş'ârî

Babasının vefatından sonra annesinin Cübbâî ile evlenmesiyle yaklaşık olarak on yaşından itibaren Eş'ârî, Cübbâî'nin öğrencisi olmuş ve ondan Mu'tezile mezhebini öğrenmeye başlamıştır.¹ Eş'ârî kırk yaşlarına doğru geldiğinde Mu'tezili düşüncede öylesine ilerleyip uzmanlaştı ki Basra Mu'tezile'sinin başı olan Cübbâî, öğrencisi Eş'ârî'yi kendi yerine tartışmalara gönderir olmuştur.² Bu dönem, Eş'ârî'nin fikri merhalelerinin ilki olarak kabul edilir. Her ne kadar Eş'ârî'nin babası vefat etmeden önce onu Basra'daki Ashabu'l-Hadis'in önde gelen temsilcilerinden ve aynı zamanda muhaddis ve Şafii fıkıhçısı olan Ebû Yahya Zekerriya b. Yahya es-Sâcî'ye (307/919) eğitmesi için vasiyet etmişse de onun gerek ailesinde gerek es-Sâcî gibi Ehl-i Hadis'ten aldığı eğitim çok küçük yaşta olmasından dolayı onun için başlı başına fikri bir merhale olmaktan uzaktır.³ Bu nedenle Eş'ârî'nin ilk fikri merhalesinin Mu'tezili dönem olduğunu kabul etmek daha makuldür. Ancak ailesinden aldığı bu ilk eğitim, fikri temelini oluşturmaktadır. Klasik kaynaklar

¹ ez-Zehbî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (thk. Şuayb Arnâvut-Muhammed Naim el-Arkûsî), Beyrut 1413/1992, XV, 86; İbn Kâdî Şuhbe, Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer (851/1447), *Tabakâtu's-Şafiiyye*, (thk. el-Hafız Abdulalim Hân), Beyrut 1407/1986, II, 113; el-Makrizî, Takıyyuddin Ahmed b. Ali, (845/1441) *el-Hitât ve'l-Âsâr*, Kahire ts., II, 359; Subhî, Ahmed Mahmud, "el-Eşari el-Mütekellim", *Mevsuatu Hadaretî'l-İslâmiyye*, Umman 1993, s. 379.

² Eş'ârî'nin, Cübbâî yerine tartışmalara katıldığına dair. Bkz., el-Ehvâzî, Ebu Ali el-Hasan b. Ali b. İbrahim (446/1055), "Mesâlibu İbn Ebi Bişr", Nşr. Michel Allard, *Bulletin D'études Orientales*, c. XXIII, Damas 1970, s. 155; İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (571/1175), *Tebyinu Kezibi'l-Mufteri fi ma Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Dimeşk 1399/1979, s. 91.

³ Fevkiye Hüseyin, Eş'ârî'nin hayatının bu ilk on yılını Ehl-i Hadis'ten Kur'an ve Hadis ilimlerini aldığı birinci merhale olarak zikreder. Bkz., Fevkiye Hüseyin, "Mukaddime" *Eş'ârî el-İbâne*, (thk., Fevkiye Hüseyin Mahmûd), Kahire, 1987, I, 29.

Eş'arî'nin ilk fikri merhalesinin Mu'tezili dönem olduğunu zikrederler.⁴ Çağdaş araştırmalar da bu hususta klasik kaynaklara tabi olurlar. Böylece birkaç araştırmacının kanaati istisna kabul edilirse⁵ bu hususta hem klasik kaynakların hem de çağdaş çalışmaların ittifakından söz edilebilir.

Eş'arî'nin kendisi *el-Umed* adlı eserinde telif ettiği eserlerin listesini verirken; *el-Cevâbât fi's-Sıfat an Mesaili Ehli'z-Zeyğ ve's-Şubuhât* adlı bir eserden söz ederek bu kitabın ilahi sıfatlar konusunda yazılmış ve kendisinin en hacimli kitaplarından olduğunu, itizal üzereyken Mu'tezile mezhebini doğrulayıcı olarak yazdığı ve onlar için benzerinin telif edilmediğini belirttiği bu kitabını tenkit ettiğini, Allah'ın ona hakkı göstermesi neticesinde itizaldan döndüğünü ve bu kitabı delillerle çürüterek eleştirisini yaptığını söylemektedir.⁶ Bu husus ve hocası yerine tartışmalara katılması dikkate alındığında Eş'arî'nin Mu'tezili iken mezhepte geldiği konum rahatlıkla tahmin edilebilir.

Eş'arî'nin Mu'tezile içinde yer aldığı dönemle ilgili malumatın kaynaklarda oldukça az olması nedeniyle onun söz konusu dönemdeki görüşleri hakkında yeterli bilgi elde etmek mümkün değildir. Kaynaklarda Eş'arî'nin Mu'tezili döneminin hem kendi taraftarlarınca hem de muhaliflerince ihmal edilmesinin nedeni farklı olmakla birlikte yukarıdaki neticenin ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Kesin olmamakla birlikte muhtemelen Eş'arî taraftarlar kendi imamlarının Mu'tezili dönemi ile ilgilenmeyi faydacı bulmamışlar hatta belki de sakıncalı görmüşlerdir. Bunun yerine daha çok çarpıcı ve fayda mülahaza edilen Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılması ile alakalı verileri aktarmayı tercih etmişlerdir. Böylece Eş'arî mensupları Mu'tezile'den ayrılma bağlamının dışında hemen hemen Mu'tezili Eş'arî'den hiç söz etmemektedirler. Muhtemelen Mu'tezili olmayan Eş'arî muhaliflerinin ve özellikle Hanbelilerin onu hala Mu'tezilikle suçlamaları, Eş'arî'nin ısrarla Mutezili olmadığını ispat çabasına girişmeye sevk ettiği gibi taraftarlarını da onun Mu'tezile'den döndüğünün ve Mu'tezile'den olması bir yana artık onların en azılı hasmı olduğunun ispatına sevk etmiştir. Bir nevi Eş'arî'yi savunma muvacehesinde Mu'tezililiğini ele almışlardır denilebilir.

⁴ Eş'arî'nin önceleri Mu'tezili olduğuna dair bkz., İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist*, Beyrut 1978, s., 257; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu'z-Zemân*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut 1968, III, 285; el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 153, 155; İbn Asâkir, *Tebyîn*, s.39-40; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (597/1201), *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, (thk. Abdulkadir Atâ), Beyrut 1992, VI, 333.

⁵ Örneğin; Eş'arî'nin *el-İbâne* eserini tahkik edip ve üzerinde geniş bir çalışma yapan Fevkiye Hüseyin, Eş'arî'nin Ehl-i Hadis'ten Kur'an ve Hadis ilimlerini aldığı hayatının ilk on yılını Eş'arî'nin ilk fikri merhalesi olduğunu ileri sürer. Bkz., Fevkiye Hüseyin, "Mukaddime", I, 29.

⁶ İbn Asâkir, *Tebyîn*, s. 131; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali (771/1370), *Tabakatu's-Şafiiyeti'l-Kubrâ*, (thk. Abdulfettah Muhammed-Mahmud Muhammed), 1992, III, 361.

Ehl-i Hadis ve aşırı nassçılar tarafından hep Mu'tezililikle itham edilmesi taraftarlarının onun Mu'tezile'den dönüşünü daha detaylı zikretmeye yöneltmiştir. Bu yüzden onun Mu'tezililiği ile ilgili değil de Mu'tezile'den ayrılması ile ilgili detaylı bilgiler kaynaklarda mevcuttur. Öte yandan Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılıp onlara hasım olması ve Mu'tezili düşünceye şiddetle eleştirmesi Eş'arî'nin Mu'tezile mensuplarının eserlerinde de onun Mu'tezili dönemi ile ilgili bilginin yer almamasına sebep olmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle, klasik kaynaklarda Eş'arî'nin Mu'tezililik dönemi ile ilgili doyurucu bilgi bulmak hemen hemen mümkün olamamaktadır. Özellikle bu dönemde savunduğu görüşler ve kendisine özgü Mu'tezili fikirlerinin olup olmadığını bilmemekteyiz. Ancak onun bu dönemde gerek hocası Cübbâî ve gerekse kendi adına bazı tartışmalara katılması⁷ ve Mu'tezile'nin esaslarına uygun olarak kendi ifadesiyle "daha önce Mu'tezile için bunun gibi bir eser telif edilmemiştir."⁸ dediği eser ve eserler telif etmiş olması, ayrıca kelamın bazı dakik meselelerinde kendine has bazı görüşleri⁹ serdetmesi göz önüne alındığında, bunların neler olduğunu tam olarak bilinmese de bu dönemde az da olsa Eş'arî'nin kendisine has bazı fikirlerinin olduğu veya olabileceği sonucu çıkarılabilir. Cübbâî'nin yanında yetişmesi ve hocasının onu kendini temsilen tartışmalarda yer alması için görevlendirmesinden hareketle Eş'arî'nin o dönemde hocası olan Cübbâî ile aynı veya benzer görüşleri paylaştığı söylenebilir. Aksi takdirde Cübbâî'nin onu kendisini temsilen münazaralara göndermesi düşünülemez. Dolayısıyla kaynaklarda Cübbâî'ye ait belli başlı görüşlerin tümü olmasa da büyük bir kısmının Eş'arî tarafından da savunulan görüşler olduğunu söylemek mümkündür.¹⁰ Eş'arî'nin kendisinin ifade ettiği gibi Mu'tezili olduğu dönemde birkaç telif dışında eser yazmamıştır. Rivayetlere göre Eş'arî bu dönemde cedelde güçlü olmasına karşın tasnifte hocasına nazaran zayıf idi. Çoğu zaman yazmaya başlayınca ifadeleri kopuk olur ve arzuladığını ifade edemezdi.¹¹ Bu durum göz önüne alındığında, Mu'tezile'nin Basra lideri ve telifte en iyilerden olan hocası Cübbâî varken Eş'arî'nin Mu'tezili düşünceyi savunan birçok eser yazdığı düşünülemez.

⁷ Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 91.

⁸ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, *Tabakatu's-Saifiyye*, III, 361.

⁹ Eş'arî'nin Mu'tezili dönemde, madumun şey olup olmadığı konusunu tartıştığı 'Kitabun fi Babı Şey' eseri onun bu dönemde dakik meseleleri ele alıp tartıştığını gösterir. Eş'arî daha sonra bu eserdeki görüşlerinden vazgeçmiştir. Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 133.

¹⁰ Cübbâî'nin görüşleri için bkz., el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Kitabu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İntilâfi'l-Musallîn*, thk., Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 276, 412-413, 464, 542; el-Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Muâli Abdülmelik (478/1085) *Kitabu'l-İrşad*, (thk., Es'ad Temim), Beyrut 1985, s. 121; Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan b. Ahmed (415/1024), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (thk, Abdülkerim Osman), Kahire 1988, s. 275; Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara, 1983, s. 140-147.

¹¹ el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 91.

Eş'arî Mu'tezili döneminde Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile mezhebini anlayışını yansıtan bir eser yazmıştır. Fakat kaynaklarda bu eserin ismi zikredilmemektedir. Ancak Eş'arî Allah'ın ona hakkı göstermesi neticesinde bu görüşlerinden vazgeçtiğini ve Mu'teziliyken Allah'ın sıfatları konusunda yazdığı kitabını, *el-Cevâbât fi's-Sıfât an Mesâili Ehli'z-Zeyğ ve's-Şubuhât* adlı bir eserle nakzederek önceki görüşlerini eleştirdiğini söylemektedir.¹² Mu'tezili döneminde yazdığı bir başka eser de, *Kitabun fi Babı Şey'*dir. Eş'arî bu eserde eşyanın madum olsalar da şey olduklarını savunduğunu ancak sonra bu eseri nakzettiğini, bu esere itimat edilmemesini söyler.¹³ Muhtemelen Eş'arî bu eserle yokluğun (ma'dumun) bir şey olduğunu ileri süren ilk kişi olarak kabul edilen ve Cübbâî'nin hocası olan eş-Şahhâm el-Basrî'yi (270/883)¹⁴ destekleme yoluna gitmiştir.

2- Eş'arî'nin Mu'tezile'den Ayrılması

Eş'arî, ilim ve yönetim merkezi olan Basra ve Bağdat'ta yaşamış ve Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim'le birlikte Cübbâî'den ders alarak bir Mu'tezili olarak yetişmiştir. Böylece Eş'arî, dönemin Basra Mu'tezilesinin lideri sayılan Cübbâî'nin fikirlerine katılmış, uzun yıllar bu fikirleri samimiyetle savunmuştur. Kırk yaşındayken Eş'arî'nin düşünce dünyasında kesin olarak neler olduğunu bilmediğimiz birtakım değişimler meydana gelmiş ve bunun neticesinde fikri mecrasını değiştirmiştir. Kaynakların bildirdiğine göre aniden insanlar, Mu'tezile'den ayrılıp onlara karşı cephe aldığına dair Eş'arî'nin ilanına tanık olmuşlardır.

Eş'arî'nin hayatını aktaran kaynaklar onun Mu'tezile'den dönüşünü Basra Camisi'nde ilan ettiği hususunda müttefiktirler. Bu değişimi bize bildiren en eski rivayet İbnü'n-Nedim'in aktardığı şu rivayettir: "*Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebi Bişr el-Eş'arî Basralıdır. Önceleri Mu'teziliydi, ancak daha sonra bir cuma günü Basra Camisi'nin minberine çıkarak, yüksek sesle: "Beni bilen bilir. Beni bilmeyene kendimi tanıtıyorum ben falan oğlu falanım., Kur'an'ın yaratılmış olduğunu, Allah'ın gözle görülemeyeceğini ve şer olan filleri benim yaptığımı söyledim. Şimdi tövbe ediyorum, inandığım bu şeyleri terk ediyorum ve Mu'tezile'yi reddediyorum" diyerek adl ve halku'l-Kur'an söyleminden vazgeçip tövbe etti. Mu'tezile'nin hatalarını ortaya çıkarmaya başladı.*"¹⁵ İbnü'n-Nedim'in bu rivayetindeki bazı noktaların açıklandığı başka bir rivayet de İbn Asâkir'de yer almaktadır. Bu rivayet, Eş'arî'nin kırk yıl Mu'tezili olarak yaşadıktan sonra, bir ara inzivaya çekilip on beş gün evine kapandığını,

¹² İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 131; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ*, XV, 87; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 361.

¹³ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 133.

¹⁴ Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 139.

¹⁵ İbnü'n-Nedim, *Fihrist*, s., 257; Bkz., ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89; İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-Âyan*, III, 285.

sonra Basra Camisinin minberine çıkarak: “Ey insanlar! Araştırdım. Bana her iki tarafın delilleri eşit kuvvette görüldü, bu nedenle ne hak olanı batıla, ne batılı hakka tercih edemedim. Böylece Allah’tan beni hidayete ulaştırmasını diledim O da beni şu kitaplarımda belirttiğim itikada ulaştırdı. Bu nedenle bir süre sizden ayrı kaldım. Bu elbisemi çıkardığım gibi önceki görüşlerimden de ayrıldım” dediğini ve Ehl-i Sünnet’in görüşlerine uygun olarak yazmış olduğu kitaplarını halka verdiğini anlatır.¹⁶

Bu rivayetler dışında yine Basra Camisi’nde geçtiği bildirilen hem İbn Asâkir hem de İbnü'l-Cevzî'nin aktardığı ve Ebû Abdillâh el-Hamrânî'ye¹⁷ dayanan farklı bir rivayet daha vardır. Bu rivayet şöyledir: “Ebû Abdillâh el-Hamrânî der ki: “Farkında değildik, bir Cuma günü aniden Eş'ârî'yi Cuma namazından sonra Basra Camisinin minberine çıkmış gördük. Beline bağladığı bir şerit (kurdele) vardı sonra onu kesti ve “Şahit olunuz, Ben itizali fikirlerimden tövbe ediyorum” dedi.”¹⁸ Böylece Eş'ârî, Mu'tezile'de yetişip onu en iyi savunulardan olduktan sonra aleyhlerine dönmüş, onlara karşı sıkı bir hasım olup Mu'tezile'ye şiddetli eleştiriler yöneltmeye başlamıştır.¹⁹

Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılmasını ilan etmesi ile ilgili rivayetlerde ifade farklılıkları olmakla birlikte birbirini destekler mahiyettedir. Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılış nedeni üzerinde ise tam aksine birbirinden farklı rivayetler ve görüşler mevcuttur.

Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılışının sebebini gördüğü rüyalara bağlayan Eş'ârî mensuplarına ait bazı kaynakların²⁰ yanında çoğu Eş'ârî âlimlere ait bir kısım eserler ise Mu'tezile'den ayrılışını onunla hocası Cübbâî arasında geçen fikri tartışmalara bağlamaktadır. Ayrıca Eş'ârî'nin makam ve şöhret arzusu vb. nedenlerle ayrıldığını ileri sürenler de vardır.²¹ Konu ile ilgili araştırma yapanlar da bu konuda farklı nedenleri tercih etmişlerdir. Biz burada hem kaynaklarda hem de konu ile ilgili yapılan araştırmalarda Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılış sebebi olarak

¹⁶ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 39.

¹⁷ İbn Asâkir, Hamrânî'nin mechul olduğunu belirtir. Bkz., İbn Asâkir, s. 40. Fakat Hamrânî'nin rivayetlerini el-Ehvâzî kullanmaktadır. Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155 vd. Muhtemelen İbn Asâkir de ondan almış çünkü her iki eserde de yer alan rivayet aynıdır. Ancak İbn Asâkir mechul diyerek Ehvâzî'nin rivayette bulunduğu Hamrânî'nin Eş'ârî ile ilgili hoş olmayan rivayetlerinin güvenilirliğine şüphe düşürmüş oluyor. Ancak İbn Asâkir tarafından da bu rivayetlerden bazılarının kullanılması dikkat çekicidir.

¹⁸ Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s.40; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 333. İbn Asâkir'deki rivayet “bana şahit olunuz, ben İslam dışındaki bir din üzereydim şu an Müslüman oldum, içinde bulunduğum itizali fikirlerimden tövbe ediyorum” şeklindedir. Bu rivayeti ve eklemesiyle birlikte aynı şekilde el-Ehvâzî'de de rastlamaktayız. Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s.155. Büyük bir ihtimalle bu ekleme Mu'tezile'yi kötülemek için yapılmıştır.

¹⁹ Krş., Hennâ Fahuri,– Halil Cerr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1982, I, 176.

²⁰ Bkz., İbn Asâkir, *Tebyin*, s.38vd.; Giridi, Sürî, *Ârâu'l-Milel*, İstanbul, 1303, s. 206.

²¹ Bkz., el-Ehvâzî, *Mesâlib*, s. 155.

öne sürülen rivayet ve verilerden sadece ikisi üzerinde durup inceleyeceğiz. Bunlar Eş'arî ile Hocası Cübbâî arasında geçtiği söylenen tartışmalar ile bizzat Eş'arî'nin gördüğü belirtilen rüyalarıdır.

2.1. Tartışmalar

Eş'arî ile hocası Cübbâî arasında geçtiği belirtilen fikri tartışmalar, Eş'arî Bağdat'a gitmeden önce Basra'da gerçekleşmiştir. Çünkü Eş'arî Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra bir müddet daha Basra'da kalmış muhtemelen hocası Cübbâî'nin vefatına doğru veya vefatından sonra Bağdat'a gitmiştir.²² Kaynaklarda yer alan tartışmaların içeriğine bakıldığında çoğunun Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra gerçekleştiği açık ise de tamamının Mu'tezilyken mi yoksa Mu'tezile mezhebini terk ettiğini ilan ettikten sonra mı gerçekleştiğini tam olarak tesbit etmek mümkün değildir.²³ Bazı kaynaklar Eş'arî'nin hocası Cübbâî ile yaptığı bazı fikri tartışmalar sonucunda Mu'tezile'den ayrıldığını zikrederler. Bu tartışmalarda dikkati çeken hususlardan biri, Eş'arî'nin Mu'tezile diyalektiğini iyi kullandığı ve onları kendi silahlarıyla vurduğudur.²⁴ Eş'arî'nin bir bakıma "çözumsuz problemlere farklı bir yorumla cevap bulması"²⁵ şeklinde ifade edilebilen ve birçok kaynakta yer alan bu tartışmalardan ilkin üç kardeş meselesi (ihve-i selase) olarak meşhur olan ve Mu'tezile'nin ilahi fiiller konusundaki bazı görüşlerinin çıkmaz olduğunu göstermeyi hedefleyen meseledir. Aynı zamanda bu tartışma Salah-Aslah problemini de içermektedir.

Birinci Tartışma: Üçkardeş Meselesi

Bu tartışma birçok kaynakta farklı varyantlarıyla yer almaktadır. Rosalind Ward Gwynne'nin tespit ettiği²⁶ gibi bu husustaki en erken kaynak olarak Eş'arî mezhebine mensup erken dönem âlimlerinden olan Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (429/1037) eserinde "eğer canını almazsa iman edeceğini bildiği kişinin canını almasının Allah için caiz olduğuna dair" başlığı altında yer alan şu rivayettir: "Kaderiyeden aslahı iddia edenlere şunu söyleriz. Bir karından (anneden) doğan, biri çocukken ölen diğer ikisinin ergenliğe ulaştığı ancak onlardan biri mümin diğeri kâfir olan üç çocuğun ahiretteki durumunu bize söyleyin." denilir. Onlar: "Kâfir olan ebedi cehennemde kalır. Diğer ikisi cennette olurlar. Fakat iman edenin

²² Abdurrahman, Bedevi, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1983, s. 492.

²³ Krş., Bedevî, *Mezâhib*, s. 492.

²⁴ Krş., Nicholson, R.A., *A Literary History Of The Arabs*, Cambridge 1979, s. 378.

²⁵ Nicholson, *A Literary History Of The Arabs*, s. 376.

²⁶ Gwynne, Rosalind Ward, "al-Jubbâ'î, al-Ash'arî and the Three Brothers: the Uses of Fiction", *The Muslim World*, LXXV/3-4 (1985), s. 132.

cennetteki derecesi çocuk olandan daha yüksek olur." diyecekler. "Şayet çocukken ölen Rabbinden imanlı olan kardeşinin cennetteki makamı gibi bir makamı isterse Allah ona ne cevap verecektir?" diye sorulur. Şayet Allah, ona: "Kardeşin, ameliyle cennette yüksek konuma gelmiştir. Senin ise amelin yoktur." şeklinde cevap verirse; çocuk: "Onun ameli gibi ameller yapmam için beni neden yaşatmadın?" diye sorduğunda Allah'ın cevabı ne olur?" denir. Şayet: "Senin çocukken ölmen senin için daha iyiydi /aslahtı. Çünkü seni yaşatsaydım sen kâfir olurdu/inkâr ederdin." diyecektir derse; o zaman biz ona: "Şayet bu doğru/makul bir mazeretse buluşa erdikten sonra kâfir olan kardeş de "Ya Rabbi sen, kardeşimi canını çocukken aldın. Çünkü yaşatsaydın kâfir olacağını biliyordun. Benim baliğ olduktan sonra kâfir olacağımı bildiğin halde neden benim canımı çocukken almadın?" der. Bununla (bu örnekle) aslah prensibini savunanlara göre bu soruyu soranın cevabını Allah veremez hale gelir ki Allah bundan yücedir.²⁷ İbn Fûrek, Eş'ârî'nin: "Şayet yaşatsa kâfir olacağını bildiği mümini yaşatmasını ve aynı şekilde şayet yaşatsa iman edeceğini bildiği kâfirin canını alması Allah'ın hikmetinde caizdir." dediğini Salah-Aslah ve Lütuf başlığı altında nakleder.²⁸

Bu rivayetin en erken varyantlarından birini de 505/1111 tarihinde vefat eden Eş'ârî ve Şafii âlimi olan Gazzâlî aktarmaktadır. "Allah Kuluna Dilediğini Yapar" başlığı altında yer verdiği rivayet şöyledir: "Müslüman olarak ölen bir çocuk ile bir yetişkin arasında ahirette geçen bir tartışma düşünölsün. Allah baliğ olanın derecesini artırır ve çocuğa üstün kılar. Çünkü o buluşdan sonra iman ve taatla/ibadetle yorulmuştur. Mu'teziliye göre bunu yapmak Allah'a vaciptir. Şayet çocuk: "Ey Rabbim neden onun konumunu benimkinden daha yüksek kıldın? Derse, ona "Çünkü o ergen oldu ve kullukta/taatta çabaladı." der. Bunun üzerine çocuk: "Sen beni çocukken canımı aldın. Hâlbuki ibadet/taat yapmam için hayatımı devam ettirtmen sana vacipti. Sen onun ömrünü uzatarak lütufta bulundun. Benimkini ise uzatmayarak adaletten ayrıldın. Neden ona lütufta (tafdilde) bulundun? Allah şöyle der: "Buluşa erseydin ben senin müşrik veya asi olacağını bildiğimden, senin için aslah olan çocukken ölmekti -bu Mu'tezilinin Allah adına beyan ettiği mazerettir-. Bu esnada kâfirler cehennem derinliklerinde "Ya Rab baliğ olunca şirk koşacağımızı bilmiyor muydun? Bizi çocukken öldürseydin ya, biz çocuğun yerinden daha aşağı bir yere de razıyız." diye seslenirler. Buna nasıl cevap verilir? Böyle bir durumda ilahi fiillerin Mu'tezile'nin tartışısıyla tartılmaktan kesinlikle yüce olması gerekir (demekten başka bir yol var mı?).²⁹ Gazzâlî bu

²⁷ el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *Usûlü'd-Din*, Beyrut 1981, s. 151-152.

²⁸ İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan (406/1015), *Mucerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*, (thk., Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 124, 129.

²⁹ el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *İhyau Ulumiddin*, Cidde, 2011, I, 411-412.

rivayetin bir başka varyantına da *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, adlı eserinde yer vermektedir.³⁰

Bu rivayetlerden “ihve-i selase” (üç kardeş) olarak meşhur olan ve Eş’arî ile hocası Cübbâî arasında cereyan ettiği belirtilen rivayet varyantını 606/1209 yılında vefat eden meşhur Eş’arî kelamcısı Fahrüddin er-Râzî aktarmaktadır. Bu rivayet şöyledir: “Hikaye edilir ki, Şeyh Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, Hocası Ebu Ali el-Cübbâî’nin mezhebini terk edip ilim meclisinden ayrılıp görüşlerine karşı çıkması (itirazları) artınca aralarında bir yabancılaşma (soğukluk) oldu. Günlerden bir gün Cübbâî’nin müzakere meclisine bazı âlimler de katıldılar. Şeyh Ebu’l-Hasan da bu meclise gitti ve Cübbâî’den gizlenerek bir köşede oturdu. Orada bulunan yaşlı kadınlardan birine: “Sana bir mesele öğreteceğim. Sen onu bu hocaya sor. Ona deki: benim üç oğlum vardı; biri oldukça dindar ve zahit, ikincisi oldukça kâfir ve fasık ve üçüncüsü buluşa ermeyen bir çocuk idi. Hepsi bu hal üzere öldüler. Ey Şeyh (Hoca) bana onların durumunu söyle.” Cübbâî: “zahit cennetteki makamlardadır. Kâfir cehennem katlarındadır. Çocuk ise selamet ehlidir (ona azap yoktur)” diyerek cevap verir. Eş’arî kadına: “Ona sor bakayım şayet çocuk zahit olan kardeşinin ulaştığı cennetteki o yüce derecelere/makamlara gitmek isterse bu çocuk için mümkün müdür?” Cübbâî: “Hayır, çünkü Allah ona şöyle der: “Kardeşin o yüksek makamlara ilim ve amel ile kendini yorduğundan dolayı ulaşmıştır. Senin ise böyle bir şeyin yok.” Bunun üzerine Ebu’l-Hasan kadına: “Ona sor bakayım şayet çocuk: “Ey Âlemlerin Rabbi suç/günah benim değildir. Çünkü sen canımı ben buluşa ermeden aldın. Şayet bana yaşama fırsatı verseydin belki de dindarlık ve zühtte kardeşimden daha fazlasını yapardım” derse, Cübbâî: “Allah ona şöyle der: “Yaşasaydın tuğyan edip kâfir olacağını ve cehennemi hak edeceğini biliyordum. Bu duruma varmandan önce, senin maslahatını gözettim ve ateşten kurtulman için seni çocukken canını aldım.” Bu cevap üzerine Ebu’l-Hasan kadına: “Sor ona, şayet kafir ve fasık olan kardeş Cehennemden aşağı katmanlarında başını kaldırıp: “Ey âlemlerin Rabbi, Ey Ahkemu’l-Hâkimin ve Ey Erhamu’r-Rahimin! Bu küçük kardeşin buluşa ererse kâfir olacağını bildiğin gibi benim de durumumu biliyordun. O halde neden onun maslahatını gözettin de benimkini gözetmedin?” derse. Bu hikâyeyi rivayet eden ravi derki: “Diyalog bu konuya gelince Cübbâî cevap veremez duruma geldi ve duraksadı. (Etrafa) bakınca Ebu’l-Hasan’ı gördü ve bu soruların yaşlı kadından değil de ondan geldiğini anladı.”³¹ Böylece bu tartışma sonunda Cübbâî’yi ilzam eden Eş’arî oldu.

Râzî’den sonra gelen İbn Hallikân (681/1282), İbn Teymiyye (728/1328), Zehebî (748/1347), İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350), Subkî (771/1370), Taftazînî (792/1390), Cürçânî (816/1413), Taşkoprülüzade (968/1561) gibi âlimler ufak tefek

³⁰ el-Gazzali, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, (thk.: İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara, 1962, s. 184-185.

³¹ er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer (606/1209), *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut, 1420/1999, XIII, 143-144.

değişiklerle birlikte Râzî'nin rivayetini esas almışlardır.³² Böylece bu rivayetin şöhret bulmasında ciddi katkıları olmuştur.

Râzî, üç kardeşle ilgili aktardığı rivayetin hemen ardından meşhur Mutezili ve Şafii âlimi olan Kâdî Abdülcebbâr'ın önde gelen talebelerinden Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî'nin (436/1044) Cübbâî'den dört nesil/dönem sonra gelerek bu probleme çözüm bulduğunu söylediğini ve bazı iddiaları ileri sürdüğünü kaydeder. Ebü'l-Hüseyn'in ileri sürdüğü argümanları Râzî tek tek ele alarak çürütmeye çalışır.³³

Üç kardeşle ilgili kaynaklarda yer alan bu rivayete Watt şu tenkitleri yöneltmektedir. Birincisi, hikâye 'üç kardeş' hakkında olmayıp 'üç çocuk' hakkındadır. İkincisi, bu hikâye de eleştirilen görüşün Cübbâî'nin değil de Bağdat Mu'tezilesine mensup bazılarının görüşü olmasıdır. Cübbâî Allah'ın 'tefaddul' ile hareket edebileceğine, yani insana hak ettiğinden daha fazla şefkat gösterebileceğine inanıyordu. Cübbâî, bu hikâyeyi Bağdat mektebine karşı kullanmak üzere seçmiş olabilir. Üçüncüsü, bu hikâyenin müteahhir kaynaklarda yer almasıdır. İbn Asâkir (572/1176) bundan söz etmezken Subkî'de (771/1370) rastlanır. O da hocası Zehebî'den (748/1347) nakleder. Diğer taraftan aynı hikâye, hakikatte Gazzâlî (505/1111) tarafından daha önce Eş'ârî tarafından kullanılmış olduğundan hiç söz edilmeksizin Mu'tezili görüşün bir tenkidi için kullanır.³⁴ Watt'ın yönelttiği bu eleştirilerin benzeri Rosalind Ward Gwynne de bulunmaktadır.³⁵

Watt'ın hikâyenin üç kardeş hakkında değil de üç çocuk hakkında olduğu şeklindeki itirazına baktığımızda bunun bazı kaynaklarda biri mümin, biri kâfir ve diğeri çocuk olan üç kişi hakkında olduğu zikredilir.³⁶ Ancak en erken rivayet

³² Bkz., İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-A'yân*, IV, 267-268; İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrani (728/1328), *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, (nşr. Muhammed Reşad Salim), Riyad 1406/1986, III, 198-199; ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XV, 89; İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr (751/1350), *Şifau'l-Alil fi Mesaili'l-Kedai ve'l-Kaderi ve'l-Hikmeti ve't-Ta'llil*, (thk. Muhammed Bedruddin), Beyrut 1978, s. 216; es-Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali (771/1370), *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akideti Ebi Mansûr*, (thk. M. Saim Yeprem), İstanbul, 1989, s. 28; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 356; et-Teftâzânî, Sa'düddîn (792/1390), *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Karaçi, 2012, s.57; el-Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed (816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut, 1998, VIII, 218-219; Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa (968/1561) *Miftahu's-Saade ve Musbahu's-Siyade fi Mevzûâtî'l-Ullûm*, Kahire 1968, II,165-166; el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Nimetu'z-Zeria fi Nusarati's-Şeria*, (thk. Ali Rıza), Riyad, 1998, s., 109-110.

³³ er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, XIII, 144-145.

³⁴ Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fiğlalı), İstanbul, 1998, s. 376.

³⁵ Bkz., Gwynne, a.g.m., s. 137 vd.

³⁶ Subkî bu rivayeti: Eş'ari Cübbâî'ye "Kıyamet gününde huzura gelen bir mümin bir kafir ve bir de çocuğun durumu hakkındaki görüşün nedir diye sorar" şeklinde vermektedir. Bkz., es-Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akideti Ebi Mansur*, s. 28; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiiyye*, III, 356.

olarak görünen Bağdâdî'nin rivayetinde bunlar kardeşler.³⁷ Sonraki rivayet olan Gazzâlî rivayetinde ise üç çocuk geçer.³⁸ Cübbâî ile ilgili dile getirdiği onun Allah'ın tefaddul ile hareket edebileceğine inandığı şeklindeki tenkidine gelince, burada söz konusu olan teklif ve iman açısından lütuf veya aslahın yapılmasının gereği ya da Allah'ın buna kudreti meselesidir. Yoksa Allah'ın iman etmiş muti kişiler arasında birine daha fazla ömür vererek onun itaate devam ederek derece ve sevabının artmasının sağlama lütfunda bulunma meselesi değildir. Cübbâî'nin belirtilen görüşü derece ve sevapla ilgili olup iman ve teklifle ilgili değildir.³⁹ Dikkat edilirse tartışmada dile getirilen iman konusu olduğu görülür. Bu nedenle bizce yapılan itiraz yerinde değildir. Bu hikâyenin müteahhir kaynaklarda yer aldığı ve Subkî'nin hocası Zehebî'den bunu naklettiği doğrudur. Fakat Zehebî'den önce bunu İbn Hallikân ondan önce Fahrüddin er-Râzî, ondan önce Gazzâlî ve ondan önce de Abdulkahhir el-Bağdâdî rivayet etmiştir. Rivayetleriyle ilgili detaya ve erken dönem rivayetlerine önceki sayfalarda yer verilmiştir. Ayrıca Bağdâdî üç kardeş meselesini Kaderiyye'ye karşı kullanılan bir argüman olarak sunmaktadır.⁴⁰ Bu nedenle İbn Asâkir'in rivayette bulunmaması meseleye şüphe ile yaklaşmayı haklı kılmamaktadır. Söylendiği gibi Cübbâî'nin bu hikâyeyi Bağdat mektebine karşı kullanmak üzere seçmiş olması bütün bunlar göz önüne alındığında zor görünmektedir. Üstelik bunu destekleyecek bir delil de henüz yoktur.

Tartışmayı kaydeden Eş'arî kaynaklar bu tartışmada, Allah'ın dilediği kişiye rahmetini ve dilediği kişiye azabını has kıldığına ve O'nun fiilleri gaye/amaçlardan her hangi bir şeyle illetlendirilmiş olmadığının ispatına dair delil olduğunu ifade ederler.⁴¹ Ayrıca söz konusu tartışma, Allah üzerine bir şeyi yapmak vacip olur mu? Allah'ın bütün fiilleri bir illete mebni midir? Şeklindeki iki soruyla da yakından alakalıdır.⁴² Görüldüğü gibi bu hikâye sadece salah aslah problemiyle alakalı olarak kullanılmış değildir. Genel olarak ilahi fiillerin niteliği ile ilgili olarak kullanılmıştır. Bir yandan, Allah'ın fiillerinde tamamen serbest olduğu, O'nun fiillerinin zorunlu olarak bir hikmete mebni olması gibi bir kayda bağlanamayacağı, kulu için hayrı da şerri de yapmaya kadir olup dilediğini yapmakla cair olmayacağı, O'nu sınırlayacak üst bir merci olmadığını vurgulamak için bu örnek - her ne kadar özelde salah-aslah ile ilgili olsa da- kullanılır. Nitekim Eş'arî, dünyada Allah kullarına nasıl farklı farklı muamelede bulunuyorsa ahirette de durumun böyle olduğunu Allah'ın herhangi bir şeyi kulu için yapma vucubiyetinin

³⁷ Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 151-152.

³⁸ Bkz., el-Gazzâlî, *İhyau Ulumu'ddin*, I,411-412. Krş. el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s. 184-185.

³⁹ Cübbâî'nin bu konudaki görüşü için Bkz., el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 575.

⁴⁰ el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 151-152.

⁴¹ İbn Hallikân, *Vefeyatu'l-A'yân*, IV, 267-268; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyiyye*, III, 356.

⁴² Krş., Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm Dirasetün Felsefiye li Ârâi'l-Fıraki'l-İslamiye fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1985, II, 45.

olmadığını söyler. Mülk onun dilediği gibi mülkünde tasarruf eder. Bu konuda bir ahdi varsa elbette Allah sözünden dönmez.⁴³

İkinci Tartışma: Allah'ın İsimleri Meselesi

Eş'ârî ile hocası Cübbâî arasında geçtiği ifade edilen bir başka tartışma konusu Allah'ın isimleri meselesidir. Bununla ilgili erken rivayetlerden biri Bağdâdî de yer alır. Bu rivayete göre bir gün Cübbâî: "Sana göre taat nedir?" diye Eş'ârî'ye sorar. Eş'ârî: "emre uygunluktur." der. Ve Cübbâî'ye bu konudaki görüşünü sorar. Cübbâî: "Bana göre taatın anlamı (fiilin) iradeye uygun olmasıdır. Başkasının dileğini yerine getiren herkes ona itaat etmiş olur." Bunun üzerine Eş'ârî: "Bu ilkeye göre Allah kulun dileğini yerine getirdiğinde kula muti olması (itaat etmiş olması) gerekir. Sen bu görüşünle ümmetin icmasına muhalif oldun ve âlemlerin Rabbini inkâr etmiş oldun. Şayet Allah kula muti' olması caiz olursa ona boyun eğmesi de caiz olur ki Allah bu gibi şeylerden yücedir" der.⁴⁴

Allah'ın isimlerin tevfiği (semi') olup olmadığı sorusu üzerine yapıldığı söylenen başka bir tartışmaya göre, Adamın biri Cübbâî'nin yanına gelir ve Allah'a akıl isminin verilmesinin caiz olup olmadığını sorar. Cübbâî, 'akl' kelimesi men' anlamına gelen ikâl⁴⁵ kelimesinden türetildiğini, men'in ise Allah hakkında muhal olduğunu belirterek böyle bir tesmiyenin caiz olmayacağını söyler. Bunun üzerine Eş'ârî, Cübbâî'ye: "Senin bu kıyasına göre Allah'a hekim ismi de verilmez. Çünkü bu isim hayvanın çıkıp gitmesini engelleyen demir anlamına gelen "hikmetu'l-licam"dan türetilmiştir. Bu lafız da engelleme (men') anlamındaki kelimedenden türetilmiş olduğuna göre ve engelleme de Allah hakkında muhal olduğundan senin hekim ismini de Allah'a vermeyi caiz görmemen gerekir." der. Buna cevap veremeyen Cübbâî, Eş'ârî'ye, Allah'ın hekim olarak adlandırılmasını caiz gördüğü halde neden Allah'ın âkil olarak isimlendirmesini men' ettiğini sorar. Eş'ârî, Allah'ın isimlerinin tespitinde takip ettiği prensibin kıyas olmayıp bu hususta şer'i iznin olması olduğunu belirterek, şer'in hekim ismini verdiği için bu ismi uygun gördüğünü ve nassın âkil ismini men' ettiği için kendisinin de bu isimlendirmeyi men' ettiğini ve şayet şerî' bu ismi vermiş olsaydı kendisinin de bunu vereceğini söyler.⁴⁶

⁴³ Bkz., el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 151; İbn Furek, *Mucerrred*, s.130,335; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, III, 14; Krş., el-Mağribî, *el-Firaku'l-Kelamiyye*, s. 325; Öz, Mustafa, "Ebu'l-Hasen Eş'ârî ve Eş'ârî Mezhebinin Prensipleri" *Diyanet Dergisi*, 1974. XIII, Sayı, III, s. 192.

⁴⁴ el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *el-Fark beyne'l-Firak*, (thk., Muhyuddin Abdulhamit) Beyrut, 1995, s. 183. Krş., el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk., Albert Nasri Nader) Beyrut, 1970, s. 129.

⁴⁵ "İkâl" kelimesinin çoğulu "U'kul" dur. Bkz., er-Râzî, Zeynuddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir (667/1268), *Muhtaru's-Sihâh*, Beyrut 1988, s. 447.

⁴⁶ es-Subkî, *Tabakatu'ş-Şafiyye*, III, 357-358.

Bu husustaki başka bir tartışma da Cübbâî'nin Allah'ın isimlerinin kıyası olduğunu iddia edip Allah'ın bütün fiillerinden O'na isim türetilbileceğini iddia etmesiyle ilgilidir. Rivayete göre Eş'arî, Cübbâî'ye "Allah gebeliği yaratan olduğu için O'na muhbil ismini veriyorsun" diyerek onu ilzam eder.⁴⁷

Üçüncü Tartışma: "Allah'ın Emrettiği Her Şeyi Dilediği" Meselesi

Bu rivayete göre Eş'arî, Cübbâî'ye: "Allah emrettiği her şeyi dilemiş olduğunu iddia ediyorsun. O halde başkasında alacağı olup da borcunu ödemeyi savsaklayan kimse alacaklıya "Vallahi senin hakkını yarın vereceğim inşallah" derse ancak yarın olunca vermezse ne olur" der. Cübbâî: "Allah ona hakkını vermesini dilediği için yemininden dolayı günahkâr olur" der. Bunun üzerine Eş'arî bu görüşle Cübbâî'nin ümmetin icmama muhalefet ettiğini. Çünkü Allah'ın meşietini ekleyerek yemin eden kimse yeminini tutmazsa günahkâr olmayacağı hususunda ittifak olduğunu belirtir.⁴⁸

Cübbâî'yi temsilen katıldığı halka açık yapılan tartışmalardan birinde hasmına yenik düştüğü ve bunun üzerine Mu'tezili düşünceden vazgeçtiğini ifade eden ayrı bir rivayet daha vardır.⁴⁹ Bu rivayette dikkati çeken en önemli husus diğer rivayetlerde tartışma Cübbâî ile Eş'arî arasında gerçekleştiği halde, buradaki tartışmanın ise, Eş'arî'nin, Cübbâî'ye niyabetle katılmış olduğu bir münazara olmasıdır.

Kimileri bu tartışmalar neticesinde Eş'arî'nin hocası Cübbâî'den dolayısıyla Mu'tezile'den ayrıldığını belirtmektedirler.⁵⁰ Nispeten bu doğrudur. Ancak bundan önce Eş'arî'nin fikri bir hazırlık dönemi geçirmiş olması gerekir. Bunun güçlü kanıtı, Eş'arî'nin derste hocasına bazı sorular sorduğu, tatmin edici cevaplar bulamadığı ve bu durumun onu çok rahatsız ettiği, sonunda düşünce sorunlarına çözüm arama yoluna gittiğini bildiren rivayettir.⁵¹ Bu rivayet gösteriyor ki, Eş'arî önceleri aklına takılan soruları hocasına soruyor, fakat tatmin edici cevap alamıyordu ve muhtemelen bu arada da Ehl-i Hadis'ten olan ve ilk hocalarından olan Zekeriya b. Yahya es-Sâcî'den de etkileniyordu. İşte zihnini meşgul eden bu sorulara zamanla kendince cevap bulunca bunu tekrar hocası Cübbâî'ye

⁴⁷ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 183-184. Krş., el-Bağdâdî, *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, s. 129.

⁴⁸ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 184.

⁴⁹ el-Ehvâzî, *Mesâlibu İbn Ebi Bişr*, s. 155; İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 91. Eş'arî'nin tartışmaya girdiği bu muhalifin kim olduğu belirtilmemektedir. İbn Küllâb ekolüne mensup biri olabilir.

⁵⁰ eş-Şehrisrânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi, Beyrut 1992, I, 28; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara 1981, s. 68; Ebû Reyyan, Muhammed Ali, *Tarih'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Beyrut, ts., s. 196; Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1990, s. 130-131.

⁵¹ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 38-39.

götürüyordu. Bunun kaynaklarda aktarılan tartışmalara dönüşmüş olması muhtemeldir.

Eş'arî'nin bu mezhebi terk etmesinden sonra da Basra'da Mu'tezile ile fikri tartışmalara devam ettiğini gösteren rivayetler de vardır.⁵² Bu nedenle bu tartışmaların sonradan uydurulduğunu savunmanın güçlü bir kanıtı yoktur. Üstelik aralarında tartışmaların olması gayet tabiidir ve gelişen olayların seyrine de uygundur. Ancak nakledenler rivayetlerine bazı düzenlemeler ve eklemeler yapmış olabilirler. bu durum tartışmaları yok saymayı veya uydurma olarak görmeyi gerektirmez. Üstelik Eş'arî hocası Cübbâî'ye karşı müstakil reddiyeler yazdığı⁵³ gibi, diğer eserlerinde de onun adını zikrederek görüşlerini tenkit ettiği görülmektedir. Bütün bunlar kaynaklarda yer verilen tartışmaların gerçekliğini destekler mahiyettedir. Ancak bu tartışmalardan bir kısmının eserler vasıtasıyla yapılmış olma ihtimali bazılarının yüz yüze yapılmış olma ihtimalini ortadan kaldırmaz.

2.2. Rüyalar

İbn Asâkir'in Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışına neden olarak gösterdiği birbirlerinden farklı rivayetler bulunmaktadır. Ancak içerik olarak hemen hemen aynıdır. Çünkü hepsi Eş'arî'nin söz konusu ayrılığını gördüğü rüyaya bağlamaktadır.

Birinci rivayet kalamcı olan Ahmed b. Hüseyin'den gelmektedir. Bu rivayete göre, Eş'arî kalam ilminde derinleşince derste hocasına sorular sormaya başlar. Ancak tatmin edici cevap bulamaz. Bu durum onu rahatsız eder ve ne yapacağını bilemez hale gelir. Bunun üzerine fikri problemlerine çözüm bulmak için bir gece Allah'a dua eder. Sonra rüyada Hz. Peygamber'i görür ve kendisine "Sünnetime sarıl." der. Buna binaen Eş'arî, kelami meseleleri Kur'an ve Sünnete (nassa) arz eder, uyanları kabul, uymayanları ise reddeder.⁵⁴

⁵² İbn Asâkir, Eş'ari bizzat kendisi Mu'tezililerle tartışmak için onların yanına gittiğini ve onlarla tartıştığı ile ilgili rivayeti bize aktarmaktadır. Bkz., *Tebyin*, s.116-117. Ayrıca Bkz., *Tebyin*, 94-95; es-Subkî, *Tabakatu's-Şafiyye*, III, 349.

⁵³ Örneğin İbn Fûrek '*en-Nakd ala Usûli'l-Cübbâî'* adıyla bir eser zikretmekte ve bu kitaptan Eş'arî'nin bazı görüşlerini aktarmaktadır. Bkz., İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 93, 329. İbn Asâkir ise bu eseri "Kitâb fi Nakdi Kitabi'l-Usûl" adıyla vermekte ve Eş'arî'nin, bu kitabı Cübbâî'nin el-Usûl olarak bilinen kitabına eleştiri olarak yazdığı, Cübbâî'nin Mutezile'nin prensiplerini içeren değişik konulardaki düşüncelerinin yanlışlığını ortaya çıkardığı ve Mutezile'nin sunduğu bütün delilleri ilahî hüccetlerle çürüttüğünü kaydedilirdir. Bkz., *Tebyin*, s. 130. Yine İbn Fûrek, "*Kitab Nakdi'l-İstîtaa ale'l-Cübbâî'*" isimli bir eserden daha söz ederek ondan nakillerde bulunur. Bkz., *Tebyin*, s. 110. Eş'arî'nin Mu'tezileye karşı yazdığı eserler için bkz., Mehmet Keskin, *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, İstanbul, 2013, s. 114-124.

⁵⁴ İbn Asâkir *Tebyin*, s. 38-39.

İbn Asâkir'in bu konuda aktardığı ikinci rivayet ise, Ebu Abdillah b. Muhammed'e dayanmaktadır. Bu rivayette de yine Hz. Peygamber'i rüyada gördüğü ve Eş'arî'ye görüşlerinde Sünnete sarılmasını emrettiği aktarılır. Ancak bu rivayette olay ilkinden daha detaylı aktarılır. Buna göre rüya, Ramazan ayının başında, ortasında ve kadir gecesi olmak üzere üç defa gerçekleşir. Bu rivayette Sünnete tabi olması istenir. Fakat kelamı da terk etmeyip nassın hizmetinde kullanması söylenir. Ayrıca Eş'arî'nin, bir rüyadan ötürü otuz yıl boyunca tabi olduğu bir mezhebi terk etmesinin zor olduğunu belirtmesi üzerine Peygamberin, bu işte Allah'ın ona yardım edeceğini söylediği ve Eş'arî'nin bu yardıma mazhar olduğu anlatılır.⁵⁵

Üçüncü rivayet ise Ebû'l-Hasan b. Mehdî'nin rivayetidir. Bu rivayette rüyasında kendisine Hz. Peygamber, Mu'tezile'den dönmesini ve onlara karşı mücadeleye başlamasını söylediği ifade edilir. Aslında bu rivayet hemen hemen bir önceki rivayetle aynıdır. Burada da Eş'arî'nin Sünnete yer alan görüşlere uyması, bunu akli ve kelami delillerle desteklemesi Hz. Peygamber tarafından rüyada kendisinden istenmiştir. Ancak bu rivayette, Eş'arî'nin ortaya koyduğu görüşlerin Hz. Peygamber tarafından onaylanan görüşler olduğu daha açık bir şekilde vurgulanmaktadır.⁵⁶

Yukarıda özetle aktardığımız rivayetlerin tamamı, Eş'arî âlimlerin kitaplarında yer almaktadır. Ancak bunlar çoğu araştırmacılar tarafından kabul görmemiş ve genelde rivayetlerin içerdiği amaçlar göz önüne alınarak bunların uydurulmuş olduğu veya şüpheli olduğu kanaatine varılmıştır.⁵⁷ Bu rivayetleri hiç bir tenkide tabi tutmadan Eş'arî'nin ayrılışına neden olarak gösterenler de olmuştur.⁵⁸

Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmadan önce geçirdiği fikri bunalımı ve psikolojik durumu aydınlatması bakımından bu rivayetler, son derece önemlidir. Özellikle birinci rivayette yer alan ve Eş'arî'nin derste hocasına sorduğu sorulara tatmin edici cevap alamaması ve bu fikri sorunlarına çözüm yolu aramaya başlaması dikkat çekicidir. Sorunlarına çözüm aradığı sırada bunun rüyalarına da girmesi mümkündür. Ancak bu rivayetlerin sonradan belli bir amaca hizmet için

⁵⁵ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 40-41.

⁵⁶ İbn Asâkir, *Tebyin*, s. 42-43.

⁵⁷ el-Mağribi, Ali Abdulfettah, *el-Fıraku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye*, Mısır 1986, s. 279; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslam*, Beyrut 1969, IV/66; Bedevi, *Mezâhib*, s.492; Subhi, Amed Mahmud, "el-Eşari el-Mütekellim", s. 380; Subhâni, Cafer, *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum 1411/1990, II, 19.

⁵⁸ Giridi, Sriî, *Arâu'l-Milel*, İstanbul, 1303, s. 206; Abdulhayy, M, "Eş'arilik" (çev. Ahmet Ünal), *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, 1990, I, 257.

düzenlenmiş olması da muhtemeldir.⁵⁹ Çünkü bu rivayetler esas itibariyle şu üç amaca yöneliktir.

a. Kelam ilmini savunma: Söz konusu rivayetleri incelediğimizde, Eş'ârî'nin kelami metodu kullanmasını bizzat Hz. Peygamber istemekte ve böylece özellikle kelama şiddetle karşı çıkan ve onu din dışı göstermeye devam eden aynı zamanda kendileriyle bir çok meselede ortak paydaları olmasına rağmen kelami metodu kullandığı için daha çok Ashâbu'l-Hadîs tarafından tenkit edilen Eş'ârî de en üst makamdan desteklenmiş olmakta ve bunun Allah'ın bir emri ve yardımı olduğu belirtilmektedir.

b. Eş'ârî mezhebini savunma: Sünnete uygun ve sünnete dayalı bir mezhep olduğunu, bunun Rasulullah'ın emriyle gerçekleştiğini, içerdiği görüşlerin tamamen nassa uygun ve peygamberin sünnetini savunma sadedinde olduğu aynı zamanda hak mezhep olduğu belirtilmektedir. Burada Hz. Peygamber'den çok sonraları ortaya çıkan bir mezhep olan Eş'ârîliğin Mezhepler Tarihinde sıkça rastlanan kendini meşru göstermek için İslam'ın ilk dönemi ile irtibatlandırma çabasını bu rivayetlerle net olarak görmekteyiz. Bu bir nevi "tarihin geriye doğru işletilmesi"⁶⁰ dir. Bu durum, vuku bulması muhtemel olan sade bir rüyanın hedeflenen amaca uygun olarak nasıl detaylandırıldığını da göstermektedir.

c. Mu'tezile mezhebini kötölemek: Her üç rivayette de özellikle Allah'ın ahirette görülmesi konusu ele alınarak diğer rivayetlerde olduğu gibi doğrudan olmasa da dolaylı olarak Mu'tezile'nin sünnet ve hak dışı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Böylece hem Eş'ârî hem de yeni ekolü itizalden teberri edilmesi sağlanmış olmaktadır.

Bütün bunlardan sarfı nazar ederek, diyebiliriz ki bu rüyalar bize, Eş'ârî'nin Mu'tezile'den ayrılmadan önce geçirdiği fikri bunalımı ve sorunları kendi açısından çözüme kavuşturma çabası içerisinde olduğunu göstermekle birlikte onun yeni mezhebinin kelamî meselelere yaklaşım tarzını da sunmaktadır.

⁵⁹ Krş, Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm*, II, 49-50. Bazı araştırmacılar bu rüyaları gerçek kabul ederek bunları Eş'ârî'nin dürüstlüğü ve takvasına bağlamaktadırlar. Örneğin bkz., Feyyûmî, Muhammed İbrahim, *el-İmâm Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî*, Kahire, 2003, s. 170.

⁶⁰ Onat, Hasan, *Türkiye'de Din anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003, s. 133.

Sonuç

Eş'arî'nin Mu'tezile'den neden ayrıldığı meselesi hem klasik eserlerde hem de çağdaş çalışmalarda üstünden asırlar geçmiş olmasına rağmen üzerinde fikir birliği sağlanamayan bir konu olmakla kalmamış aynı zamanda erken dönem kaynaklardan itibaren günümüze dek devam etmiştir.

Eş'arî'nin yıllarını verdiği düşünce sisteminden ayrılmasıyla ilgili geçmişten günümüze en çok dile getirilen rivayetler onun kendi hocası Cübbâî ile aralarında geçen tartışmalarla ilgili verilerdir. Bunun kadar olmasa da ikinci sırada sayabileceğimiz diğer bir rivayet konusu mezhebini değiştirmesine neden olarak gösterilen Eş'arî'nin rüyalarıdır.

Cübbâî ile öğrencisi Eş'arî arasında vuku bulduğu belirtilen tartışmalarla ilgili en bilinen rivayet ihve-i selase (üç kardeş) meselesi olarak meşhur olmuş hikâyedir. Bu rivayetin kaynağı Fahrüddin er-Râzî olmakla birlikte, hikâyenin şöhrete kavuşmasında, İbn Hallikân, İbn Teymiyye, Zehebî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Subkî, Taftazînî, Cürçânî ve Taşköprülüzade gibi Ehl-i Sünnet'in âlimlerin etkisi olmuştur. Bu rivayet, Watt ve Gwynne gibi batılı araştırmacılar tarafından eleştirilmiş ve bu rivayetin uydurma veya en azından şüpheli olduğunu çalışmalarında dile getirmişlerdir. Hikâye incelendiğinde rivayet Râzî'nin aktardığı şekliyle gerçekleşmemiş olma ihtimali bulunmaktadır. Ancak bunu bütünüyle yok saymak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü kaynaklarda yer alan rivayetleri yok sayacak önemli bir kanıt bulunmamaktadır.

Diğer tartışma konusu Allah'ın isimleri meselesinde gerçekleştiği söylenen ve akıl, muhbil, mutî gibi isimlerin Allah'a verilmesine yol açan Cübbâî'nin görüşlerinin Eş'arî tarafından ağır bir şekilde eleştirildiği tartışmalardır. Ayrıca emir, meşiet ve iradeyi konu alan bir tartışmadan da kaynaklar söz etmektedirler.

Kaynaklarda değişik varyantlarla yer alan bu tartışmaların dışında Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasına neden sayılan başka bir olay da onun gördüğü ifade edilen rüyalarıdır. Bu rüyalarda; Hz. Muhammed'i (s.a.v) gördüğü ve ona Kur'an'a ve sünnete dönmesi, Ehl-i Sünnetin itikadını kelami delillerle desteklemesi Peygamber tarafından kendisinden istendiği rivayet edilir. Rüyalarla ilgili rivayetler incelendiğinde adeta Eş'arî'nin kuracağı kelami ekolün yolu çizilmiş gibidir. Ayrıca bu rüyalarda üç hususa dikkat çekilmiş olduğu görülür. Bunlar: Kalam ilmini ve Eş'arî mezhebini savunma, Mu'tezile mezhebini kötülemdir. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmadan önce geçirdiği fikri bunalımı ve psikolojik durumu aydınlatması bakımından rüyalarla ilgili rivayetler oldukça önemlidir.

Sadece bu tartışma ve rüyaların Eş'arî'nin Mu'tezili düşünceyi terk etmesine yol açtığını söylemek zor olduğu gibi bunları birer hayal veya uydurma yahut senaryo olduğunu söylemek daha da zordur.

KAYNAKÇA

- Abdulhayy, M, "Eş'arilik" (çev. Ahmet Ünal), *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul 1990.
- Ahmed Emin, *Zuhru'l İslam*, Beyrut 1969.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *el-Fark beyne'l-Firak*, (thk., Muhyuddin Abdulhamit) Beyrut 1995.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk., Albert Nasri Nader) Beyrut 1970.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (429/1038), *Usûlü'd-Din*, Beyrut 1981.
- Bedevi, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1983.
- el-Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed (816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut 1998.
- el-Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebu'l-Muâlî Abdulmelik (478/1085) *Kitabu'l-İrşad*, (thk., Es'ad Temim), Beyrut 1985.
- Ebû Reyyan, Muhammed Ali, *Tarih'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Beyrut, ts.,
- el-Ehvâzî, Ebu Ali el-Hasan b. Ali b. İbrahim (446/1055), "Mesâlibu İbn Ebi Bişr", Nşr. Michel Allard, *Bulletin D'études Orientales*, c. XXIII, Damas 1970, s. 129-165.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Kitabu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, thk., Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- Fahuri, Hennâ – Cerr, Halil, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1982.
- Fevkiye Hüseyin, "Mukaddime" *Eş'arî el-İbâne*, (thk., Fevkiye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1987.
- Feyyûmî, Muhammed İbrahim, *el-İmâm Ebû'l-Hasan el-Eş'arî*, Kahire 2003.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, (thk.: İbrahim Agah Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *İhyau Ulumiddin*, Cidde 2011.
- Giridi, Sirî, *Arâu'l-Milel*, İstanbul 1303.
- Gwynne, Rosalind Ward, "al-Jubbâ'î, al-Ash'arî and the Three Brothers: the Uses of Fiction", *The Muslim World*, LXXV/3-4 (1985), s. 132-161.
- el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim, *Nimetu'z-Zeria fi Nusarati's-Şeria*, (thk. Ali Rıza), Riyad 1998.

- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan (571/1175), *Tebyinu Kezibi'l-Mufteri fi ma Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Dimeşk 1399/1979.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan (406/1015), *Mucerredu Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, (thk., Daniel Gimaret), Beyrut 1987.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr (681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu'z-Zemân*, (thk. İhsan Abbas), Beyrut 1968.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer (851/1447), *Tabakâtu's-Şafiyye*, (thk. el-Hafız Abdulalim Hân), Beyrut 1407/1986.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr (751/1350), *Şifau'l-Alil fi Mesaili'l-Kedai ve'l-Kaderi ve'l-Hikmeti ve't-Ta'llil*, (thk. Muhammed Bedruddin), Beyrut 1978.
- İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist*, Beyrut 1978.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim el-Harrani (728/1328), *Minhacu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, (nşr. Muhammed Reşad Salim), Riyad 1406/1986.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (597/1201), *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, (thk. Abdulkadir Atâ), Beyrut 1992.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara 1981.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan b. Ahmed (415/1024), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman), Kahire 1988.
- Kemal Yazıcı-Antown Gatas Kerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut 1990.
- Keskin, Mehmet *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*, İstanbul, 2013.
- el-Mağribi, Ali Abdulfettah, *el-Firaku'l-Kelâmiyyeti'l-İslamiyye*, Mısır 1986.
- el-Makrizî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali,(845/1441) *el-Hitat ve'l-Âsâr*, Kahire, ts.
- Nicholson, R.A., *A Literary History Of The Arabs*, Cambridge 1979.
- Onat, Hasan, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003.
- Öz, Mustafa, "Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Eş'ari Mezhebinin Prensipleri", *Diyanet Dergisi*, XIII, sayı, III, Ankara 1974, s. 181-192.
- er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin (606/1209), *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut 1420/1999.
- er-Râzî, Zeynüddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Abdulkadir (667/1268), *Muhtaru's-Sihâh*, Beyrut 1988.
- Subhâni, Cafer, *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Kum 1411/1990.

-
- Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm Dirasetün Felsefiye li Ârâi'l-Fıraki'l-İslamiye fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1985.
 - Subhî, Ahmed Mahmud, "el-Eşari el-Mütekellim", *Mevsuatu Hadareti'l-İslâmiyye*, Umman 1993, s. 379-386.
 - es-Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali (771/1370), *Tabakatu's-Şafiiyye'l-Kubrâ*, (thk. Abdulfettah Muhammed-Mahmud Muhammed), 1992.
 - es-Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali (771/1370), *es-Seyfu'l-Meşhûr fi Şerhi Akideti Ebi Mansûr*, (thk. M. Saim Yeprem), İstanbul 1989.
 - eş-Şehrisrânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi, Beyrut 1992.
 - Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa (968/1561) *Miftahu's-Saade ve Mısbahu's-Siyade fi Mevzûati'l-Ulûm*, Kahire 1968.
 - et-Teftâzânî, Sa'düddîn (792/1390), *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Karaçi 2012.
 - Tritton, A. S., *İslâm Kelâmı*, (çev. Mehmet Dağ), Ankara 1983.
 - Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fırlalı), İstanbul 1998
 - ez-Zehebî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (thk, Şuayb Arnavut-Muhammed Naim el-Arkûsî), Beyrut 1413/1992.

Osmanlı'da Eşarilik-Maturidilik İlişkinine Genel Bir Bakış*

Mehmet KALAYCI**

Özet

Eş'arilerle Maturidiler arasındaki ilk fikri etkileşimler, V./XI. yüzyılda başladı ve sonraki süreçte inişli çıkışlı bir seyir izledi. Başlangıçta fikri açıdan birbirine denk iki kelam ekolünün mücadelesiyken, Eş'ariliğin felsefe ile ilişkisi neticesinde uğradığı entelektüel genişleme Maturidiliğin kelimada ısrar eden söylemini işlevsizleştirdi. Bu yüzden Fatih döneminde yükselen değer haline gelen felsefi kelam karşısında Maturidilik yeterince boy gösteremedi. Ancak ilerleyen süreçte Eşariliğin felsefe ile bağının peyderpey kopmaya başlaması, onu tekrar kelami zemine çekti. Bu noktada Eşarilik ve Maturidilik yeniden birbirinin muhatabı oldu. Buna paralel olarak da Osmanlılarda X./XVI. yüzyıldan itibaren başlayan, ancak en yüksek ifade biçimine belki de XII/XVIII. yüzyılda ulaşan bir Maturidilik vurgusu gündeme gelmeye başladı. İki mezhep arasındaki itikadi görüş ayrılıklarını konu edinen çok sayıda metne bakıldığında, bunun, iki mezhebin mensuplarının karşılıklı olarak birbirlerini anlama çabasından daha fazla bir anlam ifade ettiği ve Maturidiliğin bir Osmanlı kimliği olarak ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu yazıda Osmanlı'da ilk başta felsefi Eşarilik karşısında silik kalan, ancak sonraki süreçte öne çıkarılan Maturidilik vurgusu ve bunu besleyen siyasi ve fikri unsurlar tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Eşarilik, Maturidilik, İhtilaf Edebiyatı, Fırka-i Naciye

A General Outlook on the Asharism-Maturidism Relationship in the Ottomans

Abstract

The first intellectual interactions between Asharites and Maturidites started in the V./XI. century and, in the later period, continued in an undulant manner. While

* Bu yazı, 04-06.05.2015 tarihinde Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi tarafından Kazakistan'ta düzenlenen *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu*'nda sunulan, ancak yayımlanmamış olan tebliğin elden geçirilmiş halidir. Bu metni çeşitli aşamalarında gözden geçirip katkıda buldukları için Doç. Dr. Muzaffer Tan, Yard. Doç. Dr. Eyüp Öztürk, Yard. Doç. Dr. İhsan Timur'a müteşekkirim.

** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mehkala@hotmail.com

initially it was a struggle of two theological schools intellectually equivalent to each other, the intellectual expansion of Asharism as a result of its contact with philosophy made Maturidite discourse, which insisted on theology, nonfunctional. Therefore, Maturidism failed to sufficiently appear against the philosophical theology that became the rising value in the time of Mehmed II the Conqueror. However, the fact that Asharism cut step by step its relationship with philosophy pushed it again to the theological field. In this point, Asharism and Maturidism encountered again. In parallel with this, in the Ottomans a stress on Maturidism which started in the X./XVI. Century and reached a peak in the XII/XVIII. century came to the fore. When a great number of works composed on the theological disagreements between the two schools are considered, it is seen that they go beyond the attempts made by the members of two schools to understand each other and that Maturidism was brought to the fore as an Ottoman identity. In this paper, the emphasis of Maturidism, which was initially insignificant, but in later process was brought into the fore, and the political and intellectual factors that supported it will be analyzed.

Keywords: Ottoman, Asharism, Maturidism, Ikhtilâf Texts, al-Firqa al-Najiya

Giriş

Osmanlıların kuruluş dönemindeki ilim geleneği eklektiktir. İbnü'l-'Arabî'nin tasavvufu felsefeyle buluşturan vahdet-i vücüt öğretisi bu sürece damgasını vurur. Molla Fenârî ile birlikte felsefi tasavvuftan felsefi kelama bir yöneliş başlar. O bu geçiş sürecinin tam ortasındadır; hem İbnü'l-'Arabî'nin hem de Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin takipçisidir. Fenârî, et-Teftâzânî'nin eserlerinin Anadolu'da yaygınlık kazanmasında en önemli isimdir. Bu eserlerin nüshasının çoğaltılabilmesi amacıyla öğrencilerine fazladan bir gün tatil verdiği kaydedilir.¹ Fenârî'nin yanı sıra, Burhânuddîn el-Haydar, 'Ala'üddîn er-Rûmî, Fahrüddîn el-'Acemî gibi âlimler vasıtasıyla et-Teftâzânî'nin ve es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî'nin eserleri ve söylemleri Osmanlı'da yaygınlık kazanır. Bu durum vahdet-i vücütçü eğilimlerin medrese geleneğindeki etkisinin giderek azalmasına, buna karşın Fahrüddîn er-Râzî eksenli kelim faaliyetinin artmasına yol açar.

Fatih Sultan Mehmed'le birlikte felsefi kelim, Osmanlı medrese geleneğinde hâkim zihniyete dönüşür. Osmanlı devletini imparatorluğa dönüştürmek isteyen Fatih'in rol örneği Timur'dur. Bu yüzden o, Maveraünnehir'deki ilmi hareketliği fetih sonrası İstanbul'a taşımak ister. 'Alî el-Kuşcu, 'Alî et-Tûsî gibi alanında şöhret sahibi kişileri İstanbul'a davet eder. Yeni başkent hangi mezhepten olursa olsun ilim adamları için bir cazibe merkezine dönüşür. İnşa ettirdiği Sahn-ı Seman medreselerinde başta aklî ilimler olmak üzere ilmin her türlüşünün okutulmasına özel bir ilgi gösterir. el-Cürçânî'nin, Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-'Akâ'id*'ine yazdığı haşiye ile 'Adudüddîn el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ına yazdığı şerhin, medrese

¹ Ebû Muhammed Mustafa b. Hüseyin el-Cenâbî, *el-Hafîlu'l-Vasît ve'l-Aylemu'z-Zahîru'l-Muhît*, Hamidiye, Nu: 896, v. 445a.

programında yer almasını bizzat Fatih ister.² Bunlar dışında et-Teftâzânî'nin Ebû Hafs en-Nesefî'nin 'Akîde'sine yazdığı şerh, bu şerhe Şemseddîn el-Hayâlî'nin yazdığı haşiye, Kâdî el-Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr*'ı ve buna Şemsuddîn el-İsfahânî tarafından yazılan şerh Sahn-ı Seman medreselerinde kelimeler alanında okutulan eserlerdir.³ el-Hayâlî'nin haşiyesi dışında bu eserlerin tamamı er-Razî çizgisinde söylem üreten Eşarî aidiyetli alimler tarafından yazılmıştır.

Fatih, bu zihniyet dönüşümünün birincil aktörüdür; bununla birlikte bunun sadece bir eklemlenme faaliyeti olmasını istemez. Bu yüzden kendi tebaası arasından et-Teftâzânî ve el-Cürçânî çapında isimler yetişmesi yönündeki isteğini de hiçbir zaman gizlemez. Bu istek, Molla Yegân ve onun yetiştirdiği öğrencilerle gerçeğe dönüşür. Molla Yegân'ın en önemli öğrencisi ve aynı zamanda damadı olan Hızır Bey, Fatih'in en değer verdiği isimlerden birisidir. Maturidî akaidine dair yazdığı *Nûniyye Kasidesi* ile meşhur olan Hızır Bey, aynı zamanda Fatih tarafından görevlendirilen ilk İstanbul kadısıdır. Hızır Bey, hemen hepsi Sahn müderrisi olan pek çok alim yetiştirir. Hayâlî, Hocazâde, Kestellî, Hatîbzâde, Sinân Paşa, 'Ala'eddîn el-'Arabî, Molla Hayreddîn, Molla Ayâs, Molla Lütüfî, Hızır Bey'den doğrudan ders görmüş kimselerdir. Bu çizgi Efdalzâde, İbn Kemâlpaşazâde, Taşköprülüzâde ve Ebussu'ûd Efendi ile devam eder. Bu isimler ve bunlarla bağlantılı isimlerin sayısının binin üzerinde olması felsefî kelimeler çizgisinin Fatih sonrasındaki etki gücünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir.⁴

Maturidî-Hanefî kimliklerine rağmen Osmanlılar, kendi medreselerinde ağırlıklı olarak Eşariler tarafından yazılmış kelimeler eserlerine yer verdiler. Bu durum, pek çok araştırmacıyı Osmanlı medrese geleneğini doğrudan Eşarilik ile ilişkilendirmeye sevk etmiştir. Ne var ki, bu eserler yoluyla Osmanlı medreselerinde yeşertilmek istenen şey, Eşarilikten ziyade felsefî kelimelerdir. Bu metinler doğrudan ve tümüyle Eşariliğe indirgenebilecek mezhebî metinler değildir; aksine Eşariliğin sınırlarını zorlayan çerçeve metinlerdir. Bu eserlerin Osmanlılarda önemsenmesinin en önemli nedeni, Eşarî kelamı üzere yazılmış olmaları değil; aksine içerdiği Eşariliğe rağmen felsefî kelimeler faaliyetinin en özgün örneklerini oluşturmalarıdır. Osmanlı ilim geleneğinin yalnızca bu minvaldeki eserler üzerinden şekillenmediğini ve yeri geldiğinde Maturidî kimliğinin de öne çıkarılmak istendiğini özellikle belirtmek gerekir. Bu noktada şerh ve haşiye geleneği somut örnekler sunmaktadır. Bu gelenek Osmanlıların kelimeler, felsefî ve mezhebî muhtevayı taşıyan –belki fazlasıyla mütevazı- düşünsel hafızasıdır. Osmanlılar tarafından çerçeve metinlere gösterilen entelektüel refleks de bu şerh ve

² Katib Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyârî'l-Ahakk (En Doğruyu Sevmek İçin Hak Terazisi)*, Çev.: O. Ş. Gökyay, İstanbul 1980, s. 20-21.

³ M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı medreselerinde ilm-i kelimeler öğretimi ve genel eğitim içindeki yeri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV(1980), s. 274.

⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984, s. 76; Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara 2003, s. 335.

haşiye geleneğinde gizlidir.⁵ Bu geleneğe yakından bakıldığında çerçeve metinlerde Eşarilik lehine gündeme getirilen kimi hususlara itiraz edildiği gözlenmektedir.⁶

Eşarî âlimler tarafından yazılmış felsefî kelim türü eserlerin Osmanlı medreselerinde okutulmasını, Eşarî zihniyetin Osmanlı ilim geleneği üzerindeki hâkimiyeti olarak değerlendirmemek gerekir. Aslında temel sıkıntı, Osmanlı ilim çevrelerinin felsefî kelamla yüzleşme çabasının tam meyvelerini verme aşamasındayken kesintiye uğramasıdır. Eğer Yavuz dönemindeki bazı gelişmeler yaşanmamış ve bu süreç bir asır daha sürdürülebilmiş olsaydı, bugün muhtemelen Osmanlı ilim geleneğini çok daha farklı dinamikler çerçevesinde tartışıyor olabilecektik.

Mukaddime-i Erbaa tartışmaları da ⁷ Osmanlılardaki Maturidî aidiyeti gözlemleyebilmek açısından önemlidir. Kökenini Fahrüddîn er-Râzî'de bulan, ancak 'Ubeydullah Sadruşşerî'a tarafından başta er-Râzî olmak üzere Eşarilere yönelik bir eleştiri olarak formüle edilen dört mukaddime, insanın eylemlerinin hüsün-kubuh açısından tartışılmasından ibarettir. Eşarilerin hüsün ve kubhu, şariin bildirmesiyle ilişkilendiren, bu yüzden de böyle bir bildirim olmadığı sürece hüsün ve kubuhan söz edilemeyeceğini ileri süren yaklaşımları, önceki süreçte Maturidilerle yaşadıkları en önemli görüş ayrılıkları arasındaydı. Ancak er-Râzî ile birlikte bu mesele daha sistematik bir şekilde formüle edildi. Üstelik bu problem yalnızca hüsün-kubuh tartışmasından da ibaret değildi; yanısıra teklifin mahiyeti ve gerektirdikleri, marifetullah tartışması ve Allah'ın ve insanın fiilleri gibi temel kelim problemleriyle de iç içeydi. Sadruşşerî'a'nın, er-Râzî üzerinden Eşarilerle hesaplaşması, buna karşın et-Teftâzânî'nin ona Eşariliği müdafaa ve Maturidiliği tenkit amaçlı cevaplar yöneltmesi, daha önceki ihtilaf noktalarını daha da derinleştirmeye başladı. Fatih dönemine gelindiğinde bu tartışma, bizzat padişahın isteğiyle yeniden alevlendirildi. Kâtip Çelebi, Fatih'in bazı âlimleri huzurunda toplayıp bu konunun Sadruşşerî'a ile et-Teftâzânî'nin yazdıklarından hareketle tartışılmasını sağladığını belirtmektedir.⁸ Fatih, evvelâ ilgili âlimlere birer risâle yazmalarını emretmiş, sonra yazdıklarını yanlarında getirmelerini isteyerek onları saraya çağırıp tartıştırmıştır. Padişahın meseleyi tartışmaları için saraya davet ettiği âlimler arasında Molla 'Ala'eddîn el-Arabî, Molla Hatîbzâde, Molla Lütîfî, Molla Kestellî gibi âlimler bulunmaktadır. Bu durum daha sonra sistematik hale gelecek olan ihtilaf literatürünün en önemli beslenme kaynaklarından biri olmasının yanı sıra, irade-i cüzüyye konulu müstakil bir literatürün de ayrıca müsebbibidir.

⁵ M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler Sempozyumu*, İstanbul 2007, s. 205.

⁶ et-Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine yazılan haşiyelerde bu durumun izlerini görmek mümkündür. Bu konuda kısa bir değerlendirme için bkz. Mehmet Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin *er-Ravzatü'l-Behiyye*'sine Yansıyan İntihal Olgusu, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013), s. 17-18.

⁷ Bu konuda hakkı verilmiş önemli bir çalışma için bkz. Cüneyd Asım Köksal, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi -Mukaddimat-ı Erbaa'ya Giriş-, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), s. 1-44.

⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, haz. Ş. Yaltkaya-K. R. Bilge, İstanbul 1971, I/ 498-99.

Felsefî kelim, Osmanlı medrese geleneğine bir yüzyıla yakın yön verir. XVI. asrın başlarından itibaren yaşanan iki önemli siyasî gelişme bunu sekteye uğratacaktır: İlki Safevilerle yaşanan mücadeledir. Safevilerin Horasan bölgesindeki hâkimiyeti, Osmanlıların Doğu ile irtibatını tümüyle koparır. Bölgenin Safevilerin kontrolüne geçmesi ve Şiilik üzerinden yeniden biçimlendirilmesi bu bölgede taban bulmuş olan felsefî kelim geleneğine de ciddî bir darbe vurur. XVI. asrın ikinci yarısından itibaren felsefî kelim, Sünnî coğrafyadaki nüfuzunu kaybetmeye ve Safevî Şiiliğinin güdümüne girmeye başlar.

İkinci gelişme ise Memlûklerin siyasî varlığına son verilmesi ve Mısır – Şam bölgesinin Osmanlı topraklarına dâhil edilmesidir. Memlûkler Moğol istilasına karşı durabilen ve Moğollara karşı zafer kazanan ilk devlettir. Moğolların Bağdad'ı istila etmesi üzerine, Abbasî soyundan pek çok kişi Memlûklere sığınır. Mısır, artık hem Doğu'daki hem de Batı'daki Müslümanlar için yegâne İslam yurdunu oluşturacaktır. Bu süreçte Memlûkler birden Abbasî Halifeliği'nin ve dolayısıyla Sünniliğin hamisi konumuna gelirler. Osmanlıların, Memlûklerin siyasî varlığına son verışı, aynı zamanda onların siyasî ve kültürel mirasının varisi olmasını doğurur. Bölgede felsefî kelim sınırlı bir şekilde taban bulmuş ve mezhebî kimlikler genellikle akâid formu üzerinden kendisini açığa vurmuştu.

Memlûklerin hâkimiyeti altındaki Mısır ve Şam havaisi geleneksel hadisçi yaklaşımın egemen olduğu bir bölgedir. Fatımiler sonrası süreçte, bölgeye hâkim olan idarelerin en önemli politikası Şiiliğin izlerinin kalıcı bir şekilde silinmesi ve Sünniliğin bölgede sağlam bir şekilde tesis edilmesidir. Bundan dolayı bu bölgede mezhebi aidiyetler genellikle Sünnilik üzerinden propaganda edilmiştir. Safevilerle yaşanan siyasî mücadelenin aynı zamanda Şiilikle de bir mücadeleye dönüşmesi (ya da dönüştürülmesi) Osmanlı dinî düşüncesinde bir daralmayı beraberinde getirir. Öteki üzerinden kendini tanımlama refleksi, inançla ilgili konularda kelâmî ve felsefî tartışmaları anlamsızlaştırır ve Osmanlı Sünniliğini itikadî ve siyasî bir çehreye büründürür. Böyle bir bağlamda Osmanlıların düşünce üretme paradigması işlevini yitirmeye başlar ve bir reddiye mantığı üzerinden Rafızilik üst başlığı altında Şiiliğe ve tüm varyantlarına hücum edilir.⁹ Fatımiler üzerinden Şiiliğe yönelen tepki, nasıki itikadî ve siyasî içerikli bir Sünnilik vurgusunu beraberinde getirdiyse, bu kez aynı tepki Safevî karşıtlığı üzerinden kristalize olur. Sünnilik, Şiilik üzerinden daha katı ve keskin kalıplar içerisinde yeniden dokunur.

Mısır ve Şam coğrafyası ile bütünleşme, burada Fatımî karşıtlığı üzerinden müşahhas hale gelen Sünnilik eksenli siyaset çabasının¹⁰ Osmanlı'ya taşınmasına yol açar. Bölgedeki gelenekçi söylem, bu sayede Osmanlı zihin dünyasına sızma imkânı bulur. Bunun hem Eşarilik hem de Maturidilik açısından bazı önemli

⁹ Bu çerçevede yazılmış metinler ve içerik tahlilleri konusunda geniş bilgi için bkz. Elke Eberhard, *Osmanische Polemik Gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach Arabischen Handschriften*, Freiburg 1970.

¹⁰ Bölgede Sünnilik eksenli siyaset çabası, tek bir devlete özgü değildir; bilakis Zengiler, Eyyubiler ve Memlûkler tarafından değişen tonlarda sürdürülür. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 167-186.

sonuçları olacaktır. Eşariliğin taşıyıcıları olarak Ebû 'Abdillah es-Senûsî, Celâlüddîn es-Süyûfî, baba ve oğul el-Lekânî gibi isimler öne çıkar. Bu isimlerin söylemlerine konu olan Eşarilik, felsefeden bağı koparılmış ve klasik kelami çizgide varlık bulmuş bir Eşariliktir. Benzer bir durum Maturidilik için geçerlidir. Bölgede daha çok Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin akidesi etrafında hayat bulan hadisçi Hanefilik algısı Osmanlı'da taban bulmaya başlar. İbrâhîm el-Halebî, Birgivî, Çivizâde, Hasan Kâfî Akhisârî, Ahmed-i Rûmî Akhisari, Hâkim İshâk er-Rûmî ve 'Aliyyü'l-Kârî gibi isimlerin söylemi daha çok bu çizginin bir uzantısı konumundadır. Bu isimler itikadî kabullerinde Maturidî görüşlere sahiptiler; buna karşın söylem biçimleri kelimî derinlikten ve genişlikten yoksundur. Dahası felsefeye ve felsefeleşmiş bir kelama da şiddetle karşıdılar. Bu yaklaşım biçimi toplumsal tabanda Kadızadeliler hareketini doğurur.

Kadızadeliler hareketi çoğu kez düşüncede yaşanan daralmanın bir ifadesi olarak görülmekte ve daha baştan itibarsızlaştırılmaktadır. Bunun kısmen haklı tarafı olmakla birlikte, Halvetilerle yaşadıkları mücadelede konumuz açısından bazı ilginç hususlar öne çıkmaktadır. İki kesim arasındaki ihtilafli konulardan biri olan Hz. Peygamberin anne ve babası (ebeveyn-i resul) tartışması önemlidir.¹¹ Kadızadeliler, ebeveyn-i resulün küfür üzere öldüğünü, Halvetiler ise iman üzere olduğunu savunmaktadır. Katip Çelebi'nin de kaydettiği üzere bu mesele marifetullahın aklen mi yoksa naklen mi vacip olduğu yönünde Eşarilerle Maturidiler arasındaki kadim tartışmanın bir devamıdır.¹² Kadızadeliler aklen vacip olmasından hareketle, ebeveyn-i resulün risalet gelmeden önce de teklifle muhatap olduklarını, bunu yerine getirmediği için de küfür üzere öldüklerini ileri sürmektedirler. Buna karşın Halvetiler, naklen vacip olmasını esas almakta ve risalet gelmeden ebeveyn-i resulün teklifle muhatap olamayacağını savunmaktadırlar. Bu tartışmada her iki kesimin kullandığı argümanlara ve beslendiği kaynaklara bakıldığında karşımıza yine Eşarilik ve Maturidilik çıkmaktadır.¹³ Yine bu süreçte Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*'i söz konusu tartışmaların odağında yer alan, bu yüzden de ilgili dönemde gerçekleştirilen istinsah faaliyetlerinde çift yönlü olarak ciddî anlamda metin tahrifine veya tezyifine maruz kalmış bir metindir.

İki kesim arasındaki ilişkilerde dikkat çeken bir başka husus da Şiilik faktörüdür. Safevilerle olan mücadelede Osmanlıların Şiilik karşıtı bir söylemi öne çıkarmaları, toplumsal anlamda da Şiiliğin her türlü çağrışımlarına yönelik tepki oluşturmuştur. Halvetilerle Kadızadeliler arasındaki temel tartışma noktalarından biri olan "Yezîd'e lanet meselesi" bunun bir yansımasıdır. Bizzat Halvetilerin liderlerinden muhataplarının kendilerini Rafizilikle suçladıklarına dair

¹¹ Konuya dair genel bir değerlendirme için bkz. Kadir Gömbeyaz, "Vani Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resul Hakkındaki Görüşleri", *Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu*, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-, ed. M. Yalar-C. Kiraz, 2011, s.206-210.

¹² Katip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk*, s. 54-55.

¹³ Her iki kesimin görüşlerini temellendirdiği kaynaklara dair bilgi için bkz. Necati Öztürk, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadı-Zade Movement*, Phd. Dissertation, Edinburgh University, Edinburgh 1981, s. 384-388

değerlendirmeler söz konusudur. Örneğin 'Abdülmeccîd es-Sîvâsî'den sonra Halvetilerin lideri olan 'Abdülehad en-Nûrî, hasımları tarafından kendilerine bu yönde bir suçlama yöneltildiğini belirtmekte, bu eleştirilere doğrudan karşıdan çıkmak yerine Ebû Hanîfe'nin de Zeyd b. 'Alî'nin isyanına maddî desteğini örnek göstererek cevap vermeye çalışmaktadır.¹⁴

Eşarî çevrelerde türemiş tüm tasavvufî hareketlerde olduğu gibi Halvetiliğin icazet silsilesi de Hz. 'Alî'de son bulmakta, ayrıca tarikat içerisinde güçlü bir on iki imam vurgusuna tanıklık edilmektedir. Tam da bu noktada Kadızadeliler ile Halvetiler arasındaki mücadelenin üçüncü ve gizli bir ortağı söz konusudur ki bu da Nakşibendilerdir. Nakşibendilik Osmanlı toplumuna ilkin Timur'un Anadolu'yu ele geçirdiği süreçte intikal etmiş, ancak sınırlı ölçüde yaygınlık kazanmıştır. Bununla birlikte Nakşibendiliğin bu ilk dalgasının Kübrevî mirastan beslenen ve vahdet-i vücudçu öğelerle bezenmiş Ahrariyye çizgisi olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Safevilerle yaşanan mücadele öncesinde Osmanlıların Timurlular ve bakiyeleriyle yaşadığı siyasî rekabet, daha çok bu devletin himayesinde faaliyet gösteren Nakşibendiliğin Osmanlıdaki temsilini kısıtlamıştır. Ancak Safevilerin bölgeyi Şiileştirme mücadelesine en fazla direncin bu kesimden gelmesi, Safevilerle yaşadıkları siyasî ve mezhebî mücadelede Osmanlıların Nakşibendiliğe olan bakışını değiştirir. Nakşibendiliğin bu yeni yüzü Müceddidiyye'dir ve Şiilik karşıtı söylemin en güçlü temsilcisidir.¹⁵ Birgîvî, 'Aliyyü'l-Kârî ve Hasan Kâfî Akhisârî'nin söyleminin, Müceddiyye'nin başat figürü olan İmâm er-Rabbânî'nin söylemiyle örtüşmesi tesadüf olmasa gerektir. Yine tesadüfle açıklanamayacak bir diğer husus, Eşarilik ve Maturidilik arasındaki görüş ayrılıklarını konu edinen ihtilaf literatürünün tam da bu süreçte yaygınlık kazanmaya başlamasıdır. Daha da dikkat çekici olan husus, bu konuda risale veya eser yazarak Maturidiliği öne çıkaranların bir kısmının Nakşibendilikle, ama özellikle de Kadızadelilerle ilişkili olmasıdır.¹⁶

Eşarilerle Maturidiler arasındaki görüş ayrılıklarını konu edinen ihtilaf edebiyatı¹⁷, ilkin Tâcüddîn es-Sübki'nin *Nuniyye Kasidesi* ile müstakil bir metne

¹⁴ Abdülehad en-Nûrî (ö.1061/1651), *Te'dibu'l-Mütemerri'din*, Fatih, Nu: 5293, v. 305b-306b.

¹⁵ Bunun temeli bizzat Müceddidiyye'nin kurucusu İmam Rabbânî tarafından atılmıştır. Öyle ki onun *Te'yîd-i Ehli's-Sünne* adlı eseri, Şiiliğe karşı bir reddiye olarak kaleme alınmış ve eser sonraki süreçte de ağırlığını korumuştur. Bkz.: Hamid Algar, "İmam-ı Rabbanî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII/198.

¹⁶ Bu konuda kısa ve genel bir değerlendirme için bkz. Mehmet Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/21 (2012), s. 111-112.

¹⁷ Bu çerçevede, sırasıyla, iki mezhep arasındaki ihtilafı tasnif denemesinde bulunan şu metinler kaleme alınmıştır:

- **Necmüddîn İbrâhîm b. 'Ali et-Tarsûsî (ö.758/1356):** Onun *Urcûze fi Ma'rifeti mâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Hanefiyye* ismini taşıyan bu kasidesi, İsmail Şık tarafından bir makale kapsamında yayımlanmıştır. Tarsûsî'nin kendisine dair bilgilerin verildiği ve söz konusu metnin muhtevasının tahlil edildiği bu makalede, Tokat İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda bulunan bir yazma nüshası ve Safedî'nin *A'yânü'l-'Asr ve A'vânü'n-Nasr* adlı eserinde nakledilmiş metnine dayanılarak *Urcûze*'nin Arapça metni

tahkikli olarak sunulmuş ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz. "Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* (2017), c. 6: 1, s. 327-342.

- **Ebû Nasr Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. 'Ali es-Sübki (ö.771/1370):** Nûniyye, aslında Sübkî'nin *Tabakât'* içerisinde ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin hal tercümesinin verildiği kısımda yer almaktadır. Bkz. *et-Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, tah. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî, Kahire 1964, c. III, s. 383-389; Kasidenin, Badeen tarafından ayrı bir neşri gerçekleştirilmiştir. Bkz. "Nuniyyetü's-Subki," E. Badeen (ed.), *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, Würzburg 2008, s. 5-18; Nuniyye'nin üretildiği bağlam, içerik tahlili ve kendisinden sonraki âlimlere etkisi hakkında bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcuddin es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi", *Dinî Araştırmalar* (2012), cilt: XIV, sayı: 40, s. 112-131
- **Nûru's-Şirâzî Muhammed b. Ebi't-Tayyib (ö.muhtemelen VIII/XIV. yüzyılın ikinci yarısı):** Eserin iki yazma nüshası bulunmaktadır: *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye li's-Sübki*, Süleymaniye Kütüphanesi-Hamidiye, no. 765, 46 v.; *Şerhu'l-Kasîde fi'l-Hilâf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâturîdiyye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, no. 1030-2, 56 v.; Nûru's-Şirâzî'nin bu eseri, geç dönem alimlerinden olan Ebû 'Azbe tarafından isim belirtilmeksizin ve ilgisiz görülen kısımlar atılmak suretiyle neredeyse olduğu gibi kullanılmıştır. Bu konuda bir mukayese ve tahlil için bkz. Mehmet Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (2013), sayı: 29, s. 1-34.
- **Ahmed Semseddîn Kemâlpaşazâde (ö.940/1534):** Kemâlpaşazâde'nin diğer risaleleriyle ilk defa 1304/1886 basılan risalenin sonraki süreçte yapılmış farklı baskıları bulunmaktadır. Bunlar için bkz. "Risâletü'l-İhtilâf beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî," *Resâ'il-i İbn Kemâl* içinde, İstanbul 1304 [1886], s. 57-60; "Risâletü'l-İhtilâf beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdiyye," *Resâ'il-i İbn Kemâl* içinde, İstanbul 1316 [1898], s. 231-233; "Risâletü'l-İhtilâf beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdiyye," thk. Seyyid Bahçıvan, *Hamsu Resâ'il fi'l-Firak ve'l-Mezâhib* içinde, Kahire 1425/2005, s. 67-78; "Risâletü'l-İhtilâf beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdiyye fi İsnety 'Aşrate Mes'ele," ed. Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, Würzburg 2008, s. 20-23; *Mesâ'ilü'l-İhtilâf beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdiyye*, thk Sa'id 'Abdullatif Fevde, Amman 1430/2009; Konuyla ilgili olarak Türkiye kütüphanelerinde anonim şekilde yer alan küçük hacimli yazmaların çoğu Kemâlpaşazâde'ye aittir. es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî'ye nispet edilen bir risale de gerçekte Kemâlpaşazâde'nin metnidir. Bkz. *Risâle fi'l-Mesâ'ilü'l-Muhakkaka Beyne'l-Mâturîdî ve'l-Eş'arî*, Süleymaniye-Yazma Bağışlar, no. 4164-7, v. 23b-24a; Risalenin beslendiği muhtemel kaynaklar ve ait olduğu bağlam hakkında bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, "Kemâlpaşazâde'nin Eş'arilik-Maturidilik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), c. LIII: 2, s. 211-218.
- **Nev'î Efendi Yahyâ b. Pîr el-Malkarâvî (ö.1007/1598):** Risalenin Türkiye Kütüphanelerinde çeşitli yazma nüshaları bulunmaktadır: Süleymaniye-Pertev Paşa, no. 607, v. 51a-b; Nuruosmaniye, no. 4909, v. 24-25; Millet-Ali Emiri Arabi, no. 4313, v. 171a-b; Amasya İl Halk, no: 882, v. 7b-9a; Amasya İl Halk, no. 918, v. 150a-151a; Kastamonu İl Halk, no. 529/3, v. 81a-83a; Milli Kütüphane, no. 4915/5, v. 10a-11a; Risale, Edward Badeen tarafından Leiden Üniversitesi'nde 1882 numarada yer alan nüsha esas alınarak yayımlanmıştır. Bkz. "Risâle fi'l-Fark beyne Mezhebi'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdiyye", *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit*, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, s. 25-29; Bu risalenin mahiyeti ve kaynağına ilişkin tarafımızca bir tahlil yazısı kaleme alınmış olup, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 56: 1 cildinde yayımlanacaktır.
- **Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö.1098/1687):** Beyâzîzâde iki mezhep arasında elli konuda ihtilaf yaşadığını belirtmiş, ancak bu çerçevede sunduğu listede otuz altı ihtilafa yer vermiştir. Bkz. *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, thk. Y. Abdürrezzak, Kahire 1949, s. 53-56.
- **Anonim İhtilaf Metni (muhtemelen XVIII. yüzyılın ilk çeyreği veya öncesi):** Müellifi belli olmayan bu risalenin iki nüshası bulunmaktadır: *Risâle fi Mesâ'ilil-Hilâfiyye Beynel-Mâturîdiyye ve'l-Eş'ariyye*, Konya İl Halk, no. 4708-2, v. 18a; *Mâturîdî ile Eş'ari Arasındaki İhtilaflar*, Konya İl Halk, no. 1076-48, v. 157a-b; Ebû Sa'id el-Hâdimî'nin 73'lü tasnifinin kaynaklarından biri olmasından hareketle, risalenin en azından XVIII. yüzyıldan önce kaleme alındığı söylenebilir. Bkz. Mehmet Kalaycı, "Ebu Sa'id el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2013), cilt:

LIV, sayı: 2, s. 215-221; Risalenin metni ve tahlili konusunda tarafımızca bir yazı kaleme alınmış olup, ilerleyen süreçte yayımlanacaktır.

- Şeyhzâde 'Abdurrahîm b. 'Ali el-Amâsî (ö.1133/1721): Kırk ihtilaf konusuna yer veren Şeyhzâde'nin bu eseri, ihtilaf edebiyatının kapsamlı bir tahrirci niteliği taşımaktadır. Bkz. *Nazmu'l-Ferâ'id ve Cem'u'l-Fevâ'id*, Mısır 1317.
- Mestcizâde 'Abdullah b. 'Osman (ö.1150/1737): Eser, Ülker Öktem tarafından bir doktora tezi olarak çalışılmış, ancak yayımlanmamıştır. Bkz. *Mestcizade'nin "al-Hilafıyyat bayna al-Hukama ma'a al-Mutakallimin va al-Hilafıyyat bayna al-Mu'tazila ma'a al-Aşâ'ira va al-Hilafıyyat bayna al-Aşâ'ira ma'a al-Mâturîdiyya" Adlı Eseri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1993; Eserin baskısı Seyyid Bahçıvan tarafından gerçekleştirilmiştir. Bkz. *el-Mesâlik fi'l-Hilafıyyât Beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâ*, thk. S. Bahçıvan, İstanbul 2007; Bahçıvan, Öktem tarafından gerçekleştirilen tahkikin içerdiği problemlere dair de bir makale kaleme almıştır. Bkz. "Yazma Eserlerin Tahkikinde Metodolojik Problemler (Mestcizâde'nin 'al-Hilafıyyât bayna al-Hukama' ma'a al-Aşâ'ira va al-Hilafıyyât bayna al-Aşâ'ira ma'a al-Mâturîdiyya' Adlı Eseri' Örneği)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2006), sayı: 21, s. 61-90.
- Muhammed b. Velî el-Kırşehrî el-İzmirî (ö.1165/1752): İhtilaf metinlerinin en hacimli olan bu eserin üç nüshası bulunmaktadır: *Şerhu'l-Hilafıyyât beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî*, Süleymaniye-Şehid Ali Paşa, no. 1650, 146 v.; *Mesâ'ilu'l-Hilafıyyât fi mâ beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâturîdiyye*, Köprülü Kütüphanesi-Mehmed Asım Bey, no. 254, 190 v.; *Şerhu Mesâ'ili'l-Hilafıyyât*, Burdur İl Halk Kütüphanesi, no. 1315.
- Şeyhülislam Ebû İshâkzâde Mehmed Es'ad Efendi (ö.1166/1753): Toplamda kırk probleme yer veren Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin bu risalesi, Şeyhzâde'nin metninin özetidir. Bkz. *Risâle fi İhtilâfâtı'l-Mâturîdî ve'l-Eş'arî*, İstanbul 1287 (Süleymaniye-Hacı Mahmud Efendi, no. 1686; Tahir Ağa Tekke, no. 310, s. 279-287); Sahhaflar Seyyidzâde Es'ad Efendi'ye nispetle katologlarda yer alan ihtilaf metni de gerçekte Şeyhülislam Es'ad Efendi'ye aittir. Bkz. *Risâle fi Beyânı'l-İhtilâf beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî fi'l-İtikâd*, Kastamonu İl Halk Ktp., no. 3906, 6 v.; Es'ad Efendi'nin risalesinin Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış metni ve diğer metinlerle olan ilişkisi konusunda geniş bir değerlendirme için bkz. Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", s. 99-134; Es'ad Efendi'nin risalesi konusunda ayrıca bkz. Murat Memiş, "Eşari-Maturidi İhtilafına Dair İki Risale", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), c. I: 35, s. 75-103.
- Dâvud Efendi b. Muhammed el-Kârsî (ö.1199/1756): Dâvud-u Kârsî'nin risalesi sırf bu konu için tahsis edilmiş ayrı bir metin değildir; o iki mezhep arasındaki ihtilaflara *Ma'lûmât* adlı eserinde yer vermiştir. Bkz. *Ma'lûmât*, Süleymaniye-Denizli, no. 88-1, v. 4b-5b.
- Ebû 'Azbe Hasan b. 'Abdulmuhsin (ö. 1172/1759): Onun *er-Ravzatu'l-Behiyye* adını taşıyan eserinin birkaç kez baskısı yapılmıştır. Bkz. *er-Ravzatu'l-Behiyye fimâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturîdiyye*, Haydarabad, 1322/1904; thk. 'Abdurrahmân 'Umeyra, Beyrut, 1409/1989; ed. E. Badeen, *Summitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, Würzburg 2008, s. 133-209; Eşarilik ve Maturidilik arasındaki görüş ayrılıklarından bahsedildiğinde ilk akla gelenlerden birisi olan bu eser, özgün olmayıp Tâcuddîn es-Sübki'nin *en-Nûniyye* adlı kasidesine öğrencisi Nûru's-Şirâzî tarafından yazılan şerhin kısaltılmış bir kopyasıdır. Bu konuda geniş bir değerlendirme ve iki metin arasında bir içerik karşılaştırması için bkz. Kalaycı, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatu'l-Behiyye' sine Yansıyan İhtilaf Olgusu", s. 1-34.
- Ebû Sa'id Muhammed b. Mustafa el-Hâdimî (ö.1176/1762): Onun bu tasnifi, Birgivî'nin *Tarîkat-ı Muhammediyye* adlı eseri üzerine yazdığı *Berîka-i Mahmûdiyye* adlı şerhte yer almaktadır. Bkz. *Berîka-i Mahmûdiyye fi şerhi Tarîkat-ı Muhammediyye*, İstanbul 1317, c. I, s. 314-316; Bu tasnif, müstakil bir risale halinde de istinsah edilmiştir. Bkz. *Şerhu İhtilâfî Beyne'l-Mâturîdiyye ve'l-Eş'ariyye*, Adana İl Halk Kütüphanesi, no. 1075, s. 61a-78a; Hâdimî'nin tasnifi, kendisinden sonra Mütercim Ahmed 'Âsım (ö.1235/1819) tarafından Sirâcuddîn el-'Üşî'nin *Emâli* kasidesine yazılan şerhte hiçbir tasarrufta bulunulmaksızın olduğu gibi Türkçeye tercüme edilmiştir. Bkz. *Merâhu'l-Me'âli fi Şerhi'l-Emâli*, Dersaadet 1304, s. 15-18; Hâdimî'nin tasnifine hangi metinlerin kaynaklık ettiğine dair bilgi için bkz. Kalaycı, "Ebu Sa'id el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", s. 215-221.
- Seyyid Murtazâ Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî (ö.1205/1790): Murtazâ ez-Zebîdî, Gazâlî'nin *İhyâ' sına* yazmış olduğu şerhin akaidle ilgili kısmının girişinde Eşarilik ve Maturidilik ilişkisini belirli başlıklar altında tahlil etmekte ve iki grup arasındaki ihtilaflara yer vermektedir. O bu konuda Tahâvî, baba ve oğul Sübkî, Molla 'Aliyyu'l-Kârî, Şeyhzâde ve Beyâzîzâde gibi isimlere atıfta bulunmaktadır.

konu kılınmış, daha sonra buna öğrencisi Nûru's-Şîrâzî tarafından hacimli bir şerh yazılmıştır. Bu ilk metin, iki kesim arasında altısı lafzî, yedisi aslî toplam on üç ihtilafı kaydetmiştir. Bu ilk ihtilaf metni ve şerhinde taraflar Eş'ariyye ve Hanefiyye olarak belirlenmiş ve uzlaştırmacı bir saikle kaleme alınmıştır.¹⁸ Bu tutum, ilk başlarda Osmanlı'da da varlığını sürdürür; Kemâlpaşazâde tarafından konuya ilişkin kaleme alınan risalede lafzî ve aslî ayırımına gidilmeksizin on konuda ihtilaf yaşandığı kaydedilir. Bu risaledeki problemler, es-Sübkî'nin tespit ettiklerinden farklıdır ve büyük ölçüde es-Sâbûnî'nin eserlerinden derlenmiştir. Kemâlpaşazâde ile birlikte *el-Mâturîdî* ve *el-Mâturidiyye* kavramları da ilgili edebiyat bağlamında meşruiyet kazanır.¹⁹

Hem Maturidiliğin öne çıkarılması hem de ihtilaf sayısının azaltılması noktasında asıl paye Beyâzîzâde'nindir. O iki kesim arasındaki ihtilafların öylesine geçiştirilebilecek ihtilaflar olmadığını, bilakis aslî nitelik taşıdığını belirtti ve bu çerçevede elli konuda ihtilaf yaşandığını ifade eder. Ancak onun asıl önemi, bir mezhep olarak Maturidiliğe yaptığı vurgu ve bu mezhebin Eşariliğe denk bir pozisyona getirilme çabasında gizlidir. Beyâzîzâde kurtuluşa eren fırkanın tek bir fırka olarak görülemeyeceğini, aksine akaid konusunda kitap ve sünnetin kesinlik bildiren hükümlerine sıkı sıkıya bağlı kaldığı sürece birden fazla topluluğun kurtuluşa eren fırka olmaya hak kazanacağını belirtir. Onun yaklaşım biçiminde Ehl-i Sünnet bir şemsiye kavramdır ve Maturidilik bu kavram altında Eşarilikle eşit konumdadır.

Ona göre bu şahıslar içerisinde Eşarilik Mâturîdîlik ihtilafını tüm yönleriyle ve en kapsamlı bir şekilde ele alan Şeyhzâde'dir; ancak o sözü gereğinden fazla uzatmıştır. Zebîdî, bunlar içerisinde Sübkî'nin ve Beyâzîzâde'nin yaklaşım biçimini tercih etmekte ve her ikisinin iki grup arasındaki ihtilaflara ilişkin verdiği bilgileri olduğu gibi nakletmektedir. Bkz. *Kitâbu İthâfî's-Sâdeti'l-Muttakîn bi Şerhi Esrâri İhyâ'i 'Ulûmi'd-Dîn*, y.y. t.y, c. II, s. 12-13.

• Çorlulu Kara Halil Paşa (ö. muhtemelen XVIII. yüzyılın son çeyreği veya sonrası): Halil Paşa, risalesinde Dâvud-u Kârsî'nin ve Kemâlpaşazâde'nin ihtilaf metinlerini olduğu gibi alıntılımış ve tahlil etmiştir. Bkz. *el-Mesâ'ilü'l-Muhtelife beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâturîdîyye*, Hafid Efendi, no. 150, 20 v.

• Mehmed Emin 'İzzî (ö. Muhtemelen XIX. yüzyılın ilk yarısı): 'İzzî'nin bu risalesi, Es'ad Efendi'nin Osmanlı Türkçesiyle kaleme aldığı ihtilaf metninin Arapçaya çevrilmiş bir versiyonu gibidir. Risalenin iki yazma nüshası bulunmaktadır: *Erbe'üne Mesâ'il*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., no. 3988; *el-Mesâ'ilü'l-Muhtelife beyne'l-Mâturîdî ve'l-Eş'arî*, Manisa İl Halk Ktp-Akhisar Zeynelzade, no. 5765, v. 1a-4b; Risalenin iki tahkikli nüshası bulunmaktadır: *Eşariyye ve Mâturîdîye Arasındaki Görüş Farklılıkları (Erbe'üne Mesail)*, Araştırma ve Notlar İlavesiyle Çeviren: A. Bülent Baloğlu, y.y. t. y; Memiş, "Eşari-Matürîdî İhtilafına Dair İki Risale", c. I: 35, s. 75-103; Es'ad Efendi'nin metniyle olan ilişkisi ve mukayesesi için bkz. Kalaycı, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", c. XI: 21, s. 99-134.

• İzmirli İsmail Hakkı (ö.1946): İzmirli, iki mezhep arasındaki ihtilaflara *Yeni İlm-i Kelam* adlı eserinde yer vermiş ve üzerinde ihtilaf yaşanan on beş hususu sıralamıştır. Bkz. *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 71-73.

¹⁸ Kasidenin arkapları ve etkileri bağlamında bkz. Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübkî ve Nüniyye Kasidesi", s. 112-131.

¹⁹ Risalenin tahlili ve beslenme kaynakları bağlamında bkz. Kalaycı, "Kemâlpaşazâde'nin Eş'arilik-Mâturîdîlik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine", s. 211-218.

Beyâzîzâde, iki topluluk arasındaki ihtilafların dökümünü sunarken Maturidiliği merkeze yerleştirir. Üzerinde ihtilaf yaşanan kimi konuların özünde Maturidilere ait olduğunu, bu konularda bir muhalefet söz konusuysa, asıl muhalefet edenin Eşariler olduğunu belirtir. Onun ihtilafları sunumuna bakıldığında Maturidilerin görüşleri bir bütünlük içerisinde. Buna karşın Eşariler için aynı şeyi söyleyebilmek mümkün değildir. Beyâzîzâde, Eşarilerin görüşlerini verirken, bu gelenek içerisinde yaşanan görüş ayrılıklarına üstü kapalı bir şekilde dikkat çekmekten geri durmaz. Hatta bazı Eşarî âlimlerin kimi noktalarda Maturidililerle muvafık olduğu hususların altını özellikle çizer.²⁰ Yine onun Eşarilerin görüşlerini ortaya koyarken Ehl-i Hadis içerisinde el-Eşarî'den önce yaşamış Hâris el-Muhâsibî, İbn Küllâb, el-Kerâbisî ve el-Kalânîsî gibi isimlere veya İmâm Şâfiî, İmâm Mâlik ve Ahmed b. Hanbel gibi isimlere atıfta bulunması dikkat çekicidir.²¹ Zira bu isimler henüz daha kavramsal düzeyde Eşariliğin var olmadığı bir sürecin aktörleridir.

Beyâzîzâde'nin bu tutumunu Eşarilerin, Ehl-i Sünnet'i Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile başlatmak istemelerine dolaylı bir tepki olarak görmek mümkündür. Zira o eserinin daha girişinde Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin el-Eş'arî'den çok önce Ebû Hanîfe'nin ve ashabının mezhebini açıklayan bir kimse olduğunu, aynı şekilde İbn Küllâb ve el-Kalânîsî'nin, el-Eş'arî'den daha önce yaşayan ve eserleri, kendilerine has görüşleri ve taraftarları olan kimseler olduklarını belirtmiştir. Ona göre bu durumda nasıl olur da el-Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet'in ilk temsilci olduğu ileri sürülebilir.²² Beyâzîzâde ile başlayan süreçte, Maturidiliğin Eşarilik karşısında ondan daha aşağı olmayan bir kelimî ekol olarak temellendirilmeye çalışıldığı açıktır.

Beyâzîzâde'den sonraki süreçte sırasıyla Şeyhzâde, Mestcizâde ve Kırşehrî tarafından üç ayrı kapsamlı ihtilaf metni kaleme alınır. Bunlar arasında Şeyhzâde'nin eseri; problemleri ele alış biçimi, kaynaklara nüfuzu ve sistematik bütünlüğü dolayısıyla en kayda değer olanıdır. Her iki geleneğe ait çok sayıda esere müracaat edilen ve toplamda doksanın üzerinde esere üç yüz kırk civarında atfın gerçekleştirildiği bu kitaba, Eşarilik Maturidilik ihtilafının kapsamlı bir tahriri gözüyle bakılabilir. İki grup arasında kırk hususta ihtilaf olduğunu belirten Şeyhzâde, eserinin girişinde bu meseleleri tarafsız bir şekilde delilleriyle ortaya koymayı taahhüt eder.²³

Şeyhzâde'nin bu "tarafsızlık" vurgusunun üzerinde durmak gerekir. Zira bu vurgu Mestcizade ve Kırşehrî gibi diğer kapsamlı ihtilaf metinlerinde de tekrarlanmaktadır. Bu vurgunun aslında Osmanlılarda okutulan kelim eserlerinin Maturidiliğin görüşlerine yeterince yer vermemelerine dolaylı bir eleştiri olduğu

²⁰ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 54.

²¹ Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 53-54, 56.

²² Beyazîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 23-24.

²³ Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâ'id*, s. 3.

söylenbilir. Nitekim bu husus Mestcizâde tarafından dile getirilmekte ve *Ebkâru'l-Efkâr, el-Erbe'ûn, Nihâyetu'l-'Ukûl, el-Mevâkıf* ve *el-Makâsîd* gibi Eşarilere ait eserlerde Maturidilerin görüşlerine yok denecek kadar az değinilmiş olması eleştiri konusu yapılmaktadır.²⁴ Kırşehirî de kelamla ilgili yazılmış çok sayıda eserin içeriğinin el-Eş'arî'nin görüşlerinden ibaret olduğunu, bu yüzden el-Mâturîdî'nin görüşlerini desteklemek amacıyla eserini kaleme aldığını belirtmektedir.²⁵ Bu açıdan bakıldığında bu isimler için tarafsız olmak demek Maturidiliğin görüşlerine hakkıyla yer vermekten ibarettir.

Beyâzîzâde ile başlayan ve Şeyhzâde tarafından sistematik hale getirilen ihtilaf edebiyatı, Mestcizâde ve Kırşehirî ile birlikte yönetsel açıdan yeni bir gelişim aşamasına geçer. İhtilaflar yalnızca Eşarilik ve Maturidilik ekseninde değil, bununla birlikte hukema, felsefeciler ve Mutezile gibi farklı düşünce mihverleri de devreye sokularak daha geniş bir bağlamda karşılaştırmalı olarak tartışılmaya başlanır. İhtilafların toplu bir vesikasının sunulmak istendiği bu edebiyatın gelişim çizgisi, Maturidiliğin Eşariliğe tabi bir mezhep olmadığını, aksine en az Eşarilik kadar, belki daha fazla sistematik bütünlük ve tutarlılığa sahip olduğunu temellendirmeye yöneliktir. Bu girişime Eşarî cepheden bir cevabın gelmediğini ve ihtilafların toplu dökümünü sunmaya yönelik Eşariler tarafından bu süreçte bir metin kaleme alınmadığını belirtmek gerekir.

Maturidiliğe dönük vurgu sadece bu eserlerle sınırlı değildir. *Mukaddime-i Erbaa* tartışmalarının bir devamı olan ve ihtilaf edebiyatının gelişim sürecinde son aşamayı temsil eden "irade-i cüz'iyeye" konulu metinler de bu bakımdan somut veriler sunmaktadır. Üstelik bu bağlamda konu çift taraflı olarak sahiplenilmekte ve hem Eşariler hem de Maturidiler tarafından tartışılmaktadır. Konu ile ilgili yazılmış olan kırka yakın risalenin içeriğine yakından bakıldığında pek çoğunda Maturidiliğin görüşünün öne çıkartıldığı ve Eşariliğin cebr-i mutavassit olarak nitelenen yaklaşımı karşısında Maturidiliğin görüşünün tercihe layık görüş olduğunun temellendirildiği gözlemlenebilmektedir.²⁶ Eşariler tarafından yazılan risalelerde ise klasik Eşarî görüşün doğruluğuna dikkat çekildiği, zaman zaman da bir uzlaşma kaygısının merkezde olduğu görülmektedir.²⁷

Maturidiliğin Eşariliğe denk bir mezhep olarak öne çıkarılmak istenmesinin somut izlerini fırka-i naciye (kurtuluşa erecek fırka) tartışmalarında da görmek mümkündür. Celâlüddîn ed-Devvânî'nin *Şerhu'l-Celâl*'ine yazılan haşiyeler bu

²⁴ Mestcizâde, *el-Mesâlik fi'l-Hilâfiyyât*, s. 38.

²⁵ Kırşehirî, *Şerhu'l-Hilâfiyyât*, v. 2b.

²⁶ Örneğin Esîrîzâde'nin, risalesinin girişinde Maturidilerin yaklaşımının tercihe şayan oluşunu bir hareket noktası olarak aldığını görülmektedir. Bkz. Esîrîzâde Abdülbâkî b. Mehmed Bursevî, *Risâle fi İhtilâf Beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî*, Kastamonu İl Halk, 355-3, v. 37b.

²⁷ Abdulganî b. İsmail en-Nablûsî, "*Tahkiku'l-İntisâr fi İttifâkı'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî ala Halkı'l-İhtiyâr*", *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, s. 81-130 (Arapça Kısım); Ziyâ'üddîn Hâlid el-Bağdâdî en-Nakşibendî, *el-'Ikdu'l-Cevherî fi'l-Fark beyne Kudretyi'l-Mâturîdiyye ve'l-Eş'ariyye*, Hacı Mahmud Efendi, Nu: 1459, 13 v.; 'Abdulhamîd Hamdî b. Ömer Harpûti, *es-Semtu'l-'Abkarî fi Şerhi'l-'Ikdi'l-Cevherî*, Dersaadet 1305.

bakımdan dikkat çekicidir. el-İcî, akidesinde kurtuluşa eren fırkanın Eşarilik olduğunu belirtmiş, buna yazdığı şerhte de ed-Devvânî kurtuluşa eren fırkanın niçin Eşarilik olması gerektiğini temellendirmeye çalışmıştır.²⁸

ed-Devvânî'nin şerhine Siyalkûtî, Gelenbevî ve Mağnâsavî gibi Maturidî alimler tarafından yazılan haşiyelerde onun bu yaklaşımına itiraz edildiği ve Maturidiliğin de Eşarilik gibi fırka-i naciye kapsamına alınmak istendiği görülür. Ancak bu noktada en sert tepki Şihâbüddîn el-Mercânî'den gelir. O, Maturidiliğin Eşariliğin takipçisi kılınarak kurtuluşa eren fırka kapsamına dahil edilmesine karşı çıkar. el-Mercânî'ye göre hadiste genel bir çerçeve ve yöntem belirtilmekte ve hak yolunu tutup Allah'ın emrine sarılanların kurtuluşa ereceği dile getirilmektedir. Hz. Peygamber herhangi bir fırkayı doğrudan işaret etmemiş, yalnızca necat yolunu bildirmiştir; bu yüzden "benim ve ashabımın yolunu takip edenler" ifadesinden hareketle tek bir fırkanın veya cemaatin tayin edilebilmesi mümkün değildir. el-Mercânî, hal böyleyken el-Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet'in kurucusu kılınmasına ve diğerlerinin onun takipçisi olarak görülmesine tahammül edemez. Oysaki el-Eş'arî ve el-Mâturîdî, aynı zaman diliminde farklı şehirlerde yaşamış iki kişi olup, birbirleriyle görüştüklerine veya birinin diğerine uyduğuna dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ona göre Horasan ve Maverâünnehir'de kelamla uğraşmak yaygınlaşınca el-Eş'arî'nin mezhebi bölgede kendisini göstermeye başlamıştır. Ancak el-Eş'arî'nin görüşlerini takip eden sonraki temsilcileri, bölgede önceden beridir bu işle uğraşan Hanefileri görmezden gelmişler ve el-Eş'arî'yi usûl ve akâidde önderleri olarak göstermişlerdir.²⁹ ed-Devvânî'nin şerhine yazılan haşiyeler üzerinden dallanan budaklanan bu fırka-i naciye tartışmasının başka eserlere de sirayet ettiğini, hatta bu konuya hasr edilmiş müstakil risalelerin ortaya çıktığını belirtmek gerekir.³⁰

²⁸ Celâluddîn Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*, İstanbul 1290, s. 4.

²⁹ Şihâbüddîn b. Bahâ'uddîn el-Mercânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl li'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*, Matbaai Amire, y.y. 1317, I/34-36.

³⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Ankara 2008.

KAYNAKÇA

- Algar, Hamid, "İmam-ı Rabbani", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII/198.
- Aydın, Osman, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Ankara 2008.
- Beyazîzâde, Ahmed Efendi (1098/1687), *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm*, thk. Y. Abdürrezzak, Kahire 1949.
- el-Cenâbî, Ebû Muhammed Mustafa b. Hüseyin, *el-Hafîlu'l-Vasît ve'l-Aylemu'z-Zahîru'l-Muhît*, Hamidiye, Nu: 896.
- Cihan, Ahmet Kamil, *Abdulganî Nablusî'nin Hayatı ve Kelâmî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1988.
- ed-Devvânî, Celâluddîn Muhammed b. Es'ad (908/1502), *Celâl: Şerhu'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*, İstanbul 1290.
- Eberhard, Elke, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg 1970.
- Esîrîzâde Abdülbâkî b. Mehmed Bursevî, *Risâle fi İhtilâf Beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî*, Kastamonu İl Halk, No: 355-3.
- Gömbeyaz, Kadir, Vani "Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resul Hakkındaki Görüşleri", *Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-*, ed. M. Yalar-C. Kiraz, 2011, s.205-232.
- el-Hâdimî, Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafa, *Berîka-i Mahmûdiyye fi Şerhi Tarîkat-ı Muhammediyye*, İstanbul 1317.
- Hâlid el-Bağdâdî, Ziyâ'üddîn en-Nakşibendî (1242/1827), *el-'Ikdu'l-Cevherî fi'l-Fark beyne Kudreteyi'l-Mâturîdiyye ve'l-Eş'ariyye*, Hacı Mahmud Efendi, Nu: 1459, 13 v.
- el-Harpûtî, 'Abdulhamîd Hamdî b. Ömer (1332/1914), *es-Semtu'l-'Abkarî fi Şerhi'l-'Ikdi'l-Cevherî*, Dersaadet 1305.
- Kalaycı, Mehmet, "Bir Hakkın Teslimi: Ebû Azbe'nin er-Ravzatü'l-Behiyye'sine Yansıyan İntihal Olgusu", *İslâm Araştırmaları Dergisi* (2013), sayı: 29, s. 1-34
- -----, "Ebu Sa'îd el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2013), cilt: LIV, sayı: 2, s. 215-221.
- -----, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi", *Dinî Araştırmalar* (2012), cilt: XIV, sayı: 40, s. 112-131
- -----, "Kemâlpâşâzâde'nin Eş'arilik-Mâturîdilik İhtilafı Konusundaki Risalesi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), c. LIII: 2, s. 211-218.
- -----, "Şeyhülislam Mehmed Esad Efendi ve Eşarilik-Maturidilik İhtilafına İlişkin Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2012), c. XI: 21, s. 110-111.
- -----, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara 2013.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafâ b. Abdullâh (1067/1657), *Keşfu'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, tsh. Ş. Yaltkaya-K. R. Bilge, Ankara 1971.

- -----, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk (En Doğruyu Sevmek İçin Hak Terazisi)*, çev. O. Ş. Gökyay, İstanbul 1980.
- el-Kırşehrî, Muhammed b. Veli (1102/1690), *Şerhu'l-Hilâfiyyât beyne'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî*, Şehid Ali Paşa, Nu: 1650.
- Köksal, Cüneyd Asım, "İslam Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi -Mukaddimat-ı Erbaa'ya Giriş-, *İslam Araştırmaları Dergisi* (2012), sayı: 28, s. 1-44.
- el-Mercânî, Şihâbuddîn b. Bahâ'uddîn (1306/1889), *'alâ Şerhi'l-Celâl li'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*, y.y. Matbaai Amire, 1317.
- Mestcizâde, 'Abdullah b. Osman (1174/1760-61), *el-Mesâlik fi'l-Hilâfiyyât Beyne'l-Mütekellimin ve'l-Hukemâ*, thk. S. Bahçıvan, İstanbul 2007.
- Mütercim Ahmed 'Âsım, *Merâhu'l-Me'âlî fi Şerhi'l-Emâlî*, Dersaadet 1304
- en-Nablûsî, Abdulganî b. İsmail (1143/1731), "Tahkîku'l-İntisâr fi İttifâkı'l-Eş'arî ve'l-Mâturîdî ala Halkı'l-İhtiyâr", *Sunnitische Theologie in Osmanischer Zeit* içinde, ed. E. Badeen, Würzburg 2008, s. 81-130 (Arapça Kısım)
- en-Nûrî, Abdülehad (ö.1061/1651), *Te'dibu'l-Mütemerridîn*, Fatih, Nu: 5293.
- Özerverli, M. Sait, "Osmanlı Kelam Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler- Teklifler Sempozyumu*, İstanbul 2007, s. 197-213.
- Öztürk, Necati, *Islamic Orthodoxy Among the Ottomans in the Seventeenth Century with Special Reference to the Qadî-Zade Movement*, Phd. Dissertation, Edinburgh University, Edinburgh 1981.
- es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcuddîn 'Abdulvehhâb b. 'Ali (ö.771/1370: *et-Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*, tah. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî, Kahire 1964, c. III, s. 383-389; "Nuniyyetu's-Subki," E. Badeen (ed.), *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit* içinde, Würzburg 2008, s. 5-18.
- eş-Şeyhzâde, 'Abdurrahîm b. 'Ali el-Amâsî (944/1537), *Nazmu'l-Ferâ'id ve Cem'u'l-Fevâ'id*, Mısır 1317.
- Şık, İsmail, "Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefi Teolojik Farklılaşmaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* (2017), c. 6: 1, s. 327-342.
- Unan, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*, Ankara 2003.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1984.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, "XV. XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi Ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV (1980).
- ez-Zebîdî, Seyyid Murtazâ Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu İthâfi's-Sâdeti'l-Muttakîn bi Şerhi Esrâri İhyâ'i 'Ulûmi'd-Dîn*, y.y. t.y.

Zeydiyye Mezhebi'nde Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Kerbelâ

Mehmet ÜMİT*

Özet

Zeydî kaynaklarda Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, genel olarak, babaları Hz. Ali'den sonra imam oluşları bağlamında ele alınır. Bu hususa ilişkin Kur'an, Hadis, icmardan kendi anlayışlarını destekleyecek şekilde yorumladıkları deliller getirirler. İmamiyye Şiası'nda olduğu gibi Hz. Hüseyin'e Hz. Hasan'dan farklı, çok özel bir konum biçilmez. Yani Zeydîlere göre Hz. Hüseyin'den sonra imâmet, sadece onun soyunda, ismi belirli dokuz şahısla sınırlı tutulmamış olup, Hz. Hasan ve Hüseyin'in her ikisinin soylarında kıyamet kopana kadar devam edecektir.

Ayrıca Zeydîlerin Kerbelâ hadisesi ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini yorumlayışları da İmamiyye Şiası'ndan farklıdır. İmâmiyye Şî'leri arasında 'seçilmiş' ve 'transfer edilmiş bir travma' olan Kerbela hadisesi, insanlık tarihinin şahit olduğu en acı olaylardan birisidir. Bu acı hadisenin, her yıl dönümünde, özellikle başta İran olmak üzere İmâmiyye Şiası mensuplarının yoğun olduğu yerlerde büyük tören ve gösterilerle anılması, İmâmiyye Şiası'nın bir kimlik inşası ve inşa edilen bu kimliğin sürekli canlı tutulma çabası olarak değerlendirilebilir. Ancak gerek Zeydîlerin anma törenlerinde gerekse Zeydiyye mezhebine mensup yazarların metinlerinde Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine, bir kimlik inşası ve inşa edilen bu kimliğin sürekli canlı tutulması şeklinde özel bir vurgu pek gözükmemektedir. Onların Hz. Hüseyin'e ilişkin anlatımları, genellikle onun imâmeti çerçevesinde ve bunu ispata yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Zeydiyye, Cârudiyye, Betriyye, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Kerbelâ, imâmet, İmâmiyye, Yemen

Hasan, Hussein and Karbala According to Zaydiyya Sect

Abstract

In Zaydi sources, Hasan and Hussein are handled in the context of their imamat after their father Ali. On this matter they bring the evidences from Qur'an and Hadith in a way that they will support their own understanding of imamat. They do not make any special references to Hussein than Hasan as in the Imamiyya Shia. In other words, according to the

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mehmet.umit@marmara.edu.tr.

Zaydites, the imam, after Hussein, was not limited to only nine persons, In other words imamat will continue from the progeny of Hasan and Hussein until the day Judgement.

In addition, the Zaydites' interpretation of Hussein's martyrdom and Karbala event is also different from that of Imamiyya Shi'ah. Among the Imamiyya Shiites, Karbala event, which is a 'selected' and 'transferred trauma', is one of the most painful events that human history has witnessed. The anniversary of this painful event with great ceremonies and demonstrations every year on the occasions where members of the Imamiyya Shiites dominant, especially in Iran, can be regarded as an identity construction of the Imamiyya Shia and an effort to keep this identity constantly alive. However, in the memorial ceremonies of the Zaydites and in the texts of authors belonging to the Zeydiyya denomination, there is no particular emphasis on Hussein's martyrdom for the construction of an identity and keeping of this constructed identity alive. Their narrations of Hussein usually revolve around the support of his imamate.

Keywords: Zaydiyya, the Jârûdiyya, Batriyya, Ali, Hasan, Hussein, Karbalâ, Imâma, İmâmiyya, Yemen.

Giriş

Siyasi olarak Zeyd b. Ali'nin 122/740 yılındaki ayaklanmasıyla ortaya çıkan Zeydiyye'nin ismi, mezhebin kurucusu olarak görülen Zeyd b. Ali'nin ismine nisbetle verilmiştir. Emevîlere karşı ayaklanmasının hazırlık aşamasında Kûfe Şiîlerinden bir grup, Zeyd'e Hz. Ali'den önce halife olan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki görüşünü sormuşlar. Zeyd b. Ali de onlar hakkında olumsuz bir şey söylemeyip, hayırla andığı ve onlardan uzaklaşmadığı için bu grup, Zeyd'ten desteklerini çekmiş ve yeğeni Cafer Sâdık'ı desteklemişlerdir.¹ Sonuçta Zeyd'in yanında kalanlar Zeydîler olarak isimlendirilmiştir.

İlk Zeydiyye, genel olarak Kûfe Şiîliğindeki iki akımdan yani Cârûdiyye ve Batriyye'den oluşmaktaydı.² Cârûdiyye, daha önce Muhammed Bâkır'ın taraftarı olan Ebu'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir'den sonra böyle isimlendirildi. Ebu'l-Cârûd'un, Muhammed Bâkır'ın çoğu taraftarınca terk edilen Zeyd b. Ali'yi desteklediği kaydedilir.³

Batriyye, başlangıçta Bâkır'ın bazı öğretilerini kabul etmeyen ılımlı Şiîlerden bir gruptu. Muhammed Bâkır zamanındaki Betrî liderler olan Kûfeli Kesîr en-Nevâ,

¹ Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî (279/892), *Kitâbu cümelin min Ensâbi'l-eşrâf*, I-XIII, Tahk. ve takd.: Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1997, c. III, s. 436; Ebû Saîd Neşvânû'l-Himyerî (573/1175), *el-Hûru'l-în*, thk. Kemal Mustafa, Dâru Âzâl-Mektebetü'l-Yemeniyye, Beyrut-San'a 1985, ss. 238-239.

² Wilferd Madelung, "Zaydiyya", *EI*(2), c. XI, E.J. Brill, Leiden 2002, ss. 477-481, s. 477.

³ Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Şirşir en-Nâşî el-Ekber (293/906), *Mesâilu'l-imâme ve muktetefât min kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*, thk. Josef van Ess, Beyrut 1971, ss. 42-43; Kummî-Nevbahfî, *Şiî Fırkalar Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırak-Fıraku's-Şia*, çev.: Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, ss. 178-181; İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun 1996, s. 81; Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, İSAM yayınları, İstanbul 2010, s. 101.

Sâlim b. Ebî Hafsa (133/750), Hakem b. Uteybe (114/732), Seleme b. Kuheyl (122/740) ve Ebû Mikdâd Sâbit el-Haddâd, öğretisindeki belirsizliklerden dolayı Bâkır'ı eleştirirler ve onu dinde biricik otorite olarak kabul etmezler.⁴

Betriyye, genel Kûfe Hadis hareketinin bir parçasıydı. Zeydiyye arasında da önceleri Betriyye'nin görüşleri yaygın idi. Ancak II./VIII. asrın sonları ve III./IX. asrın başlarından itibaren Zeydiyye içerisinde, Cârûdiyye'nin anlayışı hakim hale geldi.⁵

Diğer mezhepler gibi Zeydiyye de süreç içerisinde bir fırka olarak teşekkül etmiştir. Bu çerçevede Zeydiyye ekolünün fikrî gelişimi, Zeyd b. Ali ile başlamış, Kâsım Ressî (246/860) ve onun nesli döneminde Şia içerisinde farklı ve sistemli bir kelâmî yapıya kavuşmuştur. Zeydiyye'nin mezhep esasları, Kâsım Ressî'nin torunu Hâdî İlelhak Yahya b. Hüseyin (298/911) ile birlikte Tevhîd, Adl, el-Va'd ve'l-Va'id, el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ve İmâmet olarak şekillenmiştir.⁶ Ondan sonra ayrıntılarda farklılıklar olsa da bu esaslar muhafaza edilmiştir.

Zeydiyye'yi diğer mezhepler ile İmâmiyye ve İsmâiliyye gibi Şî mezheplerden ayıran temel mezhep esasları imâmet öğretileridir. Zeydiler, aralarındaki hakim anlayışa göre, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sonra, Hasan ve Hüseyin evladından ilim, cesaret, takva, adalet, hürriyet, erkek ve reşîd olma gibi nitelikleri taşıyan ve imâmetini ilan edip, kendi adına davette bulunarak mücadeleye girişen kişinin kendisine biat edilmesi gereken imam olduğunu savunurlar.⁷ Bununla birlikte Zeydîlerin arasında, Kur'ân ve Sünnete göre hareket etmek şartıyla Hasan ve Hüseyin soyundan olmayan birinin imâmetini meşru kabul edenler de bulunmaktadır.⁸

İsna Aşeriyye Şiası imâmetin Hz. Hüseyin'den sonra onun evladında belli şahıslarda olup, imamın isminin nassta açıkça belirtildiğini ve imamlarının sayısının on iki olduğunu ileri sürerlerken; Zeydîler Hz. Hüseyin'den sonra imâmetin Hz. Hasan ve Hüseyin evladında olduğu ve imamların sayısında bir

⁴ Kummî-Nevbahtî, *Şî Fırkalar*, ss. 77-78, 183-188.

⁵ Wilferd Madelung, "Batriyya or Butriyya", *EI(2) Supplement*, c. XII, Leiden-Brill 2004, ss. 129-130.

⁶ Hâdî İlelhak Yahya b. Hüseyin (298/910), *Usûlü'd-Dîn*, (tahk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, *Mecmûu Resâil-i'l-Hâdî ile'l-Hak* içinde) Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 1421/2001, ss. 191-196; Emîr Hüseyin b. Bedrüddîn Muhammed (663/1265), *Yenâbiu'n-nasîha fi'l-akâidi's-sahiha*, thk. Murtazâ b. Zeyd Mahatvarî Hasenî, Mektebetü Bedr, San'a 1420/1999, s. 25 vd. Ayrıca bk. İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İSAV yay., İstanbul 1993, ss. 557-600, ss. 578-587; Yusuf Gökalp, "Zeydiyye mezhebinin görüşleri, kültürel mirası ve İslam düşüncesine katkıları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), ss. 95-112.

⁷ Zeydîlerin imâmet için öne sürdükleri şartlar hakkında bkz. Ebû Tâlib Nâtk bi'l-Hak (ö. 424/1033), *Kitâbu's-siyer* (Eymen Fuad Seyyid, *Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fi bilâdi'l-Yemen hattâ nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*, Dârü'l-Misriyyeti'l-Lübânîyye, Kâhire 1408/1988, içinde ss. 281-283), s. 281.

⁸ Zeydî imâmet anlayışıyla ilgili olarak bk. Muhammed Yahya Sâlim İzzân, "Kırâe fi nazariyyeti'l-imâme 'inde'z-Zeydiyye", *el-Mesâr* 3/3 (2002): 5-48; Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (Güz 2015), ss. 93-118, ss. 97-112.

sınırlama olmadığı, imamların bilgisinin vehbî değil kesbî olduğu yani çalışıp-çaba sarf ederek elde edildiği anlayışındadırlar. Nitekim bu son nitelik çerçevesinde, Zeydî imamları genellikle ilmî yönden kendilerini yetiştirmişler ve fikirlerini eserleriyle ortaya koymuşlardır. Bu eserlerinin büyük bir kısmı da günümüze ulaşmıştır. Ayrıca Zeydiler, İsna Aşeriyye Mezhebinin benimsediği gâib imam, beda, ric'at, imamların ismeti gibi anlayışları kabul etmezler.

Zeydiler ilk olarak 250/864 yılında Taberistan bölgesinde⁹, daha sonra 284/897 yılında Yemen'de¹⁰ devlet kurdular. Taberistan bölgesindeki Zeydiler, devletlerini yaklaşık altmış beş yıl sonra kaybetmelerine rağmen toplum olarak yaklaşık X./XVI. yüzyıl sonlarına yani Safevîler dönemine kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu dönemde Safevîlerin, hakimiyeti altındaki insanları İmamiyye Şiası'na geçirme siyasetleri çerçevesinde yürüttükleri faaliyetleri sonucunda bölgedeki Zeydilerin, İsna Aşeriyye Şiası'nın içinde eridikleri kaydedilir.¹¹ Yemen bölgesindeki Zeydiler ise, hem devlet olarak çok daha uzun süre varlıklarını devam ettirmişler hem de toplum olarak günümüze kadar gelebilmişlerdir. Günümüzde Zeydiler, özellikle Sa'de merkezli olarak Yemen'in Kuzey bölgelerinde varlıklarını sürdürmekte olup, Yemen nüfusunun yaklaşık üçte birini (8-10 milyon) oluştururlar.¹²

Elinizdeki çalışmada, öncelikle Zeydiyye Mezhebinde Hz. Hasan ve Hüseyin'in konumunu, sonra İmâmiyye Şiası tarafından kimlik inşa etme gibi çok özel bir misyon yüklenen Hz. Hüseyin ve Kerbelâ hadisesinin Zeydiyye mezhebindeki yerini kendi kaynaklarından hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

1. Zeydiyye Mezhebi'nde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin

Zeydiyye Mezhebi'nin ayırt edici niteliklerinin başında imâmet anlayışlarının geldiği yukarıda belirtilmiştir. Zeydî imâmet anlayışına göre Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletlisi ve imâmete en layık olan kişi Ali b. Ebî Tâlib, sonra Hasan, sonra Hüseyin'dir. Ondan sonra imâmet, Ali-Fatıma soyundan gelen âlim, faziletli, kahraman, cömert, takva sahibi ve bizzat imâmetini ilan ederek

⁹ Taberistan Zeydileri hakkında bkz. Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1998, ss. 66 vd. ; Yusuf Gökalp, *Zeydîlik ve Taberistan'da Yayılması*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1999, ss. 50-113.

¹⁰ Yemen Zeydiliği hakkında bkz. Yusuf Gökalp, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2006, ss. 91-177.

¹¹ Adem Arıkan, "Gilân'da Son Zeydî Yönetim (Âl-i Karkiyâ)", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 20 (2009) ss. 1-26, ss. 20-25. Krş. Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, The Persian Heritage Foundation, New York 1988, s. 92; Abdu'r-Refî', *Cunbiş-i Zeydiyye der İran*, İntişârât-ı Âzâd-ı Endişân, Tahran 1359, ss. 140-141.

¹² Zeydiyye mezhebi teşekkül süreci, tarihsel gelişimi ve temel itikadî görüşleriyle ilgili olarak bk. Mehmet Ümit, *Zeydî İmâmet Düşüncesinin Teşekkülü*, Ankara 2012, 22-49.

kendi adına davette bulunan kimsenin hakkıdır ve ona itaat zorunludur.¹³ Bu bağlamda Hz. Hüseyin, ağabeyi Hz. Hasan'dan sonra imam olarak kabul edilir. Zeydiler imâmet bahsi çerçevesinde özellikle Hz. Ali'nin imâmetinin ispatı için çok gayret sarf ederler. Hz. Hasan ve Hüseyin'in imâmetini ise genellikle birlikte kanıtlamaya çalışırlar. Dolayısıyla Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den bahisleri de genellikle onların imâmetlerini ortaya koyma çerçevesinde gelişir. Onlar Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in imâmetlerini ve imâmetin Hasan ve Hüseyin soyunda olduğunu ispat için Kur'ân, sünnet ve icmâdan deliller öne sürerler.

Öncelikle Hz. Hasan ve Hüseyin'in Hz. Peygamber'in çocukları, onun soyu olduğunu ispata girişirler. Bu hususa Kur'ân'dan delil olarak En'am 6/84-85 ayetlerini aktarırlar.¹⁴ Bu ayetlerin yorumunda Hz. Meryem'in oğlu İsa'nın, Musa ve Hârun gibi Hz. İbrahim'in soyundan olduğunu, İsa'nın İbrâhim soyundan olmasının Meryem kanalıyla olduğu ve buradan Allah indinde kızın çocuğu ve erkeğin çocuğu arasında fark olmadığı sonucuna ulaşılabileceğini ifade ederler.¹⁵ Dolayısıyla Fâtıma'nın çocukları Hasan ve Hüseyin'in de Hz. Peygamberin çocukları ve onun soyu olduğunu ispat etmiş olurlar. Ayrıca Allah'ın Hasan, Hüseyin, babaları, anneleri hakkında Âl-i İmrân 3/61(mülâne) ayetini¹⁶ buyurduğunu, Hz. Peygamber'in de bu ayet çerçevesinde yanına Hz. Hasan ve

¹³ Muhammed b. el-Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil b. İbrâhim b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (284/897), *el-Usûlü's-semâniyye*, tahk. Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezu'l-Adl ve't-Tevhîd li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs ve't-Tahkîk, Ammân-Sa'de 2001, ss. 66-68; el-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyin (298/910), *Kitâb fihî Ma'rifetullah mine'l-adl ve't-tevhîd, ve tasdîku'l-va'di ve'l-va'id ve isbâtu'n-nübüvve ve'l-imâmetu fi'n-nebi, Mecmûu resâil-i'l-Hâdî*, (Mecmûu Resâil-i'l-Hâdî ile'l-Hak, tahk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 1421/2001, içinde ss. 49-85), ss. 53-60; a.mlf, *Kitâbu Usûli'd-Dîn akâidetü ehli'l-beyti't-tâhirîn*, (amlf, *Mecmûatu resâil-i Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin*, Menşûrâtu Ehli'l-Beyt li'd-Dirâseti'l-İslamiyye, Sa'de 2001, içinde ss. 191-196), ss. 194-6; el-Murtazâ li Dînillâh Muhammed b. el-Hâdî Yahyâ b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (310/922), *Kitâbu'l-Usûl*, tahk.: Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Sa'de-Ammân 1421/2001, ss. 37-45; Abdullah b. Hamza b. Süleymân (614/1217), *el-İkdu's-semîn fi ahkâmî'l-eimmeti'l-hâdîn*, tahk.: Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, Ammân: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye 2001, ss. 43-44, 59-60, 65-70; Emîr Hüseyin b. Bedrüddîn (663/1265), *Yenâbiu'n-nasîha fi'al-akâidi's-sahîha*, tahk.: el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî, San'a: Mektebetü Bedr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' 1420/1999, s. 323 vd. ; Kâsım b. Muhammed ez-Zeydî (1029/1620), *el-Esâs li akâidi'l-ekyâs fi ma'rifeti Rabbi'l-âlemîn*, tahk.: İsa Doğan, Samsun 1998, ss. 117-131.

¹⁴ Ayetlerin mealleri şöyledir: "Biz ona İshak'ı ve (İshak'ın oğlu) Ya'kûb'u da hediye ettik: hepsine de doğru yolu gösterdik. Nitekim daha önce Nuh'a ve onun soyundan Dâvûd'a, Süleyman'a, Eyyûb'a, Yûsuf'a, Mûsa'ya ve Hârun'a da yol göstermiştik. Biz güzel davrananlara böyle karşılık veririz. (En'am 6/84) Zekeriyâ, Yahyâ, İsa ve İlyas'a da (yol göstermiştik), hepsini alemlere üstün kıldık." (En'am 6/85)

¹⁵ Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (246/860), *Mecmûu kütüb ve resâil-i'l-imâm el-Kâsım b. İbrâhim er-Ressî*, I-II, tahk.: Abdülkerim Ahmed Cedbân, San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye 1422/2001, II, 220; Hâdî İle'l-Hak, *Kitâb fihî ma'rifetullâh*, s. 54

¹⁶ Ayetin meali şöyledir: "Kim sana gelen ilimden sonra seninle tartışmaya kalkarsa, de ki: 'Gelin oğullarımızı ve oğullarımızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra gönülden lanetle dua edelim de, yalancılardan üstüne Allah'ın lanetini dileyelim!'" (Âl-i İmrân 3/61).

Hüseyin, babaları Ali ve anneleri Fatıma'yı aldığını, burada Hasan ve Hüseyin'e, Hz. Peygamberin oğulları olarak itibar edildiğini belirtirler.¹⁷

Hz. Hasan ve kardeşi Hz. Hüseyin'in, Hz. Peygamber'in çocukları olduğuna sünnetten delil olarak Hz. Peygamber'in onlar hakkında "Fatıma'nın oğulları dışında her kadının çocuğu babasına nisbet edilir, onların babası ve asabesi ise benim" dediğini aktarırlar.¹⁸

Sahabenin gerek Hz. Peygamberin sağlığında gerekse vefatından sonra Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e Hz. Peygamberin çocukları olarak hitap ettiklerini ve sahabenin bu hususta ittifak etmelerinin onların imâmetlerine ilişkin icmâ delili olduğunu ifade ederler.¹⁹

Zeydîler Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in, Hz. Peygamber'in çocukları olduğunu ortaya koyduktan sonra imâmetin onlarda ve onların soyunda olduğunu ispata girişirler. Bu hususta Hz. Peygamber gönderilene dek, nübüvvet, imâmet, vasîlik ve iktidarın Hz. İbrahim evladında olduğunu, Hz. Muhammed'in peygamber ve nebilerin sonuncusu olması hasebiyle ondan sonra sadece imâmetin/liderliğin devam ettiğini belirtirler. Dolayısıyla Hz. Hasan'dan sonra imâmetin kardeşi Hz. Hüseyin'e geçtiğini ileri sürerler.

Bu bağlamda Kur'an'dan Hud 11/73,²⁰ Zuhruf 43/28,²¹ Nisa 4/54,²² Maide 5/20,²³ Câsiye 45/16,²⁴ Âl-i İmran 3/33-34 ayetlerini²⁵ aktararak, nübüvvetin Hz. İbrahim'den İsmail'e, ondan İshak'a ondan oğlu Ya'kub'a, ondan oğlu Yusuf'a, sonra İsrailoğullarına, sonra onların sonuncusu İsa'ya sonra Hz. Muhammed'e geçtiğini ifade ederler. Rasulün getirdiği her şeyi almayı, onun yasakladığı

¹⁷ Hâdî İle'l-Hak, *Kitâb fihî ma'rifetullâh*, s. 54; Humejd b. Ahmed el-Muhallî (652/1254), *min Kitâbi'l-Hadâiki'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, der. ve tahk.: Wilferd Madelung, (*Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987, içinde ss. 171-349), ss.308-9; Emir Hüseyin b. Bedrüddîn, *Yenâbiu'n-nasîha*, ss. 407-8.

¹⁸ Hâdî İle'l-Hak, *Kitâb fihî ma'rifetullâh*, s. 54; Murtaşâ li Dinillâh, *Kitâbu'l-usûl*, s. 40; Nâtk bi'l-Hakk Ebû Tâlib Yahya b. el-Hüseyin el-Hârûnî (424/1033), *Şerhu'l-Bâliği'l-müdrîk*, tahk.: Muhammed Yahya Sâlim İzzân, San'a: Mektebetü Bedr 1417/1997, s. 150; Emir Hüseyin b. Bedrüddîn, *Yenâbiu'n-nasîha*, s. 409.

¹⁹ Emir Hüseyin b. Bedrüddîn, *Yenâbiu'n-nasîha*, s. 409.

²⁰ Ayetin meali şöyledir: "(Elçi melekler) dediler ki: 'Allah'ın işine mi şaşıyorsun? Allah'ın rahmeti ve bereketi sizin üzerinizde ey ev halkı! O övülmeye layıktır, iyiliği boldur.'" (Hud 11/73).

²¹ Ayetin meali şöyledir: "(Böyle dedi) ve bu (tek Allah'ı tanıma inancını) ardında(n gelecekle arasında sabit) kalacak bir söz yaptı ki (insanlar Allah'a) dönsünler." (Zuhruf 43/28).

²² Ayetin meali şöyledir: "Yoksa Allah'ın, lütfundan insanlara verdiği için onları kskanıyorlar mı? Oysa biz İbrahim ailesine de Kitâb ve hikmet vermiş ve onlara büyük bir mülk bağışlamıştık." (Nisâ 4/54).

²³ Ayetin meali şöyledir: "Mûsa kavmine demişti ki: 'Ey kavmim, Allah'ın size olan nimetini hatırlayın: zira (O), aranızda peygamberler var etti, sizi krallar yaptı ve size dünyalarda hiç kimseye vermediğini verdi.'" (Mâide 5/20).

²⁴ Ayetin meali şöyledir: "Andolsun biz İsrâil oğullarına Kitâb, hüküm (hikmet ve hükümlerlik) ve peygamberlik verdik, onları güzel rızıklarla besledik ve onları alemlere üstün kıldık." (Câsiye 45/16).

²⁵ Ayetlerin mealleri şöyledir: "Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrâhim'in ailesini ve İmrân ailesini seçip alemlere üstün kıldı. (Âl-i İmrân 3/33) (Bunlar) birbirinden türeyen bir nesildir. Allah, işiten ve bilendir." (Âl-i İmrân 3/34).

şeylerden de uzak durmayı emreden Haşr 59/7'yi²⁶ aktardıktan sonra Kitab ve Ehl-i Beyt'e uymanın zorunlu olduğuna işaret eden *sekaleyn* hadisini²⁷ zikrederler. Ahzâb 33/33 (Tathir) ayetini²⁸ aktararak Ehl-i Beyt'in seçkin bir topluluk olduğunu ortaya koyarlar. Nisa 4/165 ayetini²⁹ zikrederek bu hususların insanlara bir hüccet olması gerektiğine işaret ederler. Hz. Muhammed, Hz. İbrâhim'in soyundan olduğu gibi Hz. Peygamberin soyunun da İbrâhim'in soyundan olduğunu belirtirler. Bu çerçevede Bakara 2/124 ayetini³⁰ Hasan ve Hüseyin'in imâmetine delil olarak zikrederler. Zira onlar, Hz. İbrâhim soyundan faziletli kimselerdir. Fâtır 35/32 ayetini³¹ aktararak Allah'ın Kitâbı'nı seçkin kıldığı kullara miras bıraktığını, bu kulların Muhammed, Ali, Hasan ve Hüseyin olduğunu kaydederler. Zalim kimselerin, Hz. İbrâhim'in soyunda olduğu gibi onun soyundan olan Hasan ve Hüseyin evladında da bulunduğunu, Hûd 11/113 ayetini³² aktararak bu zalim kimselere asla bir meyil gösterilmemesi gerektiğini ifade ederler. Saffât 37/113 ayetini³³ aktararak Hz. İbrâhim ve İshak'ın soyunda iyi kimseler olduğu gibi Hasan ve Hüseyin'in soyunda da iyi kimseler olduğu, Allah'ın ahdinin İbrâhim'in soyundaki iyi kimseler gibi Hasan ve Hüseyin soyundan iyi kimselere olduğunu dile getirirler. Böylece Hz. Hasan ve Hüseyin'den sonra imâmetin onların soyundan, onların sîretine, niteliklerine sahip kimselerde olduğu anlayışını benimserler.³⁴ Bu çerçevede onların soyundan imam olacak kimselerin niteliklerini

²⁶ Ayetin meali şöyledir: "Allah'ın, o kent halkından, Resulüne verdiği ganimetler, Allah'a, Resûle, (Resûle) akrabalığı bulunanlara, yetimlere, yoksullara, (yolda kalan) yolcuya aittir. Tâ ki (o mallar), içinizden yanlı zenginler arasında dolaşan bir şey olmasın. Peygamber size ne verdiğiyse onu alın, size neyi yasakladıysa ondan sakının ve Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı şiddetlidir." (Haşr 59/7).

²⁷ Bu hadis ile ilgili olarak bk. Adem Dölek, "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi". *Ma'rife* 4/3 (2004): 149-173.

²⁸ Ayetin meali şöyledir: "Evlerinizde oturun, ilk câhiliyye (çağ kadınları)nın açılıp saçılması gibi açılıp saçılarak (kıta kıta) yürümeyin. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt (ey Peygamber'in ev halkı), Allah sizden kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." (Ahzâb 33/33).

²⁹ Ayetin meali şöyledir: "Bunları müjdeleyici ve uyarıcı elçiler olarak (gönderdik) ki, peygamberler geldikten sonra insanların Allah'a karşı bahaneleri kalmasın. Allah, üstündür, hikmet sahibidir." (Nisâ 4/165).

³⁰ Ayetin meali şöyledir: "Rabb'i, bir zaman İbrâhim'i birtakım kelimelerle sınamış o da onları tamamlayınca: 'Ben seni insanlara önder yapacağım' demişti. 'Soyumdan da (önderler ya, yâ Rabb'i)' dedi. (Rabb'i): 'Zalimlere ahdim ermez (onlar için söz vermedim)' buyurdu." (Bakara 2/124).

³¹ Ayetin meali şöyledir: "Sonra Kîtab'ı kullarımız arasından seçtiklerimize miras verdik. Onlardan kimi nefisine zulmedendir, kimi orta gidendir, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçendir. İşte büyük lütuf budur." (Fâtır 35/32).

³² Ayetin meali şöyledir: "Sakin zulmedenlere en ufak bir meyil duymayın, sonra size ateş dokunur. Sizin Allah'tan başka dostlarınız yoktur. Sonra (Allah tarafından) size yardım edilmez." (Hûd 11/113).

³³ Ayetin meali şöyledir: "Kendisine de, İshak'a da bereketler verdik. Onların neslinden (gelenler arasında) iyi hareket eden de var, açıkça kendisine zulmeden de." Sâffât 37/113).

³⁴ Hâdî İle'l-Hak, *Kitâb fihî ma'rifetullâh*, ss. 54-56; Emir Hüseyin b. Bedrüddîn, *Yenâbiu'n-nasiha*, ss. 405-6. Ayrıca bkz. Humeyd el-Muhallî, *min Kitâbi'l-Hadâiki'l-verdiyye*, 308-9. Yine bu bağlamda Nisa 4/59. (Allah'a, resulüne ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin) ayette geçen "sizden emir sahipleri"nden maksadın kim olduğunun Cafer Sâdık'a sorulduğunu onun da buna Ali, Hasan, Hüseyin ve o ikisinin soyu olduğu cevabını verdiği kaydedilir. Bkz. Mecdüddîn b. Muhammed b. Mansûr el-Hasenî el-

de şöyle sıralarlar: Vera ve takva sahibi, bedenen tamamen sağlam, Allah'ın emrini icrada gayretli, dünyalıklar hususunda zâhid olmaları, kendisine ihtiyaç duyulan bir kavrayışa sahip olmaları, kendilerine getirilen problemleri çözümleyebilmeleri, cesur, yiğit, cömert olmaları, idaresi altındakilere karşı halim-selim ve şefkatli olmaları, nefsinin onlarla bir tutması, idaresinde onlarla istişare etmesi, onlara Allah'ın hükmü dışında hükmetmemesi, dâîlerini çeşitli beldelere göndermesi, fasıklara değil mü'minlere güvenmesi, kendi adına ortaya çıkması, ... gibi hususlar.

Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in imâmetlerine delil olarak Kur'ân ayetleri dışında Hz. Peygamber'den de rivayetler aktarırlar. Bunlardan bazıları şunlardır: "Hasan ve Hüseyin Cennet ehli gençlerinin efendileridir ve babaları onlardan daha üstündür", "Hasan ve Hüseyin isyan etmeseler de (*ka'adâ*) isyan etseler de (*kâmâ*) imamdırlar", "Ben size sekaleyni (iki ağır şeyi) bırakıyorum. Onlara sınımsız sarıldığınız müddetçe benden sonra asla dalalete düşmezsiniz; Allah'ın Kitabı ve itretim olan ehl-i beytim. Latîf ve habîr olan (Allah), o ikisinin Kevser Havuzunun yanında huzuruma ulaşana dek birbirinden asla ayrılmayacağını bana haber verdi."³⁵

Zeydîler Hasan ve Hüseyin'in imâmeti hususunda sahabe, tabiîn ve tebei tabiîn'in icma içinde olduğunu, buna sadece Haşviyye³⁶ grubunun muhalefet ettiğini ileri sürerler. Bu konuda Ehl-i Beyt'in de icma ettiğini, onların icmalarının da bu hususta bir hüccet olduğunu belirtirler. Ayrıca Zeydîlere göre imâmet için gerekli şartları taşıyan Hasan ve Hüseyin, kendi dönemlerinde ortaya çıkıp imâmetlerine davet etmişler, ehl-i hal ve akd de onların imâmetine biat etmişlerdir. O halde durumu böyle olan her kimse imamdır. Hasan ve Hüseyin'in, imâmet için ortaya çıktıkları zaman ümmetin en üstünü oldukları hususunda ihtilaf olmayıp,

Müeyyedî, *Levâmiu'l-envâr fi cevâmi'i'l-ulûm ve'l-âsâr ve terâcimu uli'l-ilmî ve'l-enzâr*, I-III, Sa'de: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî 1414/1993, c. II, ss. 522-3.

³⁵ Kâsım Ressî, *Mecmûu kütüb ve resâil*, ss. 186, 192; Muhammed b. el-Kâsım, *el-Usûlü's-semâniyye*, s. 67; Hâdî İle'l-Hak, *Kitâbu Usûliddîn*, ss. 195-6; Murtazâ li Dinillâh, *Kitâbu'l-usûl*, s. 41; Emir Hüseyin b. Bedrüddîn, *Yenâbiu'n-nasîha*, s. 406.

³⁶ Ortaya çıkış ve ilk kullanımı II/VIII. yüzyılın başlarına kadar uzanan Haşviyye kavramının, kullanıldığı döneme ve çevreye, yöneltildiği ve yerilmesi gereken karşıt gruba göre farklı tanımları yapılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: 1. Dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zahirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve teccîme kadar varan telakkileri benimseyenlere denilir. 2. İlahî sıfatları kabul edip, Kur'ân'ın ezeli olduğunu savunanlar, kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığına inanılanlar ve âhâd hadislerle dayanarak itikadî konularda hüküm verenler. 3. İbn Teymiyye'ye göre, belli bir görüşü ve temsilcileri bulunan itikadî bir zümreyi ifade etmekten çok karalama veya küçümseme amacıyla 'avam ve cahiller' manasında kullanılmıştır. 4. Hz. Peygamber'in kendi yerine geçecek olan bir halife tayin etmediğini iddia edenlerin düşüncelerini benimseyenler, Muaviye b. Ebî Süfyan'ın bayrağı altında toplanıp, onun yönetimini tasvip edenlerdir. Bu tanım genellikle Şîî alimler tarafından yapılır. Haşviyye ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Metin Yurdağür, "Haşviyye", *DİA*, c. XVI (İstanbul 1997), ss. 426-27.

icmâ vardır. En üstün olan da, sahabenin icmaı ile imâmete daha layık ve hak sahibidir. Bu durumda onların imâmeti sabit olur.³⁷

Zeydîler Hasan ve Hz. Hüseyin'in imâmetlerine, onların faziletleriyle Muaviye ve Yezid'in niteliklerini ve fiillerini karşılaştırarak da delil getirirler. Bu bağlamda Yezid'in Hz. Peygamberin soyunun kanunu akıtan, kadınlarını zorla esir alan, Hz. Peygamber soyunun cenazelerine bile saygı göstermeyen, Harre vak'asında Hz. Peygamberin haremını (Medine) mübah kılan, muhacir ve ensardan altı bin kişiyi öldüren biriyle Hz. Hüseyin'in mukayese edilmesinin mümkün olmadığı hususunda ümmetin ittifak ettiğini ifade ederler. Hz. Peygamberin Yezid'e lanet ettiğine ilişkin rivayetler aktarırlar.³⁸ Muaviye'nin, kendisinden sonra imâmetin Hasan'ın ondan sonra da Hüseyin'in olması hususunda Hz. Hasan ile anlaştığı halde bu anlaşmaya sadık kalmayarak oğlu Yezid'i veliaht tayin ettiğini belirtirler.³⁹

2. Zeydî Kaynaklarda Hz. Hüseyin ve Kerbelâ

Hz. Hüseyin, Kerbelâ'ya gidişi ve şehit oluşuna ilişkin Zeydî kaynaklardaki anlatımlar genel olarak İslam tarihi kaynaklarındakilerle uyum içindedirler. Bu nedenle biz burada Zeydîlerin genellikle imâmetle ilişkilendirdikleri birkaç hususa temas edeceğiz.

5 Şa'bân 4/10 Ocak 626 tarihinde doğan Hz. Hüseyin ile Hasan'ın isimlerinin nasıl verildiği şu mitolojik rivayetle açıklanmaya çalışılır. Hz. Fâtıma, Hasan'ı doğurduğunda Ali'ye ona isim ver dedi. O da "ben harbi seven biriyim. Onun için ona Harb ismi vermeyi isterim. Ancak isim vermede Hz. Peygamberin önüne geçecek değilim" dedi. Sonra Hz. Peygamber geldi. Ona, bebeğe isim ver denildi. O da: "Ona isim verme konusunda Rabbimin önüne geçecek değilim" dedi. Sonra Allah, Cebrail'e vahiyle bildirdi: "O bebek, Hz. Muhammed'in çocuğudur. İn, selam ver, onu tebrik et ve ona de ki: 'Ali'nin senin yanındaki konumu, Hârun'un Mûsâ yanındaki konumu gibidir'". Bunun üzerine Cebrâil indi ve onu Allah adına tebrik etti. Sonra dedi: Allah ona Hârun'un oğlunun ismini vermeni emrediyor. Bunun üzerine Hz. Peygamber dedi: Onun ismi nedir? Cebrâil Şebber dedi. Hz. Peygamber benim lisanım Arapça deyince Cebrâil: o zaman Hasan olarak isim ver dedi. Hz. Peygamber de Hasan ismini verdi. Hüseyin doğunca Allah Cebrâil'e yine vahyetti: "Muhammed'in bir oğlu oldu. Ona git, tebrik et ve ona de ki: Ali'nin senin yanındaki konumu, Hârun'un Mûsâ yanındaki konumu gibidir. Bu yüzden ona Hârun'un oğlunun ismini ver". Cebrâil indi, Hz. Peygamberi tebrik edip, Allah'ın bu mesajını iletince Hz. Peygamber Harun'un oğlunun isminin ne olduğunu sordu. Cebrâil: Şübeyr dedi. Hz. Peygamber benim lisanım Arapça dedi. Cebrâil o zaman

³⁷ Emir Hüseyin b. Bedrüddîn, *Yenâbiu'n-nasîha*, s. 407. Ayrıca bkz. Müeyyedî, *Levâmiu'l-envâr*, c. II, s. 525.

³⁸ Emir Hüseyin b. Bedrüddîn, *Yenâbiu'n-nasîha*, ss. 412-426; Ebu'l-Abbas el-Hasenî, *el-Mesâbîh*, s. 354.

³⁹ Ebu'l-Abbas el-Hasenî, *el-Mesâbîh*, ss. 355-7.

sen de onu Hüseyin olarak isimlendir, dedi. Hz. Peygamber de onu Hüseyin olarak isimlendirdi.⁴⁰

Bu rivayet, Hz. Hüseyin'in doğumundan beş yıl sonra Hz. Peygamberin Tebuk Gazvesi (9/631)'ne çıkarken Hz. Ali'ye söylediği sözü çağrıştırmaktadır: Hz. Peygamber söz konusu sefere çıkarken Ali'yi Peygamber ailesiyle ilgilenmek üzere bırakmıştı. Bu durumda Hz. Ali, Hz. Peygamber'e "Beni kadınların ve çocukların başına mı bıraktın" diye yakınır. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in Ali'ye "Hârun Mûsa'ya göre ne durumdaysa, sen de bana göre öylesin, bu yetmez mi?" dediği kaydedilir.⁴¹ Nitekim bu rivayet Şii'ler tarafından Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak kullanılır. Hz. Hasan ve Hüseyin'in isimlerinin de Hz. Hârun'un çocuklarının isimleri olduğu belirtilerek, hem Hz. Ali'nin imâmeti pekiştirilmekte hem de Hasan ve Hüseyin'in imâmetlerine imâda bulunmaktadır. Bu husus, isimlerin doğrudan Allah tarafından verildiği ifade edilerek ayrıca teyit edilmektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Hârun'un Musa'dan önce vefat etmesidir. Dolayısıyla Hârun'un Musa'ya vasî olması tarihen mümkün değildir.

Hz. Hüseyin'in çocukluk dönemiyle ilgili Hz. Peygamberin iki kardeş hakkındaki ifadeleri dışında fazla bilgi yoktur.⁴² Aynı şekilde gençlik dönemiyle ilgili de pek bilgi yoktur. Bu konuda, Hz. Osman'ın etrafı sarıldığında Hasan ve Hüseyin'in, babaları tarafından onu korumakla görevlendirildiği, Hz. Ali döneminde de Cemel ve Siffin savaşlarına babasının yanında katıldıkları kaydedilir.⁴³ Hz. Hasan'a biat edildiğinde Hüseyin'in de biat ettiği, Hasan hilafeti Muaviye'ye bıraktığında Hüseyin'in bundan rahatsızlığını dile getirip, eleştirmesine rağmen onun kararına saygı duyup, yanında kaldığı nakledilir. Kaynaklarda Hz. Hüseyin'in hayatıyla ilgili en fazla bilgi Kerbelâ vak'asıyla sonuçlanan hayatının son beş altı aylık dönemidir. Bu döneme ilişkin verilen bilgiler de genel İslam Tarihi kaynaklarına paralel bilgilerdir. Onun için bu konuya değinilmeyip, sadece Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinin⁴⁴ Zeydîler arasındaki

⁴⁰ Ebû'l-Hasan Hüsâmuddîn Hamîd b. Ahmed el-Muhallî (652/1254), *Kitâbu Hadâiki'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, I-II, tahk.: Murtazâ b. Vezîr el-Mahatvarî el-Hasenî, Sar'a: Matbûâtu Mektebeti Merkezi Bedr, 1423/2002, c. I, s. 189. Buna yakın bir anlatım için bkz. Yahya b. el-Hüseyin b. Hârun b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Hârun b. Muhammed b. Kâsım b. el-Hasan b. Zeyd b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (Nâtk Billhak) (ö. 424/1033), *Teysîrû'l-metâlib fi emâli Ebî Tâlib*, Bablara ayıran: Kâdi Ca'fer b. Ahmed b. Abdisselâm, tahk.: Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Sar'a-Ürdün: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali-Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye 1422/2002, s. 149. Krş. Muhammed b. Sa'd (230/845), *Tabakâtu'l-kübrâ*, I-XI, tahk.: Ali Muhammed Ömer, Kâhire-Medîne: Mektebetü'l-Hancî-eş-Şeriketü'd-Düveliyye li't-Tıbbâ'a, 1421/2001, c. VI, ss. 356-57. Burada Cebrâil vasıtasıyla Allah tarafından isimlendirildiğine dair bir ifade bulunmamaktadır.

⁴¹ Bkz. İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kübrâ*, c. III, ss. 22-23.

⁴² Hz. Peygamber vefat ettiğinde Hasan yedi, Hüseyin altı yaşındadır.

⁴³ el-Müeyyedî, *Levâmiu'l-envâr*, c. III, s. 45.

⁴⁴ Hz. Hüseyin ile birlikte şehit edilenlerle ilgili olarak bk. Fudayl b. Zübeyr b. Ömer b. Dirhem el-Kûfi el-Esedî, *esmiyetü men kutile me'a'l-Hüseyin min veledihi ve ihvetihi ve ehli beytihi ve şatihi*, thk. Seyyid

yansımaları ve Hz. Hüseyin'i anma törenlerinde Zeydîlerin tutumlarına kısaca işaret edilecektir.

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi bütün Müslümanlar gibi Zeydîleri de derinden etkilemiştir. Ancak onları bu konuda daha da üzen bir husus vardır. Onlar, Ehl-i Sünnet Hadisçilerinin, Ehl-i Beyt düşmanları olarak ifade ettikleri şahıslardan rivayette bulunmalarını ve onları sîka kabul etmelerini eleştirir. Cafer Sâdık gibi Ehl-i Beyt mensuplarına diğerlerini tercih etmelerini çelişki olarak görürler. Bu çerçevede Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi olayına katılan şahısların adil kabul edilmesi ve onlardan rivayette bulunulmasından rahatsızlıklarını dile getirirler. Sünnî hadisçilerin, Hz. Hüseyin'in öldürüldüğü Kerbelâ vak'asındaki Emevî ordusunun komutanı Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas'ı bile cerh ve ta'dil yönünden adil kabul ettiklerini ifade ederler.⁴⁵ Nitekim bu konuda Zeydî alimi Sârimuddîn İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr şöyle demektedir: "Muhaddisler kitaplarını Ehl-i Beyt düşmanlarını zikrederek lekelediler. ... Hatta bazıları Hz. Hüseyin'in katili Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas'ı adil kabul edecek kadar ileri gitti. İclî, Ömer b. Sa'd'ın tâbiî ve sîka olup, insanların ondan rivayette bulunduğunu ifade etti."⁴⁶

Zeydîler arasında Hz. Hüseyin'i anma törenleriyle⁴⁷ ilgili fazla bilgi yoktur. Ancak şu bilgileri verdikten sonra bir değerlendirmede bulunmak istiyoruz.

Hz. Hüseyin'in kabrinin yerle bir edilmesi (belirsiz hale getirilmesi) ilk defa Ümeyye oğulları döneminde oldu. Sonra Abbasi halifelerinden Mütevekkil benzer şeyi yaptı. Ayrıca burasının ziyaret edilmemesi için silahlı nöbetçiler bırakıldı.⁴⁸

Hasan b. Zeyd (270/883)'in vefatından sonra Taberistan Zeydî Devleti'nin ikinci imamı Muhammed b. Zeyd imâmeti döneminde (270-287/883-900), Hz. Ali ve oğlu Hz. Hüseyin'in kabirlerini/türbelerini yeniden inşa etti. Nitekim bu bağlamda

Muhammed Rıza el-Hüseyinî el-Celâlî, Kum 1405, 23-31. Eserin muhakkiki, Fudayl b. Zübeyr'in Muhammed Bâkır ve Cafer Sâdık'ın ashabından olduğunu belirtilir, o ve ailesi hakkında kaynaklarda geçen bilgileri aktarır.

⁴⁵ el-Müeyyedî, *Levâmiu'l-envâr*, c. I, ss. 173-175.

⁴⁶ Sârimuddîn İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr, *el-Feleku'd-devvâr fi ulûmi'l-hadis ve'l-fikh ve'l-âsâr*, tahk.: Muhammed Yahya Sâlim İzzân, Sa'de-San'a: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî-Dâru't-Türâsi'l-Yemenî, 1415/1994, s. 173. Ayrıca bkz. Mecdüddîn el-Müeyyedî, *Levâmiu'l-envâr*, c. I, ss. 173-175.

⁴⁷ Hz. Hüseyin'i anma törenlerinin tarihi geçmişi hususunda bkz. Rebecca Ansary Pettys, "The Ta'zieh: Ritual Enactment of Persian Renewal", *Theatre Journal*, Vol. 33, No. 3 (Ekim 1981), ss. 341-354; Yitzhak Nakash, "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Âshûrâ'", *Die Welt des Islams*, New Series, c. 33, Sayı: 2 (Kasım 1993), pp. 161-181; Eyüp Baş, "Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri üzerine Düşünceler", *AÜİFD*, XLV (2004), sayı: 1, ss. 167-190; Muhammed Sâlih el-Cüveynî, "Târihu'l-ma'temü'l-Hüseyinî mine'ş-şehâde ve hattâ'l-asr el-Kâcârî", Arapça'ya çev.: Ferkad el-Cezâirî, *Mecelletü Nüsü'l-Muâsıra*, Sayı: 9 (Tarih: 31.03.2010, Web Adresi: <http://www.nosos.net/main/pages/news.php?nid=132'den> nakille); Jamshid Malekpour, *The Islamic drama Ta'ziye*, London: Frank Cass Publishers 2004, ss. 18 vd., 121 vd.

⁴⁸ Ebû'l-Hasan Hüsâmu'ddîn Humeyd b. Ahmed el-Muhallî (652/1254), *Kitâbu Hadâiki'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, I-II, tahk.: Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî, San'a: Matbûâtu Mektebeti Merkezi Bedr, 1423/2002, c. I, ss. 225-226.

iki türbenin tamamlanması için yirmi bin dinar sarf ettiği aktarılır.⁴⁹ Ayrıca onun, her yıl Mekke, Medine ve Irak'taki Hasan ve Hüseyin evladına, Hz. Ali'nin diğer çocuklarının evlatlarına, Ca'fer, Akîl ve Abbâs evladına ve Şîa'nın fakir olanlarına dağıtılmak üzere bir milyon dirhem gönderdiği kaydedilir.⁵⁰

Şîi eğilimli Büveyhî liderlerinden Adudu'd-Devle, Hz. Ali ve Hüseyin'e ta'zîm ve türbelerinin imarı ve onlara vakıflar tahsisi hususunda zirve noktaya ulaştı. O, her yıl onların türbelerini ziyaret ederdi. Hz. Hüseyin'in kabrini tahrip etmelerinden dolayı Abbas oğullarını kınadı ve onların yaptığı kötülükleri teşhir etti.⁵¹

Âşûre anma törenleri, Abbasi hilafetini tesiri altına alan Şîi eğilimli Büveyhîler tarafından Bağdat'ta 352/963 yılında devlet eliyle icra edilmeye başladı. Bu çerçevede 10 Muharrem günü (Âşûre günü) Büveyhi hükümdarı Muizzuddevle, insanlara alış-veriş yapmalarını, içecek su almamalarını, kasapların hayvan kesmemesini, iş yerlerini kapatıp, matem merasimlerine katılmalarını emretmiştir. Kadınlara da siyah elbiseler giyerek matem merasimlerine katılmaları ve yüzlerine vurarak ağıtlar yakmaları emredilmiştir.⁵²

Büveyhî veziri Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Kevkebi, 382/992'de Bağdat'ın önemli Şîi yerleşim birimlerinden Kerh ve Babu't-Tak ahalisiyle Sünnîler arasında çıkan ve ölümlerle sonuçlanan kavgalar sonrası yaklaşık otuz yıldır süregelen bu anma merasimlerine yasaklama getirdi.⁵³ Söz konusu merasimlere 402/1011 yılında izin verilmiş⁵⁴ ancak 406/1015 yılında yeniden yasaklanmıştır.⁵⁵

⁴⁹ Ebû İshâk İbrâhim b. Hilâl el-Kâtib es-Sâbî, *Kitâbu'l-Münteza' mine'l-cüz'i-l-evvel mine'l-kitâb el-ma'rûf bi't-Tâcî fi ahbârî'd-Devleti'd-Deylemiyye*, der. ve tahk.: Wilferd Madelung, (*Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987, içinde ss. 7-51), s. 22; el-Muhallî (652/1254), *Kitâbu Hadâiki'l-verdiyye*, c. I, s. 226.

⁵⁰ el-Hâkim Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâi'l-ebâr* (Ahmed b. Sa'du'd-Dîn el-Misverî'nin *Tuhfetü'l-ebâr* isimli kitabından nakille), der. ve tahk.: Wilferd Madelung, (*Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987, içinde ss. 119-133), s. 122. Ayrıca bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî (346/957), *Murû'z-zehevve meâdinu'l-cevher*, I-VII, tahk.: Charles Pellat, Beyrut: Publications de L'Université Libanaise 1974, c. V, s. 172.

⁵¹ Humeyd el-Muhallî, *Hadâiku'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, c. I, ss. 225-226.

⁵² Ebu'l-Hüseyin Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Ma'rûf bi İbnü'l-Esîr (630/1233), *el-Kâmil fi't-târîh*, I-XI, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dokâk, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1407/1987, c. VII, s. 279; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî (597/1201)-*el-Muntazam fi târihi'l-mülük ve'l-ümem*, I-IX, tahk.: Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1412/1992, c. XIV, s. 150.

⁵³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XIV, s. 361; Cemâlu'd-Dîn Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. Tağrîberdî el-Atabekî (874/1469), *en-Nücûmu'z-zâhira fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, I-XVI, ta'lik: Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1413/1992, c. IV, s. 165; Baş, "Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri üzerine Düşünceler", s. 177.

⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 82; Baş, agm, s. 177.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XV, s. 111; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira*, c. IV, s. 239; Baş, agm, s. 177.

Bu bilgiler, Âşûre merasimlerinin Büveyhîlerin Abbâsî hilafetini nüfuzu altına aldığı dönemde devlet desteğiyle yapıldığını göstermektedir. Burada Büveyhîlerle Taberistan Zeydî imamlarının arasının iyi olduğu da göz önüne alınca onların söz konusu merasimlere sıcak bakmaları gibi teşvik etmiş olmaları da muhtemeldir. Ayrıca Muhammed b. Zeyd'in Hz. Ali ve Hüseyin'in kabirlerini yeniden inşa etmesi, Zeydîlerce Mütevekkil tarafından Hz. Hüseyin'in mezar yerinin belirsiz hale getirilmesi ve ziyaretçilerinin uzaklaştırılmasından duyulan rahatsızlığı da dikkate aldığımızda bu husus muhtemeldir. Ancak Zeydîlerin bizzat kendilerinin Kerbelâ anma törenleri düzenlediğine veya katıldıklarına dair herhangi bir veri tespit edemedik. Burada tarihte Yemen Zeydîleri arasında da Kerbelâ anma törenlerine ilişkin herhangi bir veriye ulaşamadık. Bunda Yemen Zeydîlerinin iktidar merkezi Bağdat'tan uzak, bağımsız, kendi bölgelerinde Karmatîler ve yerel kabileler gibi gruplarla mücadeleler içinde olmaları, Zeydî kimliğini inşa için buna ihtiyaç duymamaları gibi muhtelif faktörler etkili olabilir.

3. Günümüzde Kerbelâ Anma Törenleri

Günümüzde Kerbelâ anma törenleri Yemen'de de düzenlenmektedir. Ancak Kerbelâ, Irak, İran'daki gibi insanların kendi bedenlerine zarar verecek derecedeki faaliyetlerine pek rastlanmamaktadır. Meselâ 2010 yılında Kerbelâ anma törenlerinin Yemen'in çeşitli beldelerinde yapıldığı ve herhangi bir tutuklama ya da emniyet güçleri tarafından bir engelleme olmaksızın geçtiği kaydedilir. Bu törenlerde yapılan faaliyetlerden bazılarının şunlar olduğu belirtilir:

Nehreyn Camiinde özel bir konferans verildi. Bu konferansta Yahya b. Hüseyin ed-Deylemî, Hz. Hüseyin'in dramına, hali hazır İslam ümmetinin rotasından sapması nedeniyle içinde bulunduğu duruma temas etti. Değer yargılarının değiştiğini, marufun münker münkerin de ma'rûf olduğunu ifade etti.

Bedr İlim ve Kültür merkezinde Kerbelâ Anma törenleri ve Hz. Hüseyin'in şehadeti münasebetiyle bir konferans düzenlendi. Bu konferansta Muhammed Ahmed Miftâh, Hz. Hüseyin'in Irak'a gidiş nedenleri, ashabıyla birlikte şehit edilmesi ve peygamber kızlarının esir alınmasından bahsetti.

Miftâh, çeşitli yönleri arasında Kerbelâ dramının, en kötü fiillerini işlerken mütekebbir Emevîlerin dayandıkları mantaliteye işaret ettiğini belirtti. Emevîlerin, öldürdükleri insanların başlarıyla birlikte Peygamber ailesinin kadınları ve yanlarındaki küçük çocuklarını Irak'tan Şam'a kadar dolaştırdıklarını, kötü olan bu tür zalimane davranışları yoluyla Hz. Hüseyin'in mesajını en uzak mesafelere ulaştırdıklarını söyledi.

Bu konu çerçevesinde Dr. Murtazâ Mahatvarî de Bedr İlim ve Kültür Merkezi'nde Hz. Hüseyin ile "Hüseyin benden ben Hüseyin'denim. Hüseyin'i seveni Allah da sever" diyen dedesi Rasulullah'ın ilişkisini konu edinen bir

konferans verdi. Mahatvarî burada, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'ya gitmesiyle, İslam'dan uzaklaşan Emevîlere karşı Hz. Peygamberi temsil ettiğini ifade etti.⁵⁶

Burada özellikle son beş-altı yıllık dönemdeki çağdaş Zeydîlerin Hz. Hüseyin ve Kerbelâ'ya ilişkin tutumlarını da genel olarak şöyle ifade edebiliriz; Yemen'de önce Zeydîlerin aktivist kanadı olan Hûsîlerle başlayan sonra genel olarak Zeydîlerle Suûdî Arabistan ve müttelikleri arasındaki süren savaş ortamı Zeydîleri siyaseten İran'a yaklaştırmaktadır. Muhtemelen bunun da etkisiyle son yıllarda Hz. Hüseyin, Zeyd b. Ali ve benzerlerinin şehadet yıl dönümlerindeki anma toplantıları artmıştır.

Sonuç

Zeydî kaynaklarda Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, genel olarak, imamet bahsi çerçevesinde babaları Hz. Ali'den sonra imam oldukları bağlamında ele alınır. Bu hususa ilişkin Kur'an, Hadis, icmardan kendi anlayışlarını destekleyecek şekilde yorumladıkları deliller getirirler. İmamiyye Şiası'nda olduğu gibi Hz. Hüseyin'e Hz. Hasan'dan farklı, çok özel bir konum biçilmemiştir. Yani Hz. Hüseyin'den sonra imâmet, sadece onun soyunda ismi belirli dokuz şahısla sınırlı tutulmamış, İmamiyye Şiası'nın onikinci imam anlayışı gibi gaib imam anlayışı da benimsenmemiştir. Zeydîlere göre imâmet, Hz. Hasan ve Hüseyin soyunda kıyamet kopana kadar devam edecektir.

Ayrıca Kerbelâ hadisesi ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini yorumlayışları da İmamiyye Şiası'ndan farklıdır. İmâmiyye Şiîleri arasında 'seçilmiş' ve 'transfer edilmiş bir travma'⁵⁷ olan Kerbela hadisesi,⁵⁸ insanlık tarihinin şahit olduğu en acı olaylardan birisidir. Her yıl bu acı hadisenin meydana geldiği Muharrem ayında bütün İslam dünyasında anma programları düzenlenir. Şiî dünyada ve özellikle başta İran olmak üzere İmâmiyye Şiası mensuplarının yoğun olduğu yerlerde ise, kitlesel büyük tören ve gösterilerle anılır. Bu acı hadisenin meydana geldiği dönemde Şiilik ve Sünnilikten bahsedilememekle birlikte bu hadisenin her yıl dönümünde Şiîler (özellikle İmâmiyye Şiîleri) tarafından büyük tören ve gösterilerle anılması, bir kimlik inşası ve inşa edilen bu kimliğin sürekli canlı tutulma çabası olarak değerlendirilebilir. Ancak Şia'nın Ehl-i Sünnet'e en yakın grubu olarak değerlendirilen Zeydîlerin gerek anma törenlerinde gerekse Zeydiyye mezhebine mensup yazarların metinlerinde Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine, bir kimlik inşası ve inşa edilen bu kimliğin sürekli canlı tutulması şeklinde özel bir vurgu pek gözükmemektedir. Onların Hz. Hüseyin'e ilişkin

⁵⁶ *Sekâfetunâ*, Sayı 3 (Safer 1431/Şubat 2010) s. 45.

⁵⁷ Vamık D. Volkan, *Kan başı: Etnik Gururdan Etnik Teröre*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999; s. 63; a.mlf., *Körü Körüne İnanç, Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*, Okuyan Us yayınları, İstanbul 2009, ss. 66-69.

⁵⁸ Hasan Onat, "Kerbelâ'yı Doğru Okumak", *Akademik ORTA DOĞU*, c. 2, Sayı: 1 (2007), ss. 1-9, ss. 4-6; Hanifi Şahin, *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler*, Mana Yayınları, İstanbul 2017, ss. 41-50.

anlatımları, genellikle onun imâmeti çerçevesinde ve onu ispata yöneliktir. Bunu da, Kur'an'dan ayetler, sünnet ve icmayı delil göstererek ortaya koymaya çalışırlar. Ancak son zamanlarda, Yemen'de önce Zeydîlerin aktivist kanadı olan Hûsîlerle başlayan Suudi Arabistan ve müttefikleri arasındaki savaş ve Yemen'in içinde bulunduğu siyasi ortam, hem Hûsîlerin anlayışının Zeydîlerin geneli arasında yayılmasına hem de Zeydîlerin siyasî olarak da olsa İran'la yakınlaşmalarına zemin hazırlamaktadır. Nitekim son yıllarda Yemen'de Zeydîler tarafından yapılan gösteriler ile Hz. Hüseyin, Zeyd b. Ali vb. anma törenlerinde görülen artış, bunların kitlesel gösterilere dönüşmesi ve kısmen İran'daki gösterilere benzerlik bunun tezahürleri görülebilmektedir. Bu durumun uzun süre devam etmesi, Zeydîlerin fikrî olarak da İmâmiyye Şiası'na yakınlaşmasına zemin hazırlayabilir. Halbuki gerek tarihi kaynaklarda gerekse bundan 6-7 yıl önce çağdaş Zeydîlerle yapılan görüşmelerde özellikle İmâmiyye Şiası'ndan farklılıklarına vurgu yapmaktaydılar.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Hamza b. Süleymân (614/1217), *el-İkdu's-semîn fi ahkâmi'l-eimmeti'l-hâdîn*, tahk.: Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, Ammân: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye 2001.

- Abdurrahman b. el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî (597/1201)-*el-Muntazam fi târihi'l-mülük ve'l-ümem*, I-IX, tahk.: Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1412/1992.

- Baş, Eyüp, "Aşure Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dini Hayatındaki Yeri üzerine Düşünceler, *AÜİFD*, XLV (2004), sayı: 1, ss. 167-190.

- el-Cüveynî, Muhammed Sâlih, "Târîhu'l-ma'temü'l-Hüseyinî mine's-şehâde ve hattâ'l-asr el-Kâcârî", Arapça'ya çev.: Ferkad el-Cezâirî, *Mecelletü Nusûsi'l-Muâsıra*, Sayı: 9 [Web Adresi: <http://www.nosos.net/main/pages/news.php?nid=132> (31.03.2010)'den nakille].

- Dölek, Adem. "Sekaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi". *Ma'rife* 4/3 (2004): 149-173.

- Ebû İshâk es-Sâbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Hilâl el-Kâtib es-Sâbî, *Kitâbu'l-Müntezâ' mine'l-cüz'i-l-evvel mine'l-kitâb el-ma'rûf bi't-Tâcî fi ahbâri'd-Devleti'd-Deylemiyye*, der. ve tahk.: Wilferd Madelung, (*Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987, içinde ss. 7-51).

- Emîr Hüseyin b. Bedrüddîn (663/1265), *Yenâbiu'n-nasîha fi'al-akâidi's-sahîha*, tahk.: el-Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî, San'a: Mektebetü Bedr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî' 1420/1999.

- Fudayl b. Zübeyr el-Esedî, Fudayl b. Zübeyr b. Ömer b. Dirhem el-Kûfi el-Esedî, *Esmiyyetü men kutile me'a'l-Hüseyin min veledihi ve ihvetihi ve ehli beytihi ve şiatihi*, thk. Seyyid Muhammed Rıza el-Hüseyinî el-Celâlî, Kum 1405.

• el-Hâdî ile'l-Hak, Yahya b. el-Hüseyin b. Kâsım b. İbrâhîm (298/910), *Kitâb fihî Ma'rîfetullah mine'l-adl ve't-tevhîd, ve tasdîku'l-va'di ve'l-va'id ve isbâtu'n-nübüvve ve'l-imâmetu fi'n-nebî, Mecmûu resâili'l-Hâdî*, (Mecmûu Resâil-i'l-Hâdî ile'l-Hak, tahk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 1421/2001, içinde ss. 49-85)

• a.mlf, *Kitâbu Usûli'd-Dîn akîdetü ehli'l-beyti't-tâhirîn*, (amlf, *Mecmûatu resâil-i Hâdî ile'l-Hakk Yahya b. el-Hüseyin*, Menşûrâtu Ehli'l-Beyt li'd-Dirâseti'l-İslamiyye, Sa'de 2001, içinde ss. 191-196).

• Gökalp, Yusuf, *Zeydîlik ve Taberistan'da Yayılması*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1999.

• amlf. , *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2006.

• el-Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed, *Nuhab min kitâbi Celâi'l-ebşâr* (Ahmed b. Sa'du'd-Dîn el-Misverî 'nin *Tuhfetü'l-ebâr* isimli kitabından nakille), der. ve tahk.: Wilferd Madelung, (*Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987, içinde ss. 119-133).

• Humeyd el-Muhallî, Ebû'l-Hasan Hüsâmuddîn Humeyd b. Ahmed el-Muhallî (652/1254), *min Kitâbi'l-Hadâiki'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, der. ve tahk.: Wilferd Madelung, (*Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye*, Orient Institut der Deutschen Morgenlandschen Gesellschaft, Beyrut 1987, içinde ss. 171-349).

• Humeyd el-Muhallî, Ebû'l-Hasan Hüsâmuddîn Humeyd b. Ahmed el-Muhallî (652/1254), *Kitâbu Hadâiki'l-verdiyye fi menâkibi eimmeti'z-Zeydiyye*, I-II, tahk.: Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî, Sar'a: Matbûâtu Mektebeti Merkezi Bedr 1423/2002.

• İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hüseyin Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî (630/1233), *el-Kâmil fi't-târîh*, I-XI, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dokâk, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1407/1987.

• İbn Sa'd, Muhammed (230/845), *Tabakâtu'l-kübrâ*, I-XI, tahk.: Ali Muhammed Ömer, Kâhire-Medîne: Mektebetü'l-Hancî-eş-Şerîketü'd-Düveliyye li't-Tıbâ'a, 1421/2001.

• İbn Tağrîberdî, Cemâlu'd-Dîn Ebu'l-Mehâsin Yusuf b. Tağrîberdî el-Atabekî (874/1469), *en-Nücumu'z-zâhira fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, I-XVI, ta'lik: Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1413/1992.

• İzzân, Muhammed Yahya Sâlim, "Kırâe fi nazariyyeti'l-imâme 'inde'z-Zeydiyye", *el-Mesâr* 3/3 (2002): 5-48.

• Kâsım er-Ressî, Ebû Muhammed Kâsım b. İbrâhîm b. İsmail er-Ressî (246/860), *Mecmûu kütüb ve resâili'l-imâm el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî*, I-II, tahk.: Abdülkerim Ahmed Cedbân, Sar'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye 1422/2001.

- Kâsım b. Muhammed ez-Zeydî (1029/1620), *el-Esâs li akâidi'l-ekyâs fî ma'rifeti Rabbi'l-âlemîn*, tahk.: İsa Doğan, Samsun 1998.
- Malekpour, Jamshid, *The Islamic drama Ta'ziye*, London: Frank Cass Publishers 2004.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *Murûcu'z-zeheb ve meâdinu'l-cevher*, I-VII, tahk.: Charles Pellat, Beyrut: Publications de L'Université Libanaise 1974.
- Muhammed b. el-Kâsım b. İbrâhim, Muhammed b. el-Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil b. İbrâhim b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (284/897), *el-Usûlü's-semâniyye*, tahk. Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezu'l-Adl ve't-Tevhîd li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs ve't-Tahkîk, Ammân-Sa'de 2001.
- el-Murtazâ li Dînillâh, Muhammed b. el-Hâdî Yahyâ b. el-Hüseyin b. el-Kâsım b. İbrâhim er- Ressî (310/922), *Kitâbu'l-Usûl*, tahk.: Abdullah b. Hammûd el-Izzî, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Sa'de-Ammân 1421/2001.
- el-Müeyyedî, Mecdüddîn b. Muhammed b. Mansûr el-Hasenî, *Levâmiu'l-envâr fî cevâmi'i'l-ulûm ve'l-âsâr ve terâcimu uli'l-ilmî ve'l-enzâr*, I-III, Sa'de: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî 1414/1993.
- Nakash, Yitzhak, "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Āshūrā'", *Die Welt des Islams*, New Series, c. 33, Sayı: 2 (Kasım 1993), pp. 161-181.
- Nâtk Bilhak, Yahya b. el-Hüseyin b. Hârûn b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Hârûn b. Muhammed b. Kâsım b. el-Hasan b. Zeyd b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 424/1033), *Teyşîrû'l-metâlib fî emâlî Ebî Tâlib*, Bablara ayıran: Kâdî Ca'fer b. Ahmed b. Abdisselâm, tahk.: Abdullah b. Hammûd el-Izzî, San'a-Ürdün: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali-Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye 1422/2002.
- amlf. , Ebû Tâlib Yahya b. el-Hüseyin el-Hârûnî (424/1033), *Şerhu'l-Bâliğî'l-müdrîk*, tahk.: Muhammed Yahya Sâlim İzzân, San'a: Mektebetü Bedr 1417/1997.
- Onat, Hasan, "Kerbelâ'yı Doğru Okumak", *Akademik ORTA DOĞU*, c. 2, Sayı: 1 (2007), ss. 1-9.
- Pettys, Rebecca Ansary, "The Ta'zieh: Ritual Enactment of Persian Renewal", *Theatre Journal*, Vol. 33, No. 3 (Ekim 1981), ss. 341-354.
- Sârimuddîn el-Vezîr, Sârimuddîn İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr, *el-Feleku'd-devoâr fî ulûmi'l-hadîs ve'l-fıkh ve'l-âsâr*, tahk.: Muhammed Yahya Sâlim İzzân, Sa'de-San'a: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî-Dâru't-Türâsi'l-Yemenî 1415/1994.
- *Sekâfetunâ*, Sayı 3 (Safer 1431/Şubat 2010) s. 45.
- Şahin, Hanifi, *Şûilerin Gözüyle Sünniler*, Mana Yayınları, İstanbul 2017.
- Ümit, Mehmet, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahabe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (Güz 2015), ss. 93-118.

-
- Volkan, Vamık D., *Kan bağı: Etnik Gururdan Etnik Teröre*, Bağlam Yayınları, İstanbul 1999.
 - a.mlf., *Körü Körüne İnanç, Kriz ve Terör Dönemlerinde Geniş Gruplar ve Liderleri*, Okuyan Us yayınları, İstanbul 2009.
 - Yaşaroğlu, Hasan, *Taberistan Zeydîleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens., İstanbul 1998.
 - Yurdağür, Metin "Haşviyye", *DİA*, c. XVI (İstanbul 1997), ss. 426-27.

Abbasî Halifesi Nasır Lidinillâh'ın Şiî Siyaseti

Adem ARIKAN*

Özet

Şiî eğilimli Büveyhiler Devleti, Bağdat'ı ele geçirmiş (334/945), Abbasî halifeleri de uzun süre onların tahakkümü altında kalmıştır. Büyük Selçuklu Devleti Bağdat'ı ele geçirdiğinde (447/1055) bu yönetim sona ermiştir. Büyük Selçuklulardan sonra bölgede hüküm süren Irak Selçuklularının son sultanı Tuğrul'un öldürülmesiyle (590/1194) bölgede Selçuklu yönetimi sona ermiştir. Bu gelişmelerde etkili olan Abbasî halifesi Nâsır Lidinillah uzun süre (575-622/1180-1225) hilâfet makamında bulunmuştur. Bu halifenin dönemi, mezhepler tarihi açısından da önemli gelişmelere sahne olmuştur. Bazı kaynaklarda Şiî olduğu bildirilen Halife Nâsır'ın döneminde özellikle Şîa mensupları himaye görmüşler ve vezaret dâhil çeşitli görevlere getirilmişlerdir. Bu çalışmada söz konusu gelişmeler mezhepler tarihini ilgilendiren yönleri bakımından ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nâsır Lidinillah, Selçuklular, Tuğrul, İsnâaşeriyye, İsmâiliyye

Abbasid Caliph Nasir Lidinillah's Shiite Policy

Abstract:

Shiite-influenced Buwayhid Dynasty captured Baghdad (334/945), and the Abbasid caliphs remained under their domination for a long time. This administration came to an end, when the Great Seljuk Dynasty took over Baghdad (447/1055). Following the death of the last Sultan Tughrul of the Iraçî Seljuks (590/1194), who ruled the region after the Great Seljuks, the Seljuk ruling collapsed. Abbasid caliph Nasir Lidinillah, who was influential in these developments, had been in the caliphate for a long time (575-622 / 1180-1225). The period of this caliph was also the scene of major developments in terms of sectarian history. In the time of Caliph Nasir, who was reported to be Shi'i in some sources, especially the Shi'a members were patronized and brought to various posts including the vizier. This study will focus on aspects of development that are relevant to the history of sects.

Keywords: Nâsır Lidinillah, Seljuk Dynasty, Tughrul, Ithna-Ashariyyah, Ismailis

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, ademarikan@yahoo.com.

Giriş: Şîî Asrının Sonu

Selçuklular öncesinde hilâfet merkezi de dahil olmak üzere Şîî eğilimli yönetimlerin iktidarları sürmekteydi. Şîî asrı denilen bu dönemde Abbâsî hilâfeti de Şîî eğilimli Büveyhîlerin tahakkümü altında kalmıştır. Selçukluların bu durumu sona erdirerek himaye altına aldıkları Abbasilerin halifeleri zamanla kendi iktidarları için harekete geçti. Nâsır Lidinillah Selçukluların sonunu getiren hadiselerde aktif rol oynamıştı. Bu süreçte farklı Şîî gruplar ile ittifaklar kurmuştur. Mezhepler tarihi için önemli detaylar barındıran bu gelişmelerin, farklı mezhepleri ilgilendiren yönleriyle birlikte ele alınması uygun olacaktır.

Selçuklular, Müslüman olup, İslâm toplumlarıyla temasa geçtikleri dönemde Abbâsîler (750-1258) ve Fâtımîler (909-1171) olmak üzere iki hilâfet yönetimi ve başlarında iki halife hüküm sürmekteydi. Endülüs'teki Emevî emiri, 929 yılında Nâsır Lidinillah unvanı almış Endülüs Emevî Halifeliği (929-1031) kurulmuştur.¹

Selçuklular bölgeye geldiklerinde, Bahreyn'de İsmâîlî-Karmatî devletinin, eski saldırgan tutumu sona ermesine rağmen varlığı devam etmekteydi.² Sultan Melikşah döneminde, bölgedeki yerel yöneticilere destek verilerek Karmatî yönetimin sona ermesi sağlanmıştır.³ Hazar Denizi'nin Güney-Batısı'nda Deylem bölgesinde yerel Zeydî yönetimler varlığını sürdürmekteydi.⁴ Hz. Hasan soyundan gelen Mekke'nin Zeydî yöneticileri, yaklaşık bir asır (368-462/978-1070) Fâtımîler adına hutbe okutmuştur.⁵ Yemen'deki Zeydî yönetimin yerini de 439/1047 yılından itibaren Fâtımîlere bağlı Süleyhîler almıştır.⁶

Şîa İснааşerîyye müntesiplerinin kabul ettiği şekliyle, on birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölüm tarihi olan 8 Rebiülevvel 260'ta (1 Ocak 874) "küçük gaybet" (el-gaybetü's-suğrâ, el-gaybetü'l-kusrâ, el-gaybetü'l-kâsıra) denilen dönem başlamıştır. Bu dönemde on ikinci imam Muhammed b. Hasan ile irtibatı dört sefir (vekil, bâb, elçi) birbiri ardına sağlamıştır. Dördüncü sefirinin öldüğü 15 Şaban 329 (15 Mayıs 941) tarihinden itibaren İmam ile irtibat kesilmiştir. Bu durum "büyük gaybet" (el-gaybetü'l-kübrâ, el-gaybetü's-sâniye, el-gaybetü't-tûlâ, el-gaybetü't-tâmme) şeklinde adlandırılmıştır.⁷

Şîî eğilimli Büveyhîler yönetimi, büyük gaybetten kısa süre sonra, 334/945 yı-

¹ Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, XI, 213.

² Nasır-ı Hüsrev, *Sefername*, çev. Abdülvehap Tarzi, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1994, s. 127.

³ Ali Sevim, "Sultan Melikşah Devrinde Ahsâ ve Bahreyn Karmatileri'ne Karşı Selçuklu Seferi", *Belleten*, Ankara, 1960, C.XXIV, sayı 94, s. 209-232.

⁴ Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydîleri*, Gümüşhane Üniversitesi, 2012, s. 68 vd.

⁵ Nebi Bozkurt, Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Mekke", *DİA*, XXVIII, 560.

⁶ Yusuf Gökalp, "Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepler Tarihi Bilim Dalı, Ankara, 2006, s. 166.

⁷ Avni İlhan, "Gaybet", *DİA*, XIII, s. 410-412; Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*, İstanbul, İSAM yay., 2009.

İnâşeriyeye'nin en muteber hadîs, akâid ve fıkha dair eserlerinin birçoğu bu dönemde telif edilmiştir.⁸ Selçukluların Bağdat'ı almasına (447/1055) kadarki bu tarih aralığı "Şii Asrı" diye adlandırılmaktadır.⁹ Bu dönemde yaşayan Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), yüzyıl kadar zamandır Abbâsîlerin sadece isimlerinin kaldığını, birçok merkezin Şîîlerin yönetiminde olduğunu kaydetmektedir.¹⁰ Bîrûnî'ye (ö. 453/1061) göre söz konusu dönemde Bağdat'da hâkimiyet, Büveyhîlerin elinde bulunuyordu. Devletin yönetimi (ed-devle ve'l-mülk) Büveyhîlere geçmiş, Abbâsî halifesinin elinde sadece dinî yetkileri kalmış ve dünyevî işlerde yetkisiz hale gelmişti.¹¹

Fuat Köprülü'ye göre Selçuklu hükümdarları meydana çıkarak Abbasi hilâfetini ve Sünnîliği muhafaza etmeseydiler, İslâm dünyasında Şîîliğin genel olarak hâkim bir konuma geleceği muhakkaktı.¹² Bu dönemde Mısır'daki Fâtımî yönetiminin Suriye, Irak ve İran'da etkili davet faaliyetleri yürüttüğüne işaret ederek benzer bir tespiti yapan Spuler'a göre, şayet Selçuklular Ehl-i Sünnet'i benimseyip savunmuş olmasalardı İsmailîler hâkimiyeti ellerine geçirmiş olacaktı.¹³

Garsünnî'ne Ebü'l-Hasen Muhammed (ö.480/1088), Büyük Selçukluların Bağdat'a girerek Büveyhî hâkimiyetine son verdikleri sırada olayları gözlemleyip kaydetti. Sibt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) muhtemelen Garsünnî'ne'den naklederek¹⁴ anlattığına göre Tuğrul Bey 447/1055 yılı Ramazan ayında Bağdat'a girdi. Hutbede Tuğrul Bey'in adından sonra Büveyhî emiri el-Melikü'r-Rahim de anıldı. Ramazan ayının sonunda (Aralık 1055) Büveyhî emirinin adı hutbeden çıkarılıp emir tutuklandı ve Büveyhîler Devleti (Devletü'd-Deylem) sona erdi.¹⁵ Tuğrul Bey geldiğinde batıya çekilmiş olan Büveyhî komutanı Besâsirî'nin Musul'a girip Fâtımîler adına hutbe okuttuğu haberi gelince Sultan o tarafa sefere çıktı (6 Zilkade

⁸ Ahmet Güner, *Büveyhîler'in Şîî-Sünnî Siyaseti*, İzmir, 1999, s. 95 vd.

⁹ Ahmet Güner, "Şii Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, 2011, I, s. 151-170; Güner, *Büveyhîler'in Şîî-Sünnî Siyaseti*, s. 184; Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîîlik*, Sivas, 2003, s. 95.

¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, çev. Ömer Aydın, M. Şerif Eroğlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017, s. 814.

¹¹ Ebü Reyhan el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkiye anî'l-Kurânî'l-Hâliye*, neşr. Eduard Sachau, Leipzig, 1923, s. 132.

¹² M. Fuad Köprülü, *Türk Tarih-i Dinîsi*, Haz. Metin Ergun, Ankara, Akçağ yay., 2005, s. 135, 6. dipnot.

¹³ Bertold Spuler, "The Disintegration of the Caliphate in the East", *Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt ve diğerleri, Vol. IA, Cambridge, 1970, s. 150; "Doğuda Hilâfetin Çöküşü", Çev. Hamdi Aktaş, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul, 1997, I, s. 157; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul, 2007, s. 43.

¹⁴ *Garsünnî'ne'nin Uyûnü't-tevârih* adlı eseri günümüze intikal etmemiştir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî el-Muntazam'ında, torunu Sibt İbnü'l-Cevzî de *Mirâtü'z-zamân*'da kaynak olarak kullanmıştır (XVIII, 496). Sibt'in, *Uyûnü't-tevârih*'in büyük bir kısmını eserine aynen aktardığı tesbit edilmiştir. Selçuklular devri Türk tarihi hakkında (Tuğrul Bey, Alparslan ve Melikşah devirleri) çoğunlukla diğer kaynaklarda mevcut olmayan ayrıntılı bilgiler ihtiva etmektedir (bk. Ali Sevim, "Garsünnî'ne", *DİA*, XIII, 386-387).

¹⁵ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, thk: Muhammed Berakât ve diğerleri, Dimişik, Dâru'r-Risaletî'l-âlemiyye, 1434/2013, XIX, 492.

448 / Ocak 1057).¹⁶

Selçukluların Bağdat'a gelişlerinden itibaren Şîîlerin oturduğu bölgelerde ezanların Sünnî gelenekteki gibi okutulması emredilmiştir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî¹⁷ (ö. 597/1201) ve Sıbt İbnü'l-Cevzî ezanın değiştirilmesini 448 yılı olayları arasında saymaktadır. İbnü'l-Esîr'e (ö.630/1233) göre Tuğrul Bey 447 yılında Kerh halkına sabah ezanında Sünnilerin okuduğu şekilde okunması emrini vermişti.¹⁸ 448 yılında da Halife tarafından aynı emir verildi.¹⁹

Böylece Musa Kazım Meşhedî'nde ve Şîîlerin ikamet ettiği Kerh mahallesindeki mescitlerde ezan Sünnî gelenekteki gibi okutulmuş, Şîîler tarafından okunan ifadeler kaldırılmıştır. Sünnî mahallelerinden buralara gelenler sahabîleri öven Şîîrler okumuşlardı. Sahabeye açıkça sövmekte olan Ebû Abdullah İbnü'l-Cellâb Halifenin vezirinin emriyle dükkânının önünde asıldı. Şîî fakih Ebû Cafer et-Tûsî kaçtı, evi yağmalandı.²⁰

İbn Kesîr (ö. 774/1373), Tuğrul Bey'in Bağdat'ı ele geçirmesinden sonra Şîa'nın ezandaki alametlerinin kaldırılışını anlatırken bu gelişmelerin, öncesi ve sonrası için ne anlama geldiğini gösteren ifadeler kullanmaktadır: "Büveyhîler Şîilere güç veriyor yardım ediyorlardı. Sonra Türklerden Ehl-i Sünnet'e muhabbet duyan Selçuklular geldi. Selçuklular Ehl-i Sünnet müntesiplerine dostluk gösteriyor, yüksek şereflerini kabul ediyor, konumlarını yükseltiyorlardı."²¹

İlk Selçuklu sultanı Tuğrul Bey zamanında Hanefî hassasiyeti, Şîîlerin, ayrıca diğer mezheplerin, hatta Eş'arilerin de mihraplardan lanetlenmesine varan uygulamalara sebep olmuştur. Selçuklu sultanı Alparslan da samimi bir Hanefîydi. Ancak veziri Nizâmülmülk'ün vakfiyesiyle kurulan medreselerde Şafîi/Eşarî görüşleri okutulmuştur.²² Nizâmülk, Şîa'ya karşı ihtiyatlı ve tedbirli bir vezirdi. O Şîî-İsmâilî Bâtınî bir fedâînin suikastıyla öldürüldü. Büyük Selçuklular, kendilerinden önce hüküm süren Şîî Büveyhîlerin devam eden tesirine karşı dikkatliyidiler. İlk sultanlar Tuğrul Bey ve Alparslan zamanında Şîa mensupları devlet kademelerinden uzak tutulmuştu. Sultan Alparslan, bir komutanının emrinde Şîî bir kâtipin vazife yapmasına rıza göstermemişti. Huzurunda sorgulanan kâtip Hurdâbe'nin "ben Bâtınî değil, Şîîyim" savunmasına, "Rafîzî mezhebi o kadar iyi midir ki, onu Bâtınî mez-

¹⁶ Sıbt, *Mir'âtu'z-zamân*, XIX, 508-509.

¹⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk: Muhammed Abdülkadir Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, 1412/1992, XVI, 7.

¹⁸ Ebü'l-Hasen Ali İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, (edit. C.J. Tornberg, Leiden E. J. Brill 1867 baskısı esas alınarak), Beyrut, Dâru Beyrût (Dâru Sâdır), 1992, IX, s. 614.

¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, IX, 632.

²⁰ Sıbt, *Mir'âtu'z-zamân*, XIX, 510.

²¹ Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cize, Dâru'l-Hicr, 1418/1998, XV, 736.

²² Adem Arıkan, "Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri", *İslâmî İlimler Dergisi*, 6-2, 2011, s. 39-64.

hebine kalkan yapıyorsun?" diyerek karşılık vermişti.²³ Ancak durum zamanla değişmiş, devletin artık güçlendiği kabul edilerek, Melikşah döneminden itibaren Şîa'nın özellikle İsnâaşeriyye kolu mensupları da yönetimde istihdam edilir olmuştur. Melikşah'ın ölümünden sonra küçük yaştaki çocukları arasında çıkan/çıkarılan taht kavgaları, devlet otoritesini zayıflatırken, her grup, bu durumu fırsata çevirmek istemiştir. Bundan sonra Şîiler vezirliğe kadar yükselbilmiştir.

Selçuklu yönetimi tarafından, Hasan Sabbah (ö. 518/1124) ve haleflerinin liderliğindeki Şîî İsmâilî Bâtînî Nizârîyye mensupları ile Şîa'nın diğer grupları İsnâaşeriyye ve Zeydiyye mensuplarına karşı farklı uygulamalar yapılmıştır. Nizârîlere karşı, askerî tedbirler alınırken İsnâaşeriyye mensubu emirler kendi bölgelerini yönetmeye devam etmiştir. Musul merkezli Ukaylîler, Hille merkezli Mezyedîler, Haleb merkezli Mirdâsîler, Trablusşam merkezli Ammârîler, Taberistan merkezli Bâvendîler devlete bağlı kalarak kendi bölgelerini yönetmişlerdir.²⁴ Zeydîlerin genelde sorun yaşamadıkları söylenebilir. Kufe'de Zeydiyye'nin önde gelen âlimi Ebu'l-Berakât Ömer b. İbrahim el-Hüseynî'nin (ö.539/11459) ifadeleri durumu özetler gibidir. Kendisinden hadis dinleyen es-Sem'ânî'nin (ö. 562/1167) naklettiğine göre Ebu'l-Berakât, "ben Zeydî nesebli ve Zeydî mezhebindenim, ama sultanın mezhebi olan Hanefî mezhebi üzerine fetvâ veririm" demektedir.²⁵

Sultan Melikşah döneminden itibaren başlayan askerî mücadele, onun ölümünden sonra meydana gelen taht kavgaları dönemi, Bâtînî Nizârîlere yeni fırsatlar sunmuştur. Melikşah'ın büyük oğlu Berkyaruk'un askerleri arasına binlerce Nizârî sızmıştır. Sonuçta suikast girişimlerinden yaralı kurtulan Berkyaruk'un emriyle birçok Bâtînî öldürülmüş veya tutuklanmıştır. Özellikle Sultan Muhammed Tapar'ın gayretleriyle, bazı bölgelerde tamamen ortadan kaldırılmış, genel olarak yayılmaları durdurulmuşsa da sonları getirilememiştir. Sultan Sencer döneminde, Nizârîler ile uzun süreli çatışmasız zaman aralıkları olmuş, kale yapmamak, silah satın almamak ve kimseye kendi itikadlarınının davetini yapmamak şartıyla onlara emân verilmiştir.²⁶

Sencer'in Rebiülevvel 552/Mayıs 1157'de vefat etmesiyle Büyük Selçuklu İmparatorluğu da tarih sahnesinden çekilmiştir. Köymen'in ifadesiyle "İmparatorluk kuruldu; İslam dünyasını tanzim etti. Battı; bütün Orta ve Yakın Doğu karışıklık içinde kaldı."²⁷ Büyük Selçukluların yıkılmasından sonra onlara tâbi olan Irak Selçukluları varlığını devam ettirmiştir.

²³ Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, Çev. Mehmet Altay Köymen, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 115 vd.

²⁴ Detaylar için bk: Adem Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şîa* (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2010, s. 105.

²⁵ Abdulkarim es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. el-Barûnî, Beyrut, Dâru'l-Cinân, 1988, III, 188.

²⁶ Arıkan, *Büyük Selçuklular Döneminde Şîa*, s. 259.

²⁷ Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: İkinci İmparatorluk Devri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1991, s. 465.

1. Halife Nâsır ve Selçuklular

Sencer'in hayatta olduğu dönemde, ona bağlı olan Irak Selçukluları sultanı Mesud ile mücadeleye giren iki halife öldürülmüştür. İki halife de Nizârî Bâtınîler tarafından öldürülmüştür. Sultan Mesud ile Halife el-Müsterşid arasında yapılan savaşta (529/Haziran 1135) halifenin ordusu mağlup olmuş, kendisi de esir alınmıştır. Akabinde Halife, çadırında Nizârî Bâtınîler tarafından öldürüldü. Halife el-Müsreşid'in öldürülmesi hakkında bazı kaynaklar Sultan Sencer'i itham etmektedir.²⁸ el-Müsterşid gibi oğlu er-Râşid de Irak Selçukluları sultanı Mesud ile sorunlar yaşamış, Bağdat'ı terk etmek zorunda kalmıştır. er-Râşid, halifelikten uzaklaştırılıp yerine amcası el-Müktefi (ö. 555/1160) getirilmiştir. Daha sonra er-Râşid, Sultan Mesud'un muhalifleriyle iş birliğine girmiş, ancak bir sonuç alamamıştı. er-Râşid, İsfahan'da bulunduğu sırada, Nizârî Bâtınîler tarafından öldürülmüştür (532/Haziran 1138).²⁹

Abbâsî halifesi Nâsır Lidinillah (575-622/1180-1225) Selçukluların sonuna şahit olmuş ve bunun için gayret göstermiştir.

Irak Selçukluları'nın son hükümdarı Tuğrul b. Arslanşâh sultan olduğunda yönetim fiilen atabegleri olan İldenizler'in (1175-1186) elindeydi. Tuğrul 571/1176 yılında sultan olduğunda henüz yedi yaşındaydı. er-Râvendî (ö. 603/1207'den sonra) "beşikten çıkıp tahta oturmuştu" demektedir.³⁰ Tuğrul'un sultanlığının başlarında Pehlivân³¹ Muhammed b. İldeniz (ö. 581/1186) devletin işlerini yürütmekteydi. Pehlivân "halifelerin... hutbe ve imamlıkla meşgul olmaları, hükümdarlığı sultanlara bırakıp, cihan hakimiyetini bu sultana vermeleri lazımdır" derdi.³²

Pehlivân'ın ölümü üzerine yerine geçen kardeşi Muzafferüddin Kızılarslan Osman, uzun bir süre Sultan Tuğrul'a karşı mücadele etti ve aralarında kanlı çarpışmalar meydana geldi. Halife Nâsır bu süreçlerde Kızılarslan'ı destekledi ve askerî yardımda bulundu. Kaynakların ifadelerine göre, Halife Nâsır müttefik yöneticiler arasında düşmanlık meydana getirir ve onlar bunu anlamazlardı.³³

²⁸ Halife el-Müsreşid'in öldürülmesi olayı hakkında geniş bilgi, bu konuda Sultan Sencer'in itham edilmesi, kaynaklarda geçen bilgilerin detaylı değerlendirilmesi için bk. Osman Özgüdenli, "Selçuklu Hilâfet Münasebetlerinde Bir Dönüm noktası: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi", *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, İstanbul, 2006, s. 111-146 (Makalenin daha önce yayımlandığı yer: *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı 39, İstanbul 2004, s. 1-35).

²⁹ İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil*, XI, 42, 62. İbnü'l-Cevzî, er-Râşid'in Bâtınîler tarafından öldürüldüğünü belirtmekle (*el-Muntazam*, XVII, 328) birlikte ayrıca zehir içtiği ve hizmetçileri tarafından öldürüldüğü şeklinde üç rivayet olduğunu kaydetmektedir (*el-Muntazam*, XVII, 332).

³⁰ Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Surûr*, Çev. Ahmet Ateş, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 306.

³¹ Faruk Sümer, "Pehlivân", *DİA*, XXXIV, 221-222.

³² Râvendî, *Râhatü's-Sudûr*, s. 309.

³³ Salahaddin Halil es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, tahkik: Ahmed el-Arnaud, Türkî Mustafa, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâs, 1420/2000, VI, 193; Şemsüddin Muhammed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, tahk. Ömer Abdüsse-

İbnu'l-Esir'in verdiği bilgilere göre Kızılarslan'ın 583 yılında Bağdat'a gönderdiği elçisine yardım sözü verilmişti. Tuğrul'un gönderdiği elçi, Dârussaltana'nın imarını talep ettiğinde Halife burayı yıktırdı.³⁴ Diğer kaynaklarda bu bilgiyi teyit eden bir ifade görülmez.³⁵ Süyûtî, Dârussaltana'nın, Selçuklular ortadan kaldırıldıktan sonra, 592 yılında Harzemşah'ın Halifeden Selçuklular dönemindeki yetkileri istemesi üzerine yıkıldığını kaydetmektedir.³⁶

Halife, veziri Celalüddin b. Yunus'un başında bulunduğu hilâfet ordusunu 584/1188 yılında Kızılarslan'a yardıma göndermişti. Ordu, Kızılarslan ile buluşmadan önce girdiği savaşta Tuğrul tarafından mağlup edilmiştir.³⁷

Tuğrul'u 586/1190 yılında Azerbaycan'da bir kaleye kapatan Kızılarslan Halifenin teşvikiyle tahta çıktı. Emîrleri, Kızılarslan'ı gece uyurken öldürttüler (587/1191).³⁸ Türkmenler'in yardımıyla hapisten kaçmayı başaran Tuğrul, Pehlivan'ın oğulları Ebû Bekir'i ve Kutluğ İnanç'ı mağlup etti (588/1192). Kutluğ İnanç, Hârizmşah Alâeddin Tekiş'i yardıma çağırdı. Halife Nâsır-Lidînillâh, Tuğrul'un topraklarını Hârizmşahlar'a verdiğine dair menşur gönderdi. Hârizmşah Tekiş'in öncü kuvvetlerini kumanda eden Kutluğ İnanç, Tuğrul'u yenip Irak Selçuklu hânedanına son verdi (Cemâzîyelâhir 590 / Haziran 1194). Tuğrul'un başı Halifeye gönderildi ve Bağdat'da teşhir edildi.³⁹ Hârizmşahlar'ın birçok şehri ele geçirmesi üzerine Kutluğ İnanç ve Halife Nâsır-Lidînillâh'ın Şî⁴⁰ veziri Müeyyidüddin İbnu'l-Kassâb komutasındaki askerler birleşerek onlarla mücadele etmeye başladılar. Ancak kısa sürede aralarında ihtilaf çıktı ve birbirleriyle savaştilar.⁴¹ Kutluğ İnanç bir tertip ile öldürüldü (591/1195).⁴²

Hüseynî'nin ifadeleriyle Selçuklular "âdil adamlardı." Büyük Selçuklular'ın son sultanı Sencer'in vefatı ile Horasan, Tuğrul'un katledilmesiyle de "Irak harap olmuştur."⁴³

Hârizmşah, Irak Selçuklularının sonunu getirirken Halifeyle iş birliği yapmıştı. Ancak Selçukluların yerini kimin alacağı hususu aralarında mücadeleye sebep oldu. Hârizmşah Muhammed b. Tekiş (1200-1220), ülkesindeki ulemâdan fetva alıp Hz. Ali soyundan Alâülmülk-i Tirmizî'yi halife tayin ettiğini duyurdu. Halife

lam Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1407/1987, XLV, s. 86; Celalüddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, Beyrut, Daru İbn Hazm, 1424/2003, s. 352.

³⁴ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 560.

³⁵ Faruk Sümer, "Tuğrul II", *DİA*, XLI, 342-344.

³⁶ Es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 357.

³⁷ Râvendî, *Râhatü's-Sudûr*, s. 319; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 24.

³⁸ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 75.

³⁹ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 94, 106-108.

⁴⁰ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLII, 295.

⁴¹ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 111.

⁴² Detaylar için bk. Gülay Ögün Bezer, "İldenizliler", *DİA*, XXII, 82-84.

⁴³ Sadruddin Ebu'l-Hasan el-Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyeye*, Çev. Necati Lugal, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 137.

Nâsır-Lidînillâh'ın Hârizmşahlar'ın Bağdat'a yürümesinden korkarak Cengiz Han'a bir elçilik heyeti gönderdiği ve Moğollar'ı müslüman topraklarına çağırduğu iddia edilmiştir. Bu iddia genelde kabul görmemiştir. Nâsır-Lidînillâh farklı kesimlerden destek arayışındaydı. Fütüvvet teşkilâtını düzenleyip kendi kontrolü altına aldı.⁴⁴

2. Nâsır Lidînillah ve İsmâilîler

Selçuklular diğer Şîî gruplardan daha fazla Şîî İsmâilî Bâtınî Nizârîyye mensupları aleyhine askeri tedbirler almışlardı. Son "Sultan Tuğrul, Damgan ve Gerd-kuh etrafındaki mühlidlerin (Bâtınîler/Nizârîler) memleketlerine inmiş, onları yağma ve tahrip ettikten sonra kimi buldu ise öldürmüştü."⁴⁵

Bu dönemde Kahire'de Şîî İsmâilî Fâtımî idaresi zayıf düşmüştü. Son zamanlarda ülkeyi fiilen vezirler yönetmekteydi. Henüz dokuz yaşında olan el-Âdîd Lidînillâh halife ilân edilmişti (1160). Kudüs Haçlı Kralı'nın Mısır'ı işgale karar vermesi üzerine 1168'de vezir Şâver ve Halife Âdîd, Nûreddin Zengî'den yardım istediler. Zengî'nin gönderdiği Şîrkûh ve yeğeni Selâhaddin Eyyûbî duruma hâkim oldu. Şîrkûh vezir tayin edildi ve iki ay sonra öldü. Nûreddin'in kumandanlarının tavsiyesi üzerine Âdîd 26 Mart 1169 tarihinde Selâhaddin'i vezir tayin etti. Zamanla çıkan bazı isyanlar da bastırıldı. 7 Muharrem 567 (10 Eylül 1171) cuma günü Mısır'da Abbâsîler adına hutbe okunmaya başladı. 10 Muharrem 567 (13 Eylül 1171) pazartesi günü Âdîd'in ölümüyle Fâtımî hilâfeti ve devleti resmen sona ermiş oldu.⁴⁶ Eyyûbîler hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı Selâhaddin Eyyûbî (1171-1193) Kudüs'ü fethetti (583/1187). Kudüs'ün ve birçok kalenin düşmesi üzerine bütün Batı Avrupa ülkelerinin katıldığı yeni bir Haçlı seferi düzenlendi. Haçlılar 1189'da Akkâ'yı kuşattılar. Selâhaddin ile Haçlılar arasında Akkâ önünde iki yıla yakın süren şiddetli savaşlar yapıldı.

Halife Nâsır, Akkâ Haçlılar'ın muhasarası altında iken şehri savunan Selâhaddin-i Eyyûbî'nin yardımına gitmek yerine sınırlarını kuzeye doğru genişletti ve Fırat kıyısındaki yerleşim merkezlerini hâkimiyeti altına aldı. Halifenin Selâhaddin'e karşı bu olumsuz tavrının sebebi muhtemelen, Kudüs'ü Haçlılar'dan geri almasından sonra Selâhaddin'in kendi topraklarına da saldırabileceği endişesiydi. Haçlılar 615'te (1218) Dimyat'a saldırdıkları sırada Eyyûbîler halifeden yardım istedi. Nâsır bu isteği reddetti.⁴⁷

Şîî İsmâilî Fatımî idaresi sona ermesine rağmen Alamut'taki Şîî İsmâilî Bâtınî Nizârî yönetim devam etmekteydi. Alamut yöneticisi Hasan, başa geçtikten yakla-

⁴⁴ Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", *DİA*, XXXII, 399-402.

⁴⁵ El-Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, s. 123.

⁴⁶ Ramazan Şeşen, "Âdîd-Lidînillâh", *DİA*, I, 374-375.

⁴⁷ Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", *DİA*, XXXII, 399-402.

şık iki buçuk yıl sonra, 559/1164 yılı Ramazan ayında “kıyamet” denen bir devri başlatarak, taraftarlarından şeriatın yükümlülüklerini kaldırdığını ilan etmişti. Alamut’ta 607/1210 yılında başa geçen Celalüddin kıyameti sona erdirdi.⁴⁸

Halife Nâsır’ın Bâtınîler ile ilişkileri hakkında kaynaklara yansıyan bilgiler oldukça farklıdır. Alamut’un lideri Celalüddin Hasan’ın elçisi 608 yılında Bağdat’a gelip Bâtıniyye’den teberrî ettiklerini, camiler ve mescitler yaptıklarını, Cuma ve cemaati ikame ettiklerini, Ramazan orucu tuttuklarını haber verdi. Halife Nâsır buna sevindi. Celalüddin’in annesi Hatun hacca gitmek için Bağdat’da geldiğinde Halife onun için tören düzenledi. Şam bölgesindeki Nizârîlere de böyle yapmaları Alamut’tan mektup gönderilerek bildirilmişti. Bundan sonra Şâfiî mezhebinin görüşleri esas alınacaktı.⁴⁹

Celalüddin, Halife ile ortak askeri hareketler de düzenlemişti. İldeniz Atabeglerinden Özbek b. Pehlivan, Arrân-Azerbaycan tahtına çıkınca emîrlere Mengli isyan etmişti. Özbek, Halife Nâsır-Lidînillâh’ın gönderdiği ordu ve Halife’nin talebiyle yardıma gelen Alamut yöneticisi Celalüddin’in yardımıyla galip geldi ve Mengli’nin toprakları üçü arasında paylaşıldı (612/1215).⁵⁰ Özbek’in payına düşen yerlerin başına getirdiği Emîr Ağlamış, bir süre sonra buralarda Hârizmşâh Alâeddin Muhammed’in adına hutbe okuttu. Ağlamış, 614/1217 yılında Bâtınîler tarafından katledildi.⁵¹ Ağlamış’ın öldürülmesini Halifenin istediği de iddia edilmiştir.⁵² Alamut’ta Celâlüddin’in on bir yıllık iktidardan sonra 618/1221 yılında vefatı ile Bâtınî İsmâilî Nizârîlerin Sünnîlik kararları değişmemişti. Ancak onlar, yavaş yavaş Sünnî uygulamaları bırakmıştır.⁵³

3. Nâsır Lidinillah ve İsnâaşeriyye

Râfıziler hakkında ayrı bir kitap da yazan⁵⁴ Râvendî’nin verdiği bilgiler Sultan Tuğrul’un İsnâaşeriyye müntesipleri hakkında nasıl tutum aldığına işaret sayılabilir. Tuğrul 583/1187 yılında Mâzenderan bölgesine bulunuyordu.⁵⁵ “Akidesinin esasları... takiyye ve nifak olan Râfızî Mazenderan meliki” (İspehped Erdeşir Hüsâmüddeve, 568-602/1173-1206),⁵⁶ sultan Tuğrul’a karşı münafıklık ediyordu.

⁴⁸ Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarih ve Öğretileri*, çev. Erdal Toprak, İstanbul, Doruk, 2005, s. 540, 565.

⁴⁹ Cemâlüddin Muhammed İbn Vâsıl, *Müferricu'l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*, thk: Hasaneyn Muhammed Rabî, Kahire, Emiriyye, 1957, III, 211; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, XXII, 185; Daftary, *İsmaililer*, s. 565.

⁵⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 111; Daftary, *İsmaililer*, s. 568.

⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 316.

⁵² Gülay Öğün Bezer, “İldenizliler”, *DİA*, XXII, 82-84; Daftary, *İsmaililer*, s. 569.

⁵³ Daftary, *İsmaililer*, s. 569.

⁵⁴ Er-Râvendî, *Râhatü's-Sudûr*, s. 364.

⁵⁵ Erdoğan Merçil, “Bâvendîler”, *DİA*, V, 214-216.

⁵⁶ Bk. Yusuf İsmâilî, *Seyrî der Târih-i Teşeyyu-i Mâzenderân*, Kum, Pezûheshkâh-i ulûm ve ferheng-i İslâmî, 1387, s. 78.

“Sultan onun akidesinin kötülüğüne vakıf olunca, kendisine itimad etmedi.”⁵⁷

Tuğrul'un tuğrâcısı olduğu dönemde vezir İbnü's-Sâhibî'l-Âdil Şihâbüddin Mahmud'un bir tutumu konumuz açısından önemli detaylar içermektedir. Buna göre Şîîler (Râfîzîler) Eş'arîler'in çeşitli makamlara gelmesi için çaba sarfediyordu. Vezir “Ebû Hanîfe'nin ashabını kuvvetlendiren” diye tanıtılmaktadır. Hâce Aziz gibi Râfîzîler İsfahan kadılığına Eş'arîleri tayin ettirmek istemişlerdi. Hutbe ve kadılığın Hocendilere verilmesi emri çıkmıştı. Tuğra çekme vakti geldiğinde vezir bunu görünce fermanı yırttı. Vezirin bunu yaparken sarfettiği kaydedilen sözler çok şey ifade etmektedir. “Sultanın İslamiyetten çıkmasındansa İsfahan'ın elden çıkması daha iyidir. Müslümanlıkta hamiyetsizlik yoktur. Atalar ve selefleri olan sultanların Eş'arîlerden kılıçla aldıklarını kendisinin bedava olarak Eş'arîlere teslim etmesine müsaade etmem.” Vezirle görüşmüş olan ve bu sözleri nakleden er-Râvendî kimsenin bu söze karşı gelemediğini kaydetmekte, “Eş'arîler ile Râfîzîlerin haysiyetleri kırıldı” demektedir.⁵⁸

Abbâsî halifesi Nâsır'ın, İsnâaşeriyye ile müsbet ilişkilerine dair kaynaklarda bilgiler mevcuttur. Hatta bazıları Halifenin Şîî olduğunu yazmakta ve Şîîliğe meyline dair bazı deliller getirmektedir.⁵⁹

Sâmerrâ'da tamir ettirdiği Gaybetü'l-Mehdî Türbesi'ndeki kitâbeye göre Nâsır-Lidînillâh kendini, Şîîliğin kutsal emanetlerinin koruyucusu olarak tanımlamıştı.⁶⁰ İmamların türbelerine Selçuklu sultanlarının da saygı gösterip ziyaret etmeleri ve imar etmelerinden hareketle bu durumun Halifenin Şîîliğini göstermeyeceği vurgulanmaktadır.⁶¹

Nâsır-Lidînillâh devletin çeşitli kademelerine İmâmîyye Şîası'na mensup kişiler tayin etmişti.⁶² Devletin işlerini Üstâdüddâr İbnü's-Sahib'e bırakmıştı.⁶³ İbnü's-Sahib ifrat derecesinde Şîî idi.⁶⁴ Halifenin vezirleri ve başka görevlileri arasında Şîîler vardı.⁶⁵

⁵⁷ Râvendî, *Râhatü's-Sudûr*, s. 315.

⁵⁸ er-Râvendî, *Râhatü's-Sudûr*, s. 388-389.

⁵⁹ Muhammed Tahir Yakubi, “Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah”, *Tarih-i İslam der âyine-i Pezûheş*, sayı: 9, 1385, s. 184.

⁶⁰ Angelika Hartmann, “Nâsır-Lidînillâh”, *DİA*, XXXII, 399-402.

⁶¹ Yakubi, “Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah”, s. 189.

⁶² Angelika Hartmann, “Nâsır-Lidînillâh”, *DİA*, XXXII, 399-402.

⁶³ El-Melikü'l-Mansûr Muhammed b. Takiyyuddîn, *Mizmârü'l-hakâik ve sırrü'l-halâik*, thk. Hasan Habeşî, Kahire, Âlemü'l-Kutub, 1968, s. 205.

⁶⁴ Bununla ilgili kaynaklar ve detaylar için bk. Fatih Güzel, *Nâsır li-Dinillâh'ın Halîfeliği Ve Şahsiyeti*, (Yayımlanmamış Doktora), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Konya, 2014, s. 28. Fatih Güzel sonra yazdığı bazı makalelerinde aynı bilgileri tekrar vermektedir.

⁶⁵ Yakubi, “Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah”, s. 192.

el-Melikü'l-Mansûr'un⁶⁶ (ö. 617/1221) verdiği bilgilere göre Bağdat'da Şîlik (teşeyyu) ve Ehl-i Beyt'e velayet ilan edilmişti. Üstâdüddâr İbnü's-Sahib bununla maruftu. O ve ailesi bunu atalarından miras almışlardı. Muaviye ve Yezid'e laneti açıkça ilan etti. Nizamiyye Medresesi'nde müderris olan Radiyuddin el-Kazvinî (ö. 590/1194) Nizamiyye Medresesi'nde vaaz ederken onun da Yezid'e lanet etmesi intenmiş, yapmayınca öldürmeye kalkmışlardı. Yetkililerin müdahalesi ile fitneye engel olunmuş ve Kazvini oradan götürülmüş, korumaya alınmış, ancak gece evine götürülmüştü. Bâb-ı Bedr'deki vaaz meclisinde Halife de bulunuyordu. Bir grup yine Yezid ve Muaviye'ye lanet etmesini istedi. Bu gelişmeler sonrasında Kazvinî ailesini görmek için memleketine gitmeye izin istedi. Üstâddâr İbnü's-Sâhib buğzundan dolayı onun için izin istedi ve izin verildi. Yolunda bulunan Kızıl Arslan'a bir mektup yazdılar. Onun mezhep yüzünden çıkıp gittiğini bildirdiklerinde Halife bundan pişman oldu. Bunun kendi aleyhlerine farklı beldelere yayılmasından korkmuşlardı. Kızıl Arslan'a divanın mektubunu ulaştıran Kazvinî, Bağdat'a dönmeyeceğini söyledi ve Kazvin'e yöneldi. Bu bölgedeki halk ve yöneticiler Kazvinî'ye değer veriyorlardı. Nizâmîyye müderrissiz kaldı. Medresedekiler Kazvinî'nin birgün geri geleceğine inanıyorlardı.⁶⁷

Zehebî'nin naklettiği bilgilere göre Ebu'l-Hayr Radiyuddin el-Kazvinî 569 yılından itibaren Nizamiyye'de ders vermeye başlamıştı. İbnü's-Sâhib zamanında Şîlik zuhur edince aşure günü halk minberden Yezid'i lanetlemesini istemiş Kazvinî imtina etmişti. Bu yüzden defalarca öldürülmeye teşebüs etmişlerdi. Kazvini bunlardan salimen kurtulmuş 580 yılında Kazvin'e gitmişti. İbnü's-Sâhib zamanında Hanbelilerden bir grubun da Şîliğe meylettiği, İbnü'l-Cevzî'nin bile secili konuşarak, farklı anlamlara çekilebilecek şeyler söylediği kaydedilir.⁶⁸

Zekeriyâ el-Kazvinî (ö. 682/1283) Radiyuddin Kazvinî'nin Kazvin'e gitmek istediğini, bunun mümkün olmaması üzerine hac için izin alıp Şam yoluyla dönerek Kazvin'e geldiğini anlatmaktadır. Kazvin'de vaazları çok rağbet gören Radiyüddin, Şîa'ya çok taarruzda bulunurdu. Evi Şîa mensuplarının yaşadığı mahalledeydi. Kapısının önünde bulunan ağaçta bir adam görülmüştü. Adamın ona saldırmak için geldiği söylenmişti. Bunun üzerine Radiyüddin, "artık Kazvin'de ikamet etmem" deyip şehirden çıkmıştı. Kazvin halkı da şehirden çıktı. Geri dönmek için bir şart koştu. Şîa'ya mensup bir grubun, alınlarına Ebû Bekir ve Ömer isimleri damga olarak vurulacaktı. Bu yapıldıktan sonra şehre geri dönmeyi kabul etti. Bu kişiler insanlar görmesinler diye sarıklarını damgayı kapatacak şekilde sarıyorlardı.⁶⁹

Bağdat'da Şihâbüddin et-Tûsî'ye (ö. 596/1200) hac için izin verilmiş, o da Mı-

⁶⁶ Angelika Hartmann, "el-Melikü'l-Mansûr", *DİA*, XXIX, 70-71.

⁶⁷ el-Melikü'l-Mansûr, *Mizmâriü'l-hakâik*, s. 120.

⁶⁸ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLI, 368.

⁶⁹ Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed Kazvini, *Asâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, Beyrut, Dâru Sadır, [t.y.], s. 402.

sır'a gitmişti. Bundan sonra Irak'a geri döneceğini bilmedikleri kimseye hac izni vermediler. Üstâdüddâr İbnü's-Sahib, Şihâbüddin et-Tûsî'ye buğz ediyordu. Irak'ta kalsa öldürülecekti. Çünkü Üstâdüddâr'ın evinde Hz. Ali'nin dünyada birşeye sahip olmadığı, fakir olduğu, arpa ekmeği yediği söylenmişti. Tûsî, Hz. Ali'nin başlangıçtaki durumunun değişip sonradan çok mala sahip olduğunu ve büyük miktarlarda zekat verdiğini söylemişti.⁷⁰ Tûsî Mısır'a geldiğinde müderris tayin edildi. Orada Eş'arî mezhebini anlatmaktaydı. Özellikle Zeynüddin İbn Nuceyye gibi Hanbelîler ile tartışmaları olmuştu.⁷¹

İbn Vâsıl⁷² (ö. 697/1298) Halife Nâsır'ın Şii eğilimli olduğunu, İmâmiyye mezhebine meylettiğini yazmaktadır. Halife bu bakımdan atalarının hilafına bir durumdaydı. Çünkü onlar Selef mezhebini (mezhebü's-Selef) mezhep edinmişlerdi. Halife el-Kâdir'in (ö. 422/1031) bu hususta (409/1018 yılında ilan edilen) meşhur bir akide (metni) vardı.⁷³ Halife Nâsır ise, Şîa'dan bir grubu öne geçirmiş, Bağdat'da Yezid b. Muâviye'nin hilâfetinin sıhhatini savunan bir adamı cezalandırmak istemişti. Adam da, "ben imamın fîsk işlemekle azledilmeyeceğini söylüyorum" diyerek kendini savunmuştu. Cemâlüddin İbnü'l-Cevzi (ö. 597/1201) Halifenin, dinlediği bir vaazı sırasında "Allah Rasûlü'nden sonra insanların en faziletlisi kimdir?" diye sorulması üzerine "kızı (nikahı) altında bulunan ondan sonra en faziletlidir" diyerek cevap vermişti. Bu söz iki anlama⁷⁴ muhtemeldi.⁷⁵ Nâsır'ın döneminde, İbnü'l-Cevzî'yi Şii olan vezirin ve ona yardım eden bir grubun teşebbüsüyle Halifeden emir çıkarıp Vâsıl'a sürgüne gönderdiler ve başına Şii bir gözetleyici koydular.⁷⁶

Halife Nâsır'dan sonra yerine halife olan büyük oğlu Ebû Nasr Muhammed (ö. 623/1226) Zâhir-Biemrillâh⁷⁷ lakabıyla hilâfet makamına geçti. ez-Zâhir babasının mezhebinin hilafına, Hanbelîlerin görüşünü benimsiyor, Şii'lere (Ravâfız) buğz ediyordu.⁷⁸

Ebû Nasr Muhammed cesur biriydi, babası Nâsır ondan çekiniyordu. Ebû Nasr, Şii eğilimli babasına mezhep konusunda da muhalif olup, Rafıza'ya buğz eden bir Sünniydi. O, Hanbelîlere meylediyordu. Babası bundan dolayı ondan hoşlanmıyordu. Halife Nâsır'ın Ebu'l-Hasan Ali isimli küçük oğlu babası gibi Şii (teşeyyu') mezhebine eğilimliydi. Bundan dolayı Ebu'l-Hasan Ali'ye meyleden Halife

⁷⁰ el-Melikü'l-Mansûr, *Mizmârü'l-hakâik*, s. 121.

⁷¹ ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, XLII, 267.

⁷² Cengiz Tomar, "İbn Vâsıl", *DİA*, XX, 438-440.

⁷³ Bu metin ve ilgili detaylar için bk. Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'da Yaşanan Dinî-Siyâsî Hadiseler ve onun Sünnî Siyaseti", *Marîfe*, yıl: 4, sayı: 2 (Güz 2004), Konya, 2004, s. 235.

⁷⁴ Hz. Peygamber kızıyla evli olduğu için Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in kızıyla evli olduğu için Hz. Ali veya Hz. Osman.

⁷⁵ İbn Vâsıl, *Müferricu'l-Kurûb*, IV, 166; es-Süyûtî, *Tarihu'l-Hulefâ*, s. 354.

⁷⁶ Karşılaştırmamız: ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, XLII, 293, 295.

⁷⁷ Murat Öztürk, "Zâhir-Biemrillâh", *DİA*, XLIV, 92-93.

⁷⁸ İbn Vâsıl, *Müferricu'l-Kurûb*, IV, 166.

Nâsır, Ebû Nasr'ı veliahtlıktan hal' etti, ismini hutbe ve sikkelerden çıkartarak tutuklatıp hapsetti. Ancak Ebu'l-Hasan Ali vefat etti. Ebû Nasr'ı zarureten veliahtlığı geri getirdi (618). Ancak ondan razı değildi. Babası ölünceye kadar Ebû Nasr mahpus kaldı. Ebû Nasr halife olarak kaç ay bu makamda kaldı ve öldü.⁷⁹ Nâsır, Musa b. Cafer'in meşhedi yanına kendine mezar yaptırmıştı. Ancak ez-Zâhir emir verip babasını Rusâfe'de aile kabristanına defnettirdi.⁸⁰

Halife Nâsır, Hz. Ali'yi ve evlatlarını sever, onları meth ederdi. Bu konuda yazdığı Şiirleri nakledilmektedir. Nâsır, Şiiliğe meyline delil olarak nakledilen bir Şiirinde "Peygamberden sonra Ali'nin hakkını gasp ettiler çünkü Yesrib'te onun bir Nâsır'ı (yardımcısı) yoktu" demektedir.⁸¹ Hz. Ali'yi Ehl-i Sünnet müntesipleri de sevdiği için bunun Halifenin Şiiliğine delil sayılamayacağı kaydedilmektedir.⁸²

Bazı Şiî âlimler de Nâsır'a atfedilen bu mezhebi mensubiyetini desteklemektedir. *el-Fahrî* adlı eseriyle tanınan Şiî tarihçi İbnü't-Tıktakâ⁸³ (ö. 709/1309) halife en-Nasır için "İmâmiyye'nin görüşündeydi" ifadesini kullanmaktadır.⁸⁴ Âga Büzürg-i Tahrânî (1875-1970) halife Nâsır'ı hicri yedinci yüzyılın tanınmış Şiîlerinden biri olarak tabakat kitabına alarak bazı kaynaklarda onun Şiiliğe meyline dair yer alan ifadeleri nakletmektedir.⁸⁵

Bütün bunlara ilaveten Halife Nâsır ile ilgili, Şiî eğilimle uyuşmayan, ama detaylarına dikkat edildiğinde yine bunun için delil sayılabilecek şu bilgi de mevcuttur. Halife, Musa Kâzım'ın türbesinde (meşhed) Ahmed b. Hanbel'in müsnedinin okutulmasını emretmişti. Bunun için görevlendirilen Şiî âlim Safiyyüdin Muhammed b. Meadd el-Musevî (ö. 620/ 1223) Halifeden icazetliydi. Hille'den Bağdat'a gelmiş yerleşmişti. Burada okunan ilk mesele Fedek hadisesi ve onunla ilgili gelişmeler hakkındaydı.⁸⁶

el-Musevî, Musa Kâzım'ın neslinden biriydi.⁸⁷ Şîa üzerine fakîh ve İmâmiyye kelâmında âlimdi. Halife en-Nâsır'dan *Rûhu'l-ârifîn* adlı kitabı okumuş, icazet almıştı. Öldüğünde Musa Kazım Meşhedi'ne defnedildi.⁸⁸

"Nâsır'ın Şîa'ya göstermiş olduğu ilgi ve alaka onun şahsi eğilimlerinden ziyade dönemin siyasî zorunluluklarının bir gereği" olarak da değerlendirilmekte-

⁷⁹ İbn Vâsıl, *Müferricu'l-Kurûb*, II, 281.

⁸⁰ Sibt, *Mirâtu'z-zamân*, XXII, 274.

⁸¹ İbn Vâsıl, *Müferricu'l-Kurûb*, IV, 168, 169, 191.

⁸² Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", s. 189.

⁸³ Sabri Hizmetli, "İbnü't-Tıktakâ", *DİA*, XXI, 232-233.

⁸⁴ Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut, Dâru Sâdır, s. 322.

⁸⁵ Âga Büzürg-i Tahrânî, *el-Envâru's-Sâtia fi'l-mietî's-sâbia*, Beyrut, Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1430/2009, IV, 4-6.

⁸⁶ Sibt, *Mirâtu'z-zamân*, XXII, s. 186. Ayrıca bk. İbnü't-Tıktakâ, *el-Asîlî fi Ensâbi't-Tâlibiyyîn*, thk. S. Mehdi er-Racâî, Kum, el-Maraşî, 1418, s. 166.

⁸⁷ Tahrânî, *el-Envâru's-Sâtia*, IV, 175.

⁸⁸ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, V, 29.

dir.⁸⁹ Ancak dönemin şartlarının Nâsır'ı bunu yapmaya mecbur bıraktığı iddiası kabul görmemektedir. Çünkü Nâsır'ın iktidarı oldukça güçlü durumdaydı.⁹⁰

Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234) Halife Nâsır-Lidînillâh döneminde fütüvvet teşkilâtının organize edilmesi çalışmalarında öncülük etmişti.⁹¹ Bu dönemde felsefe eserleriyle ilgili menfi tutum dikkat çekmektedir. Sühreverdî'nin de bu içerikte eserleri vardır. 588/1192 yılında Abdülkâdir el-Cîlî'nin torunu Abdüsselam b. Abdilvehhab'ın (ö. 611) evinde ele geçirilen İbn Sina ve İhvau's-Safa'nın kitapları yakılmıştır. Kendi hattı olduğunu kabul edip cevap vermek için yazdığını söylemesi durumu değiştirmemiş ve kâdı Abdusselam'ın fâsık olduğuna hükmetmişti. Kitaplar yakılırken İbnü'l-Mârestâniyye (ö. 599/1203) denilen bir adam kitapları okuyor ve "yazana ve inanana lanet ediniz" diyordu. İnsanlar bağırarak lanet ediyorlardı. İşi Şeyh Abdülkâdir'e ve Ahmed b. Hanbel'e lanet okumaya kadar vardırıdılar.⁹²

Sühreverdî'nin felsefe karşıtı *Reşfü'n-nesâihi'l-îmâniyye*⁹³ adlı eserinde dikkat çekici nokta, İsmâilî-Bâtınîler'e karşı polemige girilmekten kaçınılmış olmasıdır. Muhtemelen Alamut'taki Bâtınî lideri Celâleddin Hasan'ın 608'de (1211-12) Sünnî İslâm'a geçmesi bu konuda etkili olmuştur.⁹⁴ Akâid ile ilgili '*Alâmü'l-Hüdâ ve akâidetü erbâbi't-tukâ*' adlı eserinde Sühreverdî sahabe ve ehl-i beyti sevmek gerektiğini vurgulamaktadır. İsimlerini anarak dört halife ile birlikte Hz. Fâtma'yı sevmekten bahsetmektedir. Sahâbenin bazılarını diğerlerinden daha faziletli görse bile bunu insanın gizlemesini tavsiye etmektedir.⁹⁵

Sonuç

Selçuklular öncesinde Şîa mezhebinin çeşitli kollarının müntesibi olan yöneticiler güçlü iktidarlar kurmuşlardı. Dönemin kaynakları da Abbâsî hilâfetinin siyasi gücünün kalmadığına işaret etmektedir. Fatımîler ve Büveyhiler devletlerinin öne çıktığı yaklaşık yüz yıllık döneme, birçok araştırmacı Şîî asrı demektedir. Bu asrı Selçukluların sona erdirdiği kabul edilmektedir. Tuğrul Bey'in Abbâsî hilâfetini Şîî iktidarlardan kurtarmasıyla Abbâsîler için yeni bir dönem başlamıştır. Selçuklu hanedanı içinde zamanla ortaya çıkan taht kavgaları süreçlerinde Abbâsî halifelerinden bazıları da kendi iktidarlarını bağımsız hale getirmeye kalkışmış, Müstersîd

⁸⁹ Güzel, Nâsır li-Dinillâh'ın Halifelîği ve Şahsiyeti, s. 37.

⁹⁰ Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", s. 191.

⁹¹ Hasan Kâmil Yılmaz, "Sühreverdî, Şehâbeddin", *DİA*, XXXVIII, 40-42

⁹² Sibt, *Mir'âtu'z-zamân*, XXII, 5.

⁹³ Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, *Keşfu'l-Fezâihi'l-Yûnâniyye ve Reşfü'n-nesâihi'l-îmâniyye*, tahkik: es-Seyyid Ali Aşur, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998, s. 68.

⁹⁴ Angelika Hartmann, "Nâsır-Lidînillâh", *DİA*, XXXII, 399-402.

⁹⁵ Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, '*Alâmü'l-Hüdâ ve akâidetü erbâbi't-tukâ*', thk. Abdullatif Ömer el-Muhaymid, Beyrut, Nâşirun, 1437/2016, s. 92, 98.

ve Râşid Bâtınî suikastleri olarak bilinen sonla can vermişlerdir. Irak Selçuklularının son sultanı Tuğrul'un öldürüldüğü mücadelede dönemin Abbâsî halifesi en-Nâsır Lidinillah karşı tarafta saf tutmuştur. Şîi asrına son veren Selçuklular bitirilirken Abbâsîlerin başında bulunan Halife en-Nâsır özellikle Şîiler ile iyi ilişkiler içerisindedir. Alamu'taki Şîi İsmâilî Bâtınî Nizârîyye mensupları da bu halifeyle anlaşmış, birçok kaynak ve araştırmacı bunu onların Sünnîliği kabul etmeleri olarak görmüştür. Bazı kaynaklarda Şîi olduğu bildirilen Halife Nasır'ın döneminde özellikle Şîa mensupları himaye görmüşler ve vezaret dahil çeşitli görevlere getirilmişlerdir. Bu durumu dönemin şartları ile izah eden tezler de vardır. Şîi asrını bitiren Selçuklu iktidarı sona erince, mezhebi kimlikler üzerinden düşünüldüğünde, beklenmedik ittifaklar ortaya çıkmıştır. Selçuklularda Melikşah döneminden itibaren, artık devletin güçlendiği gerekçesiyle, devlet kadrolarından Şîileri uzak tutma hassasiyetinin bittiği, İsnâaşeriyye müntesiplerinin vezirliğe kadar yükseldiği bilinmektedir. Ancak en-Nâsır döneminde, önde gelen bazı Sünnî âlimlerin yaşadıkları için nerelere vardığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Halife en-Nâsır döneminde güçlü yetkiler kullanan Şîi vezirlerin desteğiyle oluşan baskılar neticesinde Bağdat'tan Nizâmîyye müderrislerinin can derdine düşüp bir yolunu bulup kaçmaları, medresenin müderrissiz kalması, İbnü'l-Cevzî gibi Hanbelî âlimlerinin sürgüne gönderilmesi, Abdülkadir Geylanî'nin torununun evinde felsefe eserleri bulunduğu gerekçesiyle zındık ilan edilip lanetlenirken bu lanetin Ahmed b. Hanbel'e kadar uzanması gibi hadiseler önemli detaylardır. Böyle bir ortamda Halife en-Nâsır'ın görev verdiği farklı kademelerdeki Şîi yöneticiler eliyle Şîa iktidara nisbeten tekrar kavuşmuştur.

KAYNAKÇA

- Arkan, Adem, *Büyük Selçuklular Döneminde Şîa* (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2010.
- Arkan, Adem, "Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri", *İslâmî İlimler Dergisi*, 6-2, 2011
- Bezer, Gülay Öğün, "İldenizliler", *DİA*, XXII, 82-84.
- el-Bîrûnî, Ebû Reyhan, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, neşr. Eduard Sachau, Leipzig, 1923.
- Bozkurt, Nebi, Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke", *DİA*, XXVIII, 355-363.
- Bozkuş, Metin, *Büveyhiler ve Şîilik*, Sivas, 2003.
- Daftary, Farhad, *İsmaililer: Tarih ve Öğretiler*, çev. Erdal Toprak, İstanbul, Doruk, 2005.
- Genç, Süleyman, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyâsî Hadiseler ve onun Sünnî Siyaseti", *Marife*, yıl: 4, sayı: 2 (Güz 2004), Konya 2004, s. 219-243.

- Gökalp, Yusuf, “Zeydilik ve Yemen’de Yayılışı”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepler Tarihi Bilim Dalı, Ankara, 2006
- Güner, Ahmet, *Büveyhîler’in Şîî-Sünnî Siyaseti*, İzmir, 1999.
- Güner, Ahmet, “Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhîler Devrinde Bağdat’tan Bazı Yansımalar”, *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, 2011, I, s. 151-170.
- Güzel, Fatih, *Nâsır li-Dinillâh’ın Halifeliği Ve Şahsiyeti*, (Yayımlanmamış Doktora), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Konya, 2014.
- Hakyemez, Cemil, *Şîa’da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam*, İstanbul, İSAM, 2009.
- Hartmann, Angelika, “Nâsır-Lidînillâh”, *DİA*, XXXII, 399-402.
- Hizmetli, Sabri, “İbnü’t-Tıktakâ”, *DİA*, XXI, 232-233.
- İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferac, *el-Muntazam fi Târîhi’l-Mülûk ve’l-Ümem*, thk: Muhammed Abdülkadir Ata ve Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, 1412/1992.
- İbnü’l-Esîr, Ebü’l-Hasen Ali, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, (edit. C.J. Tornberg, Leiden E. J. Brill 1867 baskısı esas alınarak), Beyrut, Dâru Beyrût (Dâru Sâdır), 1992.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze, Dâru’l-Hicr, 1418/1998.
- İbnü’t-Tıktakâ, Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ, *el-Fahrî fi’l-Âdâbi’s-Sultâniyye ve’d-Düveli’l-İslâmiyye*, Beyrut, Dâru Sâdır, ty.
- İbnü’t-Tıktakâ, *el-Asîl fi Ensâbi’t-Tâlibiyyîn*, tahkik: S. Mehdi er-Racâî, Kum, el-Maraşî, 1418.
- İbn Vâsıl, Cemâlüddîn Muhammed, *Müferricu’l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*, thk: Haseneyn Muhammed Rabî, Kahire, Emiriyye, 1957.
- İlhan, Avni, “Gaybet”, *DİA*. XIII, s. 410-412.
- Kâdı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilü’n-Nübüvve*, çev. Ömer Aydın, M. Şerif Eroğlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, İstanbul, 2007.
- Kazvini, Ebü Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed, *Asâru’l-Bilâd ve Ahbâru’l-İbâd*, Beyrut: Dâru Sadır, [t.y.].
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Tarih-i Dinîsi*, Haz. Metin Ergun, Ankara, Akçağ yay. 2005.

- Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: İkinci İmparatorluk Devri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1991.
- el-Melikü'l-Mansûr Muhammed b. Takiyyuddin, *Mizmârü'l-hakâik ve sırrü'l-halâik*, thk. Hasan Habeşî, Kahire, Âlemü'l-Kutub, 1968.
- Merçil, Erdoğan, "Bâvendîler", *DİA*, V, 214-216.
- Muhammed Tahir Yakubi, "Teşeyyu-i halife en-Nâsır Lidinillah", *Tarih-i İslam der âyine-i Pezûheş*, sayı: 9, 1385, s. 181-206.
- Nasır-ı Hüsrev, *Sefername*, çev. Abdülvehap Tarzi, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1994.
- Nizâmülmülk, *Siyâset-nâme*, Çev. Mehmet Altay Köymen, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999. Özdemir, Mehmet, "Endülüs", *DİA*, XI, s. 211-225.
- er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman. *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Surûr*, Çev. Ahmet Ateş, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Özgüdenli, Osman, "Selçuklu Hilâfet Münasebetlerinde Bir Dönüm noktası: Halife el-Müsterşid'in Katli Meselesi", *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*, İstanbul, 2006, s. 111-146 (*İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Sayı 39, İstanbul 2004, s. 1-35).
- Öztürk, Murat, "Zâhir-Biemrillâh", *DİA*, XLIV, s. 92-93.
- es-Safedî, Salahaddin Halil, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, tahkik: Ahmed el-Arnaud, Türkî Mustafa, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâs, 1420/2000.
- es-Sem'ânî, Abdulkerim, *el-Ensâb*, thk. el-Barûnî, Beyrut, Dâru'l-Cinân, 1988.
- Sevim, Ali, "Sultan Melikşah Devrinde Ahsâ ve Bahreyn Karmatileri'ne Karşı Selçuklu Seferi", *Belleten*, Ankara 1960, C.XXIV, sayı 94, s. 209-232.
- Sevim, Ali, "Garsünni'me", *DİA*, XIII, s. 386-387.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, thk: Muhammed Berakât ve diğerleri, Dimaşk, Dâru'r-Risaleti'l-âlemiyye, 1434/2013.
- Spuler, Bertold, "The Disintegration of the Caliphate in the East", *Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt ve diğerleri, Vol. IA, Cambridge, 1970, s. 143-174 ("Doğuda Hilâfetin Çöküşü", Çev. Hamdi Aktaş, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul, 1997, I, s. 151-182).
- Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, 'Alâmü'l-Hüdâ ve akâidetü erbâbi't-tukâ, thk. Abdullatif Ömer el-Muhaymid, Beyrut, Nâşirun, 1437/2016.
- es-Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer, *Keşfu'l-Fezâihi'l-Yûnâniyye ve Reşfü'n-nesâihi'l-îmâniyye*, thk. es-Seyyid Ali Aşur, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.

-
- Sümer, Faruk, "Tuğrul II", DİA, XLI, 342-344.
 - Sümer, Faruk, "Pehlivân", DİA, XXXIV, 221-222.
 - es-Süyûtî, Celalüddin Abdurrahman, *Tarihu'l-Hulefâ*, Beyrut, Daru İbn Hazm, 1424/2003.
 - Şeşen, Ramazan, "Âdid-Lidinillâh", DİA, I, s. 374-375.
 - Tahrânî, Aga Büzürg, *el-Envâru's-Sâtia fi'l-mieti's-sâbia*, Beyrut, Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, 1430/2009.
 - Tomar, Cengiz, "İbn Vâsıl", DİA, XX, 438-440.
 - Yaşaroğlu, Hasan, *Taberistan Zeydîleri*, Gümüşhane Üniversitesi, 2012.
 - Yılmaz, Hasan Kâmil, "Sühreverdî, Şehâbeddin", DİA, XXXVIII, 40-42
 - Yusuf İsmailî, *Seyrî der Târih-i Teşeyyu-i Mâzenderân*, Kum, Pezûheskâh-i ulûm ve ferheng-i İslâmî, 1387.
 - ez-Zehebî, Şemsüddin Muhammed, *Târîhu'l-İslâm*, tahk. Ömer Abdüsselam Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407/1987.

Günümüz İran Şiîliğinde Kutsal Gün ve Geceler

Habip DEMİR*

Özet

Mezhepler, belli bir coğrafyada ve zaman diliminde ortaya çıksa da farklı kültür ve havzalarla karşılaştıkça bulunduğu yerin kalıbını alarak gelişip farklılaşmaktadır. Her din/mezhep için sembol ifade eden önemli zaman dilimleri mevcuttur. Zira bir mezhep toplumsal hayata ne kadar nüfuz ederse kalıcılığı ve inandırıcılığı da o ölçüde artacaktır. Diğer bütün dinlerde/dini hareketlerde olduğu gibi İslam mezheplerinde de sosyal birlikteliği sağlamak, kutsal güncel tutmak amacıyla özel önem verilen zaman dilimleri bulunmaktadır. Söz konusu kutsal zamanlara yapılan vurgunun en çok Şiîlik'te olduğu görülmektedir. Şiîliğin kutsal gün ve gecelere verdiği önem mezhebin tarihsel süreçte yenilenerek güncellenmesini ve günümüze kadar toplum üzerinde etkinliğinin sürmesini sağlamıştır. Çalışmamız günümüz İran'ı ve dolayısıyla İmâmiyye Şîa'sı özelinde bir yıl boyunca kutsal kabul edilen gün ve geceler ile bunların önemini açıklamayı amaçlamaktadır. Ancak burada satır aralarında kalmış ve sadece takvim yapraklarında gösterilen gün ve geceler değil, İran'ın dini hayatında gözle görülür etkisi olanları tercih edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İran, Şiîlik, İmâmiyye, Kutsal Zaman, Gün ve Geceler

Sacred Days and Nights in Contemporary Iranian Shiism

Abstract

The sects emerge in a certain geographical region within a certain time period. However, when they encounter different cultures and basins, they develop and differentiate by taking the place where they are. There are important time periods for each religion/religious movements, which are symbolic. The more persistence of a sectarian societal life, the more persistence and persuasiveness it will increase. As in all other religions/religious movements, there are also time periods in Islam that give special importance to keep social consensus among the members of the people and to keep them holy up to date. Among the Islamic sects, the emphasis on holy times seems to be mostly in Shiism. The importance of sacredness to holy days and nights has been renewed and renewed in the historical process of the sect, and it has continued to be active in society as much as the day. Our work aims to explain the importance of today's days and nights, which are considered holy for one year in Iran, and therefore the Shia of Imamiya. However, the lines between them stayed and were

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, habipdemir@hitit.edu.tr.

not only the days and nights shown on the calendar leaves, but those with visible effects in Iran's religious life were preferred.

Keywords: Iran, Shiism, Imamiyya, Sacred Time, Day and Nights

Giriş

Tarihte yer edinmiş bütün dinler/dini hareketler, ortaya çıktıkları ilk dönemin izlerini taşımakla birlikte tarihsel süreç içerisinde çeşitli toplumsal ve siyasal sâiklerin etkisiyle/baskısıyla yenilenmek ve gelişmek zorunda kalmışlardır. Yeni olgulara ve toplumsal değişime ayak uyduramayan dini hareketlerin zaman içinde müntesiplerinin ihtiyaçlarına cevap veremez duruma gelerek yok olma sürecine girdikleri bilinen bir gerçektir. Dinin anlaşılma biçimi olarak değerlendirilen mezhepler için de durum bundan farklı değildir. Mezhepler, belli bir coğrafyada belli bir zaman diliminde ortaya çıkarlar. Ancak tarihsel süreçte farklı kültür ve havzalarla karşılaştıkça bulunduğu coğrafyanın kalıbını alarak gelişip farklılaşırlar. Bu bağlamda bir mezhebin geniş kitleler tarafından kabul edilmesi, onun farklı kültürlere eklenilebilme yeteneğine bağlıdır.

Her din/mezhep için sembol ifade eden önemli zaman dilimleri bulunmaktadır. Dinler/mezhepler, bu zaman dilimleri aracılığıyla inananlarını ve taraftarlarını belli semboller etrafında birleştirip, ortak sevgi ve hüznü paylaşmaları sayesinde dinamizmlerini koruyarak hayatîyetlerini devam ettirmek isterler. İnançların ve bunların kurumsallaşmış hali olan dinlerin gelecek nesillere aktarılmasında bilgi boyutu önemli olmakla birlikte bunları kalıcı hale getirmede duygu ve görselliğin daha çok önem arz ettiği muhakkaktır. Bu nedenle dinlerin en önemli dayanağı olan “*kutsal*” kavramının somutlaşarak geniş halk kitlelerinin belirli ritüeller etrafında toplanması ve halkın tahayyülünde yer etmesi gerekmektedir.

Mezheplerin Güncellenmesinde Kutsal Gün ve Gecelerin Önemi

Mezheplerin nesiller arası aktarımı ancak sosyal hadiselerin bireylerin zihinlerinde güncellenmesiyle mümkün olabilir. Bir mezhep toplumsal hayata ne kadar nüfuz ederse kalıcılığı ve inandırıcılığı o ölçüde artacaktır. Mezhebin kalıcılığında edebiyat/bilgi birikimi önemli olsa da toplumun en küçük yapıtaşlarına nüfuz edememiş bir mezhebin hayatta kalması mümkün değildir. Öyle ki geçmişten günümüze mezhep hareketleri ele alındığında sayıca az olmalarına rağmen müntesipleri arasında nesiller boyu devam eden bir bağ kurabilmiş mezheplerin yaşamaya devam ettikleri görülmektedir. Bunun aksine sadece bilgi boyutuyla kalan ve toplumsal tabana yayılamayan mezheplerin ise yok oldukları bilinmektedir. Bu bağlamda Şiîliğin “yaşayan bir mezhep” olması onun asırlar boyunca toplumla iç içe bulunmasının doğal bir sonucu olsa gerektir.

Dini ya da mezhebi sosyal hayatta etkin kılmanın en önemli araçlarından birisi kutsal zamanlardır. Gelmiş geçmiş bütün dinlerde “kutsal zaman” anlayışı birbirine paralellik arz etmektedir. Dinlerde kutsal zamanlara yapılan vurgu Mısır, İran ve Hint medeniyetlerinin uzun geçmişleri boyunca izlenebilir. Bu medeniyet havzaları, sonradan ortaya çıkmış bütün dini hareketleri kutsal zaman algısı bakımında da etkilemiştir. Eski Mısır’da Tanrılarla ilişkilendirilerek kutsallaştırılan çeşitli günlerin olduğu,¹ Hinduizm’de Rama, Krişna gibi din büyüklerinin ve avatarların doğum günlerine verilen özel ilginin çeşitli dinler içerisinde farklı boyutlarda ve niteliklerde devam ettiğini söylemek mümkündür.²

Dinlerin belirli zamanları kutsallaştırma eğiliminde olmaları bizatihi zaman kavramının nasıl algılandığıyla ilgilidir. Antik dönemde dünyanın ezeli ve ebedi olduğu öngörüsüyle hareket eden filozoflara göre zaman doğrusal bir zeminde sonsuza kadar uzanmaktadır. Bu özelliğiyle zaman, sürekli bir değişimi ve gelişimi ortaya çıkarır. Ancak dindar insana göre zaman türdeş değildir.³ Ona göre dünya, yıllık olarak yenilenen döngüsel bir karaktere sahiptir. Yani yaratıcının elinden çıktığında sahip olduğu kökensel “kutsallığa” her yıl yeniden kavuşmaktadır.⁴ Böylece her seferinde “ilk an” ın coşkusunu yaşama imkânına kavuşmuş olacaktır. Hem ilk ana dönme hem de kutsalın sonsuzluğunu sağlamak amaçlanır.⁵ Bu bağlamda dinlerde özel önem verilen yeni yıl kutlamaları aslında evrenin her yıl yeniden yaratıldığına, saf ve temiz hale geldiğine olan inanç dolayısıyladır. Her yeni yılda evrenin yaradılışı taklit edilmekte, dünya yeniden yaratılmakta ve bunu yaparken aynı zamanda “Zaman” da yaratılmakta, ona yeniden başlanarak diriltilmektedir.⁶

Yeni yılın kutlanması dışında dinlerde bayram adı verilen ve yıllık olarak tekrarlanan kutsal günler de büyük önem arz etmektedir. Eliade, dinlerde bayram uygulamasıyla geçmişte yaşanmış efsanevi bir olayın kutlanması değil, onun yeniden güncelleştirilmesinin amaç edinildiğini belirtir.⁷ Böylece bayrama katılanlar tarihin belli döneminde kalmış efsanevi olayın çağdaşları haline gelmektedirler. Başka terimlerle ifade edildiğinde bunlar tarihsel zamanlarından - yani dindışı, kişisel ve kişiler arası olayların toplamı tarafından meydana getirilen zamandan- “çıkmakta” ve her zaman aynı olan, ebediyete ait olan ilksel zamana kavuşmaktadırlar.⁸

İşte bu nedenle modern dönemde çeşitli meşguliyetler tarafından doldurulan ve sürekli bir akış halinde olan zaman, kutsal zamanlar ile bir süreliğine

¹ Mustafa Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayınları, 2008, s. 25.

² Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, s. 28.

³ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1991, s. 48.

⁴ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 55.

⁵ Ünal, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, s. 18.

⁶ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 85.

⁷ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 61.

⁸ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 67.

durdurulmakta böylece ilgi dine ya da mezhebe çekilmektedir. Bu ilgi, bir yandan kişiye ve topluma hayatın kargaşasından bir süreliğine de olsa uzaklaşma fırsatı verirken diğer yandan dinin/mezhebin kendini sürekli gündemde tutmasına yardımcı olmaktadır.

Diğer bütün dinlerde/dini hareketlerde olduğu gibi İslam'da da mensupları arasında sosyal birlikteliği sağlamak, kutsalı güncel tutmak amacıyla başta Ramazan ayı olmak üzere, bayram günleri, Kadir gecesı gibi özel önem verilen önemli zaman dilimleri bulunmaktadır. Bu zaman dilimlerinin dayanaklarını Kur'an ve hadislerde sıkça bulmak mümkündür. Örneğin kendisine başlı başına sûre ayrılmış da olan Kadir gecesinin bin aydan hayırlı bir ay olduğu, meleklerin o gece yeryüzüne indiğinden bahsedilmektedir. Bunun dışında ortak değer olarak Hz. Peygamber'in doğum yıldönümleri "Mevlit" adı altında uzunca bir süredir İslam âleminde çeşitli şekillerde kutlanmaktadır.

Şiî Geleneğın Kutsal Zaman Algısı

İslam mezhepleri söz konusu olduğunda zaman ve mekâna atfedilen kutsallaştırma olgusunun en açık örneğini İmâmiyye/İsnâaşeriyye Şia'sında görmekteyiz.⁹ Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin ve on bir evladının açık ya da gizli bir nass yoluyla Müslümanların din ve dünya işlerini yönetmek üzere halife olarak görevlendirildiğini iddia eden İmâmiyye mensupları, bugün dünya Müslümanlarının yaklaşık yüzde 12'lik kesimini oluşturmaktadır. Arkasında siyasî gücün hissedilmediği dönemlerde daha çok içe kapanık bir yapı arz eden İmâmîler, iktidarın desteğini aldıkları dönemlerde toplumun bütün hücrelerine nüfuz edecek bir mezhebî kimliği inşa edebilmeyi başarmışlardır. Bunu gerçekleştirirken mezhebin en sık kullandığı yöntemlerden biri de tarihî olaylara duygusal açıdan fazlaca atfı yapması ve bu olaylar üzerinden bir tarih ve ideoloji inşa faaliyetini zihinlerde sürekli kılmasıdır.

Şiî geleneğın kutsal zamanlara verdiği önemi, bu konuda oldukça yoğun bir birikimin görüldüğü dua literatürü üzerinden takip etmemiz mümkündür. Şiî gelenek, ilk asırlardan itibaren dua eserlerine büyük önem vermiş, yıl, ay, hafta, gün ve hatta günün saatlerine özel duaların olduğu birçok eser meydana getirmiştir.¹⁰ Bunun yanında yılın önemli günlerini belirten takvim türü eserler de oluşturulmuştur. Bu eserler aracılığıyla tarihsel süreçte Şiîliğin kutsal kabul ettiği gün ve geceleri ve bunlar arasındaki değişimi takip etmek mümkündür. Geçmişten günümüze İmâmiyye'nin özel önem atfettiği gün ve geceleri tespit eden çalışmalar mevcuttur. Bunlardan Şeyh Müfîd (ö. 413/1032) ve Şeyh Bahâî'nin (ö. 1030/1621) takvimleri Mehmet Ali Büyükkara tarafından yayınlanmış ve bu konuda önemli bir

⁹ Şiîlik hem bir çatı kavram hem de özel anlamda İmâmiyye Şia'sı için kullanılmaktadır. Makalemiz boyunca Şia/Şiî kavramıyla İmâmiyye Şia'sı kastedilmektedir.

¹⁰ Şiî geleneğın dua literatürü ile ilgili bir çalışma için bk. Resul Ca'feriyan, "Şia'da Dua Edebiyatı", çev. Habip Demir, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, 209-237.

boşluğu doldurmuştur.¹¹ Bunun yanı sıra Şîî gelenek açısından oldukça önemli sayılan dua türü eserlerde özel gün ve gecelere sıklıkla değinilmiştir. Bu bağlamda makalemizde dua literatürünün en önemli eserleri arasında sayılan Şeyh Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Misbâhu'l-muteheccid*,¹² İbn Tâvûs'un (ö. 664/1266) *el-İkbâlu'l-a'mâl*,¹³ Allâme Meclisî'nin (ö. 1110/1698) *Zâdu'l-meâd*¹⁴ ve Şeyh Abbas Kummî'nin *Mefâtihu'l-cinân*'ı¹⁵ merkeze alınarak bu süreç takip edilmeye çalışılmıştır.

Büveyhiler dönemine (932-1062) kadar siyasi baskılar nedeniyle içe kapalı bir yapı arz eden ve mezhebin sosyal boyutuna dair işaretleri gösteremeyen Şîîler, bu dönemle birlikte gerek ritüeller gerekse de farklı etkinliklerle toplumsal nüfuzlarını artırmışlardır. Çok eskiden beri idrak edilmelerine rağmen Bağdat'ta Büveyhiler'in desteğiyle resmi olarak başlatılan Gadir-i Hum ve Aşura merasimleri kısa sürede diğer bölgelere de yayılmış, böylece mezhebin pratik boyutu ilk kez gözler önüne serilmiştir. Aşura matemi ve Gadir Bayramı şeklinde iki etkinlikle başlayan ve kendilerini Sünnî gruplardan farklılaştırmaya yarayan bu zaman dilimleri, Şîîler için aynı zamanda bir güç gösterisi anlamına gelmekteydi.¹⁶ Şîîlerin toplumsal düzlemde hayata geçirdiği birçok bayram, tören gibi etkinlikler Sünnî çoğunluğun da bunlara çeşitli şekillerde cevap vermesini doğurmuş ve bu dönemde ülkede Büveyhilerin de teşvik etmesiyle çok seslilik hâkim olmuştur.¹⁷

Şîî geleneğe ait ilk dua metinlerinde bütün Müslümanlar tarafından ortak bir şekilde benimsenen özel zaman dilimlerine daha çok vurgu yapıldığını görmekteyiz.¹⁸ Bunun yanı sıra Şîîler için özel anlam ifade eden ve kendilerine has olan Aşura, Gadir ve Mübâhele günlerine yapılan vurgularla Şîî toplumunun farklılaşmaya başladığı görülmektedir. Diğer yandan Şîîlik, farklı coğrafyalara özellikle Hint coğrafyasına yayılması neticesinde yeni kültürleri de bünyesine adapte etmiştir. Bâtınî dünya görüşünün egemen olduğu Hint dinlerinin kutsal zamanlara diğer dinlere nazaran oldukça fazla yer vermesi Şîîliğin kutsal zaman algısını da değiştirmiş olmalıdır. Örneğin Hindistan'da bir velinin ölüm yıldönümü olarak anılan ve "Urs" adı verilen etkinlikler yanında çeşitli din büyüklerini anmaya yönelik çok sayıda etkinliğin de olduğu bilinmektedir.¹⁹ Özellikle

¹¹ Bu eserlerden en önemli iki tanesi neşredilmiştir. (bk. Mehmet Ali Büyükkara, *İmâmîyye Şîası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahâî'nin Takvimleri)*, Çanakkale, 1999).

¹² Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), *Misbâhu'l-muteheccid*, Beyrut, Müessesesi-i Fıkh-ı Şîa, 1411/1990.

¹³ Ali b. Musa İbn Tavus (ö. 664/1266), *el-İkbâlu bi'l-a'mâl-i'l-hasene fî mâ ya'melu merraten fi's-sene*, thk. Cevad Kayyûmî İsfehânî, Kum, Mektebu'l-A'lâmî'l-İslâmî, 1414.

¹⁴ Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî el-Meclisî (ö. 1110/1698), *Zâdu'l-meâd*, thk. Alauddin A'lamî, Beyrut, Müessesetu el-A'lamî li'l-Matbûât, 1423.

¹⁵ Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, Kum, Âyin-i Dâniş, 1386/2007.

¹⁶ Ahmet Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII, 1999, s. 56-57.

¹⁷ Güner, "Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik", s. 56.

¹⁸ Bu zaman dilimleri arasında Recep, Şaban, Ramazan ve Zilhicce gibi önemli aylar ve bunlar içerisinde zikredilen Namaz, Hac, Oruç, Sadaka gibi ibadetler yer almaktadır.

¹⁹ Annemarie, Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, İstanbul, Kabcacı Yay., 2004, s. 105.

Safeviler'in İran'da yönetime gelmesi ile birlikte Şiîliğin bu bölgeyle daha yakın temas kurması, önceleri sınırlı sayıda kutlanan gün ve gecelerin sonraki asırlarda on iki imamın her birinin doğum ve ölüm yıldönümlerini de içine alacak şekilde genişletildiği anlaşılmaktadır.²⁰ Safeviler dönemindeki kutsal gün ve gecelerin devletin resmi politikası sonucu artırılmış olduğunu vurgulayan Ali Şeriatî bu olguyu Hristiyanlığın tesirine bağlamaktadır.²¹ Şeriatî bu olguyu Hristiyanlığın tesirine bağlıyor olsa da bu tür tesirlerin Hristiyanlığa bâtinî zihniyetin egemen olduğu Hint kültür havzasından taşındığını düşünmekteyiz. Her ne sebeple olursa olsun Safeviler döneminde Şiîliğin toplumsal tabana daha fazla nüfuz etmesinin kutsal gün ve geceler yoluyla gerçekleştiğini söylememiz mümkündür.

Günümüz İran'ında Önemli Gün ve Geceler

Safeviler döneminde yaygınlaşmaya başlayan ve devlet desteğiyle toplumsal tabana yayılan etkinliklerin, günümüz İran'ında da artarak devam ettiği görülmektedir. Öyle ki imamların ya da mezhebin önemli karakterlerinin doğum veya ölüm yıldönümünün birden fazla tarih olarak kaydedilmesi bu etkinliklerin yıl boyu devam etmesine yol açmaktadır. Bu sayede yılın bütün aylarında mezhebi pratikler yoluyla halkın muhayyilesinin canlı tutulmasına yardımcı olunmaktadır.

Şiî geleneğin yapısı açısından yılın neredeyse bütün günlerinin herhangi bir bakımdan da olsa önem arz ettiği ve bunların da bu amaçla hazırlanmış çeşitli takvimlere yansıdığı bilinmektedir. Ancak biz, satır aralarında kalmış ve sadece takvim yapraklarında gösterilenleri değil, İran'ın mevcut koşullarında toplumsal olarak anlamı olup bir şekilde kutlanan ya da anılan ve çoğunluğunu bizzat gözlemlediğimiz gün ve geceleri Hicrî takvimdeki sırasına uygun olarak ele almaya

²⁰ Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 106.

²¹ Şeriatî bu konuda şu tespite yer vermektedir: "Şîa, Âli Bûye yönetiminin kısa dönemi ve Serbedâriler gibi geçici yönetimler dışında hiçbir zaman bağımsız olamadığı ve toplumsal görünüm kazanamamaya takkiye altında yaşadığı için henüz nasıl ve ne gibi toplu formlarda ve genel görünümde görüneceğini bilemez. Toplumsal sembolü, alametleri ve törenleri yoktur. Safevi rejiminin bunlara ihtiyacı olduğu sırada bir şeyler yapmalıdır. Bu iş çok basitçe gerçekleşti. Resmi bir vezirlik makamı oluştu. Ravza Okuma İşleri Veziri adıyla bu işleri düzenlemek için bir kişi görevlendirildi.... Ravza okuma ve Taziye İşleri Veziri, Batı Avrupa'ya gitti (ki o sıralarda Safeviler'in onlarla çok yakın ve gizemli ilişkileri vardı) ve oranın dini törenleri ve teşrifatlarıyla ilgili olarak inceleme ve araştırmalarda bulundu. Hristiyanlığın gelenekler, toplu dini törenler, gösteriler, programlar, Mesih'in, havarilerin ve Hristiyan tarihinin şehitlerinin musibetlerini dile getirme gibi unsurlardan birçoğunu, ayrıca bu dini mahfillere ve kiliseye özgü dekorları, bu törenlere özgü araçları iktibas ederek hepsini İran'a getirdi. Burada, Safevi rejimine bağlı ruhanilerin yardımıyla, bu formları ve gelenekleri Şiîliğe, Şiîlik tarihine ve İran'ın dini ve ulusal çıkarlarına uyarladılar. O, Avrupa Hristiyan kalıplarına İranlı Şiî içeriği kazandırdılar. Öyle ki ansızın İran'da, hiçbir zaman ne İran milletlerinde ne İslam dininde ne de Şîa mezhebinde geçmişte bulunan tam anlamıyla yeni semboller, törenler ve gösteriler oluştu. Taziye, dini kahramanların canlandırılması, sancak, kubbe, tahturevan, perdedarlık, kilit kapama, zincir vurma, kılıç vurma, müzik, zil çalma, taziye okuma ve "musibet hanlık" ve "toplulaşma" gibi özel ve yeni protokollük törenlerin hepsi şekil olarak Hristiyanlıktan alınmıştır. Ona aşına olan herkes, bunun taklit olduğunu rahatlıkla teşhis edebilir." (Ali Şeriatî, *Ali Şîası Safevi Şîası*, çev. Hicabi Kırılancı, Ankara, Fecr Yay., 2011, s. 161-162).

çalışacağız. Bu bağlamda amacımız, sadece İran'da pratik değeri olan ve herhangi bir şekilde kutlanan ya da özel anma programı yapılan günleri tespit edip bir mezhebin nasıl yaşatıldığını ortaya koymaktır.

Günümüzde resmi mezhep olarak İmâmiyye/İsnâaşeriyye'yi kabul eden İran İslam Cumhuriyeti, özellikle 1979'da gerçekleştirilen "İslam Devrimi" sonra dini gün ve gecelere çok daha fazla önem vererek bunları anma ve kutlama programlarını devlet kontrolü altına almıştır. Bunun için özel bir daire kurularak bu etkinliklerin yurt çapında koordine edilmesi sağlanmıştır. Bu bağlamda günümüz İran'ında mevcut gün ve gece programlarının bizzat devlet tarafından şekillendirildiğini ve yaşatılması için özel gayret gösterildiğini söylemek mümkündür.

MUHARREM

Hicri takvimin ilk ayı olan Muharrem, yalnızca Şîi gelenek açısından değil bütün Müslüman toplumu için de önem arz eden bir zaman dilimidir. İran söz konusu olduğunda Muharrem ayı, gerek yazılı edebiyatın gerekse görselliğin doruk noktasına çıktığı dini günlerin en görkemlisi ve etki bakımından en kuvvetlisidir. Bu ay, Şîiliğin gelişip kökleşmesi ve görünür hale gelmesi açısından önemli olaylara sahne olmuştur. Bunların en önemlisi de bilindiği üzere Hz. Hüseyin ve ailesinden yaklaşık 70 kişinin Emevi ordusu tarafından şehit edildiği Kerbelâ hadisesidir. Ancak Şîi gelenek açısından 1 Muharremle başlayıp 20 Safer'e kadar süren 50 günlük dönem, Kerbelâ hadisesinin yanında bununla bağlantılı başka taziye günlerinin de bu sürece eklemlendiği oldukça geniş tutulmaya özen gösterilmiş bir zaman dilimi haline gelmiştir. Aşura olarak isimlendirilen Hz. Hüseyin'i ve Kerbelâ'yı anma günü etkinliklerinin tarihi eskilere dayanıyorsa da resmi olarak devlet eliyle ilk kez onuncu asrın ilk yarısında Büveyhiler'in Bağdat'ı ele geçirmelerinden sonra 352/963 yılında başladığı bilinmektedir.²² Kerbelâ hadisesi, Şîiler açısından sadece tarihin belirli bir döneminde meydana gelmiş bir olay olarak görülmemektedir. Bu olay, süreç içerisinde Şîiler tarafından çeşitli rivayetlerle zenginleştirilerek insanlığın bütün bir tarihi tecrübesini kapsayacak bir şekilde adeta evrensel tarihin merkezine yerleştirilmiştir. Yani Hz. Hüseyin'in bu süreçte çektiği acılar ve şehadeti anlatısı Hz. Adem'den itibaren birçok önemli/kutsal şahıs etrafında dile getirilen hikayelerle birlikte sunulmaktadır.²³ Kerbelâ'nın yüzyıllar içerisinde Şîi gelenek tarafından "seçilmiş bir travma" olarak kabul edilip sürekli gündemde tutulması, olayı artık tarihsel gerçeklikten

²² Ahmet Güner, "Büveyhiler Döneminde Bağdat'ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Hum ve Benzeri Şîi Uygulamaları", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, Sivas, 2010, s. 325.

²³ Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 106.

kopararak mitolojik bir karaktere büründürmüştür.²⁴ Bunun izlerini günümüz İran'ında fazlasıyla görmek ve hissetmek mümkündür.²⁵

1 Muharrem²⁶ İran genelindeki bütün cami, mescit, Hüseyniye²⁷ ve tekkelerde Matem ayının (Mâh-ı Mâtem), diğer bir deyişle “Eyyâm-ı Hüseyinî”nin²⁸ başlangıcıdır. Ay başlamadan İran'ın bütün şehirlerinde siyah bayraklar, flamalar, afişler vb. hazırlanarak şehrin önemli yerlerine ve evlerin girişine asılır. Bugünden itibaren gerek sokaklarda gerekse insanların toplu olarak bir arada bulunduğu bütün ortamlarda mersiyeler okunarak günün anlamıyla ilgili hatıralar hatırdâ tutulmaya ve canlandırılmaya çalışılır.

9 Muharrem- “Tâsûâ-i Hüseyinî” adıyla anılan gündür.²⁹ Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin Kerbelâ'da muhasara altına alındığı güne nispetle bu isimle bilinir.³⁰ Bugünde matem merasimleri en coşkulu günlerinden birini yaşar. Meddahlar³¹ bugünde daha çok Hz. Ali'nin oğlu ve Kerbelâ vakası sırasında şehit olan Ebu'l-Fazl Abbas³² hakkında mersiyeler okuyarak onun kahramanlıkları ve

²⁴ Hasan Onat, “Kerbelâyı Doğru Okumak”, *Akademik Orta Doğu*, 2/1, 2007, s. 3-4.

²⁵ Kerbelâ olayının güncel taşıyan yorumları için bk. Mehmet Ali Büyükkara, “Çağdaş Şîa Düşüncesinde Kerbelâ'nın Problemleri Mirası: İmam Hüseyin Kazanmak İçin mi Yoksa Canını Feda İçin mi Ayaklandı?”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, Sivas, 2010, s. 383-408; Metin Bozan, “Şîa-İmami Kaynaklarda Kerbelâ'nın Menkâbevi Anlatımı, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, Sivas 2010, s. 477-492.

²⁶ Şeyh Tûsî'nin yılın ay ve günlerine özel duaları derlediği eserinde Muharrem ayının ilk dokuz gününe ait herhangi bir duaya yer vermediği görülmektedir. Muharrem ayının birinci günü Allah'ın Zekeriya'nın (a.s.) duasını kabul etmesi, üçüncü günü Yusuf'un (a.s.) kuyudan kurtulması, beşinci günü Musa'nın (a.s.) denizi geçmesi, yedinci günü Allah'ın Musa (a.s.) ile Tur dağında konuşması, dokuzuncu günü Yunus'un (a.s.) balığın karnından çıkması olarak verilmektedir. Bu bilgi dikkate alınrsa, Şîi geleneğin matem algısının günümüzdekinden farklı olduğu anlaşılmaktadır (bk. Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 771). Aynı yaklaşım İbn Tâvûs'un eserinde de görülmektedir (bk. İbn Tâvûs, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, III, 20-63).

²⁷ Safeviler dönemiyle birlikte İran'da yaygın olarak bulunan tekkelerin yapısından etkilenerek Hz. Hüseyin'e atıfla kurulan, başlangıçta yalnızca Muharrem ayındaki matem için faaliyet gösteren, bugün ise bütün dini ritüellerin icra edildiği ve hemen hemen bütün mahallelerde bulunan ve halk tarafından yaptırılan önemli bir mekandır. Mescitler sadece dini bakımdan ibadet merkezi olarak düşünölmüş iken Hüseyniyeler, mezhebin sosyal hayata doğrudan yansıtıldığı, hem sosyal hem de siyasal bir araç olarak görölüp desteklenmiştir (bk. Mesud Nârî Kummî, “Olgûhâ-yı Kâlbî-yi Hüseyinîhâ: Rîşehâ ve Tehavvulât”, *Hüner ve Mimari*, IX, 1395/2016, s. 26-28).

²⁸ Abdülhüseyin Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, Kum, İntişarat-ı Delfî-i Mâ, 1391/2012, s. 15.

²⁹ Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 500.

³⁰ Gün ile ilgili Şîi hadis literatüründe Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen “Hüseyin ve ashâbı Tâsûâ günü muhasara altına alındı.” şeklinde bir rivayet mevcuttur (bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Yâkub el-Kuleynî (ö. 328/939), *Usûlu'l-kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Tehran, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1407/1986, IV, 147).

³¹ Meddah, İran'da dini gün ve gecelerde mersiye okuyan ve halkı ağlatan kişilere verilen addır. Meddahların bu görevi icra etmeleri, kendilerine İran genelinde oldukça popülerlik kazandırmış, onları ülkenin dini, sosyal ve hatta siyasî hayatında etki gücü olan bireylere dönüştürmüştür.

³² Hz. Ali'nin Ümmü'l-Benîn adlı hanımından olan dört oğlundan biridir. Kerbelâ olayları sırasında Hz. Hüseyin'in sancağını taşımış, cesareti ile ün salmış ve bu sayede “Benî Hâşim'in Ay'ı” lakabıyla anılmıştır. Kerbelâ vakası sırasında Hz. Hüseyin ve yanındakiler su getirme görevi verilmesinden ötürü “es-Sekâ” lakabı da verilmiştir. (bk. Ali b. el-Hüseyin Ebu'l Ferec el-İsfehânî (ö. 356/966), *Mekâtîlu't-talibiyyîn*, Beyrut, Dâru'l-Murtazâ, 1430/2009, s. 60-61; Ebû Nasr Sehl b. Abdullah el-Buhârî (ö. 4./10.

cesaretini hatırlatır. Bazı meddahlar ve vaizler, halkın coşkusunu artırmak ve bugünü daha da anlamlandırmak adına 9 Muharrem’i Ebu’l-Fazl’ın şehadet günü olarak anmaktadır. Ancak onun 10 Muharrem’de şehit edildiği İran’ın resmi kaynakları tarafından dile getirilmektedir.³³

10 Muharrem 61- “Âşûra” günü. Hz. Hüseyin ve yanında bulunan 72 kişinin Emeviler tarafından şehit edildiği ve ailesinin esir alındığı gündür. Bugünde matem merasimleri, zirvesine ulaşır. Şiîler, bugünü yâd etmek adına ikinci vaktine kadar su hariç bir şey yememeye dikkat ederler. Yenilecekse bile lezzetli yemekler tercih edilmez. Şeyh Bahâî, bugünde oruç tutmanın müstehab olduğunu ancak bu orucun hakiki bir oruç olmayıp hüznün verdiği meşguliyetten dolayı yemeyi ve içmeyi terk etmekten ibaret bir oruç olduğunu ifade etmektedir. Bu amelin Allah’a yaklaşma niyetiyle ve iftarının ise ikindiden sonra olduğunu belirtmektedir.³⁴ Bunların yanı sıra İran’da ikinci vaktine doğru evlerde bir çeşit tatlı ikram edilmektedir.³⁵

12 Muharrem 94- “Şehâdet-i İmam Seccâd (a.s.)”. Şîa’nın dördüncü imamı olarak kabul edilen Ali b. Hüseyin Zeyne’l-Âbidin’in vefat ettiği gündür.³⁶ Başka bir rivayete göre 24-25 Muharrem olduğu da söylenmektedir.³⁷ Her iki tarih de kabul edilmekle birlikte 12 Muharrem daha revaçtadır.³⁸ Minberlerden yapılan bir iki

asır), *Sırru’s-silsileti’l-aleviyye fi ensâbi’s-sâdâti’l-aleviyye*, thk. Seyyid Mehdi Recâî, Kum, 1389/2011, s. 131; Necmeddin Ebi’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Alevî el-Ömerî (ö.466/1073), *el-Mecdi fi ensâbi’t-tâlibiyyîn*, thk. Ahmed el-Mehdevî ed-Dâmeğânî, Kum, Mektebetü Âyetullah Mar’âşi Nefeci, 1380/2001, s. 193-196; Ebû’l-Hasen Ali b. Ebî’l-Kâsım b. Zeyd İbn Funduk (ö. 565/1169), *Lubâbu’l-ensâb ve’l-ekâb ve’l-a’kâb*, thk. Seyyid Mehdi er-Recâî, Kum, Mektebetü Ayetullah Mar’âşi Nefeci, 1385/2007, s. 337; Ebû Talib İsmail b. Hüseyin Hüseyini el-Mervezî (ö. 614/1217’den sonra), *el-Fahrî fi ensâbi’t-tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Mehdi er-Recâî, Kum, Mektebetü Âyetullah Mar’âşi Nefeci, 1385/2007, s. 169.

³³ <http://www.hawzah.net/fa/occation/view/48956/السلام-عليه-الفضل-العباس-حضرت-ابو-الفضل-العباس-عليه-السلام> (Erişim tarihi: 21 Eylül 2017)

³⁴ Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 49-50; Meclisî, *Zâdu’l-meâd*, s. 233-234. Daha erken dönem müelliflerinden İbn Tâvûs, 10 Muharrem gününde bu şekilde farklılaşmış bir oruç türünden bahsetmemekte, genel kabullere göre Hz. Peygamber’in 9 ve 10’unda tutulmasını tavsiye ettiği nafîle oruç hakkında bilgi vermektedir (bk. İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, III, 50-55). Ülkemizdeki Alevî-Bektâşîlerce tutulan 12 günlük Muharrem orucunun İran’da karşılığı bulunmamaktadır.

³⁵ Her ne kadar Türkiye’deki Aşure adı verilen tatlının yenilmesi Şiîler tarafından Hz. Hüseyin’in çektiği acılara bir saygısızlık olarak nitelendirilip Sünnî toplum eleştirilse de İran’da böyle bir ikramla karşı karşıya kalmak bizi şaşırtmıştır.

³⁶ Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, s. 508; Ali b. Hüseyin, hicri 94 yılında 57 yaşında Medine’de vefat etmiştir. Normal bir şekilde öldüğü bilinen Ali b. Hüseyin’in de öldürüldüğü vurgulanmaktadır. Şiî literatürde bütün imamlar şehit kabul edilmektedir. İlk dönem kaynaklarında bazı imamların şehit olmadıkları, normal yolla öldüklerine dair ciddi kayıtlar bulunmasına rağmen İran’da şehadet vurgusu güçlü bir şekilde devam etmektedir. Konu hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Mehmet Ali Büyükkara, “Kerbelâdan İnkılaba: İmami-Şiî Şehadet Düşüncesi ve Problemleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/II, 2002, s. 211-247.

³⁷ Yukarıda anılan tarihler dışında 18 Muharrem, 19 Muharrem ve 1 Safer tarihleri de dile getirilmektedir (bk. Nîşâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 42). Şeyh Müfid’in takviminde Ali b. Hüseyin’in vefatı 25 Muharrem 94 olarak kaydedilmektedir (bk. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 30). Ancak Şeyh Bahâî, 12 Muharrem tarihini kabul etmektedir (bk. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 50).

³⁸ Şeyh Abbas Kummî, *Muntehe’l-â’mâl*, tsh. Musevî Dameğânî, Tehran, İntişârât-ı Peyâm-ı Âzâdî, 1390/2011, II, 69.

hatırlatma dışında, belki de Kerbelâ anmalarının etkisinin devam etmesinden ötürü etkili geçmemektedir.

SAFER³⁹

5 Safer 61- “Şehâdet-i Hazret-i Rukayye (s.a.)”. Hz. Hüseyin’in Rukayye adlı kızının vefat ettiği inanan gündür.⁴⁰ Rivayetlere göre Kerbelâ’da babasıyla birlikte bulunmuş ve sonrasında esir edilerek önce Kûfe’ye, ardından Şam’a götürülenler arasında yer almış ve orada vefat etmiştir.

7 Safer 127/128 (?) - “Velâdet-i İmam Musa Kazım (a.s.)”. Şîa’nın yedinci imamı olarak kabul edilen Musa b. Ca’fer el-Kâzım’ın doğum günü olarak kutlanmaktadır.⁴¹

20 Safer- “Erbaîn-i Hüseyinî”⁴². Hz. Hüseyin’in şehit edilmesinin 40. gününe verilen özel isimdir. Bugün matem merasimleri sona ermektedir. Yaklaşık on gün önceden İran’dan çok sayıda kişi, Erbaîn’i Kerbelâ’da geçirebilmek amacıyla büyük törenlerle uğurlanır. Hac organizasyonlarını andırır derecede yoğun katılımın yaşandığı bugünde, özel uğurlama merasimleri yapılır. Kerbelâ’yı ziyaret eden bu kişilerin ziyaretleri sonrası evlerinin önüne onun Kerbelâ’yı ziyaret ettiğini belirten afişler asılır. Tıpkı Hac vazifesini yapanlarda olduğu gibi bu kişilerin evleri yoğun bir şekilde ziyaret edilir. Şiîler arasında Erbaîn ziyaretinden dönen bu kişilerin evlerini ziyaret etmemek ve onlar tarafından dağıtılan ikramları almamak ayıplanacak bir davranış olarak görülür. Bugün İran’da aynı zamanda resmi tatildir.

Şîî takvimlerde bugün, sahâbeden Câbir b. Abdullah el-Ensârî’nin⁴³ Hz. Hüseyin’in kabrini ziyaret ettiği ve Hz. Hüseyin’in ailesinin Şam’dan Medine’ye

³⁹ Şeyh Tûsî, Safer ayında sadece “Erbaîn” olarak bilinen güne özel bir dua nakletmektedir. Günümüzde değer verilen diğer günlerin isimlerini zikretmemektedir (bk. Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, II, 787-790).

⁴⁰ İlk dönem Şiî kaynaklarında Hz. Hüseyin’in Rukayye adlı bir kızının olduğu ile ilgili şüpheler mevcuttur. Ali b. İsa b. Ebi’l-Feth el-İrbilî (ö. 693/1293), *Keşfu’l-gumme fi ma’rifeti’l-eimme*, Beyrut Dâru’l-Edvâ, 1405/1985, II, 216; İbn Funduk, bu isimde bir kızından bahsetmemektedir (*Lubâbu’l-Ensâb*, I, 350).

⁴¹ Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtilhu’l-cinân*, 509; İmam Kazım’ın doğum tarihinin Zilhicce ayının son günü olduğu da rivayet edilir (Nişâbûrî, *Takvîm-i Şîa*, s. 60).

⁴² Tespit edebildiğimiz kadarıyla Erbaîn gününün Şiî literatürdeki ilk yansıması, Şeyh Tûsî ile başlayıp İbn Tâvûs ile devam ettirilmiştir. Onun dönemine kadar Erbaîn’e özel bir anlamın verilmediği görülmektedir. İbn Tâvûs’un bu hususu zikretmesi kendisinden sonra gelenleri de etkilemiş ve bugüne özel bir anmanın fazileti literatüre girmiştir (bk. İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, III, 98-104; Meclisî, *Zâdu’l-meâd*, s. 248; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtilhu’l-cinân*, s. 509). Hasan el-Askerî’nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Müminin alameti beştir: Günlük 51 rekat namaz, Erbaîn ziyareti, Yüzüğü sağ ele takmak, alnı toprağa koymak ve yüksek sesle Bismillahirrahmanirrahim demek.” (Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, II, 788; Muhammed b. Hasan Şeyh Hurr Âmulî (ö. 1104/1692), *Vesâilu’ş-Şîa*, thk. Müessesetü Âli’l-Beyt Aleyhisselam, Kum, 1409/1988, XIV, 478).

⁴³ Hz. Peygamber’den en çok hadis rivayet eden sahâbeler arasındadır. Hz. Ali’nin vesâyeti, müminler üzerindeki otoritesi, “srât-ı müstakîm”in o olduğu, on iki imamın dindeki yeri gibi Şiî itikadının önem

giderken Kerbelâ'ya vardıkları gün olarak da yâd edilir.⁴⁴ Okunan mersiyelerde bu iki ziyarete sıkça atıf yapılmaktadır.

28 Safer 11- "Rihlet-i Peygamber (a.s.)"⁴⁵ ve "Şehâdet-i İmam Hasen-i Müctebâ (a.s.) (h. 50)⁴⁶". Hz. Peygamber'in vefat ettiği gündür. Resmî tatildir. Aynı zamanda Şîa'nın ikinci imamı olarak kabul edilen Hz. Hasan'ın, hanımı Ca'de tarafından Muaviye'nin yönlendirmesiyle zehirlenme sonucu vefat ettiğine inanılan gündür. Şîi tarih yazımında Muaviye'nin kendine mahsus bir yerinin olması, bugünün onu kötüleme bir araç olarak kullanılmasını da kolaylaştırmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından çok, Hz. Hasan'ın zehirlenmesi olayı özel bir ilgiyle anlatılır ve dinlenir. Bugünde şehrin birçok yerinde meddahlar, Muaviye'nin yaptığı hileleri ve imamın zehirlenmesini etkili bir dille anlatırlar. Hatta kimi tiyatro oyunlarında Muaviye'nin çirkin bir yaratığa benzetilerek bütün kötülüklerin kaynağı şeytanla özdeşleştirildiği gözlenmiştir. Bu tür tiyatro oyunları sahnelendiğinde seyircilerin Muaviye karakterini canlandıran oyuncuyu her söze girişinde yuhalaması, Şîilerin tarihle ne kadar iç içe yaşadıklarını göstermesi açısından dikkate değer bir manzara olarak görülmüştür.⁴⁷

30 Safer 203- "Şehâdet-i İmam Rızâ (a.s.)"⁴⁸ Şîa'nın sekizinci imamı olarak kabul edilen Ali b. Musa er-Rıza'nın Me'mun tarafından zehirlenerek öldürüldüğüne inanılan gündür.⁴⁹ Ali er-Rızâ, Şîi imamlarından İran'da kısa süre de olsa yaşayan ve burada vefat eden tek kişidir. Onun varlığı hem yaşadığı dönemde hem de vefatının ardından türbesi etrafında geliştirilmiş yoğun literatürün etkisiyle İran için son derece önemlidir. Meşhed şehrinde bulunan türbesi, Kerbelâ'dan sonra dünya genelindeki Şîiler tarafından en çok ziyaret edilen ikinci mekândır. Bu özelliğiyle tarihi süreçte İmam Rızâ ve onun kabri, İran için

verdiği birçok rivayeti nakleden önemli bir otorite olarak kabul edilmektedir (M. Yaşar Kandemir, "Câbir b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV Yayınları, 1992, VI, 531).

⁴⁴ Şeyh Müfid bugünü 20 Safer, Şeyh Bahâî ise 19 Safer olarak kaydetmektedir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 54). Şeyh Tûsî de 20 Safer tarihini kabul etmektedir (bk. Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 787).

⁴⁵ Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, s. 279; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 509. Bazı Şîi kaynaklarında Hz. Peygamber'in de zehirlenerek şehit edildiğine dair rivayetler vardır (bk. Nişâbûrî, *Takvîm-i Şîa*, s. 76).

⁴⁶ Hz. Hasan'ın vefat tarihi ile ilgili ikinci bir rivayet 7 Safer günü olduğuyla ilgilidir. Ancak 28 Safer daha meşhurdur. Şeyh Müfid'in takviminde 27 veya 28 Safer olarak zikredilmektedir (bk. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 32). Nişâbûrî, onun vefat tarihini 7 Safer olarak vermekte ancak ulemanın ekserince 27 Safer tarihinin daha doğru olduğunu belirtmektedir (bk. Nişâbûrî, *Takvîm-i Şîa*, s. 60).

⁴⁷ Bugüne özel olarak 2013 yılında Kum şehrinde izlediğimiz bir tiyatro oyununda halkın olayın canlılığını zihinlerinde yaşatmaları ve duygusal tepkileri bizzat gözlenmiştir.

⁴⁸ Şeyh Müfid, takviminde bugünü 23 Zilkade olarak verse de kendi yazdığı diğer eseri *el-İrşad*'da imamın Safer ayı içinde vefat ettiğini kaydetmektedir. Güvenilir kaynakların kaydına göre İmam, Safer ayı içinde vefat etmiştir (bk. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 20). Meclisî, bu tarihi 17 Safer olarak kaydetmektedir (Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâkî el-Meclisî (ö.1110/1698), *Bihâru'l-envâr*, thk. Heyet, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1403/1982, XLIX, 223). Nişâbûrî de bu tarihi 17 Safer olarak kaydetmektedir (Nişâbûrî, *Takvîm-i Şîa*, s. 67).

⁴⁹ Ali er-Rızâ'nın zehirlenme olayı hakkında bilgi için bk. Metin Bozan, "Ali er-Rıza'nın Velihtlığı Meselesi (İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Dinî Araştırmalar* 2004, VII, 159-171.

hem teolojik hem de stratejik bir öneme sahip olagelmıştır. İran açısından ayrı bir öneme sahip olduğu için bugün İran’da resmî tatildir.

REBÎÜLEVVEL

8 Rebîülevvel 260- “Şehâdet-i İmam Hasan-ı Askerî (a.s.)”.⁵⁰ Şîa’nın on birinci imamı olarak kabul edilen Hasan b. Ali el-Askerî’nin ölüm yıldönümüdür.

9 Rebîülevvel 260- “Rûz-ı Nasb-ı İmam Mehdi be İmâmet (İmam Mehdi’nin İmamete Atandığı Gün)”.⁵¹ Şîi itikadına göre on birinci imamın vefat ettiği gün on ikinci imamın imamlığa atandığı gün olarak kabul edilmesi gerekirken, bir matem günü olan on birinci imamın şehadeti ile sevinç günü olan on ikinci imamın imamlığa atanma gününün aynı olmaması için bir gün ara ile kutlanmaktadır. Diğer imamların imamlığa atandığı günlere özel önem verilmezken on ikinci imamın Şîi itikadı açısından taşıdığı önemden dolayı bugün özel olarak anlamlandırılır. Bugünde güzel kokular sürünmek, sadaka vermek, güzel elbiseler giyinmek, gusül abdesti almak gibi davranışlar teşvik edilmektedir. Kum şehrinin birçok bölgesine asılan afişlerde “Emîru’l-Müminin Ali Aleyhisselam’ın Şîileri ve Sevenlerinin Neşesi, Mutluluğu ve Büyük Bayramı” şeklinde ibarelere rastlanmaktadır. Şîi literatürde bugüne çeşitli isimlerin de verildiği görülmektedir. Bunlar arasında; İydullahi’l-Ekber, Gadîr-i Sâni, İyd-ı Fıtr-ı Dovvom, Rûz-ı Ferh-i Şîa, İyd-ı Ehl-i Beyt a.s, Rûz-i Kabûli-yi A’mâl, Rûz-ı Pîrûzi-yi Mazlûm, Rûz-ı Dustî-yi Müminîn, Rûz-i Perhiz ez Kebâir, Rûz-i Nâbûdi-yi Dalâlet ve Gomrâhî, Rûz-ı Şükrgozarî⁵² sayılabilir.

12 Rebîülevvel- “Velâdet-i Peygamber (s.a.a.)”. Hz. Peygamber’in doğum günü olarak kabul edilen gündür. İran’da Hz. Peygamber’in doğum günü ile ilgili iki farklı gün kabul edilmektedir. Bunlardan ilki Ehl-i Sünnet rivayetine de uygun olarak 12 Rebîülevvel, diğeri ise Şîilerin çoğu tarafından kabul edilen 17 Rebîülevvel’dir. Ancak 12 Rebîülevvel’i önemli Şîi âlimlerinden Kuleynî de kabul ettiği için doğum günü etkinlikleri bugün başlamakta ve bir hafta sürmektedir. 12-17 Rebîülevvel arasını kapsayan ve Şîi-Sünnî kardeşliği ekseninde birlik ve beraberliğe vurgu yapılan bugünlere özel olarak “Vahdet Haftası” adı verilmektedir. Ülke çapında şehirler baştanbaşa süslenmekte, bayram gibi kutlanmaktadır. Her şehirde Sünnî âlimlerin de katıldığı konferanslar

⁵⁰ Şeyh Müfid takviminde bu tarihi 4 Rebîülevvel olarak vermektedir. Ancak *el-İrşad* adlı eserinde ve ayrıca Kuleynî 8 Rebîülevvel olarak kaydetmektedir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 33). Şeyh Bahâi ise 1 Rebîülevvel olarak kaydetmektedir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 54). Şeyh Tûsî de 1 Rebîülevvel olarak kabul etmektedir (Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, 2: 791; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, s. 511).

⁵¹ Bugünün tazim edilmesi ile ilgili çok kısa da olsa en erken bilgilerin İbn Tâvûs’da geçtiği görülmektedir. İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’mâl*, 3: 114; Şeyh Abbas Kummî, bugünün Şîiler için büyük bir bayram günü olduğunu vurgulamaktadır (Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, s. 511).

⁵² Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 101.

düzenlenmekte ise de son yıllarda bu konferansların göstermelik hale geldiğine dair önemli itirazlar dillendirilmektedir.

17 Rebîülevvel- “Velâdet-i Peygamber (s.a.a.)”. Şîa'nın cumhurunun görüşüne göre Hz. Peygamber'in doğum günü olarak kabul edilir.⁵³ Bugün aynı zamanda Şîa'nın altıncı imamı olarak kabul edilen Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'ın hicri 83 yılında gerçekleşen doğum günüdür.⁵⁴ Resmî tatildir.

REBÎÜSSÂNÎ

8 Rebîüssânî 232- “Velâdet-i İmam Hasan-ı Askerî (a.s.)”.⁵⁵ İmâmiyye'nin on birinci imamı olarak kabul edilen Hasan b. Ali el-Askerî'nin doğum günüdür.

10 Rebîüssânî 201- “Şehâdet-i Hazret-i Fâtıma-i Ma'sûme (s.a.)”. Şîi imamlarından Musa el-Kâzım'ın kızı ve Ali er-Rızâ'nın kız kardeşi Fatıma'nın Horasan yolculuğu sırasında Kum yakınlarında vefat etmesi münasebetiyle düzenlenen anma programına verilen addır. Bugün Kum şehrinin tamamı siyah renge bürünür. İran ve özellikle Kum için özel öneme sahip olmasından dolayı bugün Fatıma'nın türbesi etrafında çeşitli etkinlikler düzenlenir.

CEMÂZİÜLEVVEL

5 Cemâziülevvel 5- “Velâdet-i Hz. Zeynep (s.a.)”. Hz. Ali'ni kızı Zeynep'in doğum günüdür.⁵⁶ Zeynep, Şîi matem literatürü ve yaşayan halk üzerinde önemli bir kadın figürdür. İmamlardan sonra ismi en çok anılan şahsiyetler arasındadır. Onun isminin Allah tarafından bizzat vahiy yoluyla Hz. Peygamber'e iletildiği, isminin levh-i mahfuz'da yazılı olduğu şeklindeki rivayetlerle, onun hakkında Hz. Hatice ve Hz. Fatıma'nın ardından onların özelliklerinden izler taşıyan manevi derecesi yüksek bir profil çizilmektedir.⁵⁷ Onun Kerbelâ olayı sonrasında Şam'da Yezid'in sarayında söylediği sözler cesaret örneği olarak sürekli dillendirilmekte ve kadınların onu örnek almaları gerektiği vurgulanmaktadır.

13 Cemâziülevvel 11- “Şehâdet-i Fâtıma Zehra (s.a.)”.⁵⁸ Hz. Fatıma'nın şehit edildiğine inanılan gündür. Bu olayın tarihinin biri Hz. Peygamber'in vefatından

⁵³ Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 34, 56; Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 791; İbn Tâvûs, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, III, 119; Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, s. 260; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 511.

⁵⁴ Şeyh Abbas Kummî, *Muntehe'l-â'mâl*, 2: 191.

⁵⁵ Şeyh Müfid'in takviminde 10 Rebiülâhir olarak geçer. (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 35; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 131. Şeyh Tûsî de 10 Rebiülâhir olarak verir. Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 792; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 512.

⁵⁶ Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'dan olan kızıdır. Ümmü'l-Mesâib ve Ümmü'n-Nevâib künyeleriyle anılır. el-Ömerî, *el-Mecdi*, s. 199; İbn Funduk, *Lubâbu'l-ensâb*, I, 337.

⁵⁷ Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 148.

⁵⁸ Şeyh Müfid'in takviminde 3 Cemâziülâhir 11 olarak geçmektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 36; İlk olarak Meclisî bugünde matem merasimi kavramından bahsetmekte ve Fatıma'ya ve başta

75, diğeri 95 gün sonra olduğuna dair iki rivayet bulunmaktadır. Her iki gün de kabul edilmektedir.⁵⁹ Ancak İran'da asıl olarak 3 Cemâziüssânî tarihi kabul edilmektedir.

CEMÂZİÜSSÂNÎ

3 Cemâziüssânî 11- “Şehâdet-i Fatıma Zehra (s.a.)”. Şiîler tarafından “Seyyidetü'n-nisâ” olarak anılan Hz. Fatıma'nın vefat ettiği gündür.⁶⁰ Resmi tatildir. Şiî gelenek açısından önemli bir karakter olan Hz. Fatıma'nın vefatı İran'da Aşura'dan sonraki en görkemli anmalara sahne olmaktadır. Hz. Fatıma'nın ne şekilde vefat ettiği Şiî ve Sünnî kesim arasında yüzyıllardır tartışmalı bir mesele olagelmıştır. İnsanları sürekli matem ortamında tutma amacıyla olsa gerek ilk kabul edilen 13 Cemâziülevvel ile bugün arasındaki 20 güne “Eyyâm-ı Fâtımiyye” denilmektedir. Yirmi gün boyunca İran'ın dini liderinin önderlik ettiği anma programları yapılmaktadır. Normalde 10 günlük süreleri kapsayan zaman dilimleri için “Dehe” adlı kavram kullanılmakta ise de bu olaya özel bir “dehe” daha kabul edilerek toplam 20 gün matem merasimi yapılmaktadır. Bunlardan birincisi 10-20 Cemâziülevvel tarihleri arasında “Dehe-i Fâtımiyye-yi Evvel”, diğeri 1-10 Cemâziüssânî arasında “Dehe-i Fatımiyye-yi Dovvom” şeklinde isimlendirilmiştir.⁶¹ Bu on günlük sürelerin her birinde 3 gece boyunca matem daha görkemli hale getirildiği çeşitli anma törenleri yapılır.

13 Cemâziüssânî- “Rûz-i Tekrîm-i Mâderân ve Hemserân-ı Şühedâ (Anneler ve Şehit Eşlerini Yüceltme Günü)”. Hz. Ali'nin hanımı ve Ebu'l-Fazl'ın annesi Ümmü'l-Benîn'in vefat yıldönümü İran'da özel bir güne dönüştürülmüştür. Yukarıda da geçtiği gibi Ebu'l-Fazl'ın Şiîler açısından önemi böyle bir günün ortaya çıkarılmasında rol oynamıştır. Ancak ilk dönem kaynaklarında böyle bir günden bahsedilmemektedir.⁶²

20 Cemâziüssânî- “Velâdet-i Hazret-i Zehra (s.a.)”,⁶³ “Rûz-ı Zen (Kadınlar Günü)”. Hz. Fatıma'nın doğum günü olarak kabul edilen bugün, İran'da “Kadınlar günü” olarak kutlanmaktadır.⁶⁴ Resmi tatildir. Batı ülkelerinde kutlanan kadınlar gününün İran'a yansması olarak devrimden önceki Şah rejimi döneminde hanedandan Feride Kutbî'nin doğum günü olan 25 Azer (16 Aralık) tarihinde kutlanan Kadınlar Günü, devrimden sonra Hz. Fatıma'nın doğum gününe

Ebubekir ve Ömer olmak üzere onun düşmanlarına lanet edilmesi tavsiyesinde bulunmaktadır. Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, 281; Hz. Fatıma'nın vefat tarihi ile ilgili farklı rivayetler için bk. Nişâbûrî, *Takvîm-i Şîa*, s. 164-165.

⁵⁹ Nişâbûrî, *Takvîm-i Şîa*, s. 135.

⁶⁰ Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 793.

⁶¹ <http://www.beytoote.com/art/decorum/start3-decade2-fatemiyyeh.html> (Erişim tarihi: 28 Eylül 2017)

⁶² Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 793-795.

⁶³ Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 793; İbn Tâvûs, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, III, 162; Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, s. 281.

⁶⁴ Şeyh Abbas Kummî, *Muntehe'l-â'mâl*, I, 213.

çevrilmiştir.⁶⁵ Onun doğumu onlarca mucize eşliğinde etkili vaizler tarafından sunulmaktadır. Bugünde eşlerin hanımlarına, çocukların annelerine hediye alması teşvik edilmektedir. Modern dönemde ortaya çıkmış böyle bir günün Hz. Fatıma ile ilişkilendirilerek kutlanması Şîîliğin kendini güncellemeye çalıştığının bir kanıtı olarak görülebilir.

20 Cemâziüssânî 1320/1941- İran devrimi lideri Ayetullah Humeynî'nin doğum günüdür. Normalde hicri-şemsi takvime göre kutlanması gereken bugün devrim liderinin dini karakter taşımasından hareketle hicri-kameri takvimde de yer almaktadır.

RECEP

1 Recep 57- “Velâdet-i İmam Muhammed el-Bâkır (a.s.)”⁶⁶ Şîa'nın beşinci imam olarak kabul ettiği Muhammed el-Bâkır'ın doğum günüdür.

3 Recep 254- “Şehâdet-i Ali el-Hâdi (a.s.)”⁶⁷ Şîa'nın onuncu imam olarak kabul ettiği Ali el-Hâdî'nin vefat ettiği gündür.

10 Recep 195- “Velâdet-i İmam Muhammed el-Cevad (a.s.)”. Şîa'nın dokuzuncu imam olarak kabul ettiği Muhammed b. Ali el-Cevâd'ın doğum günüdür.⁶⁸

13 Recep- “Velâdet-i Emîrû'l-Müminin (a.s.)”. Ali b. Ebî Tâlib'in doğum günüdür.⁶⁹ İran'da resmi tatil ilan edilmektedir. Aynı zamanda bugüne özel bir anlam verme kapsamında “Rûz-ı Merd (Erkekler/Babalar Günü)” şeklinde adlandırılmakta ve bugünde çocukların babalarına, hanımların eşlerine hediye alması teşvik edilmektedir. Yine modern dönemde birçok ülke tarafından kabul edilen böyle bir günün mezhebi pratiklere yansımalarını görmekteyiz.

13-14-15 Recep⁷⁰- “Eyyâm-ı İtikaf” (İtikaf Günleri). İran toplumunun dini hayatında önemli olarak görülen günlerdendir. Halkın dindar kesimi camilere oruç ve ibadet için gitmekte ve bugünlerde camilerde yatılmaktadır. Bunun için devlet ve sivil toplum kuruluşları tarafından özel imkânlar seferber edilip caminin

⁶⁵ <https://mamasite.ir/fa/news/304374/1395-تاریخچه روز زن و مادر>, روزمادر (Erişim tarihi: 9 Eylül 2017).

⁶⁶ Şeyh Müfid takviminde de aynı tarih kabul edilir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 37; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 185).

⁶⁷ Şeyh Müfid takviminde de aynı tarih kabul edilir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 37; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 186-187).

⁶⁸ Şeyh Müfid takviminde Muhammed b. Ali'nin doğum tarihini aynı yılın 15 Ramazan'ı olarak verir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 18; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtîhu'l-cinân*, s. 260; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 189).

⁶⁹ Şeyh Bahâî bu tarihi kabul etmekte ancak Şeyh Müfid 23 Recep olarak kaydetmektedir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 64; Meclîsî, *Zâdu'l-meâd*, s. 24; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 195-206).

⁷⁰ Şeyh Tûsî, 15 Recep günü 12 rekatlık özel bir namaz kılmanın müstehab olduğunu vurgulamaktadır (Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 806). Bugünlerin önemine ilk vurgunun Meclîsî ile başladığı düşünülmektedir (Meclîsî, *Zâdu'l-meâd*, s. 24-25; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtîhu'l-cinân*, s. 260-261).

donanımı uygun hale getirilmeye çalışılmaktadır. Bugünlerde özellikle dini kimliği ile bilinen Kum şehrinde halkın camilere rağbetinin yoğun olduğu gözlemlenmiştir.

15 Recep 62- “Vefât-ı Hazret-i Zeynep (s.a.)”.⁷¹ Hz. Ali'nin kızı Zeynep'in vefat yıldönümüdür. Doğum gününde olduğu gibi vefat gününde de onun ayırt edici vasıfları sıralanıp özellikle kadınlar için örnek yönleri vurgulanmaktadır.

25 Recep 183- “Şehâdet-i İmam Musa Kâzım (a.s.)”.⁷² Şîa'nın yedinci imamı olarak kabul edilen Musa b. Ca'fer el-Kâzım'ın Abbasî Halifesi Harun Reşid'in zindanında vefat ettiği tarihtir. Şîa'nın tarihsel olaylara verdiği önemin bir gereği olarak bugünde Ehl-i Bey'te yapılan zulümler hatırlatılarak insanların zihinleri tarihsel hadiseler yoluyla sürekli canlı tutulur. Harun Reşid'in şahsında Şîa'ya zarar vermiş bütün tarihsel karakterler günümüzde yaşayan ve İran düşmanı olan şahıslarla özdeşlik kurularak anlatılır.⁷³

27 Recep- “İyd-ı Meb'as” (Peygamberlik Bayramı).⁷⁴ Hz. Peygamber'in peygamberlik görevine başladığı gün olarak kabul edilir. İran'da resmi tatildir. Resmî tatil olmasının dışında gözle görülür bir etkinliğin olmadığı, diğer bayramlara nazaran daha sönük geçtiği gözlenmektedir. Bugünün Şîi gelenekte eskiden beri kutlandığı görülmektedir. Nitekim Şeyh Tûsî, 27 Recep'i “Leyletu'l-Meb'as” olarak zikretmekte, bugüne özel 12 rekâtlık bir namaz kılmanın, gusül abdesti almanın ve oruç tutmanın müstehab olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁵ İbn Battûta'nın nakline göre ise, “Mahya Gecesi” adı verilen Recep ayının 27. gecesi Hz. Ali'nin kabrinin bulunduğu Necef'teki Şiiler, Irak'ın, Horasan, Fâris ve Anadolu ahalisinden 30, 40 kadar kötürüm getirip yatsıdan sonra onları kabrin üzerine koyarak kalkmalarını beklerler. Kendileri de Ravda'yı (Hz. Ali'nin kabrini) seyreder, namaz kılar, dua ve zikirle meşgul olurlar.⁷⁶ Aynı geceyi Sünnîler, Miraç gecesi olarak kutlamaktadırlar.

⁷¹ Nişâbü'rî, *Takvîm-i Şîa*, s. 207.

⁷² Şeyh Müfid aynı tarihi kabul eder (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 38; Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, s. 34; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 270; Nişâbü'rî, *Takvîm-i Şîa*, s. 216).

⁷³ Sözelimi 2013 yılında radyodan dinlediğimiz bir anma programında Harun Reşid'in zulümleriyle ABD Başkanı Obama'nın yaptıkları karşılaştırılmaktaydı.

⁷⁴ Şeyh Müfid aynı tarihi kabul eder (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 39). İbn Tâvûs 25 Recep olarak belirtir (İbn Tâvûs, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, III, 262; Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, s. 35; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 270-275; Nişâbü'rî, *Takvîm-i Şîa*, s. 221-223).

⁷⁵ Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 813-817. Aynı şekilde İbn Tâvûs da bugüne özel çok sayıda nafîle ibadetten bahsetmektedir (İbn Tâvûs, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, III, 264-276).

⁷⁶ Ebû Abdullah Muhammed İbn Battuta Tancî, *İbn Battuta Seyahatnamesi I*, çev. A.Sait Aykut, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2004, s. 252.

ŞABAN

3 Şaban 4- “Velâdet-i İmam Hüseyin (a.s.)”.⁷⁷ Hz. Hüseyin’in doğum günüdür. Bugüne aynı zamanda “Rûz-ı Pâsdâr” (Muhafız günü) adı da verilmektedir.⁷⁸ Onun doğumu ve hayatı mucizeler eşliğinde anlatılır.

4 Şaban 26- “Velâdet-i Hz. Abbas”. Hz. Ali’nin oğlu Ebu’l-Fazl Abbas’ın doğum günü olarak kabul edilir. Bugün Ebu’l-Fazl’ın anısına İran’da “Rûz-ı Cân bâz” yani “Gaziler günü” olarak kutlanmaktadır. Ebu’l-Fazl, Şîa açısından kendine özgü özel bir konuma sahiptir. Onun lakapları arasında “Kamer-i Munîr-i Benî Haşim” (Haşimoğullarının parlayan ayı), “Bâbu’l-Havâic”⁷⁹ gibileri bulunmaktadır. Şîilerin cesaret ve kuvvet timsali olarak her türlü ortamda andıkları, ismi etrafında yüzlerce mucizevi olayın cereyan ettiğine inanılan ve “mit” haline getirilmiş bir şahsiyettir. Çoğu zaman onun gerçek kişiliği ile menkıbevi kişiliği birbirine karışmaktadır. İran halkının günlük yaşamına o denli nüfuz etmiştir ki güç gerektiren herhangi bir işten önce “Yâ Ebe’l-Fezl” nidası ile hareket edilmektedir. Bu özelliğiyle bir nevi olağanüstü güçlere sahip bir kahraman olarak görülmektedir. Öyle görünmektedir ki, Kerbelâ olayı sırasında Hz. Hüseyin’in sancağını taşıyan alemdarı olması onu matem günlerinin en önemli figürlerinden biri haline getirmiştir. Kerbelâ meydanında verdiği mücadele orada yaşıyormuşçasına duygulu ve coşkulu halde anlatılmaktadır. Önce bir elini sonra diğer elini kaybetmiş, Allah ona cennetteki meleklerle uçması için iki kanat vermiştir. Onun şehitler arasındaki yerinin bütün şüheda arasında müstesna vaziyette olduğu kabul edilmektedir.⁸⁰

5 Şaban 38- “Velâdet-i İmam Zeynelabidin (a.s.)”.⁸¹ Hz. Hüseyin’in oğlu ve Şîiler tarafından dördüncü imam olarak kabul edilen Ali b. Hüseyin Zeyne’l-Âbidin’in doğum günü olarak kutlanmaktadır.

11 Şaban 33- “Velâdet-i Hazret-i Ali Ekber (s.a.)”. Hz. Hüseyin’in oğlu Ali’nin doğum günü olarak kutlanır. Onun sima olarak Hz. Peygamber’e en çok benzeyen kişi olduğu rivayet edilmektedir.⁸² Aynı zamanda son yıllarda bugüne özel “Rûz-ı Cevân” (Genç Günü) şeklinde bir isimlendirmeye de rastlanmaktadır.⁸³

⁷⁷ Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 39; Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, II, 826; İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, III, 303; Meclisî, *Zâdu’l-meâd*, s. 51; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, s. 292; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 233.

⁷⁸ <http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/3872/6270/68414/> روز پاسدار (Erişim tarihi: 17 Kasım 2017)

⁷⁹ İhtiyaçların karşıladığı kapı anlamına gelen bu unvanın, masum olduğuna inanılmayan bir kişi için kullanılması Ebu’l-Fazl’ın İran kültürü açısından ne kadar önemli görüldüğünü göstermektedir. Ebu’l-Fazl’ın bu unvanla anılması daha ziyade Azeri Türkleri arasında yaygındır.

⁸⁰ Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 238.

⁸¹ Şeyh Müfid, 15 Cemâziülevvel tarihini kabul etmektedir. Şeyh Bahâî ise bu tarihte muvafıktır (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 66). Şeyh Tûsî ve İbn Tâvûs da 15 Cemâziülevvel olarak kaydetmekte ve bugün oruç tutmanın müstahab olduğunu zikretmektedir. (Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, II, 792; İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, III, 156).

⁸² Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 240-241.

⁸³ <http://setare.com/fa/news/11090/است-روز-چوان-چم-روزی-است> (Erişim tarihi: 17 Kasım 2017)

15 Şaban 255- “Nîme-i Şaban (Şaban’ın Ortası)” olarak meşhurdur. Şîa tarafından on ikinci imam olarak kabul edilen ve gaybette olduğuna inanılan Muhammed el-Mehdî’nin doğum günü olarak kutlanır. İran’da Gadîr-i Hum’dan sonra bayram olarak en görkemli kutlamalara sahne olan gündür. Özellikle Kum’da bulunan ve yapım talimatının bizzat Mehdî tarafından verildiğine inanılan Cemkerân mescidinde büyük bir etkinlik yapılmaktadır. Aynı zamanda bugün resmî tatildir. Onun doğumunun yeryüzü için bir rahmet olduğu çeşitli mucizelerle anlatılır. Doğduğu gün zezem suyunun miktarının arttığı ve herkes tarafından gözle görülür hale geldiği belirtilir.⁸⁴ Onun doğumu şerefine birçok kişinin cehennem ateşinden kurtulma yazısının yazıldığı bundan dolayı bu geceye “Berat Gecesi” de dendiği söylenir.⁸⁵ Sünnî geleneğe aynı tarihte kutlanan “Berat Kandili”nin Şîi forma dönüştüğü ve yaşatıldığı görülmektedir.

RAMAZAN⁸⁶

10 Ramazan hicretten 3 yıl önce- “Vefât-ı Hazret-i Hatice (s.a.)”. Hz. Hatice’nin vefat yıldönümüdür. Hz. Hatice, Hz. Fatıma’nın annesi olarak İmâmiyye Şîileri arasında Peygamberimizin diğer eşlerine nazaran daha önemli bir mevkiye sahiptir.⁸⁷

15 Ramazan 3- “Velâdet-i İmam Hasen-i Mücteba (a.s.)”. Şîa’nın ikinci imamı olarak kabul edilen Hz. Hasan’ın doğum günü olarak kutlanmaktadır.⁸⁸ “Rûz-ı İkrâm” (İkram/Saygı Günü) olarak adlandırılmıştır.⁸⁹

17 Ramazan- “Mi’rac-ı Peygamber”. Hz. Peygamber’in miraca yükseldiği gün olarak kabul edilir. Şîi itikadına göre Hz. Peygamber miraca beden ve uyanık haldeyken yükselmiştir. Sünnî gelenek tarafından da dillendirilen ve

⁸⁴ Doğumu etrafında meydana geldiğine inanılan mucizevi olaylar için bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen Şeyh Tusi (ö. 460/1067), *el-Gaybe li’l-hucce*, Kum, Dâru’l-Meârifî’l-İslâmî, 1411/1990, s. 229-252.

⁸⁵ Nîşâbü’rî, *Takvîm-i Şîa*, s. 241; Şeyh Tûsî, bugün ile ilgili Sünnî geleneğin algısıyla da uyumlu olarak günü ihya etme maksatlı namaz, oruç ve dualardan oluşan rivayetleri sıralamakta, Mehdî’nin doğum gününü de en sonda kısaca zikretmektedir. Bu durum, kendi yaşadığı sırada Şîi toplumunun bugünü bütün Müslümanlarca da kabul edildiği gibi günahlardan kurtuluşa bir vesile olarak saydıkları görülmektedir. İmam Mehdî’yi de bu vesileyle kısaca andıkları görülmekte iken sonraki asırlarda günün diğer anlamları geri plana atılarak Mehdî ön plana çıkartılmış, gece ile ilgili diğer rivayetler Mehdî algısına paralel olarak yorumlanmıştır (bk. Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, II, 829-844). Aynı yaklaşım İbn Tâvûs’da da görülmektedir (İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, III, 312-355). 15 Şaban’ı Mehdî ile ilişkilendiren ilk güçlü vurgunun Meclisî ile başladığı, günümüzde ise en çok okunan kitaplar arasında yer alan *Mefâtihu’l-cinân* ile devam ettiği görülmektedir (Meclisî, *Zâdu’l-meâd*, s. 55-56; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, s. 295).

⁸⁶ Şeyh Tûsî, uzun bir bölüm ayırdığı Ramazan ayında namaz, oruç ve nafileler, itikaf günleri ve bugünlerde okunacak dualara geniş yer verirken özel anlamı olan başka hiçbir günden bahsetmemektedir (Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, II, 539-648).

⁸⁷ Şeyh Müfid’in takviminde de bu tarih geçer. İbn Sa’d da bu tarihle muvafıktır (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 17, 7 nolu dipnot).

⁸⁸ Nîşâbü’rî, *Takvîm-i Şîa*, s. 276.

⁸⁹ <http://www.ettelaat.com/etiran/?p=131258> (Erişim tarihi: 17 Kasım 2017)

miraçta çeşitli peygamberlerle yapılan görüşmeler Şiî geleneğe de aynı şekilde yansımıştır.⁹⁰

19 Ramazan 40- “Rûz-i Zerbet (Darbe Günü)” Hz. Ali’nin vefatına yol açan kılıç darbesini aldığı gün olarak kabul edilmektedir.⁹¹

18-20-22 Ramazan- Bugünlerin gecesi Kadir Gecesi olarak kabul edilip kutlanmaktadır. Özel bir adlandırmaıyla “Şeb-i İhyâ” (İhya gecesi) olarak anılmaktadır.⁹²

21 Ramazan 40- “Şehâdet-i İmam Ali (a.s.)”. Hz. Ali’nin şehit edildiği gündür. Resmî tatil günüdür.⁹³

Ramazan ayının son cuma günü- “Rûz-i Cihânî-yi Kuds” (Dünya Kudüs Günü). Dünya Müslümanları tarafından dini bir dava olarak görülen Filistin sorunu İran halkı tarafından da aynı coşkuyla kabul edilmektedir. İsrail ile İran arasındaki siyasi gerilimin de canlı tutulmaya gayret gösterildiği bugünde, İran genelinde toplu gösteriler yoluyla Filistin davasına destek verilir ve İsrail lanetlenir. Gösterilerin merkezi Tahran şehridir. Burada Cuma imamının ve devlet büyüklerinin katılımıyla uzun bir yürüyüş yapılarak halkın katılımı sağlanır.

ŞEVVAL

1 Şevval- “İyd-ı Saîd-i Fıtr”. Ramazan Bayramı. Ülkemizdeki aksine Ramazan Bayramı 2 gün olarak kabul edilmektedir. Resmî tatil’dir.⁹⁴ Bayram namazından önce Hz. Hüseyin’in toprağından teberrüken bir miktar yemek müstehap kabul edilmektedir.⁹⁵

25 Şevval 148- “Şehâdet-i İmam Ca’fer Sadık (a.s.)”.⁹⁶ Resmî tatildir. Hz. Ali dışındaki diğer imamlara nazaran Ca’fer-i Sadık’ın vefatının resmî tatil olarak kabul edilmesi, Şiî düşüncenin gelişiminde ona verilen değerle ilgilidir.

⁹⁰ Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 278-79.

⁹¹ Şeyh Müfid takviminde de aynı tarih kabul edilir. İbn Sa’d ve Taberi de bu tarihle muvafıktır (bk. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 18; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 286).

⁹² Şeyh Müfid takviminde 23 Ramazan’ın Kadir gecesi olmasının umulduğunu belirtmektedir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 19; Meclisî, *Zâdu’l-meâd*, s. 122-128; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, s. 398).

⁹³ Şeyh Müfid ve Şeyh Bahâî’nin takviminde aynı tarih kabul edilir. Kuleyni 9 Ramazan olarak verir. Taberî ise 17 ve 19 Ramazanla birlikte Rebiülahir ayını da vermektedir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 19, 69).

⁹⁴ Şeyh Müfid bugünün Amr b. As’ın helak olduğu gün olması itibariyle de önemli olduğunu vurgular (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 19).

⁹⁵ Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 301.

⁹⁶ Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtihu’l-cinân*, s. 433; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 320.

ZİLKADE

1 Zilkade 173- “Velâdet-i Hz. Masume (s.a.)”. Musa el-Kâzım’ın kızı Fatıma Ma’sume’nin doğum günü olarak kabul edilmektedir. “Rûz-ı Dohter (Kızlar Günü)” olarak kutlanır. Özellikle Kum şehri hiç olmadığı kadar renkli gösterilere sahne olmaktadır. Yılın diğer zamanlarında giyimden süslemelere kadar siyah rengin hâkim olduğu şehrin sokakları renkli afiş ve flamalarla süslenmektedir.

5 Zilkade- “Rûz-ı Teclî-i İmamzâdegân ve Bekâ-ı Müteberrika” (İmamzadeler ve Onların Türbelerini Yüceltme Günü). İran’ın dini ve kültürel hayatında oldukça önemli bir konuma sahip olan İmamzadeler ve onların türbelerinin önemine vurgu yapıldığı bir gündür. Günümüzde İmamzadelerin Vehhabilere karşı “yumuşak savaş” unsuru olarak görüldüğü belirtilerek İran genelindeki yüzlerce İmamzade türbesinin halk nazarındaki itibarının artırılması için çalışmalar yapılmaktadır.⁹⁷

11 Zilkade 148- “Velâdet-i İmam Rıza (a.s.)”.⁹⁸ Şîa’nın sekizinci imamı olarak kabul edilen Ali er-Rızâ’nın doğum günü olarak kutlanmaktadır.

1-11 Zilkade- “Dehe-i Kerâmet” günleri. Fatıma Ma’sume’nin doğum günüyle başlayıp ağabeyi Ali er-Rıza’nın doğum günüyle sona eren on güne “Dehe-i Kerâmet” adı verilmektedir. Fatıma’nın Kum’da, Ali er-Rıza’nın Meşhed’de bulunan türbesi İran Şiîliği açısından bu iki şahsın daha fazla ön plana çıkarılmasına vesile olmuştur. İran, hem ülke içindeki hem dünyanın çeşitli bölgelerindeki Şiîleri bu iki önemli şahıs etrafında konsolide etmek üzere özel stratejiler geliştirmiştir. Dehe-i Kerâmet adı altında on güne yayılan bu etkinliklerle amaç bu şahısları yüceltip, onlarla ilgili sayısız menkıbeleri zihinlerde sürekli canlı tutarak İran Şiîliğini canlı tutmaktır. Aynı zamanda İran’ın tüm Şiîler için merkezi bir öneme sahip olduğu da teşvik edilmektedir.

30 Zilkade 220- “Şehâdet-i İmam Cevad (a.s.)”. Şîa’nın dokuzuncu imamı olarak kabul edilen Muhammed b. Ali el-Cevâd’ın ölüm yıldönümüdür.⁹⁹

ZİLHİCCE

1 Zilhicce 2- Hz. Ali ile Hz. Fatıma’nın evlilik yıldönümü olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁰ 2013 yılından itibaren bugünü daha da anlamlı kılmak adına “Aile

⁹⁷ <http://www.hawzah.net/fa/goharenab/View/43749/الفقه-ذی-القعدة> (Erişim tarihi: 17 Kasım 2017)

⁹⁸ Şeyh Abbas Kummi, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 434; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 329.

⁹⁹ Şeyh Abbas Kummi, *Mefâtihu'l-cinân*, s. 438; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 335.

¹⁰⁰ Şeyh Müfid de aynı tarihi kabul etmektedir (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 21). Şeyh Tûsî, aynı tarihi kabul etmekte ancak bazı rivayetlere göre Zilhicce’nin altısı olarak da kabul edildiğini belirtmektedir. Ayrıca bugün “Fâtıma Namazı” adında dört rekatlık, içinde çeşitli tesbihatların yapıldığı bir namazı kılmanın müstehab olduğunu vurgulamaktadır (Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 671;

ve Evlilik Haftası” adı altında bir dizi etkinliğe yer verilmektedir. Bugüne bir saygı ifadesi olarak boşanma kaydı resmi kütük defterine işlenmemektedir. Boşanma işlemi kesinleşenlerin kaydı bir gün sonra gerçekleştirilmektedir.¹⁰¹ Şiîliğin gündelik hayatın ne kadar içinde olduğunu göstermesi bakımından dikkate değer bir uygulamadır.

6 Zilhicce 1407- “Rûz-i Hunîn-i Hacc”. Hacıların Suud ailesi tarafından öldürülmesi günü. İlginç bir şekilde genellikle son dönem olaylarını Şemsi takvime göre veren İranlılar, muhtemelen olayın daha çok dini boyutunu gündeme getirmek ve Hac olayıyla daha fazla irtibat kurabilmek adına Hicri takvimi esas almışlardır. İran’ın sorun yaşadığı ülkelerden birisi olan Suudi Arabistan’ın halk nazarında kötülenmesi adına bütün propaganda araçlarının kullanıldığı bir gündür.

7 Zilhicce 114- “Şehâdet-i İmam Muhammed Bâkır (a.s.)”.¹⁰² Şîa’nın beşinci imamı olarak kabul edilen Muhammed el-Bâkır’ın ölüm yıldönümüdür.

9 Zilhicce 61- “Rûz-i Niyâyîş”.¹⁰³ Kurban bayramının Arefe gününün İran’daki özel ismidir. Arefe duası etkinliklerinin yapıldığı gündür. Hz. Hüseyin’in Hac’da iken Arefe gününde okuduğu dualar İran genelinde okunmaktadır. Şîî kaynaklarında Arefe gününde Hz. Hüseyin’in kabrini ziyaret etmenin bin hac, bin umre ve Rasulullah’la beraber bin gazve sevabına ulaşacağını belirten rivayetlerin yanında,¹⁰⁴ eğer kişi Ramazan ayı boyunca bağışlanmamışsa Kurban Bayramının Arefe günü gölgesi olmayan bir yerde güneş altında dua ederse bağışlanacağını belirten rivayetlere de rastlanmaktadır.¹⁰⁵ Ancak sürekli olarak dillendirilmesine rağmen bu rivayetin halk nazarında pek etkili olduğu söylenemez. Nitekim yapılan gözlemlerde halkın daha ziyade gölgeli yerde dua ettikleri görülmüştür.

Aynı gün “Şehâdet-i Müslim b. Akil” olarak da anılmaktadır. Hz. Hüseyin’in Kûfe’ye yolladığı elçisi ve amcasının oğlu Müslim b. Akil’in Emevi askerlerince öldürüldüğü gün olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁶

10 Zilhicce- “İyd-ı Saîd-i Kurban” Kurban Bayramı. İki gün tatil olmaktadır. İran’da Kurban Bayramı diğer bayramlara nazaran daha sönük geçmektedir.

Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, s. 162) Nişâbüri 6 Zilhicce olarak vermektedir. Ancak İran’da 1 Zilhicce tarihi esas alınmaktadır (Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 346-356).

¹⁰¹ <http://markazi.msy.gov.ir/news/1120672-خانواده-اعلام-شد>. عنوان-برنامه-های-هفته-از-دواج-تعالی-خانواده-اعلام-شد.html?t= (Erişim tarihi: 17 Kasım 2017)

¹⁰² Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtîhu'l-cinân*, s. 442; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 357.

¹⁰³ Ne Şeyh Müfid ne de Şeyh Bahâî takviminde bugünün Hz. Hüseyin’le herhangi bir irtibatından bahsetmemektedir. Şeyh Müfid’in bugüne dair kaydettiği olaylar arasında Hz. Adem’in Allah tarafından affedilmesi, Hz. İbrahim’in doğum günü, Hz. Davud’un tevbesinin kabul edildiği gün, İsa b. Meryem’in doğum günü ve Müslim b. Akil’in şehit edildiği gün olarak kayıt düşmektedir. (Büyükkara, *Önemi Tarih, Gün ve Geceler*, s. 22).

¹⁰⁴ Ca’fer b. Muhammed el-Kummî İbn Kûleveyh (ö. 368/978), *Kâmilu’z-ziyârât*, thk. Cevâd el-Kayyûmî Kum, Neşru’l-Fukahâ, 1429/2009, s. 169-173.

¹⁰⁵ Şeyh Tûsî, *Misbâhu'l-muteheccid*, II, 714-717; Meclisî, *Zâdu'l-meâd*, s. 170-172.

¹⁰⁶ Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 361.

Türkiye’de görmeye alışık olduğumuz manzaralara rastlanmamakta, kurban kesenlerin ülkemize göre daha az olduğu gözlemlenmektedir. Ancak özellikle son birkaç yılda bu oranın arttığı söylenmektedir.

Son yıllarda 10-18 Zilhicce’yi kapsayan zaman dilimine “Dehe-i İmâmet ve Velâyet” adı verilmeye başlanmıştır. Bugünlerde bizzat dini liderin talimatı ve gözetiminde imamet, velayet, Gadir günü, velayet-i fakîh’in önemi ile ilgili tebliğ faaliyetleri yanında sosyal ve kültürel etkinliklerle halk Gadir-i Hum bayramına hazırlanmakta, zihinler canlı tutulmaktadır.¹⁰⁷

15 Zilhicce 212- “Velâdet-i İmam Hâdî (a.s.)”. Şîa’nın onuncu imamı olarak kabul edilen Ali en-Hâdî’nin doğum günüdür.¹⁰⁸

18 Zilhicce 10- “İyd-ı Saîd-i Gadîr-i Hum” (Gadîr-i Hum Bayramı).¹⁰⁹ İran’ın en görkemli bayramlarından birisidir. Âl-i Muhammed’in en büyük bayramı olarak kabul edilir. Resmî tatildir. Yıl boyu matem havasının hâkim olduğu İran sokaklarında halkın gözlerinin içinin güldüğü nadir günlerden birisidir. Bayramdan önce İran’ın dini lideri Ayetullah Ali Hamaneî tarafından bugüne özel geleneksel hale getirilmiş olan mahkumların affedilme haberi yayılmaktadır. Özellikle devlete karşı işlenmiş suçlardan hüküm giyenlerle küçük suçlardan hüküm giyenlerin cezaları affedilmektedir. Örneğin bu bağlamda bizim de bulunduğumuz 2013 yılında 1241 mahkûmun affedildiği duyurulmuştur.

24 Zilhicce 9- “Rûz-ı Mübâhele” (Mübâhele Günü).¹¹⁰ İslam Tarihinde “Mübâhele” olarak bilinen Hz. Peygamber’in Necran Hristiyanlarını temsilen Medine’ye gelen heyetle yaşadığı lanetleşme olayının yıldönümüdür.¹¹¹ Söz konusu

¹⁰⁷ <http://www.598.ir/fa/news/173632/شعار-دهه-امامت-و-ولایت-مشخص-شد> (Erişim tarihi: 28 Eylül 2017)

¹⁰⁸ Şeyh Müfid’in takviminde 27 Zilhicce olarak yer almaktadır. Ancak Şeyh Müfid’in diğer eseri *el-İrşad*’da, Kuleynî’de ve Şeyh Bahâî’nin takviminde 15 Zilhicce yer almaktadır (Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 28, 76).

¹⁰⁹ Kaynakların üzerinde ittifak ettiği tarihlere dindir. Şeyh Müfid buna ilave olarak bugününü, Hz. Osman’ın katledilmesi ve Hz. Ali’ye biat edildiği gün olarak da kabul etmektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 25; İbn Tâvûs, bugüne özel 12 rekatlık bir namaz kılmanın müstehab olduğunu belirtmektedir (İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, II, 237; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtilu’l-cinân*, s. 482).

¹¹⁰ Şeyh Müfid de aynı tarihi vermektedir. Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, 27; Şeyh Tûsî, 25 Zilhicce olarak vermekte ancak 24 Zilhicce’yi de kabul etmektedir. Şeyh Tûsî’nin daha çok siyasi bir hadise etrafında gelişen böyle bir olayı ve bugüne özel bir dua metnini zikretmesi, Şîi geleneğin din ve siyaset konusunda ne kadar iç içe geçtiğini göstermesi açısından önemli bir önektir. Onun başlattığı bu gelenek kendisinden sonra da devam ettirilmiştir (Şeyh Tûsî, *Misbâhu’l-muteheccid*, II, 759-760; İbn Tâvûs, *el-İkbâlu’l-a’m’al*, II, 354-368; Meclisî, *Zâdu’l-meâd*, s. 218-227; Şeyh Abbas Kummî, *Mefâtilu’l-cinân*, s. 496; Nişâbüri, *Takvîm-i Şîa*, s. 388).

¹¹¹ Necran Hristiyanlarından bir heyet, Hz. Peygamber’in onları İslam’a daveti üzerine kendilerinin çok önceden beri Müslüman olduğunu, Hz. İsa’nın babasız doğduğu Kur’an tarafından bildirildiğine göre onun ilah olması gerekeceğini iddia ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber onları, bir araya gelip hangi taraf yalancı ve iftiracı ise Allah’ın o tarafa lanet etmesi için dua etmeye çağırdı. Hz. Peygamber belirlenen günde Ali b. Ebî Talib, Hasan, Hüseyin ve Fatıma ile birlikte Necran Hristiyanları ile mübâhele yapmaya gitti. Ancak onlar buna yanaşmayarak cizye ödemeyi kabul ettiler. Mübâhele ayeti olarak da bilinen Âl-i İmran suresinin 61. ayeti bu olay üzerine nazil olmuştur. Şîi kaynaklar bu olayda Hz. Peygamber’in yanında götürdüğü şahısların öneminden dolayı olaya daha farklı bir önem

olay, Ehl-i Beyt'in kimlerden oluştuğuna yönelik tartışmalarda Hz. Peygamber'in uygulamasını ve fazilet sıralamasının nasıl olduğuna bir delil sayılarak imamet delillerinden biri sayılmaktadır. Bu nedenle İran'da özel bir önem verilerek bayram havasında kutlanmakta,¹¹² bu olayın Şîi düşüncenin Kur'an'la tescillendiği ve rakiplerine üstünlük sağlamada özel bir yere sahip olduğu sürekli vurgulanmaktadır. Kürsülerden bu ayet karşısında Sünnîlerin diyecek bir lafının olamayacağı, karşılıklı tartışmalarda bu ayetin muhatabın suratına adeta çarpılması gerektiği küçümseyici bir üslupla dillendirilmektedir.

Sonuç

Tarih boyunca ortaya çıkmış bütün dinler/dini hareketlerin inananları arasında birlik ve beraberliği güçlendirmek, onları ortak duygu ve düşünceler etrafında bir araya getirmek üzere çeşitli ritüellere sahip oldukları bilinmektedir. Bu ritüeller aracılığıyla bir yandan mensubu bulunulan din/mezhebe aidiyet duyguları güçlendirilmekte, diğer yandan tarihsel süreçte bu yönde elde edilmiş birikimin sonraki nesillere aktarılması amaçlanmaktadır. Bir din ya da inanç sistemi bireye ve topluma ne kadar nüfuz edebiliyorsa onun sonraki kuşaklarca benimsenmesi ve yaşatılması o ölçüde mümkün olmaktadır. Dinlerin ya da inanç sistemlerinin bunu gerçekleştirmede en çok "kutsal zaman"lara yapılan vurguları kullandığı bilinmektedir. Tarih boyunca bazı zamanlar bazı dinler için kutsal kabul edilmiş, bu zamanlarda yapılan ritüellere ayrı bir önem verilerek aidiyet duygularının güçlendirilmesi amaçlanmıştır. İslam dininde de Ramazan, Kurban, Kadir gecesi gibi birçok zaman diliminin özel önemi olduğu hem Kur'an hem de Hz. Peygamber tarafından sürekli vurgulanmıştır.

İslam Mezhepleri arasında kutsal zaman vurgusunu en çok Şîîliğin İmâmîyye kolunda gözlemlemekteyiz. Şîîlik, yıl içerisinde birçok zaman dilimini diğerlerinden ayırt ederek mensupları arasında mezhebî pratiklerini yüzyıllar boyu sürdürebilmiştir. Bu pratikler aracılığıyla tarihi süreçte mezhep ve ritüeller sürekli güncellenerek günümüze kadar varlığını devam ettirmişlerdir. Bu bağlamda Şîîliğin halen güçlü bir şekilde yaşaması, topluma nüfuz etme kanallarını etkili bir şekilde kullanmasından ileri gelmektedir. Kanaatimizce Şîîliği diğer mezheplerden ayırt eden en önemli yanının birey ve toplum muhayyilesine daha fazla vurgu yaparak canlılığını muhafaza etme çabasıdır.

atfetmişlerdir. Buna göre Rasulullah, ayette geçen ebnâenâ (çocuklarımızı) lafzına binaen Hz. Hasan ve Hüseyin'i, nisâenâ (kadınlarımızı) lafzına binâen Hz. Fâtıma'yı, enfusenâ (kendimizi) lafzına binaen de Hz. Ali'yi mübâhele mevkinde götürmüştü. Olayla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Mübâhele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, XXXI, 425; Büyükkara, *Önemli Tarih, Gün ve Geceler*, s. 27, 50 nolu dipnot).

¹¹² İbn Tâvus, bugüne gusül ile başlanıp, oruç tutulmasını, güzel elbiseler giyilmesini ve mümkünse velilerden birinin mezarının ziyaret edilmesini tavsiye etmektedir (İbn Tâvus, *el-İkbâlu'l-a'm'al*, II, 354).

Şîî geleneğın kutsal gün ve gecelere verdiği önemi ilk asırlardan itibaren oluşturulan yoğun dua literatüründe izlememiz mümkündür. Dua literatürünün belli başlı eserleri incelendiğinde erken dönem müelliflerinin gün ve geceler hususunda Müslüman toplumunun geneliyle daha uyumlu olduğu, Recep, şaban, Ramazan, Muharrem gibi ortak olarak kabul edilen ayların ibadet boyutlarının ön plana çıkarıldığı görölmektedir. İlk dönem müelliflerinin yıl içerisinde çok sayıda gün ve geceyi zikrederek, dini duygu ve düşüncelerin yoğun yaşandığı bu gecelere özel namaz, oruç, sadaka gibi nafîle ibadetlere vurgu yaptıkları görölmektedir. Erken dönemde gün ve geceler ve bu zamanlara has ibadetler hakkında müstakil eserler kaleme alan şeyh Tûsî ve İbn Tâvûs gibi müelliflerin eserleri incelendiğinde birkaç istisna dışında herkesin üzerinde ittifak ettiği hususlara vurgu yaptıkları görölmektedir.

Şîîliğin kutsal zaman algısında tarihi süreç içerisinde farklılıkların oluşmaya başladığı görölmüştür. Başlangıçta diğer mezheplerden sadece Gadir-i Hum, Aşura ve Mübahele gününe yapılan vurgular özelinde farklılaşırken, Şîîliğin devlet kontrolüne girdiği sonraki asırlarda mezhep açısından önemli sayılan gün ve gecelerin artırıldığı anlaşılmaktadır. Örneğin Şîîliğin teşekkül sürecinde yaşayan şeyh Müfid'in takvimiyle, Safevi döneminin ünlü siması şeyh Bahâî'nin takvimleri arasında birçok farklılık bulunduğu görölmektedir. Diğer yandan İran devrimiyle birlikte geçmişten beri kültürde yer alan Hz. Ali, Hz. Fatıma gibi mezhep büyüklerinin Anneler Günü, Babalar Günü, Saygı Günü vb isimlerle modern döneme adapte edilmesiyle de mezhebin yenilenmeye ve yeni bir kalıba bürünmeye başladığı da görölmektedir. Bunun yanı sıra modern dönemde Humeyni'nin ölüm yıldönümü, Rûz-i Hunîn-i Hacc, Dehe-i İmâmet ve Velâyet gibi isimlerle gün ihdasının artırılmaya devam ettiği görölmektedir. Öyle ki yıl boyunca İran'da gerek dini gerek milli açıdan önemli sayılmayan gün sayısı neredeyse yok gibidir. Son yıllarda her bir güne kendi öneminin dışında yeni isimler verilerek etki gücü artırılmak istenmektedir. Bu durum mezheplerin tarihi süreç içerisinde kendisini yenilediğini ve yenilediği oranda topluma nüfuz edebildiğini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Şîîliğin gün ve gece anmalarında önemli hususlardan birisi de kadın şahsiyetlere yapılan özel vurgulardır. Hz. Hatice, Hz. Fatıma, Fatıma Ma'sume, Zeynep bnt. Ali, Rukayye bnt. Hüseyin, Ümmü'l-Benîn gibi şahsiyetler üzerinden kadınların mezhep açısından taşıdığı değer sürekli vurgulanarak onları mezhebin duygusal taşıyıcıları olmak bakımından onore ettikleri görölmüştür. Kadınların bugünlerde özel görevler üstlenmeleri ve aktif olarak katılımları gözlendiğinde istenilen amaca ulaşıldığı anlaşılmıştır.

İran için önem arz eden Ali er-Rıza ve kız kardeşi Fatıma'nın doğum ve ölüm yıldönümlerine özel önem verilmesi, hem İran Şîîliğini diğer ülkeler nazarında ön plana çıkararak merkezi bir konuma yükseltme çabasını hem de İranlılık bilincini güçlendirme isteğinin sonucu olduğu düşünölmektedir. Diğer yandan Rûz-i Hunîn-i Hacc gibi yeni günler ihdas edilerek İran'ın sorun yaşadığı ülkelerle olan

mücadelesi dini alana çekilmek istenmiştir. Böylece din ve siyasetin İran toplumunda nasıl iç içe geçtiği daha rahat anlaşılacaktır.

Burada dikkat çeken bir diğer husus da imamların ve mezhebin büyüklerinin doğum yıldönümlerine nazaran ölüm yıldönümlerinin ön plana çıkarılmasıdır. Bu durum Safeviler ile birlikte mezhebin matem yönünün güçlendirilmeye çalışılmasıyla doğrudan alakalıdır. Safeviler ile birlikte Şiîliğin iktidar gücünü arkasına almasından sonra gün ve gecelerin sayısının artırıldığı, toplumu bir arada tutmaya yönelik törensel yönünün daha fazla ön plana çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Safeviler'in başlattığı bu gelenek devam ettirilerek, günümüzde söz konusu gün ve gecelerin törensel ve duygusal boyutlarının daha fazla ön plana çıkarıldığı hatta bazı yıldönümlerinin bir iki haftaya kadar uzatıldığı gözlenmektedir. Sünnî geleneğin Mevlit kandili gibi doğum günlerine verdiği önemin aksine Şiî gelenek, bazı istisnalarıyla birlikte ölüm tarihlerini ön plana çıkararak yıl boyu matem havasının solunmasını istemiştir. Bu durum, Şiîliğin hem taraftarları hem de diğer mezhepler tarafından bir matem mezhebi olarak algılanmasını haklı çıkarmaktadır.

KAYNAKÇA

- Âmulî, Muhammed b. Hasan Şeyh Hurr (ö. 1104/1692). *Vesâilu's-Şîa*. thk. Müessesetü Âli'l-Beyt Aleyhisselam, Kum 1409/1988.
- Bozan, Metin. "Şiî-İmami Kaynaklarda Kerbelâ'nın Menkâbevi Anlatımı", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, Sivas 2010, 477-492.
- Bozan, Metin. "Ali er-Rıza'nın Velihtlığı Meselesi (İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesine Teori-Pratik Açısından Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Dinî Araştırmalar 7*, sayı: 19, 2004, 159-171.
- el-Buhârî, Ebû Nasr Sehl b. Abdullah (ö. 4./10. asır), *Sırru's-Silsileti'l-Aleviyye fî Ensâbi's-Sâdâti'l-Aleviyye*, thk. Seyyid Mehdî Recâî, Kum 1389/2011.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *İmâmiyye Şîası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahâî'nin Takvimleri)*, Çanakkale 1999.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Kerbelâ'dan İnkılaba: İmami-Şiî Şehadet Düşüncesi ve Problemleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIII, sayı: 2, 2002, 211-247.
- Büyükkara, Mehmet Ali, "Çağdaş Şîa Düşüncesinde Kerbelâ'nın Problemleri Mirası: İmam Hüseyin Kazanmak İçin mi Yoksa Canını Feda İçin mi Ayaklandı?", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, Sivas 2010, 383-408.
- Ca'feriyan, Resul, "Şîa'da Dua Edebiyatı", çev. Habip Demir, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, Ekim 2015, 209-237.
- Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991.

- Fayda, Mustafa, “Mübâhele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, XXXI, İstanbul 2006.
- Güner, Ahmet, “Büveyhiler Döneminde Bağdat’ta Kerbelâ/Aşure, Gadir Humm ve Benzeri Şiî Uygulamaları”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Tarih Bilimleri I)*, Sivas 2010, 325-340.
- Güner, Ahmet. “Büveyhiler Dönemi ve Çok Seslilik”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII, 1999, 47-72.
- İbn Battuta, Ebû Abdullah Muhammed Tancî, *İbn Battuta Seyahatnamesi I.*, çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.
- İbn Funduk, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kâsım b. Zeyd (ö. 565/1169), *Lubâbu'l-ensâb ve'l-ekâb ve'l-a'kâb*, thk. Seyyid Mehdi er-Recâî, Mektebetu Ayetullah Mar'âşî Necefî, Kum 1385/2007.
- İbn Kûleveyh, Ca'fer b. Muhammed el-Kummî (ö. 368/978), *Kâmilu'z-ziyârât*, thk. Cevâd el-Kayyûmî, Neşru'l-Fukahâ, Kum 1429/2009.
- İbn Tâvûs, Ali b. Musa (ö. 664/1266), *el-İkbalu bi'l-a'mali'l-hasene fimâ ya'melu merraten fi's-sene*, thk. Cevad Kayyûmî İsfehânî, Mektebu'l-A'lâmî'l-İslâmî, Kum 1414/1993.
- el-İrbilî, Ali b. İsa b. Ebi'l-Feth (ö. 693/1293), *Keşfu'l-gumme fi ma'rifeti'l-eimme*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1405/1985.
- el-İsfahânî, Ali b. el-Hüseyn Ebu'l Ferec (ö. 356/966), *Mekâtilu't-talibiyîn*, Dâru'l-Murtazâ, Beyrut 1430/2009.
- Kandemir, M. Yaşar, “Câbir b. Abdullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, VI, 530-532, İstanbul 1992.
- el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yâkub (ö. 328/939) *Usûlu'l-kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tehran 1407/1986.
- Kummî, Mesud Nârî, “Olgûhâ-yi Kâlbedi-yi Hüseyiniyehâ: Rîşehâ ve Tehavvulât”, *Hüner ve Mimarî*, 1395/2016, IX, 25-46.
- Kummi, Şeyh Abbas, *Mefâtihu'l-cinân, Âyin-i Dâniş*, Kum 1386/2007.
- Kummi, Şeyh Abbas, *Muntehe'l-âmâl*, tsh. Musevî Damegânî, İntişârât-ı Peyâm-ı Âzâdî, Tehran 1390/2011.
- Meclisî Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî (ö. 1110/1698), *Zâdu'l-meâd*, thk. Alauddin A'lamî, Müessesetu el-A'lamî li'l-Matbûât, Beyrut 1423.
- el-Mervezî, Ebû Talib İsmail b. Hüseyin Hüseyini (ö. 614/1217'den sonra), *el-Fahrî fi ensâbi't-tâlibiyîn*, thk. Seyyid Mehdi er-Recâî, Mektebetü Âyetullah Mar'âşî Necefî, Kum 1385/2007.

-
- Nîşâbûrî, Abdülhüseyn, *Takvîm-i Şîa*, İntişârât-ı Delîl-i Mâ, Kum 1391/2012.
 - Onat, Hasan, “Kerbelâyı Doğru Okumak”, *Akademik Orta Doğu*, , 2007, 2/1, 1-9.
 - el-Ömerî, Necmeddin Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Alevî (ö.466/1073), *el-Mecdî fî ensâbi't-tâlibiyyîn*, thk. Ahmed el-Mehdevî ed-Dâmeğânî, Mektebetü Âyetullah Mar'aşî Necefi, Kum 1380/2001.
 - Schimmel, Annemarie, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2004.
 - Şeriatî, Ali, *Ali Şîası Safevî Şîası*, çev. Hicabi Kırlangıç, Fecr Yayınları, Ankara 2011.
 - Şeyh Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen (ö. 460/1067), *Misbâhu'l-muteheccid*, Müessesesi-i Fıkh-ı Şîa, Beyrut 1411/1990.
 - Şeyh Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen (ö. 460/1067), *el-Gaybe li'l-hucce*, Dâru'l-Meârifi'l-İslâmî, Kum 1411/1990.
 - Ünal, Mustafa, *Dinlerde Kutsal Zamanlar*, IQ Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2008.
 - <http://www.hawzah.net/fa/occcation/view/48956/> شهادت-حضرت-ابو-الفضل-العباس-عليه-السلام
 - <http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/3872/6270/68414/> روز-یاسدار
 - <http://www.hawzah.net/fa/goharenab/View/43749/> تجلیل-از-امامزادگان-و-بقاع-متبر-کهینجم-ذی-القعدة
 - <http://www.beytoote.com/art/decorum/start3-decade2-fatemiyeh.html>
 - <https://mamasite.ir/fa/news/304374/1395> تاریخچه-روز-زن-و-مادر-،-روز-مادر-1395
 - <http://setare.com/fa/news/11090/> روز-جوان-چهره-روزی-است
 - <http://www.ettelaat.com/etiran/?p=131258>
 - <http://markazi.msy.gov.ir/news/1120672/> عناوین-بیر-نامه-های-هفته-از-دو-اج-تعالی--
<http://www.598.ir/fa/news/173632/> اخبار-خانواده-اعلام-شد
 - <http://www.598.ir/fa/news/173632/> شعار-دهه-امامت-و-ولایت-مشخص-شد

Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması*

Ömer Faruk Teber**

Özet

Anadolu coğrafyasında yaşayan Türkmen topluluklar için kullanılan kızılbaşlık Osmanlılar ile Safevîler arasında yaşanan siyasal ve dinî-kültürel bir farklılaşmanın sonunda ortaya çıkmıştır. Buna göre, Çaldıran savaşı Osmanlıların doğu sınırını belirlerken, Anadolu'daki Türkmenlerin Safevi Devletiyle olan fiilî bağlarını kopararak onları Şiîleşme sürecinin dışında bırakmıştır. Osmanlıların Kızılbaş Türkmen nüfusa karşı siyasi tutumları onların Sünnîlik ile irtibat kurmalarını zorlaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mezhebî Ayrışma, Safevî Tarikatı, Kızılbaş

Political Results of Sectarian Separation: Politicization of Safavids Order

Abstract

In this study political and religio-cultural differentiation between the Ottomans and Safavids has been presented. Accordingly, the battle of Caldıran, while determining the east boundary of the Ottomans, put them out of the process of Shiatization breaking the actual relations in Anatolia between Turmomans and Safavids. The political suppression of Ottomans against Qizilbash also formed an obstacle for them to have a contact with Sunnite Islam.

Keywords: Sectarian Separation, Safavids Order, Qizilbash

Giriş

Mezhep, Arapça z-h-b kökünden zaman ve mekân ismi olarak türeyen bir sözcüktür. Sözlükte, gidilen yol, gidilen yer ve zaman, gitmek¹ gibi anlamlara geldiği

* Bu çalışma Ömer Faruk Teber, *XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2005, dikkate alınarak hazırlanmıştır.

** Prof. Dr. Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. omerfarukteber@akdeniz.edu.tr.

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1410/1990, I, 394.

gibi, benimsenen görüş, farklı tutum ve davranış, takip edilen yol anlamlarında da kullanılmaktadır.

İslâm dininin itikâdî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri diye ifade edilen mezhep sözcüğü bir takım siyasî ictimâî, iktisâdî olayların tesirlerinin mezhep kurucusu sayılan insan ile ona uyanlardaki fikrî ve dinî tezahürdür². Diğer bir ifadeyle, İslâm tarihinde sosyal, siyasî ve ekonomik sebeplerle ve din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan dini nitelikli oluşumlar ve dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürlerdir³. Tarihte ve günümüzde ortaya çıkan mezhebi oluşumları inceleyen bilim dalı İslâm Mezhepleri Tarihini de, alan uzmanları tarafından yapılan tanımlarının ortak vurgusu olarak şöyle ifade edebiliriz: “Geçmişte ve günümüzde siyasi ve itikâdî gayelerle vücut bulmuş İslam düşünce ekolleri diyebileceğimiz beşeri ve toplumsal oluşumların; doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını yayıldığı bölgeleri ve İslam düşüncesine katkılarını temel kaynaklardan hareketle zaman-mekân bağlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız gözle inceleyen bilim dalıdır”⁴

İslâm Mezhepleri Tarihi araştırma alanı içerisine giren bir konu da İslâm’ın ilk yüzyılından itibaren önce siyasî, fikrî veya dinî gruplar olarak beliren ve sonraki tarihsel süreçler içerisinde mezhepleşme yoluna giren hareketlerin tasnifi ve sosyolojik tespitleridir. Bu anlamda Anadolu coğrafyasında ortaya çıkan ve Osmanlı kaynaklarına göre Safevî taraftarlığı; Safevîler tarafından yazılan eserlerde ise Anadolu’da yaşayan Türkmen zümreler olarak kabul edilen Kızılbaşlık-Rafızılık de metodik açıdan mezhepler tarihinin inceleme sahasın içerisinde mütalaa edilmiştir. Buradan hareketle biz, tarikat formunda tarih sahnesine çıkan Safevîliğin, süreç içerisinde nüfuzunu artırarak siyasallaşması ve Şîî teolojiyi de kendisine dinî meşruiyet zemini olarak kabul etmesini tarihi veriler ışığında ele alacağız.

1-Tarihsel Süreçte Safevî Tarikati

Safevî tarikatının ilk postnişini Şeyh Safiyyüddîn, 700/1301’de 85 yaşında vefat eden Şeyh Zâhid’in, tayini ve vasiyeti ile⁵ Zâhidiyye Tarîkati’nin şeyhi olmuştur.⁶ Safeviyye Tarikatının Zahidiyye Tarikatının devamı olduğu bu yönüyle bilinmektedir. Şeyh Safiyyüddîn, yanında yetiştiği mürşidi ve intisap ettiği

² Ethem Ruhi Fiğlalı, “Önsöz”, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. E. Ruhi Fiğlalı, TDV Yay., İstanbul 1979,” s. XVIII.

³ Hasan Onat, “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. D. Ethem Ruhi Fiğlalı’nın Yeri”, *Ethem Ruhi Fiğlalı’ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara 2002, s. 236; a.g.mlf., *Türkiye’de Din Anayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 127-130; Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001, s. 1.

⁴ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay. İstanbul 2008, s. 10.

⁵ Ahmed Kesrevî, *Şeyh Safiyy ve Tebâreş*, Tahran 1379, s.56; R. M. Savory, *Iran underthe Safavids*, Cambridge 1980, s. 8-9.

⁶ İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yi Abbâsî*, thk. Muhammed İsmail Rıdvânî, Tahran 1377, I/ 24.

Halvetiyye Tarîkatı⁷ gibi Sünnî görüşe sahip, sade bir sûfiydi⁸. Safiyyüddîn, şeyhinin vefatı ile memleketi Erdebil'e gelerek bu hayli kozmopolit dinî ve kültürel ortamda Sünnî tasavvuf usullerince, çevresine toplanan çok sayıdaki müridini⁹ aydınlatmaya başlamış; İran, Suriye ve Anadolu'dan akan bu topluluklar, bölgede dinî-tasavvufî hareketlerin yoğunlaşmasına sebep olmuşlardır.¹⁰ Çeşitli tasavvufî-felsefî öğretilere vakıf olan Safiyyüddîn, Ahîlik, Mevleviyye, Kübreviyye gibi itikâdî ve irfânî akımlardan da faydalanarak büyük bir taraftar topluluğunu kendisine çekebilmişti.¹¹

Devletleşen Safevî hanedanının ilk hükümdarı Şah İsmâil (1486/1487-1524) b. Sultan Haydar (1460-1488) b. Şeyh Cüneyd (ö.1460) b. Şeyh İbrahim (ö.1447) b. Şeyh Ali (1371-1429) b. Şeyh sadreddin Musa (1305-1392) b. Şeyh Safiyyüddîn İshak (1252-1334)'ın¹² ulu babaları, yaklaşık yirmi beş kuşaktan ibaret bir soy zinciri ile yedinci İmam Musa Kâzım'a (ö.790) sonra da İmam Ali b. Ebî Talip (598-661) ve Hz. Peygamber'e kadar çıkarılmıştır.¹³ XVI. yüzyılın bazı kaynaklarında ise Safevîlerin nesepleri Hz. Nuh'a kadar götürülür.¹⁴

Safevîlerin kendileri de bilinçli olarak siyasî ve sosyo-politik amaçlarla neseplerini evlâd-ı Rasûle dayandırma çabalarına göz yummuş; bunun ispatına gayret sarfetmiş ve çevrelerindeki insanları buna inandırmaya çaba harcamışlardır. Bu çaba, o dönem için ilk rastlanılan bir durum olmadığı gibi toplumlar tarafından yadırganacak bir şey de değildir. Birçok mezhep ve tarikat mensubu, imamlarını veya şeyhlerini Hz. Peygamber'e, Halifelere ve de İmamlara dayandırmayı egemenliği ele geçirmenin yollarından biri olarak görmüşlerdir. Şah İsmâil, yalnız cismânî sıfat ve salâhiyeti hâiz bir hükümdar değil, aynı zamanda bir mürşid/sheyh

⁷ Halvetilik hakkında Bkz. Sadık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı AliyyedenHalvetiyyeSilsilenâmesi*, İstanbul 1338-1341. Halvetilik, 1398'de Herat'ta vefat eden Şeyh Sirâceddin Ömer Lâhici tarafından, esas kurucusu İbrahim Zâhid Gilânî'den sonra geliştirilmiş olup özellikle Harezm ve Horasan'da yayılmıştı. İran'da Şirvan bölgesi tarikatın merkezi olmuş ve Seyyid Yahya Şirvânî (ö. 1464) zamanında önemli gelişmelere sahne olmuştu. Halvetiliğin Anadolu'ya girişinin ise, bir Ahî reisi olan Yusuf Halvetî (ö.1408) vasıtasıyla gerçekleştiği bilinmektedir. Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *DİA*, C. 15, İstanbul 1997, ss. 393-395.

⁸ İskender Bey Münşî'de Şeyh Safiyyüddîn için Şiraz yolundayken "Ey cevân-ı Türk" (Türk genci) diye hitap edildiği bildirilmektedir. Bkz. *Târîh-i Âlem Ârâ-yiAbbâsî*, Tercümeler, C. I, s. 18; Ayrıca krş. H. R. Roemer, "TheSafavidPeriod", *The Cambridge History of Iran*, Ed. Peter Jackson, LourenceLackhart, Cambridge 1986, VI/194; AhmedKesrevî, *Şeyh Safiyy ve Tebâreş*, s. 58.

⁹ İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yiAbbâsî*, I/ 24; krş. Browne, *A LiteraryHistory of Persia*, Cambridge 1953, IV/43.

¹⁰ Müneccimbaşı, *Sahâyifü'l-Ahbâr*, III/80; Savory, *Iran Under the Safavids*, s. 11; Reşat Öngören, "Sünnî Bir Tarîkattan Şii Bir Devlete: SafeviyyeTarîkatı ve İran Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, (1999), S: 11, s. 82.

¹¹ Mirza Abbashî, "Safevîlerin Kökenine Dair", *Belleten*, C. XL, No:158, Ankara 1976, s. 296.

¹² Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, Beyrut thz., I/270-71; Şeref Han, *Şerefnâme, Osmanlı-İran Tarihi*, Çev. Mehmet Emin Bozarslan, İstanbul 1971, s.134; Kevserî, *Şeyh Safiyy ve Tebâreş*, s. 37 vd.

¹³ İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem Arâ-yiAbbâsî*, Tercümeler, C.I, s.10; krş. Savory, "SafavidPersia", I/ 394.

¹⁴ Handmîr, Habîbü's-Siyer Fi Ahbârî Efrâd-i Beşer, IV/442 vd.; İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem Âray-ı Abbâsî*, s. 5;

olarak görülmüştür. O, Osmanlı aleyhatarı Türk kabîlesini etrafında toplayan bir tarîkatın başındaki bir müşid olmuştur.¹⁵

Safevî Devleti'nin temelini atan Erdebil Tekkesi'nin Hoca Ali ve Şeyh Cüneyd'ten itibaren siyasal söylemlerle adından sözettirmesi üzerine, Osmanlı Devlet adamları tarafından, konu iktisadî ve siyasî olarak değerlendirilmiş¹⁶ ve hatta Safevî taraftarlarının, Osmanlı Devleti bünyesinde meydana getirdikleri isyanlarda da ilk etapta ekonomik ve siyasî boyutlar gündeme gelmiştir.¹⁷

2-Safevî Tarikatının Siyasallaşması

Tarihte kızılbaş, rafîzî, ışık, kalender gibi betimleyici isimlendirmeler ile sosyolojik olarak tasnif edilen Safevî propagandasına açık zümrelerin dinî kökenlerinin¹⁸, Sünnî iken zamanla Şîî-batnî bir hüviyete bürünen Erdebil Tekkesine dayandığı konusunda birleşmiş olduğu bilinmektedir. Safevî tarikatının, kendini başlangıçta tarikat formunda ifade eden, Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasındaki iktidar mücadelesi sürecinde belirgin hale gelen bir ayrışma biçimi¹⁹ olduğundan hareket ederek, Kızılbaşlık olgusunun, tarihsel ve düşünsel menşeyini teşkil eden Erdebil Tekkesi'nin itikadî yönüyle dinî bir fenomen olarak siyasal temelli kültürel bir farklılaşma olduğu da akademik çevrelerce ifade edilmektedir.²⁰

Bütün siyasî dönüşümlerin hem sebebi hem sonucu olarak değerlendirilebilecek bir olgu da dinsel motiflerin dönüşmesidir. Bunun bir örneği de Safevî Erdebil tekkesinin önceleri Sünnî eğilimli iken, zaman içinde hem itikadî, hem fikhî değişimler geçirerek bir takım Şîî nitelikler kazanmış olmasıdır. Safevî Devleti'nin egemenlik alanındaki bölgeler Şîîleşirken, Anadolu'da kalan Safevî taraftarları, tarikat formu içinde, kendisine özgü bir değişim süreci geçirmişlerdir. Orta Asya'daki ananevî dinlerini yaşam biçimi olarak büyük ölçüde Anadolu'da da

¹⁵ Rumlu Hasan, (*Ahsenü't-Tevârih*) *Şah İsmail Tarihi*, s. 71; Köprülü, "Âzerî", İA, II/133, Nitekim Şah İsmâil'in nesebini siyasî gayelerle Hz. Peygamber'e dayandırma çabasını, Sultan Selim, Şah İsmâil'e gönderdiği mektûplarda, kendisini aşağılayıcı bir biçimde reddederek Şah İsmâil'in peygamber soyundan olmadığını söyleyerek, ona "serdârlıksevâsından, sipâhselârlıkhevâsındanferâğat ederek, ancak bir zâviyemünzevî olabileceğini" söyler. bkz. Feridun Bey, *Münşeâtü's-Selâtin*, İstanbul 1275, I/385-389.

¹⁶ II. Bâyezid ile Şah İsmail arasında geçen yazışmalarda bu konu dile getirilmektedir. Şah İsmail Osmanlı sınırları içerisindeki bağlılarının kendilerini ziyaretlerine mâni olmamasını istemiş, buna karşın II. Bâyezid'in cevabı ise giden toplulukların askerden kaçtıklarını ifade etmiştir. Bkz. Ekler, Hoca Saadeddin, *Münşeât-ı Hoca Sadeddin Efendi Rahimehullâhu Aleyh*, Reisülküttâb Nr. 921, vr. 193a-193b-194a

¹⁷ Bkz. Şehabeddin Tekindağ, Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", s. 52-56; Ahmet Taşğın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma "Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumunu Bildirileri, 9-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s. 298.

¹⁸ Ömer Faruk Teber, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik İçin Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya 2009, ss. 70-80.

¹⁹ Hasan Onat, "Alevilik-Bektaşılık, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", *Türk Yurdu*, C. 5, S.210, Ankara 2005, s. 10.

²⁰ Sönmez Kutlu, *Alevilik-Bektaşılık Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 152, 154.

sürdüren Türkmen guruplar, “ilahî kudretin tecessüm etmiş biçimlerini” davranışlarına uygun açılımları, Ehl-i Beyti kutsallaştıran inançlarda buldular. Erdebil şeyhleri de nesep olarak kendilerini bu soya bağladıklarından birer kutsal kişilik haline, daha sonraları ise ilahî güçlerle muttasıf varlıklara dahi dönüştüler.²¹

Çaldıran savaşı, Safeviler’le Osmanlılar arasındaki siyasî ayrışmayı iyice pekiştirdiği gibi kültürel ayrışmayı bir başka deyişle Kızılbaş-Sünnî ayrışmasını da kesin hatlarıyla ortaya çıkardı. Çaldıran öncesinde Kızılbaş, Şii, Rafizî gibi kullanılan kavramlardan bazılarının muhatapları tam olarak belirginlik kazanmamışken Çaldıran’dan sonra belirginlik kazanmıştır. Osmanlı yönetiminin benimsediği Sünnîlik, kesin bir hakimiyet kurmuş olduğuna; diğer yandan Safevî İran’ında da Kızılbaşlık, kurumsal ve medrese kökenli bir öğretiyi olan Şiîliğe dönüşmüştür.²²

Dinin, devletlerin resmî ideolojisi olarak oynadığı rolün değerinin artması, yine birtakım yönlerden ekonomik ve siyasî endişenin bir sonucu olmuştur. Osmanlı-Safevî çatışmasının yoğunlukla yaşandığı dönemlerde Şiîlik, iktisadî ve siyasî sistemin yerleştirilmesi ve sürdürülmesi için meşruiyet oluşturmuştur. Bütün bu karşılıklı önlemler Safevî Devletinin Erdebil tekkesinin geleneksel bağlıları ile Osmanlı periferisinde yaşayan göçebe topluluklardan müteşekkil Osmanlı Devleti sosyal tabanından yararlanma isteği sonucunda çıkmıştır. Burada dikkat çekici nokta ise, Osmanlı sınırları içerisinde kalan Safevî taraftarı zümreler sistem içerisinde farklılaşarak Kızılbaş, Rafizî gibi adlarla anılmış, Safevî Devleti kurulmadan önceki sosyal yapılarını muhafaza etmekte devam etmekte iken Safevî Devleti sınırları içerisinde kalan topluluklar merkezîleşmiş ve merkezî otoriteyi oluşturmuşlar ve Şiîleşmişlerdir. Dolayısıyla çevrede kalan yerleşik hayatın dışındaki sosyal topluluklarla da farklılaşmışlardır.²³ Bir başka deyişle Osmanlı Devleti’nin doğu sınırı 1514 yılındaki Çaldıran savaşı sonucunda belirlendiği için, Osmanlı topraklarındaki Türkler Kızılbaş olarak kalırken, Safevî Devletinin sınırları içerisinde yaşayan Kızılbaş zümreler devletin otoritesiyle önce Şiîleştirilirler ve daha sonra da devlet yönetiminden uzaklaştırılmışlardır.²⁴

Erdebil tekkesi 1391’den itibaren Hoca Ali ile birlikte başlayan ve Şeyh Cüneyd’de ifadesini bulan bir Şiîleşme sürecine girdi. Safevî hareketinin siyasî bir harekete dönüşmesinde etkili olan Şeyh Cüneyd, bu zaman diliminde ön plana çıktı. O, halife adı verilen propagandacı misyonerler aracılığıyla, Anadolu’da yerleşik ve yarı göçebe bir hayat süren Türkmen toplulukları arasında etkinlik kazandı. Osmanlı merkezi idaresinin Anadolu’dan İran’a ve Erdebil tekkesine doğru kitleler halinde

²¹ Bkz. Kemâl Pâşâ-Zâde, Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde Der Hakk-ı Kızılbaş”, Mecmû’a, Süleymaniye Ktp. Es’ad Efendi Nr. 3548, vr. 45a.: Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s. 7.

²² Ömer Faruk Teber, XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması, s. 133.

²³ Ahmet Taşğın, “Hatai’den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma ”Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri, 9-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, s. 298.

²⁴ Hasan Onat, “Alevîlik-Bektâşîlik, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet”, Türk Yurdu, C. 5, S. 210, Ankara 2005, s. 10.

göçleri yasaklayıcı sıkı tedbirler almasına rağmen, Şeyh Cüneyd'den itibaren çoğunluğu Güney ve İç Anadolu'da yaşayan Ustacalu, Şamlu, Rumlu, Tekelü, Dulkadir, Afşar, Kaçar ve Varsak Türkmenlerine mensup aşiretler İran'a göç etti. Cüneyd'in oğlu Şeyh Haydar'ın bu Türkmenlere on iki dilimli kızıl başlık giydirmesiyle birlikte farklılaşma iyice belirginleşti ve Anadolu'daki Türkmenlerin Kızılbaş adı altında İran'daki yeni inanç ve yapılanmalara yönelmelerini beraberinde getirdi. Erdebil Tekkesi'nin halifelerinin tümü ilk önceleri bir tarikat silsilesi içerisinde yetişip irşad göreviyle halkın arasına katılmakta iken, Şeyh Cüneyd'den itibaren Erdebil Ocağının zihniyet değişikliği doğrultusunda halifeleri de siyasî faaliyetler göstermeye başlamıştır.²⁵ Şah İsmâil döneminde de İmâmiyye Şîası'nın Safevî devletinin resmî mezhebi olarak kabul edilmesi ile hutbelerde on iki imamın adı okunmaya başlanmıştır. Böylece İran ve Azerbaycan bölgeleri şiddet ve zor kullanılarak Şiileştirilmiştir.²⁶

Sonuç

Safevî şeyhleri silsilesi içerisinde, Şeyh Cüneyd ve Şey Haydar'ın müridleri, şeyhlerini Tanrı'nın yeryüzündeki zuhuru olarak telâkki etmişlerdir. Erdebil Tekkesi'nin siyasallaşması sürecinde, bir takım siyasî taleplerin ön plana çıktığı Şeyh Cüneyd (ö.864/1460) dönemi, bir kırılma noktası olarak kabul edilebilir. Erdebil'den başlayarak Anadolu coğrafyasına kadar olan bölgelerde yaşayan geniş taraftar topluluklarının kendilerini Safeviyye Tarîkatı'nın manevî nüfuzu altında hissetmesi, Safevî şeyhlerinin Hoca Ali'den itibaren dinî liderlikten siyasî alana kaymasına zemin hazırlamıştır. Şeyh Cüneyd ile birlikte artık Safeviyye Tarîkatı'nın şeyhleri, nüfuz alanlarında sadece dinî liderler gibi değil, siyasî kimliğe bürünmüş dinî şahsiyetler olarak müridlerinin karşısına çıkmışlardır. Şah İsmail, siyasi amaçlarına ulaşabilmek ve şeyhlikten, kurduğu devletin şahlığına geçebilmek için İran ve Azerbaycan'ı Şîilik esaslarında birleştirmek zorunda kalmıştır. Şîilik, siyasî birliği sağlayabilmek için gerekli olan en önemli unsur olmuştur. Sünnî bir tarikat olarak ortaya çıkan Safevîlik, Şah İsmâil ile birlikte devletleşmiş ve kendisine mezhep olarak Şîiliği seçmiştir.

²⁵ İlk dönemlerde Tekke'nin Ehl-i Sünnet akidesi doğrultusunda faaliyet gösterdiğini, Somuncu Baba diye bilinen Ebu Hamidüddin Aksarayî (ö.1412) ve onun yetiştirdiği Bayramiyye Tarikatı kurucusu Hacı Bayram-ı Veli sadece dinî vecibelerle ilgilenmiş; siyasî hiçbir faaliyet içerisine girmemişlerdir. Hatta ilkönceleri Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar'ın icad ettiği on iki dilimli kırmızı tâcı giyerlerken, Erdebil sûfilerine karşı duyulan hoşnutsuzluk nedeniyle bu tâcı altı dilimli ak çuhaya çevirmeleri; Şeyh Zâhid-i Gilânî'den sonra Safeviyye ve Bayramiyye diye silsilenin devam etmesine karşın bu davranış biçiminin, iki tarikatın siyasî yönden farklılaşmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, s. 124;

²⁶ Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmiyât*, S. 3, 2003, s. 121.

KAYNAKÇA

- Abbaslı, Mirza, "Safevîlerin Kökenine Dair", *Belleten*, C. XL, No: 158, Ankara 1976, ss. 287-329.
- Âşık Pâşâ-Zâde, Ahmed Âşıkî (ö.886/1481), *Tevârih-i Âl-i Osman*, Âlî Bey Yay. Matbaa-i Âmire, İstanbul 1332.
- Browne, Edward G., *A Lliterary History of Persia*, C. IV, Cambridge 1953.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Veli*, Ankara 1991.
- Feridun Ahmed Bey, *Münşeâtü's-Selâtîn*, İstanbul 1275.
- Fıçlalı, Ethem Ruhi Fıçlalı, "Önsöz", Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. E. Ruhi Fıçlalı, TDV Yay., İstanbul 1979," ss. I-XVIII.
- Handmîr, *Târîhu Habibü's-Siyer Fi Ahbârî Efrâd-i Beşer*, thk. Muhammed ZubeyrSiyâkî, Caphâne-yi Haydarî, C. I-IV, 1963.
- Hoca Saadeddîn Efendi, *Münşeât-ı Hoca Sadedîn Efendi Rahimehullâhu Aleyh*, Reisülküttâb, Nr. 921.
- İbnManzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab el-Muhit*, (tasnif. Yusuf Hayyat, Nedim Merasil), Beyrut trz.
- Kemâl Pâşâ-Zâde, Fetâvâ Kemâl Pâşâ-Zâde Der Hakk-ı Kızılbaş", *Mecmû'a*, Süleymaniye Ktp. Es'ad Efendi Nr. 3548.
- Kesrevî, Ahmed Şeyh Safiyy ve Tebâreş, Tahran 1379.
- Köprülü, M. Fuad, "Azeri", *İA*, İstanbul 1961, C. II, s. 118-151.
- Kutlu, Sönmez, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazıları Alevîliğin Yazılı Kaynakları* Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî, Ankara Okulu Yay. Ankara 2006.
- Kutlu, Sönmez *Mezhepler Tarihine Giriş*, Dem Yay. İstanbul 2008.
- Müneccimbaşı, Ahmed b. Lütfullah, *Sahâifu'l-Ahbâr fi Vekâyi'i'l-A'sâr*, C. I-III, Matbaa-i Amire, 1285/1868.
- Münşî, İskender Bey, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yi Abbâsî*, thk. Muhammed İsmail Rıdvanî, C. I-III, Tahran 1377.
- Onat, Hasan, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", *İslâmîyât*, Ankara 2003, C. VI, S. 3, s. 111-126.
- _____, *Türkiye'de Din Anayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
- _____, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. D. Ethem Ruhi Fıçlalı'nun Yeri", *Ethem Ruhi Fıçlalı'ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara 2002, ss. 236-254.
- _____, "Alevilik-Bektaşîlik, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Dersleri ve Diyanet", *Türk Yurdu*, C. 5, S. 210, Ankara 2005
- Öngören, Reşat "Sünnî Bir Tarîkattan Şii Bir Devlete: Safeviyye Tarîkatı ve İran Safevî Devleti", *Bilgi ve Hikmet*, (1999), S: 11, ss. 82-94.
- Roemer, H. R., "The Safavid Period", *The Cambridge History of Iran*, Ed. Peter Jackson, Lourence Lackhart, C. VI, Cambridge 1986.

- Rûmlu, Hasan, *A Chronicle of the Early Safawis; Being the Ahsenü't-Tevârîkh of Hasan-ı Rûmlû*, C. I, (Farsça Metin); C. II, (Çeviri), Ed. Ve İngilizceye Çev. C. N. Seddon, Baroda 1931-1934.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001.
- Savory, R. M. *Iran Under the Safavids*, Cambridge 1980.
- Şeref Han, *Şerefname, Osmanlı-İran Tarihi*, Çev. Mehmet Emin Bozarıslan, İstanbul 1971.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-Tâli'*, Beyrut trz.
- Taşğın, Ahmet, "Bisafî, Menâkıbü'l-Esrâr Behcetü'l-Ahbâr" *İslâmiyât*, C. VI, S. 3, Ankara 2003, s. 183-185.
- _____, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklılaşma" *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyumu Bildirileri*, 9-10-11 Ekim 2003, haz. Gülağ Öz, Ankara 2004, ss.297-306.
- Teber, Ömer Faruk XVI. *Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- _____, "Osmanlı Belgelerinde Alevilik için Kullanılan Dinî-Siyasî Tanımlamalar", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya 2009, ss. 70-80.
- Tekindağ, Şahabeddin, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *Tarih Dergisi*, C. VIII, S. 22, İstanbul 1968, ss. 50-79.
- Uludağ, Süleyman, "Halvetiyye", *DİA.*, C. 15, İstanbul 1997, ss. 393-395.
- Vicdânî, Sadık, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Halvetiyye Silsilenâmesi*, İstanbul 1338-1341.

Dinden Mezhebe Dönüşümün Diyalektiği ve Sonuçları

Samir Omer SEYYİD*

Özet

Bu çalışma, İslam'daki din anlayışından mezhep anlayışına dönüşümün sosyal, siyasal ve tarihi serüvenini ortaya koymaya çalışmaktadır. Söz konusu dönüşümün tabiatı ve gerekliliğinden de anlaşılacağı üzere bu değişim, sadece İslam dini için değil bilakis Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi diğer semavi dinler için de söz konusudur.

Araştırmamızda mezhep kavramını, hem fıkhi hem de itikadi mezhepleri içine alacak şekilde kullandık. Bunun sebebi, pratikte bu iki kavramın aralarındaki sıkı ilişkiden dolayı birbirinin içine geçmiş olmaları, teoride ise zihinlerde fıkhi ve itikadi mezhepleri birbirinden ayırmanın zorluğunu göz önüne almamızdır. İlk başta fıkhi mezhepler ile itikadi mezhepler arasında bir ayırım yapmayı düşündüysük de bu ayırım içeriğe tesir etmeyen şekli bir ayırım olacağını düşünerek vazgeçtik. Bu sebeplerden dolayı hem fıkhi hem de itikadi mezhepler için mezhep kavramı kullandık.

Araştırmamızda daha sonra müntesiplerin, bir mezhebe tabi olduktan sonra ortak bir fikir etrafında birleşmek sureti ile bağlı oldukları mezhebin hak din, onun dışında kalan diğer bütün grupların ise batıl üzere olduğuna inanan mutaassıp bir mezhepçiliğe geçişi ele aldık. Buna başka bir ifade ile müntesiplerin tasavvurunda din ile mezhep arasındaki güçlü ilişkiden dolayı mezhepten dine doğru dönüşüm de diyebiliriz.

Yine bu araştırmamızda dinden mezhebe doğru bir hareketliliği ele aldığımız gibi, mezhepten dine doğru tam tersi bir hareketliliği ve bu hareketlilikten doğan neticeleri de ele aldık.

Bu araştırma çift yönlü diyalektik bir hareketliliğin tabiatını, tezahürlerini ve neticelerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Fırka, Mezhep, Taassup, Mücadele, Tekfir

* Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, aboomar@gantep.edu.tr.

Dialectic of Transition from Religion to Sect and its' Consequences

Abstract

These papers will monitor the movement of the transition from religion to doctrine in its historical, social and political moment within Islam. Through this monitoring, the nature of the transition will be seen in terms of historical necessity and inevitability, not only in the history of Islam but also in the history of other religions (Judaism and Christianity.)

I mean the doctrine here the comprehensive doctrinal and doctrinal meaning; to wear each other in the application on the one hand, and the difficulty of separating them to the intensity of overlap in the minds and perceptions on the other hand. If you have tried to differentiate between them in the search, but this differentiation is a formal separation does not affect the content very much.

This paper then followed the transition from sectarianism to doctrine, which may mean in the form of intolerance and hypocrisy around the one thought as the true religion and the other is falsehood, or in other words the return of the back of the doctrine to religion because of the intensity of the association of each other within the perceptions followers.

Just as this paper moves from religion to doctrine, it is also looking at the opposite direction and its implications. It is looking at moving in its dialectical movement in both directions, to monitor its nature, manifestations and consequences.

Keywords: Religion, Sect, Doctrine, Intolerance, Conflict, Penanc

Giriş

Belirli bir süreç dahilinde vahiy vasıtası ile gelen bir din, kendi içerisinde herhangi bir mezhebe dönüşmüş müdür? Daha sonra bu mezhep rol değiştirmek sureti ile dine dönüşmüş müdür? Yani daha geniş bir alandan, daha dar bir alana doğru bir dönüşüm yaşanmış mıdır? Veya başka şekilde ifade edersek, herhangi bir dinde ilahi alandan beşerî alana doğru bir dönüşüm yaşanmış mıdır? Bu durum, insanların din ile iletişime geçmesinin doğal bir sonucu olarak tarih boyunca bütün dinlerde görülen bir durum mudur? Şayet bu doğal bir durum ise dindar insanların, bağlı oldukları mezhepler ile dini anlamalarının sınırları, boyutları ve sonuçları nelerdir? Araştırmamızda bu sorulara cevap vermeye çalışacağız.

Bu sorulara cevap vermeden önce araştırmamızda kullanacağımız kavramların epistemolojik boyutunu tanımlamak faydalı olacaktır. Zira araştırmamızın üzerine bina edileceği kavramların (Din, Fırka, Mezhep) açıklığa kavuşturulması sağlıklı bir neticeye ulaşmak için son derece önem arz etmektedir.

1. KAVRAMLARIN TANIMI:

1.1. Din:

Lisanu'l-Arab'da d-y-n kökü, kelime manası itibari ile yetki sahibi birine itaat veya alışkanlık anlamlarına gelir.¹ Jastrof dini: "insanın kendisinden daha büyük olan, onu yöneten ve ondan etkilenmeyen bir güce inanmasıdır. Bu güç gaybî bir güç olup duyular aleminin dışındadır. Bu gücün insan hayatına büyük bir tesiri vardır ve onun oluşturduğu inançta emirler ve yasaklar yer alır"² şeklinde tarif etmiştir. Varnest Gilner'a göre ise din: "her hangi bir ümmetin itikadi veya ameli ilkelerinin bütünüdür."³ Bu gaybî güç, yasa koymak, mükafatlandırmak veya cezalandırmak gibi hususiyetleri içerisinde barındırmasından dolayı hesap manasına da gelir.⁴ Bu anlamıyla din günü demek, ceza ve hesapların gerçekleştirildiği gün demektir.⁵ Firuzabadi'ye göre ise din, kendisi ile Allah'a ibadet edilen her şey anlamına gelir.⁶ Ayrıca Din kelimesi, kıyamet gününde insanlar arasında hüküm veren *muhâsîp* anlamına da gelir. Din kelimesi, *British Encyclopedia*'da ise şu şekilde tarif edilmiştir: *Din, müminlerinin, kendisine inandıkları bir güçtür. Bu güç onların hayatlarını ve ölümlerini dönüştürücü bir etkiye sahiptir.*⁷

el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kitâbi'l-Mukaddes adlı kutsal kitabın sözlüğünde ise d-y-n kökü "hüküm veren" anlamına gelir. Dân, Hz. Yakub'un beşinci oğlunun adı olup, babası kendisi hakkında şöyle demiştir: "Dân, kendi halkını İsraili'in torunlarından biri olarak yönetecektir." (Tekvin, 49:16)

Dolayısıyla diyebiliriz ki: Din, hesap gününde yöneten, mükafatlandıran ve hüküm erenin hükmüne itaat etmek ve boyun eğmek demektir. Bu tarifi ve yukarıdaki diğer tarifleri bir araya getirdiğimizde dinin tanımına dair karşımıza şu üç husus çıkmaktadır:

- Gaybî güç: İnsanlar da dahil olmak üzere yaratılış ve ölümden sonraki hayata dair meselelerde bütün varlıkları yöneten gaybî bir güçtür.
- İnsan: bu gaybî güçten etkilenen varlık olarak insan.
- Dindar insanın, inandığı gaybî gücün kendisine farz kıldığı ibadetleri ve dini ritüelleri yerine getirmek sureti ile mutluluğu elde etmek ve hüzünden uzaklaşmak için gaybî güce ulaşmak üzere harcadığı çaba.⁸

¹ Cemaleddin bin Manzur el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, (Üçüncü Baskı) Dârû's-Sadr, Beyrut 2004, V, d-y-n maddesi.

² Cevat Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arap Kable'l-İslam*, (İkinci Baskı), Camiatu'l-Bağdat, 1993. VI, 28-29.

³ el-Muctemeu'l-Muslim, Altıncı Makale, www.aranthropos.com: <http://cutt.us/Ot4wk>

⁴ <http://alkalema.net/3arab/deen.htm>

⁵ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, a.y.

⁶ Ebu Tahir Muhammed bin Yakub Firuzabadi, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, (Sekizinci Baskı) Thk: Muhammed İrkisusî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2005, d-y-n maddesi.

⁷ <https://global.britannica.com/topic/sacred>

⁸ Sa'dun es-Samûk Mahmut, *Mevsuatü'l-Edyân ve'l-Mu'tekâdatu'l-Kadime*, (Birinci Baskı), Daru'l-Menâhic, Ürdün 2002, s. 56.

1.2. Fırka:

F-r-k kökünden gelen fırka kelimesi c-m-a kelimesinin tam aksi manasına gelir. Tefrik kelimesi ise Kur'an-ı Kerim'de İsrâ Suresi'nin 106. ayetinde geçtiği üzere (وَفَرَّقْنَا) parçalara ayırma anlamına gelir. *Firk* kelimesi, *kısım* anlamına gelirken *fırka* kelimesi insanlardan bir topluluğa isim olarak verilir. Fırka kelimesinin ıstilahî anlamı ise: İçerisinde inanç esasları barındıran ve barındırdığı bu esaslar itibari ile tanınan ve kendisini diğer gruplardan ayıran, her kesimden insanların davet edildiği bir topluluktur.⁹

Fırka kelimesi, amelî konulardan ziyade daha çok itikadî konularda dindarların, üzerine ittifak ettiği hususlara muhalif fikirler ileri sürenlerle bütünleşmiş bir kavramdır. Bundan dolayıdır ki "usûlde mutezile fırkası" demek doğru iken "Şafii fırkası" demek yanlıştır.¹⁰ Ancak bu ayırım her alanda kesin bir ayırım değildir. Zira her fırkaya mensup olan insanlar, kendilerini toplumdan soyutlayacak birtakım yollar edinerek söz konusu ayrılığı itikadî ve amelî olmak üzere iki şekilde pekiştirirler.

Burada ifade edilmesi gereken gerçek bir husus daha var: Müslümanlar, fırka kelimesini duydukları zaman bu kelime onlarda pek hoş olmayan bir çağrışım uyandırmaktadır. Nitekim fırka mensupları birbirlerini zaman zaman Bid'at, Fısk Küfür gibi kavramlarla itham etmektedirler. "Müslümanların genel itikatlarının dışına çıkan, onların metotlarından ayrı düşen, imamlarına baş kaldıran veya kanlarını helal sayan ve bu anlamda bir çaba içerisine giren her kes muhalif olarak kabul edilir."¹¹

Yukarıdaki mülâhazalardan hareketle fırka kavramı hakkında kısaca şunu söyleyebiliriz: fırka, bir grubun, insanların üzerine ittifak ettikleri esaslara taalluk eden gaybî konularda ayrı düşmesidir. Daha sonraki merhalede bu ayrılık daha da genişleyerek dini şiarları ve ritüelleri de içine alır. Daha açık bir ifade ile fırkanın oluşumu, -biraz sonra ele alacağımız üzere- zamansal olarak mezhebin oluşumundan bir önceki merhaleyi temsil eder ve mezhep kavramını da içine alır.

1.3. Mezhep:

Dil bilimcilere göre Mezhep kavramı, z-h-b kökünden türemiş olup, mimli mastar veya ismi zaman ve ismi mekandır. Bu bakımdan seyretmek, devam etmek veya gitme zamanı ve gidilen mekân anlamlarına gelir. Kendisine inanmak sureti ile gidilen yol ve asıl anlamlarına da gelir.¹² Mezhep kelimesi daha sonra amelde tabi olunan hükümler manzumesi için kullanılmıştır. "*el-Mevsû'atu'l-Muyessera*"

⁹ Mecid el-Halife, *Mefhûmu'l-Fırkati İnde Ulemai'l-Müslimin*, <http://islampoint.com/w/aqd/Web/5312/1.htm>
10 A.y.

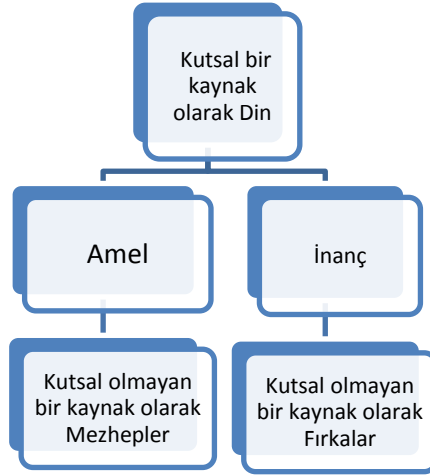
¹¹ A.y. Ayrıca bkz: ibn Cevzi (ö. h. 597), *Telbisü İblis*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, I, 19-21.

¹² Mahmut Abdulmunim, *Mu'cemu'l-Mustelâhât ve'l-Elfâzi'l-Fikhiyye*, Dâru'l-Fazile, Kahire tsz., III, 41.

adlı eserde mezhep: “*insanların, birtakım problemlere hakkında benimsedikleri ve inandıkları görüş ve fikirlerin tamamı*” anlamında kullanılmıştır.¹³ Mezhep kavramı, *Mu’cemu’l-Mustalahatu’d-Diniyyeti bi’l-Lugati’l-İngiliziyeye*, adlı sözlükte ise, “*fikri-dini ekoller*” (A religious school of thought) anlamında kullanılmıştır.¹⁴

Mezhep kavramını yukarıda yapılan tarifleri de kapsayacak şekilde şöyle özetlemek mümkündür: Mezhep, din dairesi içerisinde kalmak sureti ile herhangi bir itikada sahip olanların uydukları ameli hükümlerin tasavvuruna dair bir yoldur.

Gerek bu tanımdan gerek daha önce fırka hakkında yaptığımız tanımlardan hareketle şeriat ile akide arasında tam bir ayrıma gitmek mümkün değildir. Her iki tanım da bir diğerinin barındırdığı hususları içermektedir. Ancak akidenin daha çok fırkayı kapsadığı gerçeğini inkâr etmediğimiz gibi, şeraitin de daha çok kullanılış yönü itibari ile mezhep anlamına geldiğini uzak görmüyoruz. Din ise yukarıda yaptığımız tariftan anlaşılacağı üzere her ikisini de kapsamaktadır. Vahiy sürecinde ilahi kutsiyet ile vasıflanan semavi dinler, mezhepler ve fırkalar ile beraber bu kutsiyetlerini kaybetmişlerdir. Çünkü vahyin kesilmesinden sonraki bir süreçte ortaya çıkan bu oluşumlar, insani faaliyetlerin bir ürünüdür. Aşağıdaki şekle bkz. (1.1)



Şekil (1-1)

13 Manî' bin Hammad, el-Mevsuatu'l-Muyesseratu fi'l-Edyani ve'l-Mezâhib, (Dördüncü Baskı), Daru'n-Nedveti'l-Arabiyye, Riyad h. 1420, II, 1142; Nasir el-Kifari-Nasir al-Akl, el-Mucez fi'l-Edyâni ve'l-Mezâhibi'l-Muasıra, (Birinci Baskı), Daru's-Sumeyi, Riyad h.1413, s. 10.

14 Abdullah Ebu Aşi-Abdullatif Şeyh İbrahim, Mu'cemu'l-Mustalahatu'd-Diniyyeti bi'l-Lugati'l-İngiliziyeye, (İkinci Baskı), Mektebetu'l-Ubeykan, Suudi Arabistan, 1997, s. 52.

2. İSLAM'DAN ÖNCEKİ DİNLERDE DİNİN, MEZHEP VE FIRKALARA DÖNÜŞÜMÜNÜN TARİHİ SEYRİ

2.1. Yahudilik:

Yahudiliğin dini tarihine bakan biri zikredilmeye değer şu mülâhazaları görecektir:

- Dinler Tarihi kitaplarında da vurgulandığı gibi tarihi süreç boyunca Yahudiliğin gerek usûl, gerek fûrû'na dair yaşanan gelişim ve değişim, Musa'nın getirdiği Tevrat'tan çok farklı bir noktaya varmış ve bazen bir birini onaylayan bazen de muhalefet eden bir takım fırka ve mezheplerin ortaya çıkması ile son bulmuştur. Muhammed Halife Hasan'ın da ifade ettiği gibi bu değişimin sebebi Yahudilerin uzun bir tarihi süreç boyunca Farmlar, Asurlular ve Eski Mısırlılar gibi tevhid inancına sahip olmayan milletlerin tahakkümü altında yaşamış olmalarıdır. Bununla beraber Yahudi halkının uzun bir süre boyunca farklı bölgelerde yaşamış olmaları da sebep olarak zikredilebilir.¹⁵ Hiç şüphesiz onların sosyal hayatta farklı bölgelerde yaşamaları, şeri ve itikadî tasavvurlarındaki farklılığı da beraberinde getirmiştir. Ayrıca Yahudilerin değişim ve dönüşümüne tesir eden faktörlerden biri de İslam dini tarafından kendilerine yöneltilen ciddi eleştirilerdir. Bütün bunlarla beraber Eski Ahit'in bin yıllık gibi uzun bir süre boyunca yazıya geçirilmemesi yorum kapısının sonuna kadar açılmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum da yukarıda Yahudilik hakkında ileri sürdüğümüz hipotezi doğrulamaktadır. Eski Ahit'in kutsal metnine çoğu zaman ekleme ve çıkarma yoluyla insani müdahalenin yapıldığı hususu Yahudi araştırmacılar tarafından da inkâr edilmemektedir.¹⁶ Bunun sebebi, tek bir toplum halinde yaşamayan Yahudi halkının kırsal hayattan şehirleşmeye doğru geçişleri yaklaşık olarak üç asır boyunca devam etti. Onlar, Allah'ın, Filistin topraklarında Siyon dağı üzerinde Davud'a vaatle bulunduğu ve Yerusâlim devletinin kurulduğu ana kadarki geçen süreçte farklı topluluklar halinde yaşamışlardır.¹⁷ Bütün bunlar Musa ve Harun peygamberlerin vefatından uzun bir süre sonra gerçekleşti.

- Musa'ya Tevrat'ın nazil olduğu ve Yahudilerin kendi aralarında değişik bazı fırkalara ayrıldığı, tarihi bir gerçektir. Ancak Richard Fridman'ın da ifade ettiği gibi Tevrat'ı yazıya geçirip kaydedenler, baskı, korku ve sürgün gibi son derece zor şartlar altında Yahudi hahamların bizzat kendileridir. Genel anlamda Tevrat'ın "on emir" dışında kalan kısmı

¹⁵ Halife Muhammed Hasan, *Tarihu'l-Edyân Dirâse Vasfîyye Mukarene*, Daru's-Sekafeti'l-Arabiyye, Kahire 2002, s. 180.

¹⁶ Julius Welhausen ve Karl Graf'ın, Eski Ahit metnine yönelik tenkitleri için bkz: İrfan Abdulhamit Fettah, *el-Yahudiyyetu Ardun Tarihi*, (Birinci Baskı), Daru Akar, Ürdün 1997, s. 79-80.

¹⁷ Hasan, a.g.e., 181.

İsrailoğulları'nın tarihi ile ilgilidir. Allah'ın onlara inayeti, yardımı, düşmanlarından kurtarması ve onları vaat edilen topraklara yerleştirmesi gibi tarihi olayları anlatır. Fakat bütün bunların bir din inşa etme noktasında yetersiz olduğu aşikardır. Yahudilerin, mücadelenin hâkim olduğu bir hayatta İslam ve Hıristiyanlık gibi dinler karşısında ayakta kalabilmesi için Musa'nın hayatından ve yaşanan hayatın gerçeklerinden bir şeyler alarak yeni bir şeriat tesis etmeleri gerekiyordu ki öyle de oldu. Öte yandan Yahuda Ha Nasi'nin ülkesinin yıkılmasından sonra Yahudiler, birtakım gruplara ayrılarak vatansız ve çoğu zaman ortak bir dile sahip olmadan günümüze kadar geldiler. Tarihi süreç içerisinde Yahudilerin kendisi ile hüküm verecekleri ve uyacakları dini bir kanun metnine ihtiyaç duymaları sebebiyle Talmud tedvin edildi. Talmud, Tevratın sonra Yahudiliğin ikinci kitabı konumunda olup, Mişna ve Gemara olmak üzere iki kısımdan oluşur. Mişna, Yahuda Ha Nasi tarafından 190 ile 200 tarihleri arasında bir metin haline getirildi. Metnin şerhi anlamına gelen Gemara ise miladi 400 yıllarında Gemara Yerusâlim ve miladi 500 yıllarında Gemara Babil adında iki kişi tarafından yazıldı.¹⁸ Burada bizi ilgilendiren husus Musa bin Meymun'un da ifade ettiği gibi "Muallimimiz Musa'dan, haham Aziz Yahuda Ha Nasi'ye kadar Yahudi alimlerinden hiçbirisi, şifahi kanunlar adına açıkça öğretilen herhangi bir akide üzerine ittifak etmemişlerdir. Bilakis her neslin reisi veya peygamberi, hocalarından veya seleflerinden duyduğu birtakım bilgileri halkına sözlü olarak nakletmişleridir."¹⁹

Böylece Yahudilikte Musa'nın getirdiği din, itikadî ve şeri birtakım mezheplere ve fırkalara dönüşmekle kaçınılmaz olarak karşı karşıya kaldı. Bu durum Yahudi fırkalar arasında asırlardır süren şiddetli ihtilafların sırrını bize açıklayan bir ipucu olabilir. Çünkü bu fırkaların ihtilaf ettikleri konular, ittifak ettikleri konulardan daha fazladır. Mesela h. 548 yılında vefat eden Şehristanî'nin zikrettiğine göre, Yahudi fırkalarının tamamı, Musa'nın nübüvveti ve Musa'nın vefatından sonra Mesih adında birinin geleceği konusunda hem fikirdirler. Daha sonra bu kimsenin kim olduğu veya birden fazla kişi olabileceği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Aynı şekilde Telmud'un şeri bir kaynak olarak kabul edilip edilmeyeceği, Harun ve Yûşa' bin Nun'un nübüvveti, Yahudi halkının kurtarıcısı olan Mesih'in sıfatları ve zuhuru, Kurbanlar, bayramlar, namazlar gibi konularda da açıkça ihtilafa düşmüşlerdir. Yahudi fırkalarından Ferisîler, Sadukîler, Hasidîler, Karaimler, Samirîler, İsevîler ve diğerlerine şöyle bir göz attığımızda bu fırkalar arasındaki ihtilaflar, Musa'nın getirdiği ilahi aslı unutturarak onun dinini hahamlar tarafından ihdas edilen mezhepler ve fırkalar manzumesine dönüştürdüğünü açık bir şekilde ortaya koyacaktır.²⁰

¹⁸ Fettah, a.g.e., 84-85.

¹⁹ Fettah, a.g.e., 90.

²⁰ Muhammed bin Abdulkarim eş-Şehristani, (ö. h. 548), el-Milel ve'n-Nihal, (Birinci Baskı), Thk: Bedran Muhammed Fethullah, el-Hey'etu'l-Amme li Kusûri's-Sekâfe, Kahire 2014. II, 519.

Yahudiliğin dinî düşüncesinde yaşanan bu derin değişim, onların ibadet ve itikatlarını da kapsayacak mahiyettedir. İslami bakış açısına göre bakan bir araştırmacının Eski ahitte bu anlamda şirk addedilebilecek birçok şeyi bulması hiç de zor olmayacaktır. Zira İslamî bakış açısına göre Yahudiliğin dini düşüncesinde yaşanan bu değişim Tevhid ilkesinin bizzat kendisini de kapsamaktadır. Benzer bir durum Hıristiyanların teslis inancını ispat etmek üzere gösterdikleri gayrette de söz konusu olmaktadır. Çünkü onlar, teslis inancının (Holy Trinity), Yeni Ahit'te uydurulmuş bir bidat olmayıp, bilakis Eski Ahit'te yer alan bir itikat olduğunu ileri sürmektedirler.²¹

2.2. Hıristiyanlık (Nasranîlik)

Hız. İsa'nın doğduğu şehir olan Nâsira'ya nispetle kullanılan Nasâra kelimesi bizzat Kur'ân'da da geçmektedir.²² Nasâra kelimesi, Hız. İsa'ya tabi olanlar anlamına gelmektedir. Aşağıda Hıristiyanların bazı itikadi görüşlerine yer vereceğiz.

- Baba, Oğul ve kutsal Ruh veya Yaratılış, Kurban ve Takdis olarak da ifade edilen üç unsur (ekânim-i selase): Kurban, İsa ile vücud bulurken; Kutsal Ruh ise İsa ile müjdelendiğinde ve onun asılması esnasında Meryem'de vücut bulmuştur. Ayrıca Kutsal Ruh, papaz ve ruhbanlarda da her zaman vücut bulabilir.

- İsa'nın çarmıha gerilmesi ve kurban olduğu inancı: Allah'ın insanlara son derece fazla olan sevgisi ve adaletinden dolayı İsa, insanlığın kurtuluşu için kendisini kurban etmiştir. Hıristiyanlara göre İsa, Allah'ın tek oğlu olup, bütün insanların ve babaları Adem'in işlemiş olduğu günahlardan dolayı bütün alemin bağışlanması için Allah tarafından gönderilmiştir. İsa, asıldıktan sonra defnedilmiş, üç gün medfun kaldıktan sonra da ölüme galip gelerek gökyüzüne yükselmiştir.

- Sakramenler: Vaftiz, Nikah, Ekmek-Şarap, Günah İtirafı, Rahip Takdis vd.²³

Tarihi kaynaklar, teslis inancının İsa'nın ve havarilerinin yaşadığı çağda mevcut olmadığını vurgulamaktadırlar. İsa'nın şahsını tanıyan ve onun sözlerini işiten yakın arkadaşları, İsa'nın üç unsurdan biri olduğu inancına kesinlikle inanmıyorlardı. Onun havarilerinden biri olan Petrus, onun Allah tarafından vahiy alan bir insandan başka bir şey olmadığını düşünüyordu. Marster'ın aktardıklarına göre onun yaşadığı dönemde kiliseye giden müminler vardı ve bunlar, İsa'yı diğer insanlardan daha üstün meziyetlere sahip olduğunu kabul etmekle beraber, onun sadece bir insan olduğuna inandıklarını ifade etmektedir. İsa'nın vefatından sonra

²¹ Takla Hımanut, *et-Teslis Akidetu'l-Ahdi'l-Kadim*, <https://st-takla.org>

²² Bkz: Tevbe 9/30.

²³ es-Samûk, *Mevsuatul'Edyân*, 289-290.

ise putperestlerden Hıristiyan olanların ortaya çıkması ile beraber, önceden olmayan yeni birtakım inançlar ortaya çıkmaya başladı.²⁴

Pavlus, Hıristiyanlık akidesinin gerçek kurucusu olarak kabul edilir. Diploride'e göre O, miladi üçüncü yüzyılda Aryuşçular veya Muvahhidler devrinin bitmesiyle beraber dördüncü yüzyıldan itibaren kilise Hıristiyanlığının ikinci kurucusudur. Miladi 325 yılında Hıristiyanlık tarihinde Pavlus, Kostantin ve konsiller ile başlayıp günümüze kadar devam eden yeni bir dönem başlamış oldu.

Bu temel dönüşümle beraber Hıristiyanlığın dini hayatına yeni bir unsur daha eklenmiş oldu ki o da yeni-eflatunculuktur. Şöyle ki: Origenes (ö. 274) ve Diocletianus (ö.286) dönemlerinde putperestlikten uzun bir süre baskı gören Hıristiyanlık, daha sonra Kostantin ve Pavlus aracılığı ile merkezi İskenderiye bulunan yeni-eflatunculuğun tesirinde kalarak putperestlik ile birleşti. Yeni-eflatunculuk ile birleşen bu Hıristiyanlık, ilk dönem Hıristiyanlığına karşı baskı uygulayan bir konuma geldi. Veya farklı bir ifade ile dinden kaynaklanan baskı, mezhepten kaynaklanan bir baskıya dönüştü diyebiliriz. Tarih kitaplarında Romalıların, birinci yüzyıldan başlayarak yedinci yüzyıla kadar Hıristiyanlara uyguladıkları baskılara tanık oluyoruz. Bu baskı ve kovuşturmalar Romalıların ilk dönemlerinde dini bir şekilde karşımıza çıkarken, dördüncü yüzyıldan sonra Romalıların Hıristiyanlığı benimsemeleri ile beraber mezhebi bir düşmanlık mahiyetine bürünmüştür. Bu durum şehitler dönemi olarak adlandırılan dönemde ve ondan sonraki olaylarda açık bir şekilde görülmektedir.²⁵

Mısır'a gelindiğinde ise Romalıların, buradaki Osiris inancını benimsemeleri ile beraber, zamanla Hıristiyanlık ile Osiris inancı arasında karşılıklı etkileşim meydana geldi. Böylece Allah'ın oğlu olan Mesih, güneş tanrıçasının oğlu olan Horus'a²⁶ denk gelirken; Elçi Pavlus, bu akidede Baba; Kostantin ise üç unsur arasında yer almamakla beraber elçi gibi kabul edildi.

Bu şekilde Barnaba ve Mecdeli Meryem'in ismi de Hıristiyanlık akidesinden silinmiş oldu. Yahuda ise İsa'nın çarmıha gerildiği gün pişmanlıktan dolayı intihar etti. Burada tarihçi Pol Jahnsen şu soruyu soruyor: Roma imparatorluğu Hıristiyanlığı kabul mu etti yoksa Hıristiyanlık, gayr-i meşru bir şekilde Roma imparatorluğu ile birleşti mi?

Mesihî akidenin gerek şeklini, gerekse içeriğini değiştiren bütün bu tarihi olayların yaşanması ile beraber, Hıristiyanlığın genel akidesi ve şeraiti ile bağdaşmayan bir takım fırkaların ortaya çıkması kaçınılmaz bir durum olarak ortaya çıktı. Yaşanan bu tarihi süreçlerin bir sonucu olarak günümüze kadar devam eden ve teslisi savunan birçok fırka ortaya çıktı. Tarihi kaynaklar, üç ana unsur konusunda ittifak halinde olan üç farklı fırkanın ortaya çıktığını bize haber veriyor.

²⁴ Hıristiyanlık akidesine dair makale için bkz: <http://dorar.net/adyan/608>

²⁵ A.y.

²⁶ Jaroslav Cerny, *Diyanetü'l-Mısrıyyeti'l-kadime*, (Birinci Baskı), trc. Ahmed Kadri, Dârü'ş-Şürük, Kahire 1996/1416, s. 114.

Bunlar: Melkitler, Nasturiler ve Yakubiler'dir. Ancak bu fırkalar da kendi aralarında İsa'nın tek bir ilahi tabiata mı, yoksa iki farklı tabiata mı sahip olduğu; onun, bir meşiete mi, yoksa iki farklı meşiete mi sahip olduğu; onun insani yönünün mü, yoksa ilahi yönünün mü öldüğü; ölümü tadanın mahiyeti ve yeniden dirilmenin söz konusu olup olmayacağı gibi daha birçok itikadî meselede ihtilafa düştüler. Ayrıca bu fırkalar, namazların adetleri ve edası, orucun kaç gün olduğu gibi bazı fer'î konularda da ihtilafa düştüler.²⁷

Günümüzdeki Hıristiyan fırkalarına baktığımızda ilk olarak, dördüncü yüzyılda kurulan ve başında İsa'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilen papanın bulunduğu, batı kilisesi veya patrikliğine mensup olan Katolikleri görürüz. Katolikler, İsa'nın çift tabiata ve meşiete sahip olduğuna inanırlar. Batı kilisesine mensup olan Katoliklerden ayrı olarak bir de, tek tabiata ve tek meşiete inanan ve miladi on birinci yüzyılda Roma kilisesinden ayrılan doğu Katoliklerini görürüz. On altıncı yüz yıla gelindiğinde ise Martin Luther ile beraber Hıristiyanlık inancında büyük bir değişimin yaşandığına şahit oluyoruz. Martin Luther, Katolik kilisesine karşı usule dair yeni bazı fikirler ileri sürerek dini bir reform gerçekleştirdi. O, kilisenin günah bağışlama yetkisini ve ilk yüzyıllardan itibaren ortaya çıkan ruhbanlık müessesini reddetti. Kiliselerde bulunan papazların heykellerine secde etmenin zaruri olmadığını ileri sürdü. Martin Luther'in gerçekleştirdiği bu reform hareketlerinden sonra Almanya'da Protestanlık veya İncil'e bağlı kilise olarak adlandırılan yeni bir mezhep daha ortaya çıktı.

Ortaçağda Katolikler ve Protestanlar arasındaki mezhebi ve itikadî ihtilaflar, Fransa, İngiltere, İspanya ve Almanya gibi ülkeleri birçok masum insanın öldürüldüğü ve kanlarının aktıldığı mezhepler arası mücadelelere sevk etti. Avrupa'nın mezhepler arasında yaşanan bu savaşıardan kolay ve seri bir şekilde kurtulması mümkün olmadı.²⁸

Yukarıda aktardıklarımızdan da anlaşılacağı üzere Yahudilik ve Hıristiyanlık örneklerinde olduğu gibi dinden mezhepleşmeye doğru olan dönüşüm tarihi bir gerçekliktir. Bu dönüşüm, tarihi şartların kendiliğinden ve fırka mensuplarının bu süreçlerden geçmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu dönüşüm özellikle Hıristiyanlıkta olduğu gibi çoğu zaman sakin olmamıştır. Yahudiler arasında Hıristiyanlık'ta olduğu gibi silahlı savaşların olmaması onlar arasında ihtilafın da olmadığı anlamına gelmez. Bilakis bunun sebebi onların sayıca az olmaları, tarihi süreçte farklı topluluklar halinde yaşamış olmaları ve M.Ö. 721 yılından başlayarak yirminci yüzyıla kadar bir mezhebi diğerine karşı savunan siyasi bir otoriteye sahip olmamalarıdır.²⁹

²⁷ Ebu Muhammed Ali bin Hazm (ö. 465), *el-Faslu fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, (Birinci Baskı) Thk: Ahmed es-Seyyid Ali, Daru't-Tevfikiyeye, Kahire 2013, 250-358.

²⁸ Said Abdulfettah Aşur, *Tarihu Avrupa fi'l-Usuri'l-Vusta*, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1976, 309.

²⁹ Telaviv'de 14.05.1948 Tarihinde İsrail devletinin kuruluşu ilan edildi. Bkz: Tarık, es-Suveydan, *Filistin et-Tarih el-Musavver*, Daru'l-İbdai'l-Fikri, Kuveyt 2004, 272.

Yahudilik ve Hıristiyanlık tarihinde yaşanan fikri ihtilafların ve sert mücadelelerin sebebi, Tevrat'ın ve İncil'in nispeten geç bir dönemde tedvin edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. İlahi vahyin tedvin edilmesi ertelenince, beşerî yorum alanı olabildiğince genişlemiş ve bunun bir sonucu olarak da birçok farklı görüş ortaya atılmış ve bunlar zamanla dini bir gelenek haline gelmiştir. Çünkü ilahi bir nassın mevcut olmaması beşerî görüşleri ve yaklaşımları dinin içine dahil edilmesini kaçınılmaz kılmıştır. Şu an ise Tevrat ve İncil'de ilahi nassı aramak, denizin derinliklerinde ine aramak kadar zor bir şeydir.

Ayrıca her ne kadar Avrupa'da yaşanan mezhep savaşları siyasi sebeplere bağlanıp, her ulusun kendi hakimiyet alanını genişletmeye çalıştığı şeklinde yorumlansa da³⁰ bu yaklaşımın kısmen doğruluk payı olmakla beraber, yaşanan olayların nedenlerini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Zira meseleye daha objektif bir şekilde bakıldığında yaşanan olayların daha çok dini sebeplere dayandığı bariz bir şekilde kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

3. İSLAM'DA DİNDEN MEZHEPÇİLİĞE TARİHSEL DÖNÜŞÜM

3.1. Dönüşümün Tezâhürleri:

Yahudi ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslam'da dinden mezhepçiliğe geçiş olmuş mu? Bu soruya olumlu cevap verdiğimiz takdirde bu bizi şu soruyu sormaya sevk eder: İslam fırkaları arasında yaşanan akidevi ve mezhebi ihtilaflar nelerdir? Kuşkusuz İslam tarihinde tahkim olayı ile ortaya çıkan Haricilik ve sonrasında zuhur eden olaylar neticesinde Şia, Kaderiyye, Mutezile, Ehli hadis, Eşarilik, Maturidilik hatta 19. yy Babilik ve Bahâilik gibi mezheplerin ortaya çıkması, nüzul döneminde insanların kutsal ve tek kaynağa olan bağlayıcılıkları, beşeri faaliyetlerin neticesinde ortaya çıkan mezhebi bağlayıcılıklara dönüştüğünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bu hipotez sadece İslam'a mahsus değildir. Bilakis İslam öncesi dinlerin geçtiği süreçlerle de uyumludur. Ayrıca İslam ile diğer dinler arasındaki bu benzerlik, sonucun da aynı olduğu anlamına mı gelmektedir? Başka bir ifade ile bu fırkaların ortaya çıkması, Avrupa'da olduğu gibi İslam'da da mezhepler arasında savaşların ve katliamların yaşanmasına sebep olmuş mudur? Yoksa sadece tarafların bir birilerini bidatçi, fasık ve bazen de kâfir ilan ederek lafzi düzeyde mi kalmıştır? Bu soruya İslam fırkaları arasında var olan akidevî meselelerin mahiyetini ortaya koyarak cevap aranmalıdır. Bu bağlamda baktığımız zaman İslam'daki mezhep ve fırkalar arasında yaşanan ihtilaflar, İslam'ın özü olan Tevhid akidesine zarar vermemiştir. Bu mezhep/fırkaların tamamı, Allah'ın varlığı ve birliğine, peygamberliğin ispatına, Kur'an nassı gibi meselelerde ittifak halindedirler. Fakat mezhep ve fırkalar Allah'ın isim ve sıfatları konusunda ihtilafa

³⁰ Aşur, *Tarihü Avrupa*, 278.

düşmüş, bu sıfatların zatın kendisi mi yoksa Zat'tan ayrı mı diye farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bununla beraber büyük günah işleyenin durumu, Allah'ın günahları affedip affetmeyeceği gibi meseleler gündeme gelmiş ve ilahi adalete uygunluğu noktasında görüş ayrılıkları hasıl olmuştur. Bu ve benzeri meseleler, Kalam ilminin konuları arasında yer almaktadır. Benzer şekilde Hadis ehli arasında da hadis ravilerini tenkit etmek anlamına gelen "rical ilmi" ile rivayet şartları ve sıhhat şartları gibi konularda da ihtilaflar meydana gelmiştir. Hadislerin tedvin edilmesinden sonra bu türden ihtilaflar yok olmamakla beraber oldukça azalmıştır. Görüldüğü gibi İslami fırkalar arasında yaşanan bu ihtilaflar, İslam'ın özünü teşkil eden Tevhid ve nübüvvet gibi konulara sirayet etmemiş sadece bazı ferî konular ile sınırlı kalmıştır. Bu yönüyle İslam fırkaları arasında yaşanan bu ihtilaflar, diğer dinlerde yaşanan ihtilaflardan çok farklı bir mahiyet arz etmektedir.

3.1.1. İmamet:

Aslında imamet konusunu fûrû fıkıh içerisinde, es-Siyâsetu'ş-Şeriyeye başlığı altında değerlendirmek daha doğrudur. Ancak Bağdadi, Şehrîstânî ve İbn Hazm gibi fırka tarihçileri imamet konusunu, iman ve küfür meseleler terettüp ettiği için akidevî ihtilaflar çerçevesinde ele almışlardır.

Ehl-i Sünnete göre, (Şîa'nın iddia ettiğinin aksine)³¹ Hz. Peygamber, Müslümanlara din ve dünya siyasetini yürütecek bir halife bırakmadan vefat etmiştir. Sahabeler, istişareler neticesinde Hz. Ebu Bekr'in hilafeti üzere anlaşmışlardır. Sonrasında ise Hz. Ömer ve Hz. Osman Halife oldular. Ali taraftarlarının bu döneme kadar imamet konusunda herhangi bir itirazı söz konusu olmamıştır. Ancak Hz. Osman'ın katlinden sonra onu öldürenlerin kisası hususunda imamet konusunda ihtilaflar çıkmaya başlamıştır. Ali taraftarları ise, Ali ve çocuklarının halifeliliği hak ettiğini ileri sürerken, Beni Ümeyye zorla halifeliliği ele geçirdi. Bu sırada Hariciler herkesi tekfir ederek herhangi bir kimsenin de halife olabileceğini ileri sürdüler.

Yukarıda zikrettiğimiz hadiselerden hareketle imamet meselesinin ideolojik bir temele dayandığını ifade edebiliriz. Şîa'nın İmamiyye mezhebi, imamet fikrini akidenin odağına alarak bu meseleyi akide alanına çekmiştir.³² Bunun sonucunda imamet konusu diğer ihtilaflı meselelerden daha çok tartışılmaya başlanmıştır.

İmamet fikrinin akidenin sahasına girmesiyle beraber siyasi fırkalar, bir birilerini tekfir etmek gibi bazı aşırılıklara başvurmuşlardır. İmamet meselesinin temelinde, Müslümanları tek bir çatı altında toplamayı hedefleyen ama her zaman da başarılı olamayan halifelik müessesesi yatmaktadır. Belli tarihi süreçlerde ortaya çıkan Emevi, Abbasi ve Osmanlı halifeliliği bu ihtilafları bitirme noktasında başarı

³¹ Bkz: *Ahkamu'l-Vasiyeti Mutabakatun li Fetava Meraci'îş-Şiati'l-İmamiyyeti'l-Muasirin*, <http://www.aqaedalshia.com/ahkam/waseya/index.htm>

³² Bkz: *Usulu Akaidi'ş-Şiati'l-Mu'temede*, <http://www.aqaedalshia.com/MATHHAB/aqaed/index.htm>

sağlayamamıştır. Çünkü Mısır ve kuzey Afrika'da Fatımiler ve Hariciler gibi bazı ayrılıkçı hareketler, varlıklarını devam ettirmişlerdir.³³

3.1.2. Büyük Günah:

Büyük günah işleyenlerin durumu ile ilgili mesele, zaman içerisinde Haricilerle diğer İslami fırkalar arasına silahlı bir mücadeleye dönüşmüştür. Hariciler, büyük günah işlediklerinden dolayı Emevi ve Abbasi halifelerinin dinden çıktıklarını, halife olma özelliklerini yitirdiklerini kanları ve mallarının helal olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bundan dolayı İmamet konusu husumete ve Haricilerden Ezarika kolunun isyanına sebep olmuştur.³⁴ Bu itibarla imamet meselesi bir ihtilaf olmaktan daha çok, dinden döndüklerine hükmedilen kimselere uygulanacak bir ceza mahiyetine bürünmüştür.

3.1.3. İsim ve Sıfatlar:

İslam fırkaları arasında ihtilafın gerçekleştiği akidevî konulardan biri de Allah'ın isim ve sıfatları konusudur. Bu konuda üç temel görüş mevcuttur; Ahmet b. Hanbel'in başı çektiği Ehli hadis/Eser Ehli, Ehli nazar olarak adlandırılan Mutezile ekolü ve orta yolu tercih eden Eşari ve Maturidi mezhebine müntesip olanlar.

Biz bu çalışmamızda fırkaların farklı görüşlerinden ziyade fırkalar arası fikri mücadele, gruplaşmaları ve topluma yansımaları işleyeceğiz. Özellikle nassa bağlı akımların ortaya çıkmasından sonra bu fikri ihtilafların İslam ümmetine olan etkisinden söz edeceğiz. Bu bağlamda selefi akımın bazı bölgelerde etkili olduğuna ve bu akıma karşı bazı fikri akımların düşüncelerine işaret edeceğiz. Yine bu çerçevede bir fırkanın diğer fırkalar ile arasındaki ayrımında son derece önemli olan Allah'ın isim ve sıfatları konusunu ele alacağız.

Mutezile kâinatın kadim ve kudret sahibi bir yaratıcısının olduğu konusunda icmâ etmiş, ancak Allah'ın zatı itibari ile kadim olup, isim ve sıfatlarının ise muhdes olduğunu iddia etmiştir. Ehli hadis ise kitap ve sünnette var olan bütün sıfatların kadim olduğunu, bu sıfatları kitap ve sünnette zikredildiği gibi tatil ve tescime yol açmayacak şekilde inanılması gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca Allah'ın zatının ve sıfatlarının tamamının kadim olup bu isim ve sıfatlarda kıyasa baş vurulamayacağı görüşünü ortaya koymuştur. Eşariler ise iki ekol arasında orta bir yol bularak bu konuda yedi sığata yer vermiş, geriye kalan diğer sıfatları ise bu yedi

³³ Fethi Zağrut, *en-Nevâzilu'l-Kubra fi't-Tarihi'l-İslami*, (Birinci Baskı), Daru'l-Endelus el-Cedide, Kahire 2009, s. 67-93.

³⁴ Ebu'l-Ferec Abdurrahman ibn Cevzi (ö. h. 597), *el-Muntazam fi't-Tarih*, Thk: Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, tsz., VI, 69; Muhammed Suheyle Takkuş, *Tarihu'd-Devleti'l-Emevîyye* (Yedinci Baskı), Daru'n-Nefâis, Beyrut 2010. s. 83.

sıfata irca etmişlerdir. Eşarilerde tercih edilen görüş sıfatların tevkifi olduğudur. Maturidi alim ve *et-Tabsire* adlı kitabının müellifi Nesefi de aynı görüşü dile getirmiştir. Ancak o sıfatların zattan ayrı bir mana ifade ettiğini ve ne zat'ın aynısı ne de gayrısı olduğunu ifade etmiştir.³⁵

İmam Ahmed b Hanbel'in, Kur'an'ın halkı (yaratılışı) konusunda çektiği eziyetler ve "mihne" diye bilinen olaylar, tarihte Allah'ın isim ve sıfatları konusu üzerinde yaşanan sıkıntıları açıkça ortaya koymaktadır. Halife Memun'un halkı Mutezilenin savunduğu görüşe zorladığı, direnenlere eziyet ettiği, Ahmed b. Hanbel'in bu görüşe inanmadığından dolayı hapsedilip işkence edildiği bilinen hadiselerdir. Bütün bu olayların yaşanmasından sonra halifelige gelen Mu'tasım, Mutezileye baskı yapmış ve durumu Mutezilenin aleyhine dönüştürmüştür.³⁶

3.2. Mezhepler Arasında Mücadelelerin Ortaya Çıkmasının Sebepleri

3.2.1. Tek Taraflı Bakış Açısı

Musfir Kahtani; Hanbeliler, Mutezile ve Eşâiriler arasında hicri IV. yüzyılda başlayıp V. yüzyılda da devam eden fıkhi tartışmaların, temel itikadî tartışmalara evrilmesinin, mezhebî ihtilaflara götüren unsurların başında geldiğini ifade etmektedir. Doğal olarak bu durum, hüküm çıkarmak üzere icthad edip de hata yapan bir kişiyi, hata yapan bir kişi olmaktan çıkarıp, dalalette olan bid'atçı konumuna düşürmektedir. Ona göre bu durumun nedeni, Kalam ilmini diğer ilimlerden üstün görüp, ona adeta bir kutsallık kazandırılmasıdır.³⁷ İbn-i Teymiyye *Mecmu'u'l-Fetâvâ*'sında bu görüşü teyit ederek şöyle der: dinin usul (akîde) ve furu' şeklindeki ayrımı sefehin yapmadığı bir uygulamadır. Ona göre icthadta bulunan kimse, gerek usulde gerekse furû'da olsun elinden gelen gayreti gösterdiği ve yine muteber görülen icthad esaslarına riayet ettiği sürece (icthadında) hata eden veya isabet eden kişi olur.³⁸ İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı ümmet arasındaki her fırkanın kendine has görüşlere taassup derecesinde bağlanarak farklı gruplara ayrılmasından doğan tehlikeden kaynaklanmaktadır. O, ümmet arasındaki mücadeleleri en asgariye çekmek ister. Bunu yaparken de usul ve furu arasında yapılan ayrımı reddederek işe başlar. Zira ilk nesillerde usul ve furudan kaynaklanan herhangi bir ihtilaf söz konusu değildi. Kahtani'ye göre bu dönemde özellikle usulde yaşanan ihtilafların sebebi, kalam ilminin diğer ilimlere nispeten daha fazla revaç bulmasıdır. Kalam ilminin adeta bir tabu haline gelerek revaç

³⁵ Kelami fırkaların İsimler ve Sıfatlar konusundaki ihtilafları için bkz: <http://www.alukah.net/library/0/5282>

³⁶ Tekiyyuddin Ebu Muhammed el-Makdisi, *Mihnetu'l İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah Turki, s. 38-73.

³⁷ Misfir bin Ali el-Kahtani, *Kiraatun fi Fıkhi'l-Ayşi Maa'l-Ahari fi'l-Mezhebi'l-Hanbeli*, <http://saaid.net/Doat/msfer/index.htm>

³⁸ Muhammed Harbi, *İbn Teymiyye ve Mevkifuhu min Ehemmi'l-Fırak ve'd-Diyânât fi Asrihi*, (Birinci Baskı) Daru Alemi'l-Kutub, Beyrut 1987, s. 56.

bulması ise tevhid ile ilgili fetvaların ve akaidi fıkhn ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Akîdevî yönü olan bu mezhepsel ihtilafların sebepleri olarak zikrettiğimiz bu bilgilere ek olarak tek taraflı bakış açısını, mutlak doğrunun yalnızca bir kesime ait olduğu inancını da ilave edebiliriz. Tarih kitapları bu tek yönlü bakış açısının doğurduğu görüş ayrılıklarından kaynaklan örneklerle doludur. Bunlara; yolda yürüyen kişinin engellenmesi, evlere saldırılması, müzik aletlerinin kırılması veya âmâ birine Şâfiî mezhebi veya bir başka mezheb aleyhine sözler sarf etmesi için kışkırtılması gibi örnekleri zikredebiliriz.³⁹ Ayrıca bu dönem ve sonrası için Kelam veya Mezhepler Tarihi kitaplarına hızlıca bir göz gezdirilmesi bu görüşümüzü destekleyecektir.

Öte yandan sapık fırkalar (*Fırkay-ı dâlle*) olarak adlandırılan Hariciler, Kaderiyye, Mu'tezile, Râfızıyye bir yana; kurtulaşa eren fırka (*Fırkay-ı nâciye*) olarak kabul edilen ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak isimlendirilen fırkanın kim olduğuna dair problemler her zaman çözüme kavuşturulmuş değildir. Öyle ki her ikisi de *Fırkay-ı nâciye*'den (*Bağdâdî'nin* tabiriyle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten) olduğu halde, Ehl-i Hadisin Ehl-i Reye karşı birtakım ithamlarda bulunduğunu görüyoruz.⁴⁰ Ayrıca Hanefiler, Şafiiler, Eş'ariler, Maturidiler ve Hanbeliler arasında isimler, sıfatlar ve rü'yetullaha dair birçok itikadi konunun tartışıldığını ve bu grupların zaman zaman bir birilerini Kaderiliğe veya Mücessimeye isnat ettiklerini görürüz. Mesela Eş'ariler, beşinci yüzyılda İbn Kuşeyri fitnesinde olduğu gibi muhaliflerini Mücessime ve Müşebbihe olarak isimlendirmişlerdi.⁴¹ Şâtîbî'ye göre ise mezhepler, cüz'î kaidelerden ziyade, külli kaidelerde birbirine muhalefet ederlerse bir fırka haline gelirler. O bu konudaki yaklaşımını şu şekilde ifade etmektedir: *"Bu fırkalardan herhangi biri, cüz'î meselelerde değil, ancak dinin esaslarından birine taalluk eden şer'î meselelerde Fırkay-ı nâciye'ye muhalefet ederlerse bir fırka haline gelirler. Zira cüz'î ve şâz görülen fer'î konularda fırkalaşmaya götürecek bir sebep yoktur. Yalnız külli meselelerde ihtilafa düşmek fırkalaşmaya sebep olur..."*⁴²

Suudi Arabistan'da fetva kurulunun aldığı karar şöyledir:

"Kim Kur'ân'a, kavî ve fiili Sünnet'e ve ümmetin icmasına tabi olursa fırka-i naciyeden ve ehl-i sünnet ve'l-cemaatten sayılır. Ancak kim hevâsını ilah edinir, kendi görüşü veya taassubu nedeniyle tabi olduğu imamın görüşü doğrultusunda kitab ve sahih sünnete muhalefet ederse veya Kur'ân ve Sünnetin naslarını Arap dilinin kabul etmediği,

³⁹ Ebu Bekr Ahmed bin Ali el-Bağdadi, (ö. h. 463), *Tarihu Medineti's-Selâm*, (Birinci Baskı), Thk.: Beşşar Avvad Ma'ruf, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Kahire 2001, V, 121; İbn Esir, Ebu'l-Hasen Ali bin Muhammed (ö. h.630), *el-Kâmil fi't-Tarih*, Thk.: Ebu Suhaymin el-Kermî, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye es-Suudiyye ve'l-Ürdün, tsz., VI, 308.

⁴⁰ Ebu'l-Mansur Abdulkadir Bağdadi, (ö. h.429), *el-Farku Beyne'l-Fırak*, (Birinci Baskı) Thk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Dâru't-Talâî', Kahire 2009, s. 27.

⁴¹ Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbn Cevzi, *el-Muntazam fi'Tarih*, Thk.: Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., XVI, 181.

⁴² Ebu İshak İbrahim bin Musa eş-Şatîbî, (ö. h. 790), *el-İ'tisâm*, Thk.: Hasan Ali Selman, Mektebetu't-Tevhid, Kahire tsz., s. 712.

İslam hukuk Usulünün de muteber görmediği bir şekilde te'vil ederse, bu durumda ehl-i sünnet olmaktan çıkar ve Hz. Peygamber'in tamamının Cehenneme gireceğini haber verdiği yetmiş iki fırkadan biri olur. Bu fırkaların en bâriz alameti, Kur'ân, Sünnet ve İcmâdan ayrılmaları sebebiyle, Kur'an'da ve İslam Hukuk Usulünde onların hatalarını mâzur gösterecek bir te'vil ihtimalinin olmamasıdır."⁴³

Ancak mesajı gayet açık olan bu fetvaya rağmen, günümüz Selefi düşünürleri, Eşârîleri isimler ve sıfatlar konusunda bid'atle suçlamaktadırlar. Oysaki Eşârîler, bu konuları sadece dilin müsamaha gösterdiği ölçüde te'vil etmektedirler. İbn Useymin, İbn Teymiyye'nin görüşüne katılarak Ehl-i Sünnet kavramı ile ilgili şöyle der: "*Ehli Sünneti, Râfizilerin karşısında yer alan bir grup olarak kabul edersek bunu içine Mutezile, Eşârîler ve kâfir olmayan bütün fırkalar girer. Ancak Ehl-i Sünnet'in tam olarak ne olduğunu izah etmek gerekirse, hakikatte Ehl-i sünnet; Sünnet üzerinde birleşen ve ona sarılan Selef-i Sâlihindir. Bu durumda ise Eşârîler, Mutezililer, Cehmîler vb. Ehl-i Sünnet'tin dışında kalırlar.*"⁴⁴

İbn-i Teymiyye ve İbn Useymin'in gibi Selefi hareketin önde gelen temsilcilerinin ifadelerinde özellikle ihtiyatlı bir yaklaşım söz konusudur. Bunun sebebi yaşadığımız çağdaki insanların bilgi seviyelerinin itikadi meseleri objektif bir şekilde kavrayacak düzeyde olmamalarıdır. Dolayısıyla böyle bir ortamda bu Fırka-i Naciye'dendir veya değildir şeklindeki bir ayırım doğru değildir.

3.2.2. Yöneticilerin, Mezhepsel Tartışmalara Müdahil Olmaları

Mezhepsel ihtilafların apaçık göstergelerinden biri de yöneticilerin, usülcüler veya fukaha arasındaki tartışmalara müdahil olarak, bir mezhebe karşı diğer bir mezhebi desteklemesidir ki bu durum ümmetin zaafa uğramasını ve bölünmesini beraberinde getirmektedir. Zira Fizik kanunlarında yerleşik olan bir kuralda da görüldüğü gibi, Her etki kuvvetine karşılık, ters yönde ve eşit büyüklükte bir tepki kuvveti vardır. Peki, Halife Memun Halku'l-Kur'ân konusunda ne yaptı? Bir yazı yazıp bazı memurlarına gönderdi ve onlardan Ehl-i Hadis'ten olanları özellikle bu konuda imtihan etmelerini; Kur'ân'ın mahluk olduğunu söyleyenleri bırakmalarını, onun ezeli olduğunu iddia edenlerin ise hapsedilip onlara eziyet edilmesini istedi. Bu dönemde yaşananlarla ilgili bu örnek dışında Tarih kitaplarında genişçe bilgi bulunmaktadır. Mihne süreci olarak adlandırılan bu dönem, Mutasım ve Vâsik-Billâh dönemlerinde de devam etmiş olup Halife Mütevekkil zamanında ortadan kalkmıştır.⁴⁵ İmam Malik ise darp edilmiş, hatta

⁴³ <https://islamqa.info/ar>

⁴⁴ İbn Useymin, *eş-Şerhu'l-Mumti'*, XI, 30; İbn Useymin'den daha önce İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunne* adlı kitabında bu konuya değinmişti. Bkz: II, 221. Ancak İbn Teymiyye, Allah'ın sıfatları konusunda te'vil ehlini Ehl-i Sünnet dairesinden çıkarmadığı halde İbn Useymin, onları açık bir şekilde Ehl-i Sünnet dairesinin dışına çıkardı.

⁴⁵ Harbi, *Mihne*, 38-71.

kolu yerinden çıkarılmış, sakalı kesilmiş ve bu haliyle deve üzerinde gezdirilmesi emredilmiş.⁴⁶

Halifelerin bir görüşü destekleyip, karşı çıkanları kabule zorlaması olmasaydı, bu olaylar yaşanmazdı. Çünkü halifeler, benimsedikleri görüşleri tartışmasız hak, karşıt görüşleri de tartışmasız batıl olarak görüyorlardı. Bunun neticesinde halife tarafından ileri sürülen kalamî görüşleri savunan ve karşı çıkanlar arasında derin ayrılıklar oluştu. Halifelerin beklentisinin tersine hilafetin gücü, bu ayrılıkları gidermeye yetmedi.

3.2.3. Zamansal Uzaklaşma

Mezhepler, kurucular döneminden itibaren geçen zaman içinde, sonradan gelen kuşakların eliyle asli ilkelerinden saptırılmışlardır. Bu sapma göstergeleri üzerinde durup incelenmesi gerekir. Bu inceleme ise usul ve fûru' bazında yapılmalıdır. Fıkhi konularda mezhep kurucularıyla, tabi olanlar arasında yaşanan görüş ayrılıklarının sebebi, zamanla meydana gelen değişikliklerdir. Öte yandan aynı ekol içerisinde yer almalarına rağmen usulcüler arasında yaşanan ayrılıklar ise, her dönemin kendine özgün akıl ve görüş farkından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde, dışardan gelen fikri akımlar da, kalamcıların akli üzerinde etkili olmuştur. Bunlara ilave olarak yaşanan ortamı şekillendiren siyasi ve toplumsal faktörler de etkili olmuştur.

Bu konuda, İslam tarihindeki en meşhur kalamî fırka olan Mutezileyi örnek olarak veriliriz. Mutezile mezhebi kuruluşundan hemen sonra, Bağdat ve Basra ekollerine ayrılmıştır. Daha sonraki dönemlerde, Bağdadi'nin ifadesine göre, yirmiden fazla fırkaya ayrılmıştır. Ancak yaşanan bu bölünmeler eşyanın tabiatının bir gereğidir. Bir fırka mensuplarında dahi bu bölünmeler yaşanırken, farklı fırkalarda da benzer süreçlerin yaşanması doğaldır.

Vassili Podosetnik der ki: "Yaşam süreci birdir ve çelişkilidir. Bu çelişki gelişmenin ve hareketin kaynağıdır."⁴⁷ Marksist prensipleri kabul edelim veya etmeyelim bu gerçeği değiştirmez. En azından mezhepler tarihinde bu böyledir. Bu iç bölünmeler yalnızca Mutezile içinde değil, tüm fırkalarda da olmuştur. Bu tarihi bir gerçeklik olup, ilmi araştırmalar da buna işaret eder.

3.3. Dönüşümün Sonuçları

⁴⁶ Abbasi Halifeleri ile Ahmet bin Hanbel'in Mihnesi için bkz: Şehabuddin ibn İmâd el-Hanbeli, (ö. h. 1089), *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbari men Zeheb*, (Birinci Baskı) Thk: Abdulkadi Arnavut-Mahmut Arnavut, Daru ibn Kesir, Beyrut 1988, II, 351.

⁴⁷ Vassili Podosetnik-Ovehy Yakhot, *Elif Ba el-Maddiyye el-Cedeliyye*, (Birinci Baskı) Trc.: Ghorg Tarabishi, Daru't-Tali'a, Beyrut 1979, 57-60.

3.3.1. Din ile Mezhep Arasında Rollerin Değişmesi

Bazı mezhep müntesiplerinde, sahip olduğu mezhebi din gibi algılamaya varan yaklaşımlar söz konusudur. Bireylerde görülen din ile mezhep arasındaki bu rol değişimi, dinin vahiy olarak inmesinden, dindarların yaşadığı günlere kadarki geçen zamanı kapsamaktadır. Bu yüzden eski ve yeni bazı mezhepler doğrudan dinin asli kaynaklarına müracaat etme ihtiyacını duymuşlardır. Müslümanlar, dinlerini, İnanç sistemlerini, ibadetlerini ve muamelata dair bilgilerinin tamamını dedelerinden ve hocalarından almışlardır. Aslında Müslümanların bu eylemleri dini almak değil de mezhep veya bir görüşü almaktır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi İslam toplumunda fikrî kapalılığın yaşandığı ve içtihat konusundaki durağanlığın görüldüğü süreçlerde algılarda birtakım değişimler meydana gelmişti. Mezhebine bağlı dindar bir Müslüman, mezhebine uymayan bir görüşle karşılaştığında, bunu dine aykırı bir durum olarak görür. Ama bu olması gerekenin çok uzağında bir değerlendirmedir. Din, tanımladığımız gibi: İnsanın saadetini hedefleyen, ilahi emir ve yasaklardan oluşan ilkelerdir. Mezhep ise: Allah'ın muradı yönünde bu emir ve yasakları insanın algılama ve uygulama gayretidir.

Mezhepleri taklit etmeye karşı olan veya tercih etmese bile avam için mezhep taklidini onaylayan bazı çağdaş selefi mezhepler dahi aynı problemle karşı karşıyadırlar. Ancak çağdaş selefi mezhepler, ortaya koydukları yaklaşımları ile din ile mezhep arasında rol değiştirme probleminden kendilerini kurtaramamışlardır. Çağdaş selefi imamlardan İbn Baz'a şu şekilde bir soru sorulur: Dört mezhebi taklit etmek gerekli midir, yoksa gerekli olan mezhep imamlarının yaptığı gibi yaparak, konuyu inceleyip onların görüşlerine bakmaksızın, onlar gibi içtihat etmek midir? İbn Baz'ın cevabı şöyledir: *"Bu durum, bazı insanlar için uygun olmayabilir. Ancak ehil olan insanlar için doğrudur. Ayrıca insanların, birisini taklit etmesi gerekli değildir. Dört mezhep imamını taklit etmenin vacip olduğunu söyleyen yanlış yapmış olur."*⁴⁸

Bir başka yerde İbn Baz, kendisine "mezhep edinmek gerekir mi?" sorusunu reddederek, bunun taassuba veya kör bir taklide sebep olacağını söylemiştir. Ancak taassup olmaksızın bunun kabul edileceğini söylemiştir. Selefiye hakkında da şunları söylemiştir: *"Selefiye bir mezhep değil, hak yoldur. Selefiye aslen, Allah'ın isimleri ve sıfatları ve onlara iman noktasında selefin yolundan gitmek, onları geldiği gibi tahrif etmeden, geçersiz kılmadan, keyfiyetini, temsilini yapmadan kabul etmek demektir. Bu konuda delil ile hareket edilir. Kör bir taklitle veya taassubla değil. Bu selefiyenin muradıdır. Selefiyye Rasulullah'ın yoludur. Sahabenin yoludur. Bu yol tarikati Muhammediyye'dir."*⁴⁹

Gerçek olan şudur ki: Selefiyye, zaman ve mekanla mukayyed olan kısıtlı beşer algısıyla, Hz. Peygamberin sözlerinden, fiillerinden, takrirlerinden ve sahabenin uygulamalarından bize ulaşan ve onlara en güzel şekilde tabi olanların uygulamaların bütünüdür. Bu da mutlak din değildir. Bilakis, mutlak dinden bize

⁴⁸ <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/189>

⁴⁹ <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/189>

sahih bir senetle ve âlimlerin çoğunluğunun görüşü ile ulaşılan son noktadır. Bu iki şey arasındaki fark son derece büyüktür.

Mezhep tabilerinin, mensup oldukları mezhebin sahih, onun dışında kalan mezheplerin ise yanlış olduğunu iddia etmeleri -her ne kadar yanlış olsa da- anlaşılabilir bir durumdur. Ancak onların, ilahi hakikatlerin sadece kendi ellerinde bulunduğunu ve bunların belli kişilere münhasır olduğunu ileri sürmeleri kabul edilemez. Böyle yaptıkları takdirde, mukaddes olmayanı takdis etmek ve beşere ilahi vasıflar izafet etmiş olurlar. Böyle olunca da, karşı tarafı küfür veya küfre götüren bir sapıklık içinde görme noktasına gelirler. Bu ise din ile mezhep arasındaki rollerin değişmesinde önemli bir noktadır.

Hz. Peygamber ve sahabe döneminde hiçbir ihtilaf bulunmayan iman ve mahiyeti konusunda, daha sonra gelen nesiller arasında üç fırka ortaya çıktı. Bunlar Hariciler, Murcie ve Ehlu'l-Hadis'tir. İlk iki grup imanın tek bileşenli olup sadece kalple tasdikten ibaret olduğunu ileri sürerken, Ehlu'l-Hadis ise, bunun tek bileşenli olmayıp bilakis birçok unsurdan meydana geldiğini ileri sürdüler. İbn Teymiyye ve başkaları, selevin bu konuda icma halinde olduğunu nakletmişlerdir.⁵⁰

Bu tartışmalardan ayrı olarak, tekfir konusunda önemli bir noktayı görmeliyiz. Bu konu günümüzün önemli ve sürekli problemlerindedir. Aslında bu durum yakın süreçte yaşadığımız ve halen de kısmen içerisinde bulunduğumuz süreçle de yakından ilişkilidir. Şöyle ki: Geçtiğimiz yüzyılda çöken Sovyetler Birliği'nden sonra, tek kutuplu hale gelen dünya düzeninde düşünceler, genellikle tek boyutlu ve şiddet içerikli hale geldi. Hakimiyet kuran tek kutup, her ne kadar siyasi ve iktisadi etkinliğini kaybetse de fikri ve itikadî olarak varlığını devam ettirmektedir. Bu durum modern Harici fırkaların ortaya çıkmasına ve fikirlerinin neşet etmesine ortam hazırlamaktadır. Zira Haricilerin savunduğu tek tipli bir din anlayışı, yeni dünya düzeniyle de mutabık bir mahiyet arz etmektedir.

Mutlak hakikati elde etme düşüncesi, çağımızda farklı boyutlarıyla düşmanlıklar beslemektedir. Şunu ifade etmek gerekir ki: inanan için gerçek hakikat, ilahi vahiydir. Onun dışındaki, anlayış, idrak, tasavvur, amel ve tatbik gibi hususlar ise, mutlak hakikat olmayıp göreceli olgulardır.

Günümüz Selefilerinin problemi, yaşamlarını ilk üç yüzyıldaki yaşama uydurmaya çalışmaları ve bu dönemi takdis etmeleridir. Burada iki farklı yaklaşım arasındaki farkı ortaya koymak istiyoruz. Bunlardan birincisi: *"Bu konuda bize ulaşan en doğru, en sağlam ve inanılmaya en muteber görüş sanki budur."* İkincisi ise: *"Bu konuda bize ulaşan en doğru görüş Ehli sünnet ve cemaat'in görüşüdür ve bu fırka teyid edilen ve kurtuluşa eren fırkadır."* Bu iki yaklaşım arasında büyük bir fark olmakla beraber, Ehli Sünnet ve'l-Cemaat kavramının tanımı ve içeriği hakkında da birtakım ihtilaflar söz konusudur. Şöyle bir soru soralım: Ehli sünnet kimdir?

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmu'ul-Fetâva*, Hazırlayan: Muessesetu'l-Melik Feht, Vezaretu'l-Evkâf, Suudi Arabistan 2004, VII, 14.

Mutezile, Hariciler, Eşariler, Maturidiler, Ehli tasavvuf ve Şia'nın bir kolu olan Zeydiyye, Ehli Sünnet'ten sayılır mı? İbn Teymiyye, bu kavramı iki noktadan hareketle açıklar. O, Rafıza-Şia'nın karşısında yer alan bir grup olarak meseleye baktığında, Şia dışında kalan bütün grupları Ehli Sünnet içerisinde kabul eder. Ancak, Şia'nın karşısında yer alan bir grup olarak değil de daha farklı açılardan baktığında Ehli Sünnet'i, yalnızca Ehli Hadis olarak görür ve diğer fırkaları buna dahil etmez. Bu durumda İbn Teymiyye'nin tarifinin eksik bir tarif olduğu ortadadır. Çünkü ikinci tarif, isim ve sıfatlar meselesi esas alınarak yapıldığından dolayı tam bir tanım değildir.

Mutlak hakikatin tahsisi ve belli bir fırkanın veya mezhebin malı haline getirilmesi bazı tehlikeli sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Bu, şovenizm ve üstünlük gibi karşı tarafı aşağılayan birtakım duyguları beslemiş, hatta zaman zaman karşı tarafı şiddet kullanarak ikna etmeye sevk etmiştir. Bu tarz bir yaklaşım, elinde silah olan haklıdır ve karşı taraf ona itaat etmek zorundadır, gibi duruma sebep olmuştur ki bu da konunun en tehlikeli yanıdır.

Sonuç

Dinin mezhep haline dönüştürülmesi, mutlak ilahi hakikati, mukayyet beşerî hakikatlere dönüştürmüştür. Bu dönüşüm garip değildir. Din ilah kaynaklı metinler ve öğretilerdir. Mezhep ise bu öğretileri anlama ve insanlara uygulama çabasıdır. Bu tür bir çabanın Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından meydana gelmesinden bir garabet yoktur. Ancak tehlikeli olan durum, mezhep veya fırkanın benimsediği görüşlerin din haline getirilmesidir. Zira dinde taassup ve mezhepler arasındaki şiddet buradan kaynaklanmaktadır. Mezhepler arasında meydana gelen ve zaman zaman ölümlere ve savaşımlara sebep olan şiddet olayları Hıristiyanlık'ta olduğu kadar, Yahudilik ve Müslümanlık'ta ciddi bir şekilde yaşanmamıştır. Bunun sebebi ise İslam dinin temellerini oluşturan metinlerin (Nassların), diğer dinlere nispeten daha erken bir tarihte ve daha sağlam bir şekilde tespit edilmiş olmasındandır. Bu durum, mezhepler arasında yaşanan mücadeleleri tam anlamıyla bitirmese bile büyük oranda -diğer dinlerde olduğu gibi- yaşanması muhtemel olan ciddi ve derin ihtilafların önünü kesmiştir.

Yahudi fırkalar arasında şiddet olaylarının yaşanmaması, onlarda bu tip ihtilafların da yaşanmadığı anlamına gelmez. Bilakis bu fırkalar arasında itikadî ve mezhebi birçok ayrılıklar bulunmaktadır. Yahudi fırkaları arasında şiddet olaylarının yaşanmamasının sebebi, onların nüfus olarak azınlıkta olmaları ve Filistin (Yeruşalim) krallığının yıkılışından itibaren sürekli başka devletlerin idareleri altında yaşamış olmalarıdır. Bu durum geçtiğimiz yüzyılda İsrail devletinin kurulduğu ana kadar devam ede gelmiştir. Hatırlanacağı üzere Hıristiyanlar arasında mezhep savaşlarının yaşandığı dönemlerde birçok Hıristiyan devlet söz konusuydu.

Böylece bu araştırmamızda, tüm din mensupları arasında bir takım ihtilafların yaşandığını ortaya koymuş olduk. Bu ihtilafların bir kısmı itikadi konularda iken bir kısmı da anlayış ve uygulamaya dair konulardadır. Bu ihtilaflar neticesinde fırkalar ve mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu fırkalar ve mezhepler arasında ortaya çıkan ihtilafların dairesi durumun şartlarına göre genişleyip daralmıştır. Mesela dini metinlerin nispeten erken ve sağlıklı bir şekilde kayda geçirilmesi, dini metinler üzerinde vuku bulması muhtemel olan görüş ayrılıklarını asgariye indirmiştir. Bununla beraber bütün ihtilaflar kökten halledilmiş değildir. Zira dini metinler her ne kadar kayda geçirilmiş olsa bile, bu metinlerin anlaşılma biçimleri ve uygulamaya dönük yönleri birtakım ihtilaflara sebep olmuştur.

Araştırmamızın vardığı en önemli sonuç, herhangi bir mezhep veya fırkanın savunulması üzere silahlı güce başvurulmasıdır. Bunun durum; tek taraflı bir bakış açısının hâkim olması, fikri kapalılığın meydana gelmesi ve mezhebi taassubun baş göstermesine sebep olmuştur. Zira herhangi bir fırkanın veya mezhebin, siyasi gücü arkasına almak sureti ile muhaliflerine üstünlük kurmaya çalışması, tartışma alanını fikri olmaktan çıkarıp, çatışma ve savaş alanına dönüştürür.

KAYNAKÇA

- Abdulmunim, Mahmut, *Mu'cemu'l-Mustelâhât ve'l-Elfâzi'l-Fıkhiyye*, Dâru'l-Fazile, Kahire tsz.
- Aşur, Said Abdulfettah, *Tarihu Avrupa fi'l-Uhuri'l-Vusta*, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1976.
- Bağdadi, Ebu'l-Mansur Abdulkadir (ö. h.429), *el-Farku Beyne'l-Fırak*, (Birinci Baskı) Thk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamit, Daru't-Tala'i, Kahire 2009.
- Cemaleddin bin Manzur el-Ensâri, *Lisânu'l-Arab*, (Üçüncü Baskı) Dâru's-Sadr, Beyrut 2004, V, d-y-n maddesi.
- Jaroslav Cerny, *Diyanetü'l-Mısriyyeti'l-kadime*, (Birinci Baskı), trc. Ahmed Kadri, Dârü's-Şürûk, Kahire 1996/1416.
- Cevat Ali, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arap Kable'l-İslam*, (İkinci Baskı), Camiatu'l-Bağdat 1993.
- Ebu Aşi, Abdullah-Abdullatif Şeyh İbrahim, *Mu'cemu'l-Mustalahatu'd-Diniyyeti bi'l-Lugati'l-İngiliziyeye*, (İkinci Baskı), Mektebetu'l-Ubeykan, Suudi Arabistan 1997.
- Ebu Muhammed Ali bin Hazm (ö. 465), *el-Fisal fi'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, (Birinci Baskı) Thk: Ahmed es-Seyyid Ali, Daru't-Tevfikiyeye, Kahire 2013.
- Ebu Tahir Muhammed bin Yakub Fîruzabadi, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, (Sekizinci Baskı) Thk: Muhammed İrkisusî, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2005, d-y-n maddesi.
- el-Bağdadi, Ebu Bekr Ahmed bin Ali (ö. h. 463), *Tarihu Medineti's-Selâm*, (Birinci Baskı), Thk.: Beşşar Avvad Ma'ruf, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Kahire 2001.

- el-Makdisi, Ebu Muhammed, *Mihnetu'l-İmam Ahmed bin Hanbel*, (Birinci Baskı) Thk.: Abdullah et-Türki, Daru'l-Hicr, Kahire 1987.
- es-Samûk Sa'dun Mahmut, *Mevsuatu'l-Edyân ve'l-Mu'tekâdatu'l-Kadime*, (Birinci Baskı), Daru'l-Menâhic, Ürdün 2002.
- es-Suveydan, Tarık, *Filistin et-Tarih el-Musavver*, Daru'l-İbdai'l-Fikri, Kuveyt 2004.
- eş-Şatibî, Ebu İshak İbrahim bin Musa (ö. h. 790), *el-İ'tisâm*, Thk.: Hasan Ale Selman, Mektebetu't-Tevhid, Kahire tsz.
- eş-Şehristani, Muhammed bin Abdulkerim (ö. h. 548), *el-Milel ve'n-Nihal*, (Birinci Baskı), Thk: Bedran Muhammed Fethullah, el-Hey'etu'l-Amme li Kusûri's-Sekâfe, Kahire 2014.
- Fethi Zağrut, *en-Nevâzilu'l-Kubra fi't-Tarihi'l-İslami*, (Birinci Baskı), Daru'l-Endelus el-Cedide, Kahire 2009.
- Fettah, İrfan Abdulhamit, *el-Yahudiyyetu Ardun Tarihi*, (Birinci Baskı), Daru Akar, Ürdün 1997.
- Harbi, Muhammed, *İbn Teymiyye ve Mevkifuhu min Ehemmi'l-Fırak ve'd-Diyânât fi Asrihi*, (Birinci Baskı) Daru Alemi'l-Kutub, Beyrut 1987.
- Hasan, Muhammed Halife, *Tarihu'l-Edyân Dirâse Vasfiyye Mukarene*, Daru's-Sekafeti'l-Arabiyye, Kahire 2002.
- İbn Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman (ö. h. 597), *el-Muntazam fi'Tarih*, Thk: Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Ata, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- İbn Esir, Ebu'l-Hasen Ali bin Muhammed (ö. h.630), *el-Kâmil fi't-Tarih*, Thk.: Ebu Suhaymin el-Kermi, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye es-Suudiyye ve'l-Ürdün, tsz.
- İbn İmâd el-Hanbeli, Şehabuddin (ö. h. 1089), *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbari men Zehab*, (Birinci Baskı) Thk: Abdulkadi Arnavut-Mahmut Arnavut, Daru ibn Kesir, Beyrut 1988.
- İbn Teymiyye, *Mecmu'ul-Fetâva*, Hazırlayan: Muessesetu'l-Melik Feht, Vezaretu'l-Evkâf, Suudi Arabistan, 2004.
- İbn Useymin, eş-Şerhu'l-Mumti' *Ala Kitabi Zâdi'l-Mustenkâ'*, Derleyen: Hazim Hanfer, 2014.
- Mani' bin Hammad, *el-Mevsuatu'l-Muyesseratu fi'l-Edyani ve'l-Mezâhib*, (Dördüncü Baskı), Daru'n-Nedveti'l-Arabiyye, Riyad h. 1420.
- Nasir el-Kifari-Nasir al-Akl, *el-Mucez fi'l-Edyâni ve'l-Mezâhibi'l-Muasıra*, (Birinci Baskı), Daru's-Sumeyi, Riyad h.1413.
- Takkuş, Muhammed Suheyle, *Tarihu'd-Devoleti'l-Emevviye* (Yedinci Baskı), Daru'n-Nefâis, Beyrut 2010.
- Vassili Podossetnik-Ovehy Yakhot, *Elif Ba el-Maddiyye el-Cedeliyye*, (Birinci Baskı) Trc.: Ghorg Tarabishi, Daru't-Tali'a, Beyrut 1979.
- <http://alkalema.net/3arab/deen.htm>
- <http://dorar.net/adyan/608>

-
- <http://saaid.net/Doat/msfer/index.htm>
 - <http://www.alukah.net/library/0/5282>
 - <http://www.aqaedalshia.com/ahkam/waseya/index.htm>
 - <http://www.aqaedalshia.com/MATHHAB/aqaed/index.htm>
 - <http://www.binbaz.org.sa/fatawa/189>
 - <https://global.britannica.com/topic/sacred>
 - <https://islamqa.info/ar>
 - <https://st-takla.org>
 - www.aranthropos.com

The Proliferation of Non-Mainstream Islam on the Web: The Case of Turkish Preaching Videos on YouTube with Reference to the Videos of Ebu Hanzala

Mehmet AKSÜRMEĒİ*

Abstract

The Internet has transformed many areas of social life including religion. Especially, in the sense of fast access to information and global communication, it has been a new media through which to preach Islam and is considered a valuable source of Islamic knowledge by believers. It facilitated different channels to preach religion such as personal web sites, blogs, and personal pages on various social media platforms. Recently, thanks to faster internet facilities, video sharing sites have become popular and visual materials have become the prevalent method of preaching in the virtual space. The internet, due to its decentralised structure, is a fertile place for non-mainstream Islam. Although traditional media networks may have no place for preachers of non-mainstream Islam, the internet provides a seat for all kinds of *imam*. This article, in that context, will focus on videos of *Ebu Hanzala*, a famous young Islamic *imam* whose real name is Halis Bayancuk, on YouTube, the most prevalent video-sharing and hosting site. He is an Islamic preacher whose his videos have been watched approximately 7,000,000 times. In this article, I will argue the proliferation of the non-mainstream Islamic preaching on the internet through the videos of *Ebu Hanzala*. I will claim that internet preaching will challenge the power relations between mainstream and non-mainstream Islamic authorities. Analysis of this paper reveals how non-mainstream Islamic interpretations find a place and target audience on the internet, how they present themselves, how they preach Islam, and their future potential. In that sense, this article aims to widen debate of Islamic sects into a different area and draws attention to non-mainstream Islam grown on the internet.

Keywords: YouTube, non-mainstream Islam, Salafism, internet, Ebu Hanzala

Ana Akım Olmayan İslam'ın İnternette Yayılması: Ebu Hanzala'nın Videoları Özelinde YouTube'da Türkçe Tebliğ

Özet

İnternet din de dahil olmak üzere toplumsal hayatın birçok alanını dönüştürmektedir. Özellikle, bilgiye hızlı ulaşmaya ve küresel iletişime imkân sağladığından dolayı, İslam'ın

* Arş. Gör., Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, aksurmeli@gmail.com.

tebliğ etmek ve öğrenmek isteyenler için de kıymetli bir medya olarak talep görmektedir. İnternette kişisel siteler, bloklar ve sosyal medya platformları gibi çeşitli kanallar bu amaçla kullanılmaktadır. Yakın zamanda internetin hızlanmasıyla beraber, video paylaşım siteleri ortaya çıkmıştır ve dini görüş ve yaklaşımlarını yaymak isteyenlerin popüler tercihlerinden birisi olduğunu görmekteyiz. İnternet merkezi olmayan yapısından dolayı, ana akım olmayan İslami yorumların özellikle tercih ettiği bir alandır. Her ne kadar geleneksel medya araçlarında bu tür İslam yorumları kendilerine alan bulamasa da internet bu açıdan her tür İslami yorumu yapmak ve yaymak için bir alan sağlamaktadır. Bu bağlamda, makalemde Ebu Hanzala lakabını kullanan genç imam Halis Bayancuk'un, YouTube adlı popüler video paylaşım sitesi üzerindeki videolarına odaklanılmaktadır. Ebu Hanzala, YouTube üzerindeki videoları toplamda 7.0000.000 civarında izlenmiş bir vaizdir. Bu makalede, ana akım olmayan İslam'ın, internet üzerinde tebliğinin nasıl yaygınlaştığı, Ebu Hanzala'nın videoları üzerinden tartışılmaktadır. Makalede internet vaizliğinin mevcut dini iktidar ilişkilerinin dönüşümüne yol açabileceği iddia edilmektedir. Bu makalenin analizi, ana akım olmayan İslam yorumlarının internette hedef kitesini nasıl belirlediği, kendilerini nasıl sunduklarını, İslam'ı nasıl tebliğ ettiklerini ve gelecek potansiyellerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu anlamda, internetteki ana akım olmayan İslam yorumlarının yaygınlaşmasına dikkat çekerek, makale mezhep tartışmalarını zenginleştirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: YouTube, ana akım olmayan İslam, Selefilik, internet, Ebu Hanzala

Introduction

The internet is a relatively new phenomenon in our life; It has existed in our world for only 25 years. Its usage has dramatically increased in the world and Turkey over the last ten years. Statistically, almost four billion people use internet, almost three billion people are active social media users, and two and a half billion people use the internet through mobile devices today (Hootsuite, 2017). In Turkey, 66.8% of the population used the internet in 2017 (TUİK, 2017). Mobile devices in particular have dramatically increased in their total usage of the internet. Mobile internet's share of total web traffic is 61 % in Turkey and Turkey is placed 6th among other countries of the world for mobile internet usage (Hootsuite, 2017, p. 34). Mobile internet usage is important because it made it possible for the vast majority of people to be users of the internet. People of Turkey, on average, spend almost three hours per day using mobile internet (Hootsuite, 2017, p. 88). Turkey is among the top ten countries in the world in terms of time spent on social media (Hootsuite, 2017, p. 45). These statistics show that the internet has an important place today and its importance will increase in the world and Turkey in the future.

This study is about the relationship between the internet and religion. The purpose of this case study is to understand and describe the proliferation of non-mainstream¹ Islamic preaching on YouTube. It is important to note that "YouTube is not merely an archive of moving images",

¹ The case of this article can be named as Salafi or Wahhabi Islam. Instead of these terms, I preferred to use the concept of non-mainstream for two reasons. First, this article argues its case to understand the change of mainstream

It is much more than a fast-growing collection of millions of home-made videos. It is an intense emotional experience. YouTube is a social space. This virtual community reflects the cultural politics of the present times and thus is rife with both cooperation *and* conflict (Strangelove, 2010, p. 4).

The subject of my study is famous imam Halis Bayancuk, known as *Ebu Hanzala*. He is a young religious figure who mainly preaches to his followers via YouTube videos. Actually, he can be classified as an internet celebrity in his field with over 7,000,000 viewings on YouTube. At this stage in the research, I consider the internet as a break in “the methods of learning and of transmitting the Quran” (Robinson, 1993, p. 235). It brings incomparable speed in teaching Islam.

Take, for instance, the publication of a book in the early Islamic centuries. Its writing down like that of the Quran was merely an aid to oral publication. The author would dictate his first draft, either from memory or from his own writing; the copyist would then read it back to him. Publication would take place through the copyist reading the text to the author in public, usually in a mosque. During this process the author might make additions and emendations and several readings might be required before it was given his authorization. This was known as his *ijaza*, which means 'to make lawful'. Thus the author gave permission for the work 'to be transmitted from him'. Further copies had real authority only when they had been read back to the author and approved (Robinson, 1993, pp. 235–236).

My research question in this study is: How does Ebu Hanzala, the young non-mainstream Islamic *imam*, preach Islam on YouTube? Sub-questions of this research question are: How do non-mainstream Islamic interpretations find a place and target audience on the internet? How do they present themselves? How do they preach Islam? What is their future potential among the other Islamic authorities? In that sense, this article aims to widen the debate about Islamic sects into a different area and draw attention to non-mainstream Islam grown on the internet.

In this article, first the significance of the case will be debated and the methodology of the paper will be presented. Then the related literature will be

Islam, represented by the Directorate of Religious Affairs in Turkey. Secondly, I consider that conceptualization of Salafi or Wahhabi terms to be problematic. “The socio-cultural and the security-political” perspectives describe Salafi or Wahhabi terms differently (Sedgwick, 2010, p. 76). Besides that difference, there is a theological debate about the definition of that sect (Sedgwick, 2010, p. 77). Another recently published article can be suggested, “What Do We Mean by Salafi” by Frank Griffle.

reviewed in two successive headings. Lastly, three important themes on the videos of Ebu Hanzala will be analysed.

The Significance of The Case and The Arguments

Although there are several studies that focus on the relationship between religion and the internet in the context of non-mainstream Islam (Drevon, 2016; Iqbal, 2008; Just, 2015; Malik, 2017), there is not a study that specifically focuses on the Turkish case. In that sense, this study is important. Moreover, video preaching on YouTube is a new phenomenon which has not yet drawn much attention (Mosemghvdlshvili & Jansz, 2012; Strangelove, 2010; Warner, 2013).

Video preaching on the internet is significant to understanding current debates of Islamic sects because it has the facility to reach countless people who have no chance to be represented in the mainstream media. In that sense, this article analyses the YouTube channel which broadcasts non-mainstream Islamic preaching in Turkish within the context of the relationship between religion and the internet.

In this article, by focusing on the relationship between non-mainstream Islamic preaching and the internet through the videos of *Ebu Hanzala*, I argue that this new medium, the internet, will challenge the power relations between the mainstream and non-mainstream Islamic authorities.

Methodology

My conceptualization of video preaching on the internet is important for this article. "For the purposes of any ethnographic study, technology always becomes material culture"; in other words, "it has been about an integral aspect of people's daily lives: their relationship to their friends and family, part of their identity, their work and in this chapter their religion — not about a virtual world that stands against and defines or supersedes something else called the real" (Miller & Slater, 2000, p. 193).

Furthermore, in the case of the Internet we have encountered an extraordinarily dynamic form of material culture. Indeed, the speed of its emergence may leave us breathless; but by appreciating and rendering explicit the nuances of the social practices that account for its manifestation as material culture it may be possible for academics to remain in step. (Miller & Slater, 2000, p. 193)

In that sense, I consider videos on YouTube as part of material culture which corresponds with daily life rather than signifiers of a virtual life.

Determining the videos of Ebu Hanzala on YouTube was a challenging process while writing this article. Although “videos on YouTube seem to produce easy data”, they are in “constant flux” (Vis, Van Zoonen, & Mihelj, 2011, p. 114). Creators of the video content or YouTube have the authority to change the content of the site in real time. Moreover, YouTube administration has authority to change the content of the channel completely or partly when it desires. For these reasons, it is impossible to exactly determine the number of videos on a specific topic over a long period of time.

I selected Ebu Hanzala as the subject of this article because he is the most famous YouTube celebrity among other non-mainstream Islamic figures². I reached videos of Ebu Hanzala in two ways. Firstly, I considered videos on the YouTube channel called as “Ebu Hanzala Hoca”. Secondly, I searched “Ebu Hanzala” as a keyword on YouTube and considered videos which are not included in the aforementioned YouTube channel. I purposefully sampled these videos “to illustrate characteristics of particular subgroups” (Bricki & Green, 2007, p. 10), then categorised them and created themes according to their labels.

Non-mainstream Religion on the Web: A New and Contentious Area

In this part, I will review the literature on the relationship between the internet and religion. The internet is a new medium characterized often with fast access to information and global communication. In that sense, similar to other media, the emergence of the internet, first of all, created a debate on that area. Modern states in our age are considered “to control the broadcast and printed word to foster common, shared, and modern identities at least as much as to deny these means to potential opponents” (Eickelman & Anderson, 2003, p. 3). In that sense, they paid more and more attention to centralize the media and to surveil the information transmitted through it. However, the advancement of technology has made this control and surveillance mechanism ineffective, if not impossible, and has resulted in the fragmentation of the authority who had the power to control the media in a society. Controlling the advancements of technology is unsuccessful for modern states for several reasons. For that reason, even “some new media seen as innovative [even] in the 1980s are now almost taken for granted” (Eickelman & Anderson, 2003, p. 3). These new technologies, even though they created unrest, are unstoppable, for instance,

In countries such as Saudi Arabia, the same fax machines that disseminate rapid criticisms of the regime are also essential to the conduct of business. The state is powerless to limit their use without disrupting the

² There are Turkish Islamic preaching YouTube channels owned by religious figures who are also able to show up in the mainstream media. Most of them are more popular than Ebu Hanzala. In my article, I consider Ebu Hanzala as the most popular among other figures similar to him, who has no chance to appear in the mainstream media. Moreover, because he has no chance to be seen in other media, I consider that “being online in the name of Allah represents an obligation” for himself (Bunt, 2009, p. 11).

economy. Audiocassette tapes spread the sermons of Ayatollah Khomeini and others in the pre-revolutionary Iran of the 1970s, just as videotapes of anti-regime preachers and demonstrations today circulate in some countries of the Arabian peninsula (Eickelman & Anderson, 2003, p. 3).

Advancements in technology, as exemplified in the quotation, may have an irresistible transformative effect in the culture of everyday life. Religion is no exception in being affected by it. For example, “the founding figures of Islamic reform in this century such as Muhammed Abduh (1849-1905) and Mowlana Mawdudi (1903- 1979) benefited wisely from their occupation as journalists to enable “the arrival of printing and of print news with new audiences for the written word” (Anderson, 2003, p. 47). In that sense, “they filled and expanded the space between previously restricted circulations of text and talk” (Anderson, 2003, p. 47).

The internet, similarly, came into our lives abruptly and transformed them. Castells (2005) considers the internet to be a tool that is not only shaped by its owners but also mainly by its users. The internet, as summarized by Castells (2005), has now opened very different spaces for people, and when we think about how it is invented, this last situation is really amazing. Now users have power. Now it is a medium that is mainly reproduced by its users. The internet, as a new medium, enabled “a new class of interpreters, who are facilitated by this medium to address and thereby to reframe Islam's authority and expression for those like themselves and others who come there” (Anderson, 2003, p. 45). Especially individuals or religious groups, who have various difficulties to express themselves publicly or “if their activities in public spaces and private locations are monitored in various ways”, consider the internet to be a functional way to preach (Bunt, 2009, p. 178), because restricting transmission of knowledge on the web is almost impossible. When a religious message comes online,

A single message in a chat room can multiply exponentially through e-mail contact, Web links, discussion in chat rooms, references in Net broadcasts, publication in magazines, and other media online and offline, as well as by word of mouth (Bunt, 2009, p. 182).

This style of transmission of knowledge and its spread among people is considered similar to a marketing strategy by Bunt (2009). He states:

This bears some resemblance to the paradigm of a viral marketing strategy, which can be defined as one that (1) gives away products or services; (2) provides for effortless transfer to others; (3) scales easily from small to very large; (4) exploits common motivations and behaviors; (5)

utilizes existing communication networks; and (6) takes advantage of others' resources. (Bunt, 2009, p. 182).

YouTube and Religion

In our age, seeing and learning visually is dominating our cultural world. Actually, in a broader perspective, "the modern world is very much a 'seen' phenomenon" (Jenks, 1995, p. 2). By the invention of optical technologies at the late 19th century, such as the microscope telescope and photography, the cultural world was transformed severely by the domination of sight. YouTube, first of all, as a video hosting site, can be considered from that perspective. It supplies countless visuals to its users.

"Since its establishment in early 2005, YouTube has become one of the fastest-growing websites, and ranks second in traffic among all the websites in the Internet by the survey of Alexa" (Cheng, Dale, & Liu, 2008, p. 229). Similarly, "The amount of content uploaded to YouTube in 60 days is equivalent to the content that would have been broadcasted for 60 years, without interruption, by NBC, CBS and ABC altogether" (Figueiredo, Benevenuto, & Almeida, 2011, p. 745). This statistic is clear evidence how YouTube is transforming human kind's visual memory. "Online videos existed long before YouTube entered the scene"; however:

Uploading, managing, sharing and watching videos were cumbersome due to the lack of an easy-to-use integrated platform. More importantly, the videos distributed by traditional media servers and peer-to-peer file downloads like Bit Torrent were standalone units of content. The video was not connected to other related videos, for example other episodes of a show that the user had just watched. Also, there was very little in the way of content reviews or ratings. The new generation of video sharing sites, YouTube and its competitors, have overcome these problems. These new generation sites are also known as user generated content (UGC) sites, in which the users are participatory and creative. The systems allow content suppliers to upload video effortlessly, and to tag uploaded videos with keywords. Users can easily share videos by mailing links to them, or embedding them in blogs. Users can also rate and comment on videos, bringing new social aspects to the viewing of videos. Consequently, popular videos can rise to the top in a very organic fashion. The social network existing in YouTube further enables communities and groups, as videos are no longer independent from each other, and neither are users. This has substantially contributed to the success of YouTube and similar sites. (Cheng et al., 2008, pp. 229–230)

YouTube requires no subscription to watch videos. Additionally, in order to publish a video on that site, a simple subscription and e-mail address are adequate. Today, accessing video capturing devices are rather easier than ten years ago. Even an ordinary mobile phone can capture high-quality videos and the user can upload it to YouTube with his or her mobile phone. YouTube draw attention to video producers on religion:

A considerable number of video bloggers on YouTube engage in debates over religion. Some of the larger areas of debate are focused on evolution, abortion, atheism, Scientology, Mormonism, Christianity, and Islam. The subject matter of these religious debates also appears to be significantly shaped by American cultural concerns (Strangelove, 2010, p. 148).

Strangelove considers that YouTube provides a space for the people wrangling over "my God can beat up your God" (2010, p.148). On the other hand, visual and religion relationship is criticised that visual medium has a transformative effect on religion:

And today, television makes stars of conservative vernacular preachers. In their time, all new media have a certain "down-market" quality from high-textualist perspectives. They employ vernaculars and are often cheaply produced and ephemeral; but they expand the domain of Muslim discourse by engaging a wider public than previously had access to elite-controlled discourse and a more problematic public than other non-elite, "folk" forms reach. (Anderson, 2003, p. 47)

This criticism, similar to early "medium is the message" debate of media studies (McLuhan, 1964, p. 7), places emphasis on how visual preaching transforms religion into a lower quality discourse while expanding its territory.

Islamic Preaching on Turkish YouTube Channels

The number of Turkish broadcasting YouTube channels which focus on Islamic preaching are increasing recently³. Turkish non-mainstream Islamic preaching, parallel to the former situation, are increasing also. When the subject of this article, YouTube videos of Ebu Hanzala, are considered, it can be seen that this figure is the most viewed among other non-mainstream Islamic preachers.

³ See YouTube channels of *DiyanetTV*, *Sözler Köşkü*, *Hayalhanem* as examples.

Ebu Hanzala, according to a video of him published on YouTube (Ebu Hanzala, 2017c), was born in 1984 in Diyarbakır, Turkey. He is a graduate of Diyarbakır *İmam Hatip Lisesi* (Religious Vocational High School). While he was in high school, he also went to a classical madrasa in Diyarbakır. After graduation, he was accepted to Al-Azhar University in Egypt. However, he did not attend university, rather he followed informal religious education in Egypt for four years.

Videos of Ebu Hanzala are broadcasting to YouTube mainly by three channels. These are Ebu Hanzala Hoca, Tevhid Dersleri, and İslam'ı Anlamak. These channels started publishing videos in 2016, 2014 and 2013 respectively. There is no clear evidence that these channels are related; however, their videos are similar in their shooting technique. When the three channels are summed up, there are almost 3,000 videos, 60,000 subscribers. These videos have been viewed around 7,000,000 times and the daily view count is around 20,000 at the time of writing (Socialblade, 2017).

In the 'about' section of the YouTube channel, they describe themselves as follows:

We are preaching to our society, to those who do not know what they mean while repeating "la ilahe illallah", in the light of Quran and Sunnah. We invite people to rescue themselves from their slavery to other people, and to worship only *Allah*. If the creator is *Allah*, we believe in that, we invite people to give the all authority to him to regulate social life. If prayer is a religious practice, we believe in that, we invite people to pray only to *Allah* and to believe that the only authority to pray to is Allah. As mentioned in Surah Az-Zumer 36, "Is not Allah sufficient for his servant"? (Ebu Hanzala, 2017a)

In the recommended section of the YouTube channel, they suggest English, French, or Arabic channels which publish translated or subbed Ebu Hanzala videos. Compared to the Turkish content, other language contents are weak in number. Although YouTube does not provide any data on which country these videos are viewed in, it can be concluded, from the comments on videos, that basically they are viewed by Turkish speaking people.

There are two types of Ebu Hanzala videos: first, the long preaching videos, and second, short (less than twenty minutes) videos. The short videos are actually trimmed versions of the first long preaching videos. While the first type of videos contains many topics, the second type of videos have a single message. The first group of videos is similar to typical Islamic preaching videos. I consider the second type of videos to be a new version of preaching videos, created to be popular on YouTube. They are short, attractive visual objects, like the trending videos on YouTube.

The Ebu Hanzala videos seem to be produced by professional editors, camera operators and recording people. The videos do not contain any information about the production team. Although it is not common, some videos are translated or dubbed in German, French and Arabic. Additionally, recently the second type of short videos have started to be identified as clickbait. Clickbait is a new term which refers to “something (such as a headline) designed to make readers want to click on a hyperlink especially when the link leads to content of dubious value or interest” (“Clickbait,” 2017). Thus, clickbait videos can get more clicks. Examples of this type are the Ebu Hanzala videos (2017d, 2017e).

Furthermore, in the uploading process of videos they have a strategy to overcome possible problems. In a case where a YouTube channel or a video is reported by viewers, YouTube may close the channel or delete the reported video. In such a situation, the subscribers of the channel also are deleted. In order to overcome this possible problem, they have an alternative channel and they require their viewers to subscribe to both of their channels.

When the videos are analysed, it can be seen that there are three themes in Ebu Hanzal’s videos. These are: the rejection of parliamentary democracy, pointing at the social dimensions of life over various topics, and direct criticism of other people. In the following paragraphs, I will examine each of these themes.

One of the most distinctive themes of Ebu Hanzala videos is the rejection of modern parliamentary democracy. There are more than twenty videos on that topic. He criticizes democracy from several points. First of all, he considers parliamentary democracy to be a religion like Christianity, Judaism etc. He states:

Democracy is exact same as what Christianity or Judaism is for Islam. Democracy is a religion and its followers, similar to followers of religions other than Islam, are non-Muslims. No matter how ignorant, uneducated or indifferent they are about that topic, they are the non-Muslims as Christians in Europe (Ebu Hanzala, 2016a).

Besides that, he especially draws attention to voting (Ebu Hanzala, 2015). He considers Muslim people voting, although they want an Islamic regime. He opposes this behaviour and refuses to participate in any step in the democratic system. His attitude is more like an anarchic essence.

Another prevalent theme in the Ebu Hanzala videos is the topics that point to various dimensions of social life. These videos are different from videos that debate theological topics directly. In these videos, topics like the minimum wage, vaccination, compulsory military service, compulsory primary and secondary education are debated with a theological perspective. For instance:

Nowadays, the system that we live in provokes you for your need for a house and a wife. They seduce people with advertisements in movies on television. But this system does not give your needs. Furthermore, it does not give you a job. Let's say you got a job, if you do not have qualification, the system pays you the minimum wage. The system forces you to send your child to school. But you have to pay for it. You will pay for all your needs like natural gas, electricity, water, accommodation, food. How does a human get by with a minimum wage? (Ebu Hanzala, 2016b)

This quotation is an example of how Ebu Hanzala debates everyday social life events as a matter of Islam. In the following sentences of this quotation, he details how people will live in a prosperous life, if the Islamic state emerges. I consider that by using everyday social life events, he strengthens his speech. Another important point, in this quotation, is his case is on the calculation of the minimum wage. This indicates that the majority of his followers are minimum wage earners.

The third important point in the videos is their direct criticism of real people. In such videos, religious, public or political figures are directly criticised on certain topics by name. These videos are commonly being shot on the contemporary events in Turkey and the world. For instance, he criticises Cübbeli Ahmet and his followers, in a video entitled "Harsh Words to Cübbeli Ahmet and his followers":

This Jemaah is making their followers stupid. They despise and insult their followers. They are saying that we are dogs on the door of our sheikh. Why are you the dog at the door of your sheikh? ... This is not a behaviour compatible with Islam. This is against human dignity (Ebu Hanzala, 2017b).

There are more than twenty Ebu Hanzala videos that directly criticise people by name. This kind of video shows that Ebu Hanzala does not hesitate to conflict with other religious and political figures.

Conclusion

To conclude, in this article, I argued the relationship between the internet and religion in the context of the proliferation of non-mainstream Islam in Turkey. The subject of the article was videos of Ebu Hanzala on YouTube. I presented three distinctive themes in his Islamic preaching videos.

YouTube as a medium to preach Islam was at the focus of this article. It is important to see how YouTube provides a place for any kind of preaching at a very

low cost. For that reason, the number of non-mainstream preachers are increasing. Besides that, as in the case of Ebu Hanzala, the for these videos is also increasing. There are 7,000,000 viewers of Ebu Hanzala on YouTube today. While internet facilities are expanding globally, it is reasonable to expect that the number of non-mainstream Islamic preachers will increase.

REFERENCES

- Anderson, J. (2003). The Internet and Islam's New Interpreters. In D. Eickelman & J. Anderson (Eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*.
- Bricki, N., & Green, J. (2007). *A Guide to Using Qualitative Research Methodology*. Medecins Sans Frontieres. <https://doi.org/10.1109/PROC.1978.11033>
- Bunt, G. (2009). *iMuslims: Rewiring the House of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Castells, M. (2005). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum Ve Kültür*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cheng, X., Dale, C., & Liu, J. (2008). Statistics and social network of YouTube videos. *IEEE International Workshop on Quality of Service, IWQoS*, 229–238. <https://doi.org/10.1109/IWQOS.2008.32>
- Clickbait. (2017). In *Merriam Webster*. Retrieved from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/clickbait>
- Drevon, J. (2016). Embracing Salafi Jihadism in Egypt and Mobilizing in the Syrian Jihad. *Middle East Critique*, 25(4), 321–339.
- Ebu Hanzala. (2015). *Seçimlerde oy vermeyip sahayı boş mu bırakalım*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=SNdPukPhlZ8>
- Ebu Hanzala. (2016a). *Demokrasi Bir Dindir*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=tp8tPboAuxw>
- Ebu Hanzala. (2016b). *İslamın mali sistemi ile demokrasinin mali sistemi arasındaki fark*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=GWOYdkfPehs>
- Ebu Hanzala. (2017a). *About*. Retrieved from <https://www.youtube.com/channel/UCPTiSgARRZK7VJmDnWpr8xg/about>
- Ebu Hanzala. (2017b). *Cübbeli ve ekibine çok sert sözler*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=jOOAimyQNwU>
- Ebu Hanzala. (2017c). *Ebu Hanzala Kim? Eğitim Hayatı? Faaliyetleri?* YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=PqEYmzPjMeM>
- Ebu Hanzala. (2017d). *Elon Musk bu videoyu izlemeli..! (Samanyolu Galaksisi - Ebu Hanzala Hoca)*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=BgaX3BU0Tys>
- Ebu Hanzala. (2017e). *ibrahim tatlisesin Küfür Şarkı sözleri*. YouTube. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=X9rjHNC-0YY>
- Eickelman, D., & Anderson, J. (2003). Redefining Muslim Publics. In D.

Eickelman & J. Anderson (Eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*.

- Figueiredo, F., Benevenuto, F., & Almeida, J. M. (2011). The tube over time: characterizing popularity growth of youtube videos. *Proceedings of the Fourth ACM International Conference on Web Search and Data Mining - WSDM '11*, 745–754. <https://doi.org/10.1145/1935826.1935925>
- Hootsuite. (2017). *Digital in 2017 Global Overview*. Retrieved from <https://goo.gl/4qxaUR>
- Iqbal, A. M. (2008). *Salafism and the Internet in Contemporary Indonesia*.
- Jenks, C. (1995). The Centrality of the Eye in Western Culture: An Introduction. In C. Jenks (Ed.), *Visual Culture* (p. 282). New York: Routledge. <https://doi.org/10.1002/9781118328828.ch16>
- Just, J. (2015). *Jihad 2.0: The Impact of Social Media on the Salafist Scene and the Nature of Terrorism*. London and New York: Anchor Academic Publishing.
- Malik, M. (2017). Salafism in Malaysia: Historical Account on Its Emergence and Motivations. *Sociology of Islam*, 5(4), 303 – 333.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: The MIT Press. <https://doi.org/10.2307/2711172>
- Miller, D., & Slater, D. (2000). *The internet: An Ethnographic Approach*. Oxford, New York: Berg. [https://doi.org/10.1016/S0737-0806\(98\)80274-8](https://doi.org/10.1016/S0737-0806(98)80274-8)
- Mosemghvdlishvili, L., & Jansz, J. (2012). Framing and praising Allah on YouTube: Exploring user-created videos about Islam and the motivations for producing them. *New Media & Society*, 15(4), 482–500.
- Robinson, F. (1993). Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print. *Modern Asian Studies*, 27(1), 229. <https://doi.org/10.1017/S0026749X00016127>
- Sedgwick, M. (2010). Contextualizing Salafism. *Forum Islam for Skning 4 (FIFO)*, (1), 75–81.
- Socialblade. (2017). Search Results for “Ebu Hanzala Hoca.” Retrieved from <https://socialblade.com/youtube/search/Ebu Hanzala Hoca>
- Strangelove, M. (2010). *Watching YouTube: Extraordinary Videos by Ordinary People*. Toronto Buffalo London: University of Toronto Press.
- TÜİK. (2017). *Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması*. Ankara. Retrieved from <http://www.tuik.gov.tr/HbPrint.do?id=24862>
- Vis, F., Van Zoonen, L., & Mihelj, S. (2011). Women responding to the anti-Islam film Fitna: Voices and acts of citizenship on YouTube. *Feminist Review*, 97(1), 110–129. <https://doi.org/10.1057/fr.2010.29>
- Warner, C. D. (2013). Hope and Sorrow: Uncivil Religion, Tibetan Music Videos, and YouTube. *Ethnos*, 78(4), 543–568.

Yayın İlkeleri

1. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi, yılda iki kez basılı olarak yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Dergimizin yayın dili Türkçedir. Ancak dergimizde İngilizce ve Arapça makaleler de yayımlanabilir. Ayrıca dergimizde yer alan makaleler Arapçaya tercüme edilip ayrı bir nüsha halinde yayımlanmaktadır.
4. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
5. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
6. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki röportajlar, çeviriler, kitap tanıtımları, kitap ve makale eleştirileri ile değerlendirmeleri de kabul edilir.
7. Dergide yayımlanması istenen makalelerin DergiPark üzerinden (<http://dergipark.gov.tr/ilak>) gönderilmesi gerekmektedir.
8. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Ayrıca başka bir dergiye gönderilmiş ve hakemler tarafından olumsuz rapor almış yazılar da olmamalıdır. Sempozyum bildirileri ise durumun makale içinde belirtilmesi koşuluyla yayımlanabilir.
9. Yayımlanması talebiyle *dergiye* teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi* Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, kurul tarafından reddedilir. Hakemin değerlendirmesine sunulması yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada seçilen iki hakemin görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir).
 - a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayımlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde,

Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi Dergisi* Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihâi kararı verme hakkına sahiptir).

c) Hakemlerden biri veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.

d) Onaylanan makaleler, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi Dergisi* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslûp bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

f) Nihâi versiyonlar son okumaya tâbi tutulur ve yayına hazırlanır.

10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.

11. Sayı hakemlerinin ismi derginin ilgili sayısında yer alır.

12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslûp ve muhteva yönünden bilimsel ve hukûkî her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulunu bağlamaz.

14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziantep Üniversitesi *İlahiyat Akademi Dergisi* Yayın Kuruluna aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

Dergimizde *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Buna bağlı olarak;

1. Dergiye gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az office 2003 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kaynak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni: 17.5x25 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3 cm, sağdan 3 cm, üstten 4 cm alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

4. Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto, Özet ve Abstract: 9 punto); satır aralığı: Tek; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 6 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi (ana metin: 14 punto, özet ve dipnot: 12 punto) kullanılmalıdır.

5. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.

6. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Ayrıca yazıların içine isim ya da yazarın kimliğini deşifre edici bilgiler de konulmamalıdır.

7. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

8. Dergimizde referans gösterme yöntemi olarak Chicago of Manual Style (CMS) ve APA sistemi esas alınmaktadır.