

Cilt/Volume: 4  
Sayı/Issue: 1  
Haziran/June  
2022

# Turkish Journal of Shiite Studies

*Şiilik Araştırmaları*

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN 2687-1882

Cilt: 4 Sayı: 1

Haziran 2022

Turkish Journal of Shiite Studies, Haziran ve Aralık aylarında yayınlanan Uluslararası Hakemli bir dergidir. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Hakem incelemesinden geçen makalelerin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Yayınlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğüne devredilmiş sayılır. Yazıların içeriğinden yazarın kendisi sorumludur.

Turkish Journal of Shiite Studies dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Volume: 4 Issue: 1

June 2022

Turkish Journal of Shiite Studies is an international peer-reviewed academic journal published in June and December. Articles submitted for publication are subject to a double-blind assessment by a minimum of two referees. Editorials Board decides whether the articles that are under review by the referees will be published or not. The copyright of the accepted articles is deemed to have been transferred to the Journal Editorship. The author is responsible for the content of the articles.

Turkish Journal of Shiite Studies provides immediate open access to its content.

Dergimizin tarandığı/listelendiği platformlar

INDEX COPERNICUS  
INTERNATIONAL

Crossref

idealonline

RESEARCHBIB  
ACADEMIC RESOURCE INDEX

CiteFactor  
Academic Scientific Journals

EuroPub

Google  
Scholar

İSAM  
TÜRKİYE DİYANET VAKFI

Directory of  
Research  
Journals Indexing  
DRJI

asos  
akademia sosyal bilimler indeksi

İletişim / Communication

Web: <https://dergipark.org.tr/pub/siader>

e-mail: [turkishshiitestudies@gmail.com](mailto:turkishshiitestudies@gmail.com)

<https://www.facebook.com/turkishshiitestudies>

<https://twitter.com/turkishshiite>

**Derginin Sahibi / Owner of the Journal**

Habip DEMİR (*Hitit Üniversitesi*)

---

**Editör/Editor in Chief**

Habip DEMİR (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-4360-3410>

---

**Editör Yardımcıları/ Assistant Editors**

Betül YURTALAN (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

Halil IŞILAK (*Pamukkale Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0001-9269-3753>

Ahmet Bedri YAVUZ (*Ankara Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-3866-4518>

Elif OĞUZ (*Bayburt Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-6823-4255>

---

**Kitap Kriği Editörü/Book Review Editor**

Betül YURTALAN (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

---

**Dil Editörleri/Language Editors**

İngilizce: Onur ERGÜNAY (*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-1688-0458>

---

**Editör Kurulu / Editorial Board**

Cemil HAKYEMEZ, *Hitit Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

<https://orcid.org/0000-0002-0525-1293>

Metin BOZAN, *Dicle Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

<https://orcid.org/0000-0002-9173-2228>

Ali AVCU, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

<https://orcid.org/0000-0002-8416-4066>

Mehmet ÜMİT, *Marmara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

<https://orcid.org/0000-0003-1964-1492>

Şahin AHMETOĞLU, *Kırıkkale Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

<https://orcid.org/0000-0002-6154-2984>

Rıza YILDIRIM, *Emory University*, (USA)

<https://orcid.org/0000-0003-2100-7263>

Mustafa TANRIVERDİ, *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

<https://orcid.org/0000-0003-2100-7263>

---

**Bilim ve Danışma Kurulu/ Advisory and Science Board**

Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Andrew J. Newman, *Edinburgh University*, (UK)

Mohsen Kadivar, *Duke University*, (USA)

Cemil Hakyemez, *Hitit Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Mehmet Ali Büyükkara, *Marmara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Abdülhüseyin Hüsrevpenah, *Danışgah-ı Hikmet*, (IRAN)

Metin Bozan, *Dicle Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Mehmet Zeki İşcan, *Atatürk Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Muharrem Akoğlu, *Erciyes Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Mehmet Atalan, *Kastamonu Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Halil İbrahim Bulut, *İstanbul Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

M. Saffet Sarıkaya, *Süleyman Demirel Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Yusuf Benli, *Erciyes Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Ömer Faruk Teber, *Akdeniz Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Harun Yıldız, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Mustafa Ekinci, *Harran Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Ahmet İshak Demir, *Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Sıddık Korkmaz, *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Mehmet Ümit, *Marmara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Abdulvehhab Furati, *Pejohişgah-ı Ferheng ve Endişe*, (IRAN)



Seyyid Mehdi Alizade Musevi, *Pejohişgah-ı Hac*, (İRAN)

Yusuf Gökarp, *Çukurova Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Ali Avcu, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Hanifi Şahin, *Atatürk Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Adem Arıkan, *İstanbul Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Mehmet Kalaycı, *Ankara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Muzaffer Tan, *Ankara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Doğan Kaplan, *Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Mehmet Çelenk, *Bursa Uludağ Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

İsmail Akkoyunlu, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Habib Kartaloğlu, *Sakarya Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Fatih Topalođlu, *Pamukkale Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Ümit Toru, *Amasya Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Naser Gozhaste, *Tehran University*, (İRAN)

Seyyed Massoud Shahmoradi, *Zencan University*, (İRAN)

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

Halide Rumeysa  
KÜÇÜKÖNER

**Ahmedîlerde Şîî Söylem: "Muharrem Ayı ve Hz. Hüseyin'in Yüce Konumu" İsimli Cuma Hutbesi Örneği** • 7-32

*Shia Discourse in Ahmadis: The Example of Friday Sermon Entitling "Muharram and the Great Status of Hadrat Imam Hussein"*

Mahdi MORAVVEJİ

**The Intercessory Role of the Prophet and the Holy Family through the Concept of the *hawd al-kawthar*: A Critical Study of Mahmoud Ayoub's Thoughts** • 33-49

*Havz-ı Kevser Kavramı Üzerinden Peygamber ve Ehl-i Beyt'in Şefaath Rolü: Mahmud Eyub'un Düşünceleri Üzerine Eleştirel Bir Çalışma*

Bekir ALTUN

**Efforts to Systematize the İmâmiyya Kalâm in the Early Period: The Example of al-Shaykh al-Mufîd** • 50-69

*Erken Dönemde İmâmiyye Kelâmını Sistemize Çabaları: Seyh Müfid Örneği*

Ferhat MADEN

**İbn Mutahhar el-Hillî'nin İmâmiyye Şîası Dışındaki Mezheplere Bakışı ("Ötekileştirici Dil" Üzerine Bazı Mülâhazalar)** • 70-98

*Ibn Mutahhar al-Hilli's View on Sects other than Imamiyya Shia (Some Considerations on "Marginalizing Discourse")*

Feyza YAŞA **Güney Afrika'da İran'ın Şii Politikasının Etkileri: el-Cihad ve Kible Hareketleri** • 99-122  
*The Impacts of Shia Policy of Iran in South Africa: Al-Jihaad and Qibla Mass Movements*

---

---

Fatih BAŞ **İslam Dünyasındaki Mezhepsel Gerilimlerde Şii Ekollü Sosyal ve Dini Bir Örgütlenme: Hizbullah** • 123-143  
*A Shiite Social and Religious Organization in Sectarian Tensions in the Islamic World: Hezbollah*

---

---

### Kitap Kritiği | Book Review

Hümra Mirzen GÜLER  
Sümeyye ÖZDEN  
Mehmet Mustafa BUĞCU

**John Andrew Morrow. *Shiism in the Maghrib and al-Andalus*. I-II Cilt. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2021.** • 143-156

---

---

Fatma YALNIZ

**Hüseyin Topal. *Şii-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2011.** • 157-162  
*Hüseyin Topal. *Qur'anic Sciences in the Tafsir of Shiite-Imâmî Mufassir Tusi*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2011.*

---

---

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 4

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2022

## Ahmedîlerde Şii Söylem: “Muharrem Ayı ve Hz. Hüseyin’in Yüce Konumu” İsimli Cuma Hutbesi Örneği

*Shia Discourse in Ahmadis: The Example of Friday Sermon Entitling “Muharram and the Great  
Status of Hadrat Imam Hussein”*

**Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER**

Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı  
Diyarbakır, Türkiye

[rumeysah@hotmail.com](mailto:rumeysah@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-0141-8287>

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 08.04.2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 04.06.2022

**Yayın Tarihi /Date Published:** 30.06.2022

**DOI:** <https://doi.org/10.48203/siader.1100299>

**Atıf/Citation:** Küçüköner, Halide Rumeysa. “Ahmedîlerde Şii Söylem: “Muharrem Ayı ve Hz. Hüseyin’in Yüce Konumu” İsimli Cuma Hutbesi Örneği”. *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (Haziran 2022): 7-32. doi: 10.48203/siader.1100299

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism:  
This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: [turkishshiiestudies@gmail.com](mailto:turkishshiiestudies@gmail.com)



**Abstract**

In Indian geography, Islam continued its existence on the stage of the history by going through various changes and transformations; many new religious structures have emerged that synthesize different religious discourses. In this context, in the Indian understanding of Islam, some Sunni and Shiite communities methodically approached each other. In some Shiite communities, features that can be associated with the Sunni tradition, and in some Sunni communities, the features that can be associated with Shia began to be seen. One of the Muslim communities in which such characteristics are seen is Ahmadiyya, which emerged from the Sunni tradition. The traces of the Shiite tradition within Ahmadiyya can be seen from the religious claims of its founder, Mirza Ghulam Ahmad, in the form of the salvation and messianic prophecy. After Mirza Ghulam Ahmad, the traces of Shiite thought were continued in the religious and institutional understanding of Ahmadis. In this article, the viewpoints of the Ahmadis about the caliphate debates in the early period and significant names of Shiite history will be discussed, in particular Mirza Masrur Ahmad's Friday Sermon named "Muharram and the Great Status of Hadrat Imam Hussein". A copy of Mirza Masrur Ahmad's khutbah translated by us and various additions in the footnotes will be added to the end of the study.

**Keywords:** Ahmadiyya, Mirza Masrur Ahmad, Shia, Friday Sermon, Hadrat Hussein

**Öz**

Hint coğrafyasında, İslâm çeşitli değişim ve dönüşümler geçirerek tarih sahnesindeki varlığını devam ettirmiş; farklı din söylemlerini sentezleyen pek çok yeni dini yapılanma ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Hint İslâm anlayışında, bazı Sünnî ve Şîî topluluklar metodik anlamda birbirleriyle yakınlaşmışlardır. Kimi Şîî topluluklar içerisinde, Sünnî gelenekle ilişkilendirilebilecek özellikler, kimi Sünnî topluluk içerisinde ise Şîa'yla ilişkilendirilebilecek nitelikler görülmeye başlanmıştır. Bu türden özelliklerin görüldüğü Müslüman topluluklardan birisi de Sünnî gelenek içerisinde çıkan Ahmedîlik'tir. Ahmedîlik içerisindeki Şîî geleneğin izleri, kurucusu Mirza Gulam Ahmed'in kurtarıcılık ve mesiyaniğe nübuvet şeklindeki dinî iddialarından itibaren görülmektedir. Mirza Gulam Ahmed'den sonra da Ahmedîlerin dinî ve kurumsal anlayışlarında da yine Şîî düşüncenin izleri belirgin şekilde devam ettirilmiştir. Bu makalede de Mirza Mesrur Ahmed'in "Muharrem ve Hz. Hüseyin'in Yüce Konumu" isimli Cuma Hutbesi özelinde Ahmedîlerin erken dönemde vuku bulan hilâfet tartışmalarına dair bakış açıları ve Şîî tarihin önemli isimleri ele alınacaktır. Mirza Mesrur Ahmed'in söz konusu hutbesinin tarafımızca tercüme edilen ve dipnotlarda çeşitli ilavelerin yapıldığı bir nüshası da çalışmanın sonuna eklenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmedilik, Mirza Mesrur Ahmed, Şîa, Cuma Hutbesi, Hz. Hüseyin

**Giriş**

İslâm Hint alt-kıtasına h. I. asırdan itibaren ulaşmaya başlamıştır. Müslümanların fetihler aracılığıyla ilerlemeye çalıştıkları dönemde bölgede İslâmlaşma hızı oldukça yavaş olmuştur. Ancak Hinduizm, Budizm, Caynizm gibi Hint dinleriyle ortak bazı özelliklere sahip ve mistik felsefeyle uyumlu bir dinî anlayış biçimi sunan tasavvuf ve benzeri dini yapılanmalar bu durumu değiştirmiştir. Söz konusu geleneklerle ilişkilendirilebilecek düşünsel sistemler

üzerinden “yerelleşen” İslâm, çok daha hızlı bir şekilde bölgede yayılmıştır.<sup>1</sup> Bu coğrafyada Çiştîyye,<sup>2</sup> Kâdiriyye gibi tasavvufi gelenekler Hint dinlerindeki “kişi kültlerinin” Sünnî İslâm içerisinde yaşatılmasına aracı olmuştur.<sup>3</sup> Bu durum aynı zamanda söz konusu coğrafyadaki Sünnî mezhep ve dini yapılanmaların, karizmatik liderci bir başka din söylemi olan Şîî geleneklerden de keskin bir şekilde ayrışmasına engel olmuştur. Bazı cemaat ve yapılanmalar müstesna kılınacak olursa<sup>4</sup> Sünnîler azımsanmayacak bir şekilde eklektik-senkretik sentezci bir söylem biçimini benimsemişlerdir.<sup>5</sup> Bu bağlamda, bu coğrafyadaki Sünnî İslâm’ın bazı temsilcilerinin ise Şîî geleneğin düşünsel boyutuna metodik anlamda daha fazla yakınlaştıklarını ve klasik Sünnî geleneğe göre bazı noktalarda değişim ve dönüşüm geçirdiklerini söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>6</sup>

Ahmedîlik de Sünnî gelenek içerisinde Mirza Gulam Ahmed’in fikirleri etrafında, 19. yüzyılın sonunda ortaya çıkmış bir dinî yapılanmadır. Sünnî gelenek

<sup>1</sup> Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* (Princeton: Oxford University Press, 1982), 60-61.

<sup>2</sup> Hint alt-kıtasındaki tasavvuf tarikatlerinden bilhassa Çiştîyye olarak bilinen Çiştî tarikatı, alt-kıtanın dinî sentezci yapısından en çok etkilenen tasavvufî yapı olarak Hint İslâm’ı üzerinde genel olarak oldukça fazla etkili olmuştur. Konu hakkında bkz. Halide Rumeysa Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018), 130; Celia Genn, “From Chishtiyya Diaspora to Transnational Sufi Movement” (Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia, Wollongong, 2006), 2.

<sup>3</sup> Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, 60-61; Ameer Ali, “Muslims in Harmony and Conflict in Plural Sri Lanka: A Historical Summary from a Religio-economic and Political Perspective”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 34/3 (2014), 228-229; Khalideen K. M. H., “Islamic Civilization in South Asia: Islam in Sri Lanka”, *Proceedings of the International Symposium on Islamic Civilisation in South Asia* (The International Symposium On Islamic Civilisation in South Asia, İstanbul: 2013, 2008), 93; Mc Gilvray Dennis - Raheem Mirak, “Origins of Sri Lankan Muslims and Varieties of Muslim Identity”, *The Sri Lanka Reader: History, Culture, Politics*, ed. John Holt (Durham and London: Duke University Press, 2011), 418.

<sup>4</sup> Hint alt-kıtasında da diğer Müslüman coğrafyalarda olduğu gibi selevî söylem biçimine sahip öze dönüşü yapılmalar söz konusudur. Ancak bu yapılanmaların özellikle bir kısmı selevî bir söylem biçimine sahip olmakla beraber Hint düşüncesinden etkilenmeye bağlı olarak ilginç bir şekilde mehdici bir söylem biçimine de sahip olmuşlardır. Konu hak. bkz. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, 60.

<sup>5</sup> Şîîliğin Hint coğrafyasına girişi hakkında bkz. Gülşen Yağır Ahmetoğlu-Şahin Ahmetoğlu, “Şîîliğin Hint Coğrafyasına Girişi”, *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (Haziran 2020), 32-51.

<sup>6</sup> Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, 60-61, 138-139, 312-313; Winter, Timothy John, *İslâm ve Hristiyanlık Politik-Teoloji Denemeleri* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007), 223; Çağfer Karadaş, “Hint Alt Kıtası İslam Düşüncesinin Tarihi Gelişimine Dair Genel Çerçeve”, *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamidullah Sempozyumu 18-19 Kasım 2005* (Bursa, ts.), 18-24; Abdülhamit Birışık, “Hint altkıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, ilmi faaliyetler, şahıslar, eserler”, *DİVAN İlmî Araştırmalar Dergisi* 17 (2004), 1-62; Halide Rumeysa Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018), 29-30.

içerisinden çıkan Ahmedîlik, doğduğu bu coğrafyadaki Sünnî İslâm'ın bazı temsilcilerinin eklektik ve senkretik bir yaklaşımla Şîî geleneğe metodik olarak yakınlaşmasına paralel bir eğilime sahiptir. Zira Ahmedî dinî anlayışında da Şîî geleneğin izlerini belirgin şekilde görmek mümkündür. Bu bağlamda Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerini "İlahi seçilmişlik" düşüncesi üzerinden temellendirmesi ve Ahmediliğin temellerini de bu esasa dayandırması, Şîî geleneğin daha en başından Ahmedîlik üzerindeki etkisini görmeye olanak sağlamaktadır. Bu bağlamda bizim tercümesini yaptığımız hutbe çerçevesinde ele alacağımız hususlar Şîîlik ve Ahmedîlik mukayesesi yapmaktan ziyade Ahmedîlerin erken dönemdeki hilâfet tartışmalarına ve Şîî tarihin en önemli isimleri olan Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e bakışlarını ele almaktır.

### 1. Ahmedî Dinî Mirasında Şîî Geleneğin İzleri

Ahmedîlik içerisinde Şîî geleneğin izleri, kurucusu Mirza Gulam Ahmed'in müceddidlik, kurtarıcılık ve nübüvvet şeklindeki dinî iddialarını "İlahi seçilmişlik" düşüncesi üzerinden temellendirmesiyle görülmeye başlanmıştır. İlahi seçilmişlik düşüncesinde o, Allah tarafından özel olarak seçilip tayin edilmiş kişi olduğu iddiasında bulunmuştur. Paralel bir düşünce Şîa'da imamların Allah tarafından seçildiklerine ve tayin edildiklerine dair düşüncede de söz konusudur.<sup>7</sup>

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet düşüncesinin temel çıkış noktasını oluşturan ve Hz. Peygamber'den sonra insanlığın Allah'la irtibatının kesilmesinin mümkün olmadığı düşüncesine dayanan ve Allah'la irtibatın devam etmesi üzerinden geliştirdiği nübüvvetin kesintisizliğine dair düşüncesi de Şîî geleneğe uyumlu olarak değerlendirilebilecek görüşlerindedir. Nitekim Şîa'da da imâmet kurumu Hz. Peygamber'den sonra nübüvvet yerine ikame edilen zorunlu bir müessesesi olarak değerlendirilmiştir. Ancak Şîa'daki imâmet müessesesi, Mirza Gulam Ahmed'in görüşlerinde şârî olmayan nübüvvet müessesesine dönüşmüştür.<sup>8</sup>

Mirza Gulam Ahmed'in görüşlerinin omurgası Hint mistik geleneğin de etkisiyle dönüşmüş bir Sünnî gelenek çerçevesinde Şîî düşünceyle paralellikler

<sup>7</sup> Krş. Mirza Gulam Ahmad, *Blessings of Prayer*, çev. Wkalat Tasnif (London: Islam International Publications, 2007), 36-37; Seyyid İbrahim el-Mûsevî Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyye* (Kum, 1982), III, 175, 183.

<sup>8</sup> Krş. Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Akberî el-Bağdâdî, *Evâilü'l-Makâlât fi Mezâhibi'l-Muhtârât*. thk. Fadlullah ez-Zencânî, (Tebriz, 1363), 44; Mirza Gulam Ahmad, *Blessings of Prayer*, 36-37; Zencânî, Seyyid İbrahim el-Mûsevî, *Akâidu'l-İmâmiyye*, III, 175, 183; Kâşânî, Muhammed Murtaza, *İlmu'l-Yakîn*, ts., 1/75.

gösterebilecek şekilde sistematize edilmiş olsa da Mirza Gulam Ahmed genel olarak Şîî geleneğe reddiyeci bir tutum içerisinde olmuştur.<sup>9</sup>

## 2. Ahmedîlerin İslâm'ın Erken Dönemini Yeniden İnşası

Mirza Gulam Ahmed'in merkezinde yer aldığı Ahmedî dinî düşünce sistemi, inanç yapısını Mirza Gulam Ahmed'i çeşitli isimlerle de olsa nebî kabul etmesi üzerinden inşa etmiştir. Mirza Gulam Ahmed'den sonraki dönem için de Hz. Peygamber'den sonraki dönem neredeyse bütün kurumlarıyla birebir inşa edilerek yeni bir nebevî tarih ihdas edilmeye çalışılmıştır. Bu yeni nebevî tarihin en önemli basamağını ise nübüvvetin devamı olarak ihdas edilen "hilâfet" müessesesi oluşturmaktadır. Zira Ahmedîlik'te, erken dönemde ortaya çıkan hilâfet müessesesi Şîî geleneğe benzer olarak ilahi nitelikli bir oluşum olarak değerlendirilmekte ve "hilâfet" in kaynağı "ilahi" olarak görülmektedir. Ahmedî Hilâfeti'nin meşruiyeti ise Râşid Halifeler dönemindeki hilâfet müessesesine dayandırılmaktadır.<sup>10</sup>

Ahmedîlik'te dört halife dönemi bir meşruiyet kaynağı olarak görüldüğü için Sünnî gelenekle uyumlu olarak dört halife döneminde yaşanan siyasal tartışmalar, mücadeleler ve savaşlar bir şekilde yok sayılmaya, yok sayılmayacak kadar belirgin olanlar ise çeşitli yönlerden te'vil edilerek kabul edilebilir sınırlara çekilmeye çalışılmaktadır. İşte V. Ahmedî Halifesi Mirza Mesrur Ahmed'in özellikle Şîî gelenek tarafından büyük bir önem verilen Muharrem ayı ve Hz. Hüseyin'i konu alan hutbesi de erken dönem İslâm tarihinin Ahmedî bakış açısıyla yorumlanması bakımından oldukça değerlidir.<sup>11</sup>

## 3. Halife Mirza Mesrur Ahmed ve Dönemi

V. Halife Mirza Mesrur Ahmed 2002 yılından itibaren Ahmedî Hilâfeti'ni yönetmektedir. Mirza Mesrur Ahmed dönemi, Ahmedîliğin modern döneme intibak sağlamaya çalıştığı bir zaman dilimini ifade etmektedir. Zira bu döneme rengini veren en belirgin unsur önceki halife Mirza Tahir Ahmed döneminden

<sup>9</sup> *Blessings of Prayer*, 32-39; Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, *Ahmediyete Davet*, çev. Raşit Paktürk (Surrey: Islam International Publications, 2013), 96.

<sup>10</sup> Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, *Khilafat-e Rashidah* (UK: Islam International Publications, 2009), 123; Muhammad Zafrullah Khan, *Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I* (UK: Islam International Publication, 2006), 176; Karimullah Zirvi, *Welcome to Ahmadiyyat The True Islam* (Surrey: Islam International Publications, 2010), 266-276; Muhammed Celal Şems, *Hilafet* (Londra: Islam International Publications, 2008), 87; Tommy Kallon, "Introduction to Khilafat", *Centenary Khilafat Ahmadiyya 1908-2008, Tariq Souvenir* (UK, 2008), 92; Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed*, 394.

<sup>11</sup> Mahmud Ahmed, *Khilafat-e Rashidah*, 123; Khan, *Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I*, 176; Karimullah Zirvi, *Welcome to Ahmadiyyat The True Islam*, 266-276; Şems, *Hilafet*, 87.



itibaren Ahmedîlerin anavatanları Pakistan'da yaşadıkları baskılar neticesinde toplu bir şekilde Batı ülkelerine göç etmeleri ve bu yeni yerleştikleri ülkelerde "diaspora Ahmedîliği"nin gelişmesidir. Diaspora Ahmedîliği temelde kendilerine kitlesel olarak muhalefet eden Müslümanlardan ziyade Batılılarla olumlu ilişkiler geliştirdikleri bir dönemi ifade etmektedir.<sup>12</sup>

Diaspora Ahmedîliğinde günümüzde üçüncü nesil Ahmedîler yetişmektedir. Uzun süredir Batı'da yaşamak ise özellikle Batı ülkelerinde doğup büyüyen bu üçüncü nesil Ahmedîler üzerinde oldukça etkili olmuştur. Zira bu yeni nesil Ahmedîler arasında sekülerleşme temayülleri ve hilâfet kurumunun kendileri için belirlemiş olduğu rolleri reddetme eğilimleri sıklıkla görülmektedir.<sup>13</sup>

Mirza Mesrur Ahmed döneminde ayrıca mezhep içerisinde uzun zamandan sonra tekrar ayrılık iddiaları gündeme gelmiştir. Özellikle bu dönemde Mirza Gulam Ahmed'in soyunda devam eden hilâfet müessesesine karşı hilâfette, soy bağı bulunmayanların da hakkının olabileceğini düşünenlerin sayısı artmaya başlamıştır. Bu kişilerin hilâfet müessesesine karşı bu girişimleri de süreç içerisinde Ahmedîliğin hakiki temsilcisi olduğunu iddia eden yeni Ahmedî ayrılıkçı grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>14</sup>

### 3.1. Mirza Mesrur Ahmed'in "Muharrem Ayı ve Hz. Hüseyin'in Yüce Konumu" İsimli Cuma Hutbesi

Mirza Mesrur Ahmed'in "Muharrem Ayı ve Hz. Hüseyin'in Büyük Statüsü" isimli hutbesinin anlaşılabilmesi açısından önem arz eden genel bilgiler verildikten sonra hutbenin değerlendirilme aşamasına geçilmiştir. Hutbe, içerik, üslûp, mezhepsel tutumun erken dönem Şîî-Sünnî ayrışmalarına yaklaşımı ve erken dönemin yeniden yorumlanmasıyla Ahmedîlere verilen mesajlar gibi hususlar üzerinden genel olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

<sup>12</sup> Adil Khussain Khan, *From Sufism to Ahmadiyya: a Muslim minority movement in South Asia* (Bloomington: Indiana University Press, 2015), 162-166; Halide Rumeysa Küçüköner, "Ahmedîlik-Kadiyânîlik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit (Ankara: Nobel, 2021), 344-345.

<sup>13</sup> Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 162-166; Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed*, 360.

<sup>14</sup> Ahmedîlik içerisindeki hilafet eksenli ayrışmalar için bkz. Halide Rumeysa Küçüköner, "Ahmedîlik'te Hilafet Eksenli Ayrışmalar", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Güz 2021), 862-903.

### 3.1.1. Hutbenin İçeriği ve Dili

Mirza Mesrur Ahmed'in Hz. Hüseyin'in şehit edildiği gün olan ve Şiîler tarafından matem günü kabul edilen, Muharrem ayının onuncu gününde verdiği Cuma hutbesinin muhtevası oldukça geniş bir konu seçkisinden oluşmaktadır.

Hutbenin giriş kısmında günümüzde yaşanan başta Şîlik-Sünnîlik olmak üzere mezhep çatışmalarıyla ilgili şiddet olayları üzerinden örneklerle değerlendirmeler yapılmaktadır. Yaşanan bütün bu çatışmaların ise erken dönemin yanlış yorumlanmasından kaynaklandığı vurgulanmaktadır. Bu şekilde kısa bir giriş sonrası, yanlış anlaşıldığı düşünülen erken dönemin yeniden yorumlanmasına geçilmekte ve Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin dönemleri tek tek ele alınmaktadır.

Erken dönem, hilâfet sırasıyla ele alınırken özellikle Muharrem ayının anlam ve önemi bağlamında Şî'nin Hz. Ali'ye, Hz. Hasan'a ve Hz. Hüseyin'e bakışları konu edilmekte ve bu bakış üzerinden Şî tarih telâkkisine karşı bir reddiye sunulmaktadır. Bununla birlikte Ahmedî Hilâfeti'ne meşruiyet üretmek için Şîî geleneğin argümanlarına da sıklıkla başvurulmaktadır.

Mirza Mesrur Ahmed'in hutbesinde kullandığı üslubu erken dönemin ifade edilmesi ve modern dönemin ifade edilmesi şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Zira erken dönem ile modern dönemin sunum dilleri birbirlerinden oldukça farklıdır.

Mirza Mesrur Ahmed hutbede erken dönemi "olumlamacı" bir tarih anlayışıyla oldukça sempatik ve yumuşak bir dil ile modern dönemi ise oldukça "sert" bir tonla sunmaktadır. Bu noktada mezhep çatışmalarına karşı reddiyeci bir üslûp kullanmakta ve bilhassa Ahmedî karşıtlığı yapan diğer Müslüman topluluklara karşı sert ve muhalif bir tutum sergilemektedir.

### 3.1.2. Erken Dönemin Yeniden Yorumlanması: Mezhepsel Tutum Bağlamında Sünnî ve Şîî Geleneklere Yaklaşım

Mirza Mesrur Ahmed'in hutbesinin içeriği genel olarak değerlendirildiğinde özellikle iki husus dikkati çekmektedir. İlki erken döneme yönelik "olumlamacı" bir tarih telakkisi diğeri ise hilâfetin kaynağının "ilahi" olduğuna yönelik fikirleridir. Olumlama tarih telâkkisinde Sünnî geleneğe; "ilâhi" kaynaklı hilâfet iddiasında ise Şîî geleneğe referans yaparak "pragmatist" olarak değerlendirilebilecek bir mezhepsel tutum sergilemiştir.

Sünnî tarih telâkkisine paralel olarak Ahmedî tarih telâkkisinin de Hz. Peygamber'den sonraki dönemi "olduğu gibi kabul etme" ve "hatalarından arındırma" gayretlerine dayandığından girişte bahsetmiştik. Bu durum hemen bütün Ahmedî eserlerde karşımıza çıkmakta ve V. Ahmedî Halifesi Mirza Mesrur Ahmed'in bu hutbesi de erken dönemi örnekler üzerinden "olumlamacı" bir tarih

yorumuyla sunmaktadır. Bu bağlamda erken dönemde yaşanan hadiseleri, tarihte sanki “sehven” yaşanmış olaylar şeklinde tasvir etmekte, yaşanan siyasal mücadelelerin hilâfet taleplerinden bağımsız bir şekilde gerçekleştiğini ifade etmeye çalışmaktadır. Bu dönemi her ne olursa olsun örnek alınması gereken bir zaman dilimi şeklinde, oldukça “yumuşak” bir ton ile aktarmaktadır. Tabii bu durum Ahmedî Hilâfeti’nin kendisini Râşid Halifeler dönemiyle irtibatlandırma çabasından kaynaklanmaktadır.

Hutbenin Şîî imâmet düşüncesiyle paralellik gösteren yönleri incelendiğinde ise erken dönem hilâfetinin, Allah tarafından tayin edildiğine dair içeriklendirmelerde, Şîî gelenekle belirgin şekilde uyumluluğun söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Hutbede kullanılan bu argümanların Ahmedî Hilâfeti’nin, kaynağının ilahi olduğu iddiasını temellendirme çabasından kaynaklandığını düşündürmektedir.

Mirza Mesrur Ahmed’in Sünnî ve Şîî geleneklere yaklaşımı genel olarak kendi mezhebine meşruiyet kazandırma düşüncesi bağlamında geliştirmiştir. Bu konu birebir örnekler üzerinden tetkik edildiğinde ise daha ilginç verilerle karşılaşmaktadır.

Mirza Mesrur Ahmed’in önem atfettiği konular bağlamında ilk olarak hilâfete bakışını ele almak doğru bir yaklaşım olacaktır. Zira hilâfetinin meşruiyetini erken döneme dayandıran bir Ahmedî halifesi olarak Mirza Mesrur Ahmed, hilâfet müessesesinin temelini ilahi olduğunu bütün hutbe boyunca savunmaktadır. Nitekim o, erken dönemdeki hilâfet/imâmet müesseselerinin ikisinin de aynı, ilahi nitelikli olduğunu ve aralarında “siyasî” veya “dinî” şeklinde bir ayrım bulunmadığını ve hilâfet görevinde bulunan Râşid Halifelerin bu görevlerini Allah tarafından “tayin edilmiş” şekilde icra ettiklerini ve onlara her durumda itaat edilmesi gerektiğini iddia etmektedir.

Mirza Mesrur Ahmed’in erken dönemdeki halifelerin Allah tarafından tayin edildikleri şeklindeki ifadeleri, Şîî gelenekle Ahmedîliğin paralellik arz eden en önemli noktalarından birisidir. Ahmedîlik’te halife otoritesi, Şîa’daki imam otoritesi gibi dokunulmaz bir otorite olarak kabul edilmektedir.<sup>15</sup> Ancak yerde gökte her şeyi bilen ve masum imam anlayışına sahip olan Şîa’dan farklı olarak Ahmedî halifesi sadece dinî konularda otorite olarak görülmekte, günah işlemesi “potansiyel” olarak kabul edilmektedir. Lakin Ahmediler açısından teoride Ahmedî halifesinin günah işlemesi her ne kadar mümkün ise de, halifeye yüklenen misyona bakıldığında Ahmedîlerin halifelerini bir nevi günahattan beri olarak düşündüklerini söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Krş. Müfid, *Evâlu’l-Makâlât fi Mezâhibi’l-Muhtârât*, 44; Zencânî, Seyyid İbrahim el-Müsevî, *Akâidu’l-İmâmiyye*, 173; Mahmud Ahmed, *Khilafat-e Rashidah*, 132.

<sup>16</sup> Krş. Müfid, *Evâlu’l-Makâlât fi Mezâhibi’l-Muhtârât*, 40; Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed*, 392; Mutahhari, Murtaza, *İslam ve Değişim (Zamanın Gereklere)* (Ankara, 2000), 141, 143; Şems, *Hilafet*,

Mirza Mesrur Ahmed'in erken dönemdeki halifelerin Allah tarafından tayin edildiklerine dair vurgusu aynı zamanda kendi mezhep mensuplarına bir mesaj anlamı da taşımaktadır. Zira halife otoritesini reddetme eğilimlerinin arttığı ve ayrılıkçı hareketlerin yoğunlaşmaya başladığı bu dönemde Mirza Mesrur Ahmed'in, meşruiyetini "ilahi" olandan alan kişiye muhalefet etmenin söz konusu olamayacağını üstü kapalı bir şekilde ifade etmeye çalıştığını söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>17</sup>

Mirza Mesrur Ahmed'in hutbesinde dikkati çeken bir diğer husus, neredeyse hutbesi boyunca sahabeyi yüceltmeci bir tavır üzerinden bir metin inşâ etme çabasıdır. O, tarihte isimleri üzerinde en fazla tartışmaların söz konusu olduğu halifeleri, bu tartışmalardan uzaklaştırarak onlara bir nevi "kutsiyet" zırhı giydirmek için oldukça çaba sarf etmektedir. Bu bağlamda özellikle sahabenin gökteki yıldızlar gibi olduklarına dair rivayete başvurmayı ihmal etmemektedir. Şîî geleneğin özellikle eleştirdiği sahabeleri ise "korumacı" bir tavırla sahiplenmekte; bu noktada Şîî geleneğe reddiyeci bir yaklaşım sergilemektedir. Mirza Mesrur Ahmed'in en fazla vurgu yaptığı iki sahabe ise Şîa'nın da en fazla muhalefet ettiği iki isim olan Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'dir.<sup>18</sup> Bu iki sahabenin faziletleri, hem kişisel hasletleri hem de İslâm'a yaptıkları hizmetler bağlamında oldukça fazla ön plana çıkarılmakta ve onların dönemlerinde yaşanan bazı siyasal hadiseler ise göz ardı edilmektedir.<sup>19</sup>

İlginçtir ki hutbede Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in isimleri belirgin şekilde ön plana çıkarılırken ismi üzerinde en fazla tartışmaların söz konusu olduğu halifelerden olan Hz. Osman'dan ise oldukça yüzeysel bir şekilde bahsedilmektedir. Sadece onun takvası ve Allah tarafından seçilmiş bir kul olduğu belirtilmektedir.

95. Şîa'da ismet inancına dair yapılmış iki değerli çalışma için bkz. Cemil Hakyemez, "İmamiyye Şiasında İsmet İnancı-İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadileşmesi-", *Marife* 1 (Bahar 2007), 167-192; Ali Avcu, "Şîa'da Hz. Ali'nin Masumiyeti Anlayışı", ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2020), 253-262. Şîa'da ismet inancı ve Şîî tefsirlerde buna aykırı rivayetler hakkında bkz. Hüseyin Zamur, "Şîa'da İsmet İnancı ve Şîî Tefsirlerde Melekler ve Peygamberlerin Mâsumiyetine Aykırı Rivayetler", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 14/1 (Nisan 2022), 89-110.

<sup>17</sup> Küçüköner, "Ahmedîlik'te Hilafet Eksenli Ayrışmalar", 862-903.

<sup>18</sup> Habîp Demir, *Horasan'da Şîîlik İran'da Şîîliğin Tarihsel Kökenleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 220-222; Mehmet Ümit, *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu 20-22 Nisan 2007*, "Ehl-i Beyt Merkezli Yaklaşımlarda Sahabe İmajı: Zeydiyye Örneği", ed. Söylemez Mahfuz, *İslami İlimler Dergisi*, (Aralık 2007), 218-220.

<sup>19</sup> Mirza Mesrur Ahmed'in görüşlerine paralel olarak II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed de sahabeyi yüceltici tavırlarda bulunurken Şîa'nın Hz. Ömer'i en çok eleştirdiği hususlardan olan kurtas hadisesi hakkında oldukça dikkat çekici yorumlarda bulunmaktadır. Ona göre, Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in vasiyetini yazdırtmamasının sebeplerinden birisi Hz. Peygamber'in vefat ihtimalini aklına bile getirmemesidir. Nitekim o, Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in iyileşeceğini düşündüğü için, vasiyetini yazdırmasının kendisine zorluk oluşturacağını düşündüğünden engel olduğundan bahsetmiştir. Konu hakkında bkz. Mahmud Ahmed, *Khilafat-e Rashidah*, 58.



Onun döneminde yaşanan ve İslâm tarihini derinden sarsan siyasal hadiseler ise hiçbir şekilde temas edilmemektedir.

Mirza Mesrur Ahmed'in Hz. Hüseyin ve Muharrem ayı ile ilgili olan bu hutbesi Hz. Ali'ye kadar sahabeyi yücelterek devam etmektedir. Hz. Ali'ye geldiğinde ise Hz. Ali, neredeyse “muhteşem” bir kimlik olarak sunulmakta beşeri, ahlaki üstün meziyetleri ve İslâm'a yaptığı hizmetler Şîa'yla benzer şekilde “aşırı” büyük bir tazimle anlatılmaktadır. Öyle ki Mirza Mesrur Ahmed'in Hz. Ali'ye yönelik yüceltici ifadelerinde sunulan Hz. Ali profili, Şîî bir kitaptaki Hz. Ali imgesini hissettirmektedir.<sup>20</sup>

Hz. Ali dönemindeki siyasal hadiseler de yine Hz. Osman dönemindeki siyasal olaylar gibi ihmal edilmektedir.<sup>21</sup> Hatta Hz. Ali ve Muaviye arasında “hilâfet” talebinden kaynaklanan bir ayrışmanın yaşanmadığı, aralarındaki anlaşmazlığın ise kaynaklarda geçtiği gibi büyük bir ayrışma olmadığı vurgulanmaya çalışılmaktadır. Her ikisinin İslâm davası için her daim bir araya gelebileceklerine dair yorumlar ise örnekler üzerinden anlatılmaktadır. Nitekim her ikisine de “Hazret” şeklinde saygı ifadesi kullanılmaktadır. Bu yaklaşımla da Şîî gelenekten uzaklaşarak Sünnî geleneğe paralel bir tavır sergilendiğini söyleyebilmek mümkün olmaktadır.

Hz. Hasan'ın hilafete geldikten sonra hilafeti Muaviye'ye bırakması ise daha fazla kaos ve kargaşa yaşanmaması için olması gereken bir davranış olarak yorumlanmaktadır. Bu noktada Şîa'nın, Muaviye'nin hilâfeti zorla aldığı iddiasının aksine Sünnî gelenekle uyumlu bir tavır sergilenmektedir.<sup>22</sup> Tabi Mirza Mesrur Ahmed bu tavrıyla örtük olarak Ahmedîlerin cihat yaklaşımını da anakronik bir şekilde işlemiş olmaktadır. Zira Ahmedî gelenekte her ne olursa olsun hem dinî saiklerle hem de maslahat gereği cihat fikri kesin olarak reddedilmektedir.<sup>23</sup> Cihat

<sup>20</sup> Şerîf er-Radî, *Nehcül-belâğa*, thk. Subhî es-Sâlih (Beirut, 1387); Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *el-Usûl mine'l-Kâfi* (Tahran, 1365), 290; Murtaza Mutahhari, *İslam ve Değişim (Zamanın Gereklere)*, 141, 143. Şîî gelenekte Hz. Ali algısına dair detaylı bir çalışma için bkz. Metin Bozan, “Şii Literatürde Hz. Ali”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* V (Nisan 2011), 4-18.

<sup>21</sup> Mirza Mesrur Ahmed'e paralel olarak Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed de erken dönemdeki hilafet tartışmalarını te'vil etme çabasıyla Hz. Ali'nin Hz. Ebu Bekir'e biat etmeme gerekçesini Hz. Fatıma'nın hastalığıyla gerekçelendirmiş hatta Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'nın hastalığından dolayı biat edemediğine dair özür beyanında bulunduğu dair kaynaklarda bilgilerin bulunduğu bahsetmiştir. Konu hakkında bkz. Mahmud Ahmed, *Khilafat-e Rashidah*, 64-65.

<sup>22</sup> Resûl Ca'feriyân, *el-Hayâtu'l-fikriyye ve's-siyasiyye li-eimmeti Ehli'l-beyt* (Beirut: Dâru'l-Hak, 1994), 1/94, 103. Şîî ve Sünnî geleneklerin Hz. Hasan'a bakışı hakkında bir çalışma için bkz. Mücahit Yüksel, “Sünnî ve Şîî Siyaset Anlayışının Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin İmajına Yansıması”, *Siyer Araştırmaları Dergisi The Journal of Sirah Studies* 10 (Aralık 2021), 93-117.

<sup>23</sup> Tabi Ahmedîlerin cihada yaklaşımlarında “maslahatları” gereği dönemselsel olarak bazı farklı yaklaşımlar da söz konusu olmuştur. Nitekim 1947 yılında yaşanan Hindistan-Pakistan ayrışması sonrası iki ülke arasında gerilime neden olan “Keşmir Sorunu”nda Ahmedîlerin de

fikri reddedilirken de yine erken dönemin siyasal olaylarına olumlama bir tavırla, gelenekten farklı bir bakış açısıyla sıklıkla referans yapılmaktadır.<sup>24</sup>

Mirza Mesrur Ahmed'in hutbesinin başlığına da konu olan Hz. Hüseyin dönemi olayları ise üzerlerinde ciddi tasarrufta bulunularak anlatılmaktadır. Bu noktada en dikkat çeken hususlardan biri Hz. Hüseyin'in hilâfet talebiyle Kûfe'ye doğru yola çıkmadığı düşüncesidir. Ona göre Hz. Hüseyin, bu hutbede "kötü" bir kimlik olarak gösterilen tek kişi olan Yezid b. Muaviye'den iktidarı almak için yola çıkmamıştır. Zira Hz. Hüseyin hilâfeti, kötü bir adamın elinden almak ve imanına zarar vermek istememiştir. Hz. Hüseyin'in neden Kûfe'ye doğru yola çıktığı ise net bir şekilde açıklanmamış, bu konu hutbede muğlak bırakılmıştır.

Mirza Mesrur Ahmed'in Hz. Hüseyin'in hilâfet talebiyle yola çıkmadığına dair düşüncesini ise Ahmedî Hilâfeti'nin kendisini "korumacı" yaklaşımı şeklinde değerlendirmek mümkündür. Zira ayrılıkçı hareketlerin söz konusu olduğu Ahmedîlik'te muhtemelen bu tür ifadelerle ayrılıkçılara yönelik halifeyi beğenmeseler dahi halifeye her durumda itaat etmelerinin zorunlu olduğuna dair üstü kapalı mesaj verilmeye çalışılmaktadır.

Mirza Mesrur Ahmed'in Hz. Hüseyin dönemiyle ilgili bir başka ilginç değerlendirmesi ise Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine dair Kerbelâ'da yaşanan olaylarla ilgili verdiği bilgilerdir. Nitekim o, Kerbelâ'da yaşanan olaylardan bahsetmeden hatta "Kerbelâ" ifadesini dahi kullanmadan, yaşanan olaylarda bütün sorumlunun Muaviye'nin oğlu Yezid olduğunu ve onun da günahkâr olduğunu belirtmektedir.<sup>25</sup>

Mirza Mesrur Ahmed'in bu yaklaşımında da İslâm tarihindeki önemli kırılmalardan biri olarak kabul edilen Kerbelâ olayını önemsiz gösterme çabası hissedilmektedir. Bu noktada o, Kerbelâ'yı mezhebî aidiyet oluşturabilmek adına önemli bir araç telakki eden Şîî düşünceden tamamen ayrılmıştır.

Mirza Mesrur Ahmed, Şîîlerin, imamların Ehl-i beyt'ten oldukları iddiasıyla imâmete meşruiyet kazandırmalarına yönelik fikirlerine<sup>26</sup> ise oldukça muhalefet etmektedir. Hilâfetin meşruiyetinin Hz. Peygamber'in "maddi" soy bağından alındığı düşüncesine karşı çıkmaktadır. Manevi soy bağının, maddi soy bağından

---

diğer Müslümanlarla benzer tutum sergileyebilmeleri adına Ahmedî Halifesi Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, Keşmir'de savaştıkları Ahmedîlerden oluşan "Furkan Milis Gücü"nü kurmuştur. Bu milis gücü Keşmir'de aktif olarak savaşmıştır. Mirza Gulam Ahmed'in her ne olursa olsun cihat karşıtı bir söylem biçimi üzerinden inşa ettiği topluluğu arasında kurucuya rağmen farklı bir uygulamaya gidilmiştir. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Khan, *From Sufism to Ahmadiyya*, 115-117.

<sup>24</sup> Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed*, 427.

<sup>25</sup> Nitekim bütün problemleri tek bir olaya veya kişiye yöneltmeye yönelik benzer bir yaklaşım mezhebin Kadiyânî ve Lahorî şeklindeki ayrımında da kendisini hissettirmektedir. Kadiyânî ve Lahorî ayrımı hakkında bkz. Sıddık Korkmaz, "Kadiyanilik-Ahmedilik", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, thk. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 540-541.

<sup>26</sup> İbn Ebî Zeyneb Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî, *Kitâbu'l-gaybe*, thk. Fâris Hasûn Kerîm (Kum: Envâru'l-Hüdâ, 1422), 89.

çok daha önemli olduğunu savunmaktadır. Muhtemelen bu yaklaşımının arka planında, hilâfetlerinde Ehl-i beyt'le ilişkilendirilebilecek bir soy bağlarının bulunmaması belirleyici olmuş olmalıdır.<sup>27</sup> Zira bu argümana Mirza Gulam Ahmed de sıklıkla başvurmuştur.

Her ne kadar Mirza Gulam Ahmed, dinî iddialarında soy bağını reddeden bir tasavvura sahipse de, özellikle Şîa kaynaklı mehdi rivayetlerinde sıklıkla geçen Ehl-i beyt'ten birinin imam olacağına dair ifadelerin çokluğundan dolayı bu rivayetleri ihmal edememiştir. Hatta kendisini Farisi bir soy üzerinden Ehl-i beyt'le ilişkilendirebilmek adına oldukça farklı te'villere başvurmuştur.<sup>28</sup> Bu yönüyle Şîa'ya öykünerek dinî iddialarında bu rivayetleri kendisine bir meşruiyet alanı kazandırmak için kullanmıştır.<sup>29</sup>

Mirza Mesrur Ahmed, büyük bir bölümünde geçmiş olayları “olumlamacı” bir bakış açısıyla yorumlayan hutbesinde, günümüzdeki mezhep ayrışmalarına da odaklanmaktadır. Özellikle günümüzde yaşanan Sünnî-Şîî çekişmesi ve Şîîlere yönelik şiddet olaylarının üzerinde durmaktadır. Sünnî-Şîî şeklindeki mezhepsel ayrışmaların, geçmişin yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını düşünmekte, geçmişte yaşanan olayların aslında büyük kırılmalara neden olmadığını ileri sürmektedir. Özellikle bu noktada Hz. Hasan'ın ve Hz. Hüseyin'in ümmetin birliğini korumak için sükûnetlerini koruyarak, hilâfet talebinde bulunmadıklarını iddia etmektedir. Bu iddiasıyla da neredeyse bütün tarihsel gerçekliğini Hz. Hüseyin'in hilâfet talebiyle yola çıkıp Kerbelâ'da şehit edilmesi üzerinden temellendiren Şîî gelenekten tamamen farklılaşmaktadır. Her ne kadar Mirza Mesrur Ahmed bugünün olayları üzerinden geçmişi değerlendirse de düşüncelerinin ulaşılabilen tarihsel verilerle bazı noktalarda çelişkiler arz ettiğini ve eklektik ve senkretik bir mezhebi söylem biçimine sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Ahmedîlerin İslâm'ın erken tarihinde yaşanan olaylara bakışıyla ilgili olarak yapılabilecek en genel değerlendirme, erken dönemde yaşanan siyasal mücadelelerin hilâfet taleplerinden bağımsız şekilde gerçekleştiğini ifade etmeye çalışmalarıdır. Bu yaklaşımlarıyla iki meseleyi vurgulamak istemeleri

<sup>27</sup> İlginçtir ki Mirza Mesrur Ahmed, hilafette soy bağının önemli olmadığını vurgulasa da, Ahmedî hilafet sistemi içerisinde, halifelerin Mirza Gulam Ahmed'in soyundan gelmesine oldukça önem verilmekte, soy bağının etkisi belirgin şekilde hissedilmektedir. Küçüköner, “Ahmedîlik'te Hilafet Eksenli Ayrışmalar”, 870-873.

<sup>28</sup> Mirza Gulam Ahmad, “The Messenger of the Latter Days”, *Review of Religions* 1/6 (1907), 5, 13. Mirza Gulam Ahmed, “İman (Kur'an) Ülker yıldızına gidip asılı kalsa bile, onlardan (Farisilerden) bir kimse onu geri getirecektir.” Şeklindeki rivayette geçen kişinin kendisi olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Mahmud Ahmed, *Ahmediyete Davet*, 261.

<sup>29</sup> Ahmed b. Ali et-Taberî, *el-İhticâc*, thk. Seyyid Muhammed Bâkir el-Mûsevî (Meşhed, 1981), II, 391; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî İbn Rüstem et-Taberî, *Delâilu'l-İmame* (Beyrut, ts.), 320; Süleyman bin Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî* (Kahire, ts.), c. 18, 353.

muhtemeldir. İlki Sünnî geleneğe paralel bir düşünce sistemiyle Ahmedî hilâfet tasavvurunun kökenini dayandırdığı dört halife döneminin meşruiyeti üzerinden kendilerine bir meşruiyet alanı yaratmaktadır.

İkincisi ise Şîî gelenekle benzer şekilde Allah tarafından tayin edilen bir halife düşüncesi bağlamında, Ahmedî Hilâfeti içerisinde, halife otoritesine karşı çıkıp hilâfet talebinde bulunanlara yönelik halifeye her durumda itaatin zorunlu olduğu düşüncesi üzerinden mesaj vermektedir.

Mirza Mesrur Ahmed her ne kadar Şîî geleneğe paralel olarak Muharrem ayına “abartılı” önem veren ve başta Hz. Ali olmak üzere, Hz. Hüseyin’in kişiliğinin “aşırı” şekilde yücelttiği bir hutbeyi îrâd etmiş olsa da, onun hutbesindeki erken dönem olaylarının kendi hilâfet kurumlarına meşruiyet kazandıracak şekilde sistematize edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

### Sonuç

İslâm Hint coğrafyasına girmeye başladığı andan itibaren mistik gelenekle uyumlu tasavvuf üzerinden anlaşılmuştur. Tasavvuf, bölge İslâm’ının genel olarak hem anlaşılma biçimi hem de cihatçı faaliyetlerle genişlemekte zorlanan İslâm’ın bu coğrafyada yayılmasının ardındaki en önemli araçlardan birisi olmuştur.

Bu coğrafya İslâm’ının genel olarak tasavvuflaşması ise özellikle bölge dinlerinin en önemli yapı taşlarından olan “kişi kültlerinin”; tasavvufla birlikte “şeyh-mürîd” düşüncesi üzerinden İslâm içerisinde bir şekilde yaşatılmasıyla söz konusu olmuştur.

Hint İslâm’ının tasavvufla mezcolmuş ve kişi kültlerini ön plana çıkaran düşünsel sistemi de kişi kültlerinin hem Sünnî hem de Şîî geleneklerde kendisine yer bulmasına neden olmuştur. İki geleneğin de tasavvufun ana unsurlarıyla irtibatlı olması ise Sünnî ve Şîî geleneklerin bu coğrafyada tamamen keskin bir şekilde büyük bir ayrım yaşamalarına engel olmuştur. Nitekim tasavvufun temel kavramları üzerinden, en azından bazı Sünnî ve Şîî topluluklar birbirleriyle “metodik” anlamda yakınlaşmıştır. Kimi Şîî topluluklar içerisinde, Sünnî gelenekle ilişkilendirilebilecek özellikler, kimi Sünnî topluluklar içerisinde ise Şîî’yle ilişkilendirilebilecek nitelikler görülmeye başlanmıştır. Bu türden özelliklerin görüldüğü Müslüman topluluklardan birisi de Sünnî bir gelenek içerisinde çıkan Ahmedîlik’tir.

Ahmedîlik içerisindeki Şîî geleneğin izleri, kurucusu Mirza Gulam Ahmed’in dinî iddialarının hepsini “İlahi seçilmişlik” düşüncesi üzerinden temellendirmesiyle görülmeye başlanmıştır. Bu noktada Mirza Gulam Ahmed Şîî’de imamın Allah tarafından tayin edilmesine benzer bir tasavvura sahip olmuştur.

Mirza Gulam Ahmed’in Hz. Peygamber’den sonra insanlığın Allah’la irtibatının kesilmesinin mümkün olmadığı ve her durumda nübüvvetin devam



etmesi gerektiğine dayanan nübüvvetin devamına dair düşüncesi de yine Şiî gelenekle uyumlu olarak değerlendirilebilecek temel görüşlerinden bir diğeridir.

Mirza Gulam Ahmed'den sonraki Ahmedîlerin fikirlerinde de Şîa'ya dair izlerin belirgin şekilde yer aldığı tespit edilmiştir. Nitekim Ahmedîlerin nübüvvet yerine ikame edilen zorunlu bir müessesese olarak gördükleri hilâfetlerinin kaynağının ilahi olmasına yönelik düşüncelerinde Şiî düşünceyle benzer bir tasavvura sahip oldukları anlaşılmıştır.

Hilâfetin gerekliliğine dair düşüncelerinde de Şîa'daki imâmetin gerekliliğine yönelik paralel bir paradigmaya başvurdukları tespit edilmiştir. Yine Şîa'nın imâmet teorisine benzer şekilde tartışılmaz, otoriter halife anlayışını savundukları görülmüştür.

Ahmedîlerin hilâfet tasavvurlarında sadece Şiî geleneğin değil aynı zamanda Sünnî geleneğin de belirgin şekilde izleri söz konusu olmuştur. Nitekim Ahmedîler, Allah tarafından tayin edildiklerini iddia ettikleri Râşid Halifeleri fazilet sırasıyla kabul etmiş ve onların hilâfetlerini, kendi hilâfetlerine bir meşruiyet dayanağı olarak ileri sürmüşlerdir. Bunu kabul etmeleriyle birlikte ise erken dönemi "olduğu gibi kabul etmeye", "hatalarından arındırmaya" yönelik olarak Sünnî gelenekle uyumlu "olumlamacı" bir tarih telakkisi geliştirmişlerdir.

Sonuç olarak Sünnî gelenek içerisinde çıkan Ahmedîliğin, Şiî gelenekle pek çok temel noktada ortak görüşe sahip olması, içerisinde çıktığı Hint coğrafyasında Sünnîlik ve Şiîliğin çok katı ve keskin şekilde birbirinden ayrılmamasından ve eklektik-senkretik sentezci bir dinî söylem biçimine sahip olmasından kaynaklanmıştır.

### Kaynakça

- Ahmetoğlu, Gülşen Yağır - Ahmetoğlu, Şahin. "Şiîliğin Hint Coğrafyasına Girişi". *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/1 (Haziran 2020), 32-51.
- Ameer, Ali. "Muslims in Harmony and Conflict in Plural Sri Lanka: A Historical Summary from a Religio-economic and Political Perspective". *Journal of Muslim Minority Affairs* 34/3 (2014), 227-242.
- Avcu, Ali. "Şîa'da Hz. Ali'nin Masumiyeti Anlayışı". ed. Ali Aksu. 253-262. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Birişik, Abdülhamit. "Hint altkıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, ilmî faaliyetler, şahıslar, eserler". *DİVAN İlmi Araştırmalar Dergisi* 17 (2004), 1-62.
- Bozan, Metin. "Şii Literatürde Hz. Ali". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* V (Nisan 2011), 4-18.
- Ca'feriyân Resûl. *el-Hayâtu'l-fikriyye ve's-siyasiyye li-eimmeti Ehli'l-beyt*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hak, 1994.

- Celia Genn. "From Chishtiya Diaspora to Transnational Sufi Movement". 1-11. Wollongong, 2006.
- Demir, Habip. *Horasan'da Şiilik İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökenleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- en-Nu'mânî İbn Ebî Zeyneb Muhammed b. İbrahim. *Kitâbu'l-gaybe*. thk. Fâris Hasûn Kerîm. Kum: Envâru'l-Hüdâ, 1422.
- Hakyemez, Cemil. "İmamiyye Şiasında İsmet İnancı –İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadileşmesi–". *marife* 1 (Bahar 2007), 167-192.
- İbn Arabî Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2011.
- İbn Rüstem et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî. *Delâilu'l-İmame*. Beyrut, 1988.
- Kallon, Tommy. "Introduction to Khilafat". *Centenary Khilafat Ahmadiyya 1908-2008, Tariq Souvenir*. UK, 2008.
- Karadaş Çağfer. "Hint Alt Kıtası İslam Düşüncesinin Tarihi Gelişimine Dair Genel Çerçeve". *Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamidullah Sempozyumu 18-19 Kasım 2005*. Bursa, ts.
- Kâşânî, Muhammed Murtaza,. *İlmu'l-Yakîn*, ts.
- Khalideen K. M. H. "Islamic Civilization in South Asia: Islam in Sri Lanka". *Proceedings of the International Symposium on Islamic Civilisation in South Asia*. 89-103. İstanbul: 2013, 2008.
- Khan, Adil Khussain. *From Sufism to Ahmadiyya: a Muslim minority movement in South Asia*. Bloomington: Indiana University Press, 2015.
- Korkmaz, Sıddık. "Kadiyanilik-Ahmedilik". *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. thk. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 531-556. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb. *el-Usûl minel-Kâfi*. Tahran, 1365.
- Küçüköner, Halide Rumeysa. "Ahmedîlik-Kadiyânîlik". *İslâm Mezhepleri Tarihi*. ed. Saffet Sarıkaya - Mehmet Ümit. 329-348. Ankara: Nobel, 2021.
- Küçüköner, Halide Rumeysa. "Ahmedîlik'te Hilafet Eksenli Ayrışmalar". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/2 (Güz 2021), 862-903.
- Küçüköner, Halide Rumeysa. *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2018.
- Mahmud Ahmed, Mirza Beşiruddin. *Ahmediyete Davet*. çev. Raşit Paktürk. Surrey: Islam International Publications, 2013.
- Mahmud Ahmed, Mirza Beşiruddin. *Khilafat-e Rashidah*. UK: Islam International Publications, 2009.
- Mc Gilvray Dennis - Raheem Mirak. "Origins of Sri Lankan Muslims and Varieties of Muslim Identity". *The Sri Lanka Reader: History, Culture, Politics*. ed. John Holt. 410-419. Durham and London: Duke University Press, 2011.

- Metcalf, Barbara Daly. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton: Oxford University Press, 1982.
- Mirza Gulam Ahmad. *Blessings of Prayer*. çev. Wkalat Tasnif. London: Islam International Publications, 2007.
- Mirza Gulam Ahmad. *Malfûzât*. 10 Cilt. Rabwah, 1967.
- Mirza Gulam Ahmad. "The Messenger of the Latter Days". *Review of Religions* 1/6 (1907), 1-24.
- Muhammad Zafrullah Khan. *Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I*. UK: Islam International Publication, 2006.
- Mutahhari, Murtaza. *İslam ve Değişim (Zamanın Gereklere)*. Ankara, 2000.
- Yüksel, Mücahit. "Sünnî ve Şîî Siyaset Anlayışının Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin İmajına Yansıması". *Siyer Araştırmaları Dergisi The Journal Of Sırah Studies* 10 (Aralık 2021), 93-117.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-'Akbarî el-Bağdâdî. *Evâilu'l-Makâlât fi Mezâhibi'l-Muhtârât*. thk. Fadlullah ez-Zencânî. Tebriz, 1363.
- Şems, Muhammed Celal. *Hilafet*. Londra: Islam International Publications, 2008.
- Şerîf er-Radî. *Nehcü'l-belâğa*. thk. Subhî es-Sâlih. Beyrut, 1387.
- Taberânî, Süleyman bin Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî*. Kahire, ts.
- Tabersî, Ahmed b. Ali et-, *el-İhticâc*. thk. Seyyid Muhammed Bâkır el-Mûsevî. Meşhed, 1981.
- Ümit, Mehmet. *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu 20-22 Nisan 2007*. "Ehl-i Beyt Merkezli Yaklaşımlarda Sahabe İmajı: Zeydiyye Örneği". ed. Söylemez Mahfuz. *İslami İlimler Dergisi*.
- Winter, Timothy John. *İslam ve Hristiyanlık Politik-Teoloji Denemeleri*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.
- Zamur, Hüseyin. "Şîa'da İsmet İnancı Ve Şîî Tefsirlerde Melekler Ve Peygamberlerin Mâsumiyetine Aykırı Rivayetler". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 14/1 (Nisan 2022), 89-110.
- Zencânî, Seyyid İbrahim el-Mûsevî. *Akâidu'l-İmâmiyye*. Kum, 1982.
- Zirvi, Karimullah. *Welcome to Ahmadiyyat The True Islam*. Surrey: Islam International Publications, 2010.
- "Muharram And The Great Status of Hadrat Imam Hussein". 23 Kasım 2012. Erişim 01 Mart 2022. <https://www.alislam.org/friday-sermon/printer-friendly-summary-2012-11-23.html>

### **“Muharrem ve Hazreti İmam Hüseyin'in Yüce Konumu Hazreti Mirza Mesrur Ahmed'in (a.t.) Cuma Hutbesinin Özeti<sup>30</sup>**

Bugünlerde<sup>31</sup> hicri takviminin ilk ayı olan Muharremü'l-Haram ayının içerisinde geçiyoruz. Genellikle yeni bir yılın başlangıcında (birbirimize) iyi dileklerde bulunuruz. Geçen Cuma Muharrem ayı başladığında, (sizlerden) biri de Hazreti Halifetü'l-Mesih'e<sup>32</sup> iyi dileklerde bulunmuştu ancak bu ne içindi ki? Aynı gün Irak'ta Şiîlere yönelik bir saldırı meydana geldi. Onlarca kişi şehit edildi. Yeni yılın başlangıcında genellikle birbirimize güzel temennilerde bulunmak istesek de kameri yılın (her) başlangıcında, ümmet için merhamet beseleyen Müslümanların büyük çoğunluğu endişe ve korku içerisinde (bu süreci geçirmektedirler.) Çünkü (genellikle) bu ay, vahşet, cinayet ve kaos içerisinde geçmektedir. Hükümetlerin açıklamalarına ve farklı mezheplerin dini liderlerinin ortak bildirimlerine rağmen,

<sup>30</sup> Ahmedî Halifesi Mirza Mesrur Ahmed'in 23.12.2012 günü verdiği “Muharram And The Great Status of Hadrat Imam Hussein” (23 Kasım 2012) adlı hutbesinin Ahmedîler tarafından genişletilmiş özetidir. Hutbe, “alislam” isimli Ahmedîlerin resmi web sitesinden elde edilmiştir. Kendilerine teşekkür ederim. Özellikle bu site, içerisinde yer alan devasa kütüphanesi ve diğer yazılı-görsel materyali ile sadece Ahmedîler için değil aynı zamanda Ahmedîlik araştırmacıları için de, büyük bir veriye ulaşma imkânı sağlamaktadır. Bu sitenin hazırlanmasında emeği geçen başta Ahmedî Halifesi Mirza Mesrur Ahmed'e ve diğer Ahmedîlere de ayrıca içtenlikle teşekkür ederim. (Ç. N.)

<sup>31</sup> Öncelikle, yazarın çalışmasının çevirisiyle ilgili bazı metodik yaklaşımlardan da bahsetmek gerekmektedir. Çalışma boyunca, mümkün mertebe metnin orijinaline bağlı kalınmaya gayret gösterilmiştir. Çevirisi yapılan metindeki yazım şekilleri, küçük büyük harf kullanımları, noktalama işaretleri olduğu gibi aktarılmaya çalışılmıştır. Bu durumun tek istisnası ise parantez kullanımınıdır. Özellikle mecazlı kullanım şekillerinin bulunduğu edebi cümlelerden kaynaklanan anlam belirsizliklerinin söz konusu olduğu durumlarda çevirinin daha iyi anlaşılabilmesi için metne, iki parantez () arasında bazı açıklayıcı ifadeler eklenmiştir. Yazarın kendisinin metinde paragraf içerisinde açıkladığı ifadeler ise köşeli parantez [] ile doğrudan verilmiştir. Ki bu ifadeler genellikle yazar tarafından metnin muhatabı olan Ahmedîlere çeşitli terminolojik bilgiler vermek için kullanılmıştır. Ayrıca orijinal metindeki parantez () kullanım şekilleri köşeli paranteze [] çevrilmiştir. Zira metinde akışkanlık sağlamak amacıyla sıklıkla parantez () kullanım ihtiyacı hâsıl olmuş ve köşeli parantez [] okumada rahatsız verebileceği için bunun yerine normal parantez () tercih edilmiştir. Bu bağlamda metin okunurken parantez () içerisindeki ifadeler dikkate alınarak okuma yapılması metnin anlaşılması açısından önemlidir.

Ayrıca “Holy” kelimesi “Hazret” ifadesi şeklinde çevrilmiştir.

Çalışmada çevirmen tarafından eklenen dipnottaki bütün bilgilerinin başına “Ç. N.” ifadesi eklenmek suretiyle çevirmenin fikirlerinin, metinle karışmaması sağlanmaya çalışılmıştır. (Ç. N.)

<sup>32</sup> Metin boyunca halifenin kendi sözleri ve metnin genişletilmiş özetini yapan kişinin sözleri pek çok yerde iç içe geçmiştir. Ayrıca halife bazen kendi ifadelerini üçüncü şahıslar üzerinden de söylemiştir. Bu durumun ilk örneği de halifenin bu, üçüncü şahıs üzerinden verdiği ifadeleridir. (Ç. N.)

(bu ay içerisinde) ya Şîî-Sünnî çatışması başlamakta ya da Şîîler (çeşitli) mezhepler veya radikal gruplar tarafından saldırıya uğramaktadırlar. Şimdi (bu işte) çıkarılan ve aşırılıkçı eğilimi olan (bu) kişiler de başkaları (tarafından kullanılmakta) ve onlarca Şîî'nin canını almaktadırlar. (Aslına bakıldığında) bu kişiler arasında dinî anlaşmazlıklar veya dinî amaçlar söz konusu değildir. Tersine bunların amaçları politiktir.

İçerisinde bulunduğumuz güne denk gelen Muharrem'in onuncu günü (ise) Doğu ülkeleri açısından genellikle en tehlikeli gündür. Bugünlerde bazen barbarlığın sınırları bile aşılmaktadır. (Nitekim) şu günlerde de farklı Şîî gruplara yönelik saldırılar başlamıştır. Pakistan'da Ravalpindi, Ketta, Karaçi ve Svat'ta (gerçekleştirilen bu) saldırılarda çok sayıda can kaybı söz konusu olmuştur. Ravalpindi'de önceki gün (gerçekleştirilen saldırılara ilaveten) dün yeniden saldırılar düzenlenmiştir. Çünkü (saldırıda) yirmi üç kişi hayatını kaybetmiştir. Şîîler (de maalesef) fırsat bulduklarında (büyük ihtimalle bu saldırılara) karşılık vereceklerdir. (Maalesef) Müslümanlar oldukça garip ve acınacak bir hâledirler.

Bu (yaşanılan) dinî veya başka anlaşmazlıklardan (kaynaklanan nedenler de) Müslüman ülkeler arasında uçurumun artmasına sebep olmaktadır. (Örnek olarak Müslüman ülkelerde) azınlık mezheplerinin iktidarda olduğu ülkelerde, çoğunluk mezhebinin mensuplarından (iktidardaki mezhebe yönelik) aşırılıkçı tepkiler gelmektedir. Azınlık mezhebi de fırsat buldukça çoğunluk mezhebine saldırmaktadır. Böylelikle hükümetler terörle mücadele adına masumların canına kıymış olmaktadır. Suriye'de olduğu gibi binlerce insanımız öldürülmektedir. Bu durum aynı zamanda İslâm karşıtı odaklara da güç vermektedir.<sup>33</sup> İsrail'in Filistin'e saldırısı, Müslümanlar arasında birlik olmamasından (kaynaklanmaktadır). Ahlaki değerlerin hiçe sayılmadığı, dini anlayış farklılıklarından dolayı zulümlerin yaşanmadığı hiçbir Müslüman ülke söz konusu değildir. (Tabi hâl böyle olunca), yabancı güçler de onlarla yakın ilişki içerisinde (olmaktadırlar). Keşke Müslüman ülkeler akıllarını başlarına alıp bir araya gelseler. Keşke atalarından ders alsalar ve tarihlerine bir baksalar (da görseler).

İslâm karşıtı güçlü Roma imparatorluğu Hz. Ali (r.a.) ve Hz. Muaviye arasındaki mücadeleden<sup>34</sup> yararlanmaya çalışmıştır. Roma, (kaybettiği) itibarını yeniden kazanmak için Müslümanların gücünün zayıfladığını düşünerek saldırmaya yeltenmiştir. Hz. Muaviye bu durumu öğrendiğinde ise Roma kralına bir mektup yazarak aralarındaki problemlerden yararlanarak Müslümanlara saldırmayı (düşünmemesini) (çünkü) böyle bir durumunda Hz. Ali'nin (r.a.) kendi

<sup>33</sup> Aslında birebir çevrildiğinde “İslâm karşıtı güçlere kendi yollarını bulmakta özgür olmalarına neden olmaktadır” gibi bir anlam çıkmaktadır. Ancak Türkçe'deki kullanım şekline göre yukarıdaki tercüme verilmiştir. (Ç. N.)

<sup>34</sup> Metinde “differences” kavramı kullanılmıştır. Metindeki anlamı farklılık değil, mücadeleye işaret ettiği için bu şekilde bir kullanım tercih edilmiştir. (Ç. N.)

saflarında savaşılan ilk komutan olacağını savunmuştur. Bugün ise (Müslümanlar) güçlerini başkalarıyla birleştirmekte ve Müslüman ülkelere karşı planlar yapmaktadırlar. Ancak onlar bir hususta ittifak etmişlerdir ki (bu ittifak ettikleri husus) Muhammedi Mesih'in Cemaati aleyhine planlar yapmak ve kelime-i şehadete gönülden ve samimi olarak inanan Ahmedîleri, İslâm dışına çıkarmaktır. Bunları yapanların Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ne dediği umurlarında bile değildir. Hz. Peygamber ilkesel olarak inançla ilgili meselelerde hiç kimsenin kalbindekinin bilinmeyeceğini söylemiştir.

Ulema [dinî lideler] denilen bu kişiler halkı saptırmakla (uğraşmak) yerine keşke anlamış olsalar ve adaletle davransalardı. (Bu kişiler) kendilerini Allah tarafından gönderilmiş kişiye bağlamış olsalardı, bütün mezhep tarafgirlikleri ve buna bağlı zulümleri durdurulabilirdi. Böylece din savaşı kavramı ortadan kaldırılabilir ve asrın Mesih'inin hakiki öğretisi yayılarak düşmanın gücü yok edilebilirdi ve bütün insanlar Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bayrağı altında toplanmış olabilirdi.

Hz. Halifetü'l-Mesih, Muharrem'den yola çıkarak (hutbeye) başladığını ve Vadedilen Mesih'in yazılarından bazı alıntılar sunacağını ifade etmiştir.<sup>35</sup> Ki genç ve yeni yüzbinlerce Ahmedî, Vadedilen Mesih'in (bu) kutsal kişilerin onurlarını nasıl koruduğunu, Şîî-Sünnî farklılıklarını nasıl ortadan kaldırdığını ve tek bir Ümmet olmanın yollarını nasıl gösterdiğini öğrenme imkânına sahip olsunlar. (Benzer şekilde) Cemaatimizin dışından Cuma hutbelerini dinleyen kişiler de hakiki "...aralarında şefkat..." (48:30)<sup>36</sup> örneğini (müşahade etme olanağına sahip olabilirler).

Bunlar daha ne kadar bir araya gelip pozlar vererek (uygulamalarındaki) aşırılıkla İslâm'ın hakkını ödediklerini düşünecekler? Müslüman ülkelerinde barış ve huzurun olmaması, ister birbirlerine olan baskılardan ister İslâm karşıtı güçlerden kaynaklanmış olsun. (Bu durumun) panzehiri ve İslâm'ın ihtişamını geri getirme şansı, şimdi sadece Allah'ın görevlendirdiği birisinin elindedir. (Bu kişi)

<sup>35</sup> Önceden de benzer durumdan bahsedildiği üzere hutbeyi kısaltan kişi burada tasarrufta bulunarak metni, halifenin kendi sözleriyle değil, üçüncü tekil şahıs üzerinden vermiştir. (Ç. N.)

<sup>36</sup> Burada Fetih Suresi 29. ayetteki Müslümanların birbirlerine ve inkârcılara muamelelerinden bahseden ayete iktibas yapılmaktadır. "Muhammed, Allah'ın Resülüdür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı da merhametlidirler. Onların, rükû ve secde halinde, Allah'tan lütuf ve hoşnutluk istediklerini görürsün. Onların secde eseri olan alametleri yüzlerindedir. İşte bu, onların Tevrat'ta ve İncil'de anlatılan durumlarıdır: Onlar filizini çıkarmış, onu kuvvetlendirmiş, kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş, ziraatçıların hoşuna giden bir ekin gibidirler. Allah kendileri sebebiyle inkarcıları öfkelenmek için onları böyle sağlam ve dirençli kılar. Allah, içlerinden iman edip salih amel işleyenlere bir bağışlama ve büyük bir mükâfat vadedmiştir. Fetih 48/29. Ahmedîler besmeleyi de bir ayet kabul ettikleri için metin içerisindeki ayetin rakamı "30" olarak verilmiştir.

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) hakiki ve coşkun<sup>37</sup> kulu (ve) (onun getirdiklerini) yaymak için tayin edilen kişidir. Müslümanlar birliklerini yeniden tesis etmek ve kendilerini diğerlerinin saldırılarından korumak isterlerse, Şîf-Sünnî farklılıklarını ortadan kaldırmaları ve Hız. Peygamber'in (s.a.v.) getirdiği ve içerisinde hiçbir ayrılık bulunmayan İslâm'a uymaları gerekmektedir.

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) ashâbı yol gösterici yıldızlar gibiydi, bir kısmı, diğerlerinden üstündü. Hız. Ebû Bekir'in (r.a.) Allah (katındaki) ve Hız. Peygamber (s.a.v.) nezdindeki konumu, hepsinden üstündü. Hız. Ömer, Hız. Osman, Hız. Ali, İmam Hasan ve İmam Hüseyin'in (r.a.) önem (sıraları) ise birbirlerini derece derece takip etmektedir.

Vadedilen Mesih (a.s.) "Sirru'l-Hilafe" adlı kitabında şöyle yazmıştır: "Bana, Hız. Ebû Bekir Sıddık'ın (r.a.) bütün sahabeler arasında en büyük şana ve itibara sahip olduğuna dair bilgi verildi. Şüphesiz o ilk halifedir ve hilâfetle ilgili ayetler onun hakkında nazil olmuştur." Aynı zamanda şöyle yazmıştır: "Allah'a and olsun ki o [Hız. Ebu Bekir] İslâm'ın ikinci Âdem'i ve insanların en hayırlısının (s.a.v.) ilk tecellisidir. O [Hız. Ebu Bekir] peygamber olmadığı halde, Peygamberlerin kudretine sahipti" demiştir. Aynı zamanda: Yüce Allah da Hız. Ebu Bekir Sıddık'ı (r.a.) en cesur, güvenilir (sahabe) olarak ve Hız. Peygamber'in (s.a.v.) en sevdiği kişi olarak (görmüştür). O bütün kâinata kendisini tamamen emirinin sevgisine adanmış muzaffer bir komutandı. En başından beri görevlerinde (Hız. Peygamber'in) sırdaşı ve yardımcısıydı. Bu nedenle Allah, sıkıntılı zamanlarında peygamberine onun vasıtasıyla güvence vermiş ve sıddık (güvenilir) mahlasını ona has kılmıştır. O, Hız. Peygamber'in (s.a.v.) yakın bir arkadaşındı ve Allah ona şu şeref cübbesini vermişti: '...o ikisinden biriydi...' (9:40)<sup>38</sup> ve onu özel kulları arasına dâhil etmiştir.

Malfuzat'ta,<sup>39</sup> Vadedilen Mesih'in (a.s.) şu ifadeleri geçmektedir: 'Büyük bir tüccar olan ilk halife, Hız. Peygamber (s.a.v.) zamanında Müslüman olmasıyla birlikte İslâm'a benzersiz bir destekte bulunmuştur. Kendisine "sıddık" ünvanı

<sup>37</sup> "Coşkun" ifadesi Türkçe'deki kullanım biçimine çok uygun düşmese de, Ahmedîlik'te Mirza Gulam Ahmed'in Hız. Peygamber'i ne kadar büyük bir coşkun istek ve arzuya sevdiğine dair betimlemeler sıklıkla kullanıldığı için ifadenin orijinal kullanımına sadık kalınmıştır. Konu hakkında bkz. Mahmud Ahmed, *Ahmedîyete Davet*, 75.

<sup>38</sup> Burada Tevbe Suresi 9. ayetteki Hız. Peygamber ve Hız. Ebu Bekir'den bahseden ifadeler işaret edilmektedir. "Eğer siz ona (Peygamber'e) yardım etmezseniz, (biliyorsunuz ki) inkâr edenler onu iki kişiden biri olarak (Mekke'den) çıkardıkları zaman, ona bizzat Allah yardım etmişti. Hani onlar mağarada bulunuyorlardı. Hani o arkadaşına, "Üzülme, çünkü Allah bizimle beraber" diyordu. Allah da onun üzerine güven duygusu ve huzur indirmiş, sizin kendilerini görmediğiniz bir takım ordularla onu desteklemiş, böylece inkâr edenlerin sözünü alçaltmıştı. Allah'ın sözü ise en yücedir. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. Tevbe 9/40. Ahmedîler besmeleyi de bir ayet kabul etseler de Tevbe suresinde "besmele" yer almadığı için bu metinde surenin rakamı diğer meallerle uyumlu şekilde verilmiştir.

<sup>39</sup> Mirza Gulam Ahmed'in konuşma ve hutbelerinin toplandığı üç ciltlik eserdir. Eser hakkında bkz. Mirza Gulam Ahmad, *Malfûzât* (Rabwah, 1967).

verilmiş ve o (Hz. Peygamber'in) en yakın dostu ve ilk halifesi olmuştur. (Hz. Ebu Bekir) bir ticaret gezisinden dönerken, Mekke yolunda bir adamla karşılaşmış ve adama (Mekke'den) yeni bir haber olup olmadığını sormuş adam da arkadaşının nübüvvet iddiası dışında başka bir şey olmadığını söylemiştir. Hz. Ebu Bekir (r.a.) de (Hz. Peygamber) böyle bir iddiada bulduysa, onun bu iddiasının doğru olacağını söylemiştir.' Vadedilen Mesih (a.s.) de şöyle buyurmuştur: Hz. Ebu Bekir bütün malını Allah yolunda vermiş ve kendisi fakir bir hayat sürmüştür. Peki bunun karşılığında Allah Teâlâ ona vermiştir? Onu bütün Arabistan'ın hâkimi yapmış ve eliyle İslâm'a yeni bir hayat vermiş, mürted Araba karşı zafer kazan(dır)mış ve ona hiç kimsenin hayal bile edemeyeceği lütufları (ona nasip etmiştir)."

Vadedilen Mesih (a.s.), Hazret-i Ömer (r.a.) hakkında ise şöyle buyurmuştur: "Hazret-i Ömer'in (r.a.) ashâb arasında ne kadar yüksek bir yerde olduğunu biliyor musunuz? Öyle ki, Kuran bazen onun görüşlerine<sup>40</sup> göre nazil olmuştur.

Ömer'le ilgili bir hadiste Şeytan'ın Ömer'in gölgesinden kaçtığı bildirilmektedir. Başka bir hadiste: "Benden sonra biri peygamber olacak olsaydı, o Ömer olurdu." (Bir başka) Hadiste ise: "Önceki insanlar arasında muhaddes [ilahi vahiy alanlar] (olanlar) vardı. Bu ümmet içerisinde (de) bir Muhaddes varsa o Ömer'dir.'

Vadedilen Mesih (a.s.) şöyle buyurmuştur: 'Ömer (r.a.) da vahiy almıştır. (Ancak o) kendisini (değerli) biri olarak görmemiş ve Allah'ın bu dünyada yarattığı cennet (olarak kabul edilebilecek) İmamet-i Hakiki'ye (hakiki imâmete) ortak olmak istememiştir.<sup>41</sup> Bilakis kendisini sıradan bir kul olarak görmüş; bu yüzden de Allah, lütfuyla onu hakiki imâmetin vekili yapmıştır". Vadedilen Mesih (a.s.) "Hüccetullah" kitabında şöyle yazmaktadır: "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) komşusu olarak defnedilmiş olan iki kişi de, takva sahibi, temiz, sıhhatliyidiler ve Allah onları hem hayatlarında hem de öldüklerinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dostları kabul etmiştir.

Gerçekten de, bu dostluk sonsuza kadar devam eden bir dostluk olup bir benzeriyle karşılaşmak neredeyse imkânsızdır. (Bu kişiler) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanında hayatlarını geçirdikleri, onun şehrinde ve onun yerine halife tayin edilip onun yanına defnedilerek onun cennet (bahçesine) yaklaştırıldıkları gibi (onlara ödül olarak) kıyamet günü de onunla birlikte haşredileceklerdir.'

<sup>40</sup> Burada kastedilen, bazı ayetlerin Hz. Ömer'in görüşü doğrultusunda indiğine dair İslâm geleneğinde var olan tartışmalardır. Bu meseleyi en çok peygamberlik makamı ile sûfi gelenek arasında benzerlik kuran sûfiler söz konusu etmiştir. Konu hakkında bazı mutasavvıfların görüşleri hakkında bkz. İbn Arabî Muhyiddin, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2011), 389-390. (Ç. N.)

<sup>41</sup> Burada Ahmedîlerin nübüvvetin devamı şeklinde değerlendirdikleri "hilafet" müessesinden ve Hz. Ömer'in halife olmak istemediği hâlde Allah'ın ona nasip ettiğinden bahsedilmektedir. (Ç. N.)



Vadedilen Mesih (a.s.) *Sirru'l-Hilâfe* adlı eserinde şöyle yazmaktadır: "Rabbim, bana Hazret-i Ebû Bekir'in, Hazret-i Ömer'in ve Hazret-i Osman'ın (r.a.) takva sahibi, imanlı ve Allah tarafından seçilmiş ve (kendilerine) ihsan edilmiş kullar olduklarını açıkça bildirmiştir." (Mirza Gulam Ahmed ayrıca) Allah'ın onları İslâm'ın kapıları ve Allah'ın ordusunun öncüleri kıldığını belirtmiştir.

Vadedilen Mesih (a.s.), Hazret-i Ali (r.a.) hakkında şöyle buyurmuştur: "O, son derece salih ve temiz bir kişi olup Rahman olan Allah'ın en sevgili kullarından olmuştur. İyi bir aileden gelmiş ve zamanının ileri gelenlerinden olmuştur. O, Yüce Allah'ın aslanı ve gençliği<sup>42</sup>. Çok cömert ve kalbi temiz biriydi.

(Hz. Ali) karşısında bir düşman ordusu dursa bile savaş alanından uzaklaşmayan eşsiz bir yiğitti. Yoksul bir hayat geçirmiş ve ölçülü (yaşayarak) yüksek bir statü kazanmıştır. İlk iş olarak yetimlerle, yoksullarla ve komşularıyla ilgilenerek servetini harcamış, (bu kişilerin) acılarını ve ıstıraplarını hafifletmiştir. Farklı savaşlarda da büyük cesaret örnekleri göstermiştir. Kılıç ve mızrak kullanma kabiliyetinde olağanüstü bir yetkinliğe sahip olmuştur. Bunun yanı sıra yumuşak ve belâgatlı bir şekilde konuşmuştur.

Sözleriyle (insanlar üzerinde) derin tesirler bırakmış, kalplerin pasını silmiş, aklın nuruyla kalpleri aydınlatmıştır. Her türlü üsluba vakıf olmuş ve çeşitli alanlardaki yetkin kişiler ona karşı mağlup olmuş ve özür diler şekilde (ona) yaklaşmışlardır. Niteliklerinde ve belâgatında mükemmel biri olmuştur. Onun mükemmelliklerini kabul etmemek ayıp etmek anlamına gelecektir. (O insanlara) çaresizleri anlamayı teşvik etmiş ve doyurulmak için ısrarla yalvaranları olduğu kadar ses çıkarmayanları da beslemeyi öğretmiştir. O, Yüce Allah'ın seçkin kullarından olmuş ve Kur'an-ı Kerim'i derinlemesine anlamıştır. Kuran'ın derinliklerinin anlaşılması noktasında da inanılmaz bir kavrayışa sahip olmuştur.'

Vadedilen Mesih (a.s.), Hazret-i Ali (r.a.) hakkında şöyle de buyurmuştur: "Sevgi ve imanla dolu bir yakın akraba, Hz. Peygamber'in düşmanları, peygamberin gittiğini anlamasın ve (peşine düşmesinler) diye yüzünü örterek büyük bir cesaretle Hz. Peygamber'in yatağına uzanmıştır."

Vadedilen Mesih (a.s.) (şöyle) buyurmuştur: "Ben Ali ve Hüseyin'in (r.a.) en güzel benzerine sahibim ancak bu sırrı doğunun ve batının Rabbinden başka kimsenin bilmesi mümkün değildir. Muhakkak ki ben Ali'yi (r.a.) ve onun iki oğlunu da severim ve onlara düşman olana ben de düşman olurum."

<sup>42</sup> Buradaki ifade "the youth of the Kind God" şeklindedir. Ama "Latif Allah'ın gençliği" şeklindeki kullanımın tamamen bir benzetmeden kaynaklandığını düşündüğümüz için bu ifadeyi çevirmeyip önceki ifadeye bağlamayı daha uygun bulduk. Nitekim Mirza Gulam Ahmed eserlerinde sıklıkla böyle coşkun ifadeler kullansa da bu ifadelerin gerçek anlamlarına nispet etmediğini söylemek kesinlikle yanlış olmayacaktır. Zira bu bilgi Mirza Gulam Ahmed'in eserlerinin büyük bir çoğunluğunun okunup analiz edilmesi sonucu tarafımızdan yapılan bir değerlendirmedir.

Ayrıca şöyle demiştir: "Bana göre Hazreti Hasan'ın (r.a.) hilâfetten geri adım atması çok iyi olmuştur. Binlerce (insan) öldürülmüştü ve (o artık) daha fazla insanın öldürülmesini istemiyordu... Hazreti Hasan'ın (r.a.) bu davranışı Şîa'ya [mezhep] aykırı olduğu için (Şîiler bu tavrından dolayı) İmam Hasan'a tam olarak razı gelmemektedirler. Doğrusu biz her ikisini de övüyoruz. Gerçek şu ki, her bireyin farklı güçlü yönleri söz konusudur. Hz. İmam Hasan, Müslümanlar arasındaki iç çatışmalarda daha fazla kan akmasını istemediği için barışı tercih etmiştir. Hazret-i İmam Hüseyin (r.a.) ise biatı kötü bir adamın elinden almayı tercih etmemiştir çünkü bu durum imanına zarar verecekti. İkisinin de iyi niyetleri vardı: ameller niyetlere göre değerlendirilir. Yezid'in eliyle İslâm'ın yayılması ise (üzerinde konuşulması gereken) ayrı bir meseledir. Bu, Yüce Allah'ın bir lütfudur, dilerse kötü bir insanın (eliyle) de İslâm'ın (yayılmasının) yolunu açabilir. (Ki) Yezid'in oğlu iyi bir insandı."

Vadedilen Mesih (a.s) şöyle buyurmuştur: "Peygamberlerin (s.a.v.) ve Allah tarafından onun gibi ahlaklı ve dürüst kulların bu dünyaya örnek olarak gönderildikleri hiçbir zaman unutulmamalıdır. Onlara uymaya çalışmayıp onlardan önce secdeye hazır olan ve kendisini onları ihtiyaçtan kurtaracak kişi olarak gören kimse Allah katından övülen kimse olamayacaktır. Bilakis böyle bir kimse, öldükten sonra imanın kendisinden bıkaçağını görecektir.<sup>43</sup>

Aynı şekilde, Hazreti Ali'nin veya İmam Hüseyin'in (r.a.) statüsünü abartanlar, onları putlaştırmakla eş değer tutmaktadırlar; onlar İmam Hüseyin'in (r.a.) (asıl) takipçileri değildirler. Bu (yaklaşım) İmam Hüseyin'in (r.a.) (de) kabul edeceği (bir tutum değildir). Peygamberler (s.a.v.) her zaman takip edilecek rol modeller olarak (dünyaya) gelmişlerdir ve gerçek şu ki, onlara uyulmazsa (gelişlerinin) hiçbir anlamı olmayacaktır.

Vadedilen Mesih (a.s.), Ahmedîlere nasihat ederek Allah, Hz. Hüseyin'in (r.a.) halife biatı almasını yasakladı diyenlerin büyük bir yalancı olduğunu açıkça ifade etmiştir.<sup>44</sup> Biz, Yezid'in ahlaksız bir kimse olduğuna ve gerçek bir müminin davranması gerektiği gibi davranmadığına inanıyoruz. Dünya sevgisi onu kör etmişti oysa Hazreti Hüseyin (r.a.) temiz ve Allah'ın temizlediği seçilmiş kimselerdendi. O, cennetliklerdendi. Onun Allah'a olan bağlılığı bizim için bir rol

<sup>43</sup> Ahmedî halifesinin bu çok da anlaşılmayan ifadelerinin, cemaati maddi yönden destekleyip ama kendisinin sözlerini çok da dikkate almayan, kendisine itaat etmeyen Ahmedîlere mesaj olduğunu düşünmekteyiz. Zira cemaat içerisinde bu şekilde halife otoritesine karşı çıkan bir kesim olduğu bilinmektedir. Hatta bu kesimler bazen cemaat içerisinde ayrılıklara da neden olmuşlardır. Bu türlü ayrışmalar hakkında bkz. Küçüköner, "Ahmedîlik'te Hilafet Eksenli Ayrışmalar", 862-903. (Ç. N.)

<sup>44</sup> Bu cümlede metnin anlam bütünlüğünün tersine bir bilgi söz konusudur. Anlamın, Hz. Hüseyin'in biat etmesini yasakladı .... şeklinde olması gerektiğini düşünüyoruz. Zira metinde ve genel olarak Ahmedîlik'te de her koşulda Hz. Hüseyin'in halifeye itaat etmesi gerektiğine dair bir düşünce takip edilmektedir. Bu bilginin sehven verilebilmiş olacağını düşünüyoruz bu sebeple temkinli yaklaşıyoruz. Zaten metindeki anlam da oldukça muğlaktır. (Ç. N.)

modeldir. Düşmanı olan kalp yıkılmıştır, kazanan kalp ise sevgisini amelleriyle kanıtlayan kalptir. Hazret-i Hüseyin'i (r.a.) alaya almak büyük bir imansızlıktır, bunu yapan (kendi) imanını zayi eder.

Vadedilen Mesih (a.s.) Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin (r.a.) hakkında şöyle buyurmaktadır: "Manevi nesil tabirini, Allah'ın sevgilileri için (kullanmak) son derece doğru (bir kullanım şeklidir). Bu, onların hiç kimsenin gasp edemeyeceği manevi dedelerinden, manevi miraslarıydı ve (cennet) bahçelerinin varisleriydi onlar. Ancak bazı İslâm mezhepleri, içlerindeki maneviyatı kaybettikleri için bu kötü düşünceye sahip olmuşlardır. (Bu kişilerin) (peygamberin) manevi nesli olmaları söz konusu (bile) değildir. Manevi rahmetten faydalanamayan bu kişiler duygularını yitirmişler ve kalpleri basiretsiz hâle gelmiştir. İmam Hüseyin'in ve İmam Hasan'ın (r.a.) Allah'ın seçkin kulları olmalarını, faziletlerini, temiz, iffetli ve hidayet rehberi olmalarını hangi mümin bir tartışma konusu yapabilir. Şüphesiz onlar her iki açıdan da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zürriyetindendirler. Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan'ın (r.a.) zürriyetinden olan ilim sahibi kimseler, onlar Hz. Peygamber'in (s.a.v.) maddi zürriyetinden değildirler. Onlar, (Hz. Peygamber'in) cennetteki manevi soyundan olup manevi soyunun zenginliklerine sahiptirler. Zira ölümlü beden (maddi soyla) bir bağı olabiliyor da, ruhun bağı olamıyor mu? Bilakis, nefislerin de başından beri (kâlû belâdan beri) dostluk ve düşmanlık içerisinde olduğu (kimselerin bulunduğu) hadisler ve Kuran-ı Kerim'de (aktarılan bilgiler ile) sabittir.

Aklı başında (hangi) insan, ebedî şekilde Hz. Peygamber'in manevi soyundan olmanın bir gurur vesilesi olmadığını düşünür veya birisinin hakiki bir imana sahip olmadan sadece Hz. Peygamber'in maddi soyuna dâhil olduğu için onura sahip olduğunu düşünebilir. Bu (düşüncelerimizden dolayı) hiç kimse Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ailesinin itibarını zedelediğimizi düşünmesin. Aksine, (bizim karşı çıktığımız şey) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) neslinden olan İmam Hüseyin ve İmam Hasan'ın (r.a.) manevi bir bağ olmaksızın sadece maddi bir soy bağından dolayı itibara sahip olduklarına dair düşüncedir. Hz. Peygamber'le hakiki olarak bağı olan kişiler aslında onunla manevi bağlantısı olan kişilerdir. Peygamberlerin mânevî nurları ve mânevî ilimleri, peygamberlerin saf varlıklarından yaratılan zürriyetleri gibidir. Bu mânevî nur ve ilimden yeni bir hayata kavuşanlar, aslında yeniden bir doğuş elde etmektedirler. (İşte) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) manevi zürriyeti olarak bilinen kişiler bunlardır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) (yolunu) hakiki olarak takip eden her Ahmedî ve Müslüman, onun zürriyetine dahil edilecektir. Bu, her Müslüman için takip edilmesi gereken bir yoldur. Her kutsal kişinin statüsü tanınmalı ve onurlandırılmalıdır.<sup>45</sup> Karşılıklı düşmanlıklar, cinayetler ve kargaşa

<sup>45</sup> Mirza Mesrur Ahmed, kutsal kişi olarak Mirza Gulam Ahmed'e işaret etmektedir.

durdurulmalıdır. Mevcut düzensizlik, kan ve kargaşa, İslâm karşıtı güçlerin de Müslümanları bölerek veya finanse ederek dâhil olmalarını kolaylaştırmaktadır. Şiîlere yönelik saldırılar, hükümet tarafından terör örgütü olarak kabul edilen bir örgüt tarafından gerçekleştirilmekte ve (bu grubun) Müslüman olmadıkları bildirilmektedir. Allah bu ümmete merhametiyle muamelede bulunsun.

Hz. Halifetü'l-Mesih, diğer Müslüman topluluklar birbirleriyle mücadele etseler de (konu biz olunca) bizler (sadece) vadedilen Mesih'e biat ettiğimiz için, bütün hepsi bize karşı birleşip zulüm ediyorlar ancak onlardan intikam almayı aklımızdan bile geçirmemeliyiz demiştir. İhtiyacımız olan şey ise her zulümden sonra bağlılığımızı ve takvamızı artırarak Allah'a her zamankinden daha fazla dua etmemiz, onunla daha içten bir bağ kurmamızdır.

Önümüzde Hz. İmam Hüseyin'in (r.a.) canlı bir örneği duruyor ve bu bizim için bir rehberdir. Bu bağlamda Muslih'il-Mev'ûd (r.a.) da cemaate bir nazımla şu tavsiyede bulunmuştur:

“Seni Hüseyin gibi kendilerini ise Yezid gibi yaparlar.

Bu ne güzel pazarlıktır; bırak düşman ok atsın.”

Hazreti İmam Hüseyin (r.a.) bize sabrı ile Cennet yolunu göstermiştir. Özellikle Muharrem ayı içerisindeki bugünlerde, her Ahmedî kendi sebatı için dua etmeli ve bol bol "Ya Rabbi, her şey Sana boyun eğmiştir, Ya Rabbi bizi koru, bize yardım et ve bize merhamet et." duasını yapmalıdır. Daha önceden (de) güvenlik için çok önemli olduğu ifade edilen "Allah'ım, seni düşmana karşı kalkan yapıyoruz ve onların kötü tuzaklarından sana sığınıyoruz" duası (da bu dönem de yine) bol bol tekrar edilmelidir.<sup>46</sup> Defalarca söylendiği gibi, çokça salât ve selâm [Durud] getirilmelidir. Allah her Ahmedî'yi güven içerisinde kılsın ve düşmanlarımıza karşı bize yardım etsin. Merhameti sayesinde, her Ahmedî'yi Cemaat düşmanlarından korusun ve bize karşı planladıkları her kötülükleri kendilerine döndürsün. Vadedilen Mesih'in (a.s.) hakiki neslin manevi nesil olduğu şeklindeki ifadelerindeki gibi bizleri de Hz. Peygamber'in manevi zürriyeti arasına dâhil etsin.

İsrail'in Filistin'e karşı saldırıları (için de), Allah'ın masumları kurtarması için bol bol dua edilmelidir. İsrail, korku içinde (oldukları) için saldırdığı şeklinde açıklamalar yapsa (da) Filistinlilere ilk saldıran ve onları öldüren İsrail'dir. Filistinliler (bu saldırılara) karşılık verdiğinde ise (İsrail Filistin'in) korku yarattığını söyleyerek (bu durumu meşrulaştırmaya çalışmıştır).<sup>47</sup> Bu bir zorbalık vakasıdır; bu dünya insanların benimsediği gerçekten de anlamsız bir yoldur ve

<sup>46</sup> Genel olarak Ahmedîlere yönelik Müslümanlardan gelen baskılar arttığı için Ahmedîlerin eserlerinde, hutbelerinde bu tür vurgularla sıklıkla karşılaşmaktadır. (Ç. N.)

<sup>47</sup> Bu açıklamalar Ahmedîlerin cihada karşı reddiyeci görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Ahmedî gelenekte her ne olursa olsun cihadın meşru görülmesi mümkün değildir. Özellikle bu reddiyeci tavır, Batı'ya yerleşen Ahmedîler tarafından çok daha belirgin şekilde dile getirilmektedir. Bu ifadelerle de ilk saldıranın İsrail olduğu belirtilerek, Müslümanların sadece kendilerini korumak için savaşa dâhil oldukları belirtilmeye çalışılmaktadır. (Ç. N.)

---

bunun tek nedeni (de) Müslümanlar arasında birlik bulunmamasıdır. Allah masum Filistinlilere merhamet etsin ve onları her türlü zulümden korusun.

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 4

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2022

## The Intercessory Role of the Prophet and the Holy Family through the Concept of the *hawd al-kawthar*: A Critical Study of Mahmoud Ayoub's Thoughts

*Havz-ı Kevser Kavramı Üzerinden Peygamber ve Ehl-i Beyt'in Şefaati Rolü: Mahmud Eyub'un  
Düşünceleri Üzerine Eleştirel Bir Çalışma*

**Mahdi MORAVVEJİ**

*PhD candidate in Islamic Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shahid  
Motahari University, Tehran, Iran*  
[mahdi.moravveji@gmail.com](mailto:mahdi.moravveji@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0001-6333-8381>

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 09.11.2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 15.01.2022

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30.06.2022

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1021440>

**Atıf/Citation:** Moravveji, Mahdi. "The Intercessory Role of the Prophet and the Holy Family  
through the Concept of the *hawd al-kawthar*: A Critical Study of Mahmoud Ayoub's Thoughts".  
*Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (Haziran 2022): 33-49. doi: 10.48203/siader.1021440

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism:  
This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: [turkishshiiestudies@gmail.com](mailto:turkishshiiestudies@gmail.com)

**Abstract**

Mahmoud M. Ayoub has developed an Islamic model of redemption in his works particularly in the *Redemptive Suffering in Islam*. By assuming that redemption is fulfillment through suffering, Ayoub has proposed an alternative Islamic model of redemption within the context of intercession (*shafā'ah*) in Twelver Shi'ism. In his opinion, intercession is the direct reward of the sufferings and martyrdom of the Holy Family (*ahl al-bayt*) so they can rescue their devotees from the hell and the God's punishment by this intercessory prerogative. The pool of *al-kawthar*, in Mahmoud Ayoub's model of redemption in Shi'ism, is a symbol of the rewards and favors of the Holy Family and the final vindication of their suffering. This article criticizes Mahmoud Ayoub's thoughts about the exclusive connection between the intercession and suffering in Shi'ism and argues that the intercessory privilege of the Prophet and the Holy Family is because of their high status before God which was stabilized even without their sufferings, however, those sufferings and privations have strengthened their high-ranking position. It means that God will never reject any requests of the Prophet and the Holy Family including their intercession not just because of their endurance of suffering and martyrdom, but because of God's love and respect towards them which has several reasons. Thus, the intercessory prerogative of the Prophet and the Holy Family on the Day of Judgment is an expression of God's feelings towards the Prophet and the Holy Family and demonstrates their high status to the entire creatures. Besides that, intercession's second purpose, which Mahmoud Ayoub also agrees with, is God's favor in order to benefit those who have led a good life but the amount of their evil deeds is more than the level of their good deeds and deserve to be punished. Finally, this article offers that, based on the second purpose of intercession, although the merciful and compassionate God in the Twelver Shi'ism however is not a passible God, He may have some similarities to what Christianity depicts as a sympathetic, passible God who suffers from the suffering of his people, especially in the works of Jürgen Moltmann.

**Keywords:** Shi'ism, Intercession, Mahmoud Ayoub, *hawd al-kawthar*, Redemption, Suffering

**Öz**

Mahmoud M. Ayoub, özellikle *The Redemptive Suffering in Islam* adlı eserlerinde İslami bir kurtuluş modeli geliştirmiştir. Ayoub, kurtuluşun ıstırap yoluyla yerine getirilmesi gerektiğini varsayarak, İsnâaşeriyye'de şefaât bağlamında alternatif bir İslamî kurtuluş modeli önermiştir. Ona göre şefaât, kendilerine inananları cehennemden ve Allah'ın cezasından kurtarabilmeleri için Ehl-i Beyt'in çektiği acıların ve şehadetlerin doğrudan ödülüdür. Mahmoud Ayoub'un Şiilik anlayışındaki kurtuluş modelinde kevser havuzu, Ehl-i Beyt'in ödülleri ve lütuflarının, ayrıca onların çektiği acıların nihai haklılığının bir sembolüdür. Bu makalede, Mahmoud Ayoub'un Şiilik'te şefaât ve ıstırap arasındaki münhasır bağlantı hakkındaki düşünceleri değerlendirilecek ve Hz. Peygamber'in ve Ehl-i Beyt'in şefaât imtiyazının, Allah'ın huzurundaki yüksek statülerinden kaynaklandığı ve onların acıları olmadan bile bu imtiyazın sabit olduğu, ancak bu acıların ve yoksunlukların onların konumlarını güçlendirdiği savunulacaktır. Yani Allah, Hz. Peygamber'in ve Ehl-i Beyt'in şefaât dâhil hiçbir isteğini sadece acılara ve şehadete tahammülleri nedeniyle değil, onlara olan sevgisi ve saygısı gibi çeşitli sebeplerle reddetmeyecektir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in ve Ehl-i Beyt'in Kıyamet Günü için sahip olduğu şefaât imtiyazı, Allah'ın onlara karşı duygularının bir ifadesidir ve onların bütün mahlûkat içerisindeki yüksek konumunun bir göstergesidir. Bunun yanı sıra, Mahmoud Ayoub'un da kabul ettiği üzere şefaatin ikinci gayesi, Allah'ın lütfuyla, güzel bir hayat sürmüş ancak kötü eylemlerinin miktarı iyiliklerinden fazla olan ve cezayı hak edenlere fayda sağlamasıdır. Son olarak, bu makale, şefaatin ikinci amacına dayanarak, İsnâaşeriyye Şiiliği'ndeki merhametli ve şefkatli Tanrı'nın, hassas bir Tanrı anlamına gelmediğini, ancak Hıristiyanlıkta

özellikle de Jürgen Moltmann'ın eserlerinde geçen kullarının çektiği acılardan dolayı acı çeken sempatik, pasif bir Tanrı tasviri ile bazı benzerlikler gösterebileceğini öne sürmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Şiilik, Şefaah, Mahmoud Ayoub, Havz-ı Kevser, Kefaret, Acı Çekme.

## Introduction

Mahmoud M. Ayoub (d. 1443/2021) was a very well-respected *Shī'ah* scholar, Professor of Islamic Studies and Christian-Muslim Relations at Hartford Seminary and the author of several books including *Redemptive Suffering in Islam* and *The Qur'an and Its Interpreters* (vol. 1 & 2). Ayoub holds the view that there is no clearly defined doctrine of redemption in Islam, despite the vital role it has in the actual life of the Muslim community,<sup>1</sup> and he tries to develop an Islamic model of redemption. His model of Islamic redemption, which is presented in his work, *Redemptive Suffering in Islam*, is based on the context of intercession (*shafā'ah*).<sup>2</sup> It must be noted that in fact, he has portrayed redemption based on a Twelver *Shī'i* view, yet he attributed his model to the whole Islamic view. This article aims to analyze and critically appraise Mahmoud Ayoub's model of redemption in *Shī'ism* which has been connected mostly to the intercessory prerogative of the Prophet and the Holy Family.

Mahmoud Ayoub's model of Islamic redemption originates from his idea of redemptive suffering based on a similar concept found in Christianity. In his view, the salvation of the man will be obtained by intercession, which is a direct reward for the sufferings of the entire family of the Prophet, and of Husayn especially.

In order to determine the intercessory role of the Prophet and the Holy Family through the concept of the *hawd al-kawthar* in Mahmoud Ayoub's model of Islamic redemption and to appraise his theory, these questions must be investigated consecutively in this study:

- What is really meant by the pool of *al-Kawthar* in *Shī'i* belief?
- How Mahmoud Ayoub has portrayed Islamic redemption within the context of intercession?
- Is Mahmoud Ayoub's model of Islamic redemption adaptable to the fundamental teachings of the *Shī'i* eschatology?

<sup>1</sup> Mahmoud M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of in Twelver Shī'ism* (The Hague in the Netherlands: Mouton Publishers, 1978), p. 15.

<sup>2</sup> *Shafā'ah* (شفاعة) literally means to pair with or to attach something to another similar thing. Rāqib Isfahani writes: “*shafā'ah* is to adhere [or to attach] someone to another who is his/her protector and mostly has been used for attaching of a higher-ranking person to a lower ranking individual” (Isfahani, 2012, 426). Generally, this term is used when an authentic person applies his credit and respected status to change the mind of one who has the authority to punish or forfeit someone.



## 1. The Pool of *al-kawthar* and its Relation to Redemption in Shī'ism

*Al-hawd al-Kawthar* is a paradisiacal spring where the Qur'an and the Holy Family will meet the Prophet in its proximity, afterwards other believers will come to them. When returning from *hajj al-wadā'* in the *al-Khīf* mosque, the Prophet said, "I will reach the *hawd* ahead of you, then you will come to me at the *hawd*, the pool whose width equals the distance between Bosrāh<sup>3</sup> and San'a,<sup>4</sup> it contains silver goblets as numerous as the stars of the sky".<sup>5</sup>

Allāmah al-Majlisī's *Bihār al-Anwār* describes the *hawd* and its masters in the chapter of *sifāt al-hawd wa sāqih*. One of the traditions that he reports on the authority of the sixth Imām, Ja'far al-Sādiq, portrays the *hawd* like this: "In coolness, it is like camphor (*kāfūr*); its fragrance is that of musk and its taste is that of ginger (*zanjabīl*), sweeter than honey, softer than butter, and clearer than tears...it springs out of Tasnīm and flows through the rivers of the gardens over a bed of rubies".<sup>6</sup> In this tradition, the Imām affirms that whosoever drinks from the *hawd*'s water will never thirst again for all eternity.

The *hawd al-kawthar* nexus with the man's salvation not only is that the Prophet will intercede for his people in its proximity, which has been mentioned in several traditions, but also permission to drink from its water by the masters of the *hawd* means permission to enter heaven for righteous servants of God or even the sinners who have been interceded by the Prophet and the Holy Family. In this sense, the *hawd al-kawthar* is the symbol of man's salvation in Shī'ism with respect to the sinners and transgressors who have been rescued by intercession and is the symbol of the intercessory role of the Prophet and the Holy Family.<sup>7</sup> That is why

<sup>3</sup> Bosrāh is a city in Syria, which belongs to Dārā District.

<sup>4</sup> The largest city and the capital of the Yemen.

<sup>5</sup> al-Allāmah al-Majlisī, Muhammad Bāqir, *Bihār al-anwār al-jāmi'at li-durar 'akhbār al'A'immat al-'Athār* (Beirut: Mu'assasat al-Wafā', 1983), v. 8, p. 19.

<sup>6</sup> Ibid., p. 23.

<sup>7</sup> In 1916, Sayyid Reza Hindi who was a great Shia literate and mystic, wrote a poem that became so popular among the Shī'i community especially in Najaf. The poem, known as *al-Qasidah al-Kawthariyah*, starts with some verses about the exaltation and glory of the Prophet Muhammad and recourse to him. Then it mentions some praiseworthy virtues of the Ali Ibn Abi Talib, the first Imām and the Prophet's son in law and successor. In the middle part of the poem, Sayyid Reza Hindi says:

*'I have done many evil deeds but I represented my case to Haidar [Ali Ibn Abi Talib],  
He is my shelter in the life's difficulty and he is my intercessor (shafi') in the Day of Resurrection,  
In the light of his spiritual and temporal authority (wilāyah) I have given so many gifts which is impossible  
to gratitude,  
Those gifts are rendered to me and I will obtain more than I deserve,  
Exemption from the biggest fire [hell] and safety from the maximum fear,*

Mahmoud Ayoub titled the sixth chapter of the *Redemptive Suffering in Islam* in which he presents extensively his model of Shi'i redemption within the context of intercession, as *At the Pool of al-Kawthar*.

## 2. Mahmoud Ayoub's Model of Redemption in Shi'ism

Ayoub determines two types of Islamic redemption. Islamic redemption in the first meaning is what people do with their own sin through repentance, expiation, worship, and sharing their wealth with the poor in order to compensate for what they have done wrongly.<sup>8</sup> This type of redemption deals with the Islamic concept of expiation or *takfir* of sin, which must be done by the individual himself.

The other type, which he tends to consider as the only legitimate type of Islamic redemption, is that of intercession (*shafā'ah*). Mahmoud Ayoub asserts that the concept of redemption in Shi'i belief is always presented within the context of intercession.<sup>9</sup> He believes that the Shi'i approach to the idea of redemption, i.e. redemption by intercession, is close to the Christian view. In this regard, he asserts that: "the proximity of the Shi'i view to that of Christianity is perhaps due to the fact that both accept a mediator between man and God, one whose essential being and place in human history plays a determining role in the divine plan for creation, revelation, and salvation".<sup>10</sup>

To provide an overview it must be considered that Mahmoud Ayoub's model of Islamic redemption is based on the human suffering and death where the mythological idea of redemption was born.<sup>11</sup> But to be more precise, he emphasizes that the sufferings of the Holy Family of Muhammad are connected to the high status of its members on the Day of Judgment and the salvation of their devotees.<sup>12</sup> Mahmoud Ayoub asserts that: "the intercessory prerogative of the *imāms* is dependent upon their patient endurance of privation, rejection, and persecution".<sup>13</sup> In his model, intercession (*shafā'ah*) is the reward of the *ahl al-bayt*'s sufferings and martyrdom so by this intercessory power they can rescue their devotees from the hell and God's punishment. A reward by which the Prophet and his descendants can save anyone in whose heart is the love of the Holy Family from fires of the hell. Hence, Shi'i belief hopefully explores redemption within the context of intercession. Although Ayoub connects the intercession to the high

---

*Will he [Ali Ibn Abi Talib] prevent me to drink from the pool of al-Kawthar while he has the control over it?*

<sup>8</sup> Mahmoud M. Ayoub, *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue*, Edited by Irfan A. Omar (New York, Orbis Books, 2007), p. 93.

<sup>9</sup> Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, p. 197.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>11</sup> Ayoub, *A Muslim View of Christianity*, p. 91.

<sup>12</sup> Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, p. 197.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 198.

status of the Prophet and the Holy Family, the point he introduces is that this status could be attained exclusively through martyrdom and suffering.<sup>14</sup> The basic theme of Mahmoud Ayoub's model of redemption is that fulfillment in human life can be attained not in spite of, but through, suffering and even death.<sup>15</sup>

The pool of *al-Kawthar*, in Mahmoud Ayoub's model of redemption in Shi'ism, is a symbol of the rewards and favors of the Holy Family and the final vindication of their suffering. It is also a symbol of the authority of the Prophet and his descendants and the source of eternal life and relief from hardship on the Day of Resurrection.<sup>16</sup> The blood and tears of all the martyrs, including of the Holy Family and of all who died in the way of God, and even whosoever showed his/her love to the Holy Family by weeping tears or attending the mourning assembly (*majlis*) will be washed by its waters.<sup>17</sup> Thus, all the faithful followers (*Shi'ah*) of the *imāms* will be released from all those distresses and pains in the hereafter because of their devotion to the *imāms* and participation in their sufferings and sorrows.

### 2.1. Who will be interceded?

Mahmoud Ayoub's depiction of the people who deserve to drink from the pool is somewhat ambiguous. Once he reports a narration that implies that many will be turned away from the pool of *al-Kawthar* at first but when the Prophet sees that among them are some who love the Holy Family, he will intercede for them and God will accept his intercession. Then he mentions a tradition that specifies the spiritual and temporal authority (*walāyah*) of the Imām Ali is a prerequisite to drink from the pool or benefit from the intercession.<sup>18</sup> In another place, Ayoub says, "if we take the large number of *hadiths* known as *ahadith ash shafā'ah*, or the traditions of intercession, we find so clearly the idea that it will be Muhammad who will intercede on behalf not only of the Muslims but the entire world".<sup>19</sup>

On the other side, some traditions about who will be interceded imply that the Prophet will intercede for those who have committed major sins, therefore those who are righteous do not need any intercession. Four types of people will be interceded by the Prophet: those who respect and honor the Holy Family, those who fulfill their desires, those who work for sake of them, and those who love them from their hearts and by the tongue.

<sup>14</sup> Ibid., p. 16.

<sup>15</sup> Ibid., p. 23.

<sup>16</sup> Ibid., p. 198.

<sup>17</sup> Ibid., p. 205.

<sup>18</sup> Ibid., p. 209.

<sup>19</sup> Ayoub, *A Muslim View of Christianity*, p. 94.

Contrary to what Mahmoud Ayoub argues that Prophet Muhammad will intercede on behalf of the entire world, the Prophet says, “One who considers the prayers (*salāt, namāz*) to be insignificant and trivial is not from me. By Allāh! He shall never come close to me at the pool of *al-kawthar*”.<sup>20</sup> Imām Ja’far al-Sādiq also warns those who are negligent and careless towards the prayers and asserts that: “Our intercession shall never reach one who considers his prayers to be inconsequential and unimportant”.<sup>21</sup> The reason for placing conditions like prayer for intercession is in Shi’a theology a righteous believer is always between fear and hope, fear of God’s wrath and hope for his mercy, so intercession would not be an excuse or guarantee for those who want to do whatever they want and desire no punishment.

In actuality, the Prophet will intercede for all men and women, not just for Muslims or Shi’ites, because the Qur’an introduces him as a mercy to the entire world (21: 106-107). The Qur’an also describes him as a messenger among people that what they suffer is grievous to him and he is concerned about them (9: 128). The implication of these Qur’anic verses does not belong to any special group or religion; he was merciful even toward his enemies. For example, the way he treated the prisoners of war who have been taken captivated by the battle of *Badr* demonstrates his kindness and generosity to all the people even his enemies. Prophet Muhammad’s kindness and merciful behavior were not only for human beings but also for animals. He forbade his companions to keep the animals hungry or thirsty or injure them. In a tradition on the authority of Abū Hūairah, Prophet tells an anecdote about a thirsty traveler who came across a well in the desert, so he got inside the well and drank from its water but when he came out he saw a dog licking mud due to thirst. The man got into the well again and carry some water for the dog. At the end of this anecdote, the Prophet points out that this act of kindness has made God’s satisfaction and forgiveness of the traveler’s sins.<sup>22</sup> Indeed a Prophet who admires a man, who prepared water for a thirsty dog, shall not prevent people, even sinners, to drink from the pool of *al-kawthar*.

Also, it must be considered that there is no difference between the Prophet and Imām Ali in their intercessory role at the pool of *al-kawthar*, because they both have the intercessory prerogative and they both have the highest position before God in Shi’i view. In the *hadith al-Manzilah*, which is a frequently-narrated tradition (*mutawātir*), the Prophet on several occasions have said about Imām Ali: “You are to me as Aaron was to Moses, except there is no prophet after me”. The Qur’an is introducing Aaron as the successor of Moses and the next Prophet after him, so

<sup>20</sup> al-Majlisī, *Biḥār al-ʿanwār*, v. 82, p. 224.

<sup>21</sup> Shaykh al-Sadūq, Abū Ja’far Muhammad ibn Ali ibn Babawayh, *Man La Yahduruhu al-Faqih* (Qum: Mu’assisah al-Nashr al-Islami, 1429 A.H), v.1, p. 206.

<sup>22</sup> al-Bukhārī, Muhammad ibn Ismā’īl, *Sahīh al-Bukhārī* (Damascus and Beirut: Dār Ibn Kathir, 2002), p. 569.

considering that Prophet Muhammad has denied only the continuance of prophecy, his succession for Imām Ali is confirmed.

There are also narrations in which the Prophet stresses the unity between Ali and himself since they are from the same light. For example, it is quoted from Salmān to have said, "Ali and I were a single light before God. Four thousand years before the creation of Adam, when God created Adam, He placed this light in his loin. Then this light was divided into two, part of this light was placed in Abdullah's loin and the other part was placed in Abū Tālib's loin. Therefore, Ali is from me and I am from Ali. His flesh is my flesh and his blood is my blood. Hence, whoever loves Ali is because he loves me and whoever is hostile to him is my enemy".<sup>23</sup>

It means that the Shī'ah belief recognizes both the Prophet and the Imām Ali as the owners and the masters of the pool of *al-kawthar*. The usage of both the terms "hawd e-Nabi" and "hawd e-Ali" in Persian literature is evidence of this view. It must be considered that this emphasis on Imām Ali as the master of the *hawd* does not mean that other *imāms* are not the masters of the *hawd*, but it is because of the great number of traditions indicating Ali as the master of the *hawd al-kawthar*. Furthermore, the conflicts between the Shī'ah and the Sunni on the cooperative role of the Imām Ali beside the Prophet in the process of intercession have increased the motivation of the Shī'ah theologians to this emphasis. Otherwise, Shī'ah doctrine holds that all of the *imāms* are the masters of the pool of *al-kawthar*. One of Imām Husayn's epopees (*rajaz*) in the Battle of Karbalā clearly shows the intercessory role of the *imāms* at the pool of *al-kawthar* where he says, "and we are the masters of the *hawd*, we drink our devotees by a goblet, and that pool for a drink is *kawthar*".<sup>24</sup>

Also, it should be noticed that for those who follow and love Imām Husayn there is an additional blessing because it is narrated from the Imām Ja'far al-Sādiq that whosoever recites elegy/poetry for Imām Husayn or weeps or makes others weep or even pretends the sorrow on the suffering of Imām Husayn will certainly go to the paradise.<sup>25</sup>

## 2.2. Imām Ali as the Master of the Pool of *al-Kawthar* in Shī'i-Sunni Discussions

<sup>23</sup> Shaykh al-Sadūq, Abū Ja'far Muhammad ibn Ali ibn Babawayh, *al-Khisāl* (Qum: Mu'assisah al-Nashr al-Islami, 1403 A.H.), v. 2, p. 640.

<sup>24</sup> Al-Khwarizmi, Al-Muwaffaq b. Ahmad b. Muhammad al-Maliki, *Maqatal al-Husayn* (Qum: Anwār al-Hudā, 2002-3), v. 2, p. 37.

<sup>25</sup> Ibn Qūlawayh, Abū'l-Qasem Ja'Far b. Moḥammad b. Ja'far, *Kāmil al-Ziyarat* (Najaf: Dār al-Murtazawi'ah, 1977-8), p. 105.

Intercession as a way of man's salvation does not belong just to the Shi'i piety. Many scholars from the *Ahl al-Sunnah* school of thought also believe in intercession. Muhammad ibn Ismā'il al-Bukhārī (d. 256/870) who is one of the famous scholars and narrators of the *Ahl al-Sunnah* narrates on the authority of Abū Hūrairah from the Prophet that, "there is an answered prayer for every prophet, and I am going to reserve my answered prayer for interceding for my *ummah* in the Day of Judgment".<sup>26</sup> He has also collected nineteen traditions about the *hawd al-kawthar* in a section under the title: "*bāb un fī al-hawd*".<sup>27</sup>

Also, Ibn Mājah (d. 273/887) has collected six narrations regarding the *hawd* before the section of intercession in his book *Sunan Ibn Mājah*.<sup>28</sup> These narrations in addition to several narrations from the other Sunni scholars show the position of the *hawd al-kawthar* in connection with salvation from the perspective of *Ahl al-Sunnah*. Furthermore, it proves the validity of the general idea of Ayoub about how the Muslim sinners will obtain salvation through intercession. But still, there is no agreement between the Islamic sects on 'who has the authority to intercede' and 'what precisely is necessary for people to win the intercession'.

If we concentrate on Mahmoud Ayoub's model of Islamic redemption, we will find out that while Imām Husayn and his sufferings and martyrdom occupy a very special place in his model, Fātimah al-Zahra and Imām Ali have also very important roles. Fātimah has been depicted in several Shi'i theological texts as a refraction of the divine Muhammadan light (*nūr muhammadi*) whose epithet (*laqab*) al-Zahra (the Radiant One) reflects her intercessory-eschatological role,<sup>29</sup> so Ayoub mentions her as the mistress of the Day of Judgment and describes her role in details. Furthermore, Ayoub places Imām Ali as the best of *imāms*, and indeed of all creatures after the Prophet, due to his superiority (*afdaliyyah*) based upon age, seniority, and priority of office, and introduces him as the master of the *hawd al-kawthar*.

As mentioned above, the idea of salvation through drinking from the *hawd* or intercession is agreed by the Shi'ah and the majority of Sunni Islam, but there is no agreement upon the one who is the master of the *hawd*. Contrary to the Shi'i view, the Sunni scholars reject the belief that the *imāms* in addition to the Prophet are masters of the pool of *al-kawthar*, thus we shall briefly review and analyze the arguments of both sides on the one who has the control over the *hawd*.

<sup>26</sup> al-Bukhārī, *Sahih al-Bukhārī*, p. 1573.

<sup>27</sup> Ibid., p. 1631.

<sup>28</sup> Ibn Mājah, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd Ibn Mājah al-Rab'ī al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 1988. v.4, P. 730.

<sup>29</sup> Karen G. Ruffle, *May Fatimah Gather Our Tears: The Mystical and Intercessory Powers of Fatimah al-Zahra in Indo-Persian, Shi'i Devotional Literature and Performance*, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 30 (2010), p. 387.

Allāmah al-Hillī<sup>30</sup> (d. 726/1325) reports a narration on the authority of Ibn Abbas in order to prove that Ali Ibn Abi Talib is the owner of the *hawz*. Ibn Abbas says, “the Prophet said: ‘in the Day of Judgment, Ali is at the *hawz*, no one will enter to the paradise unless the one who will come with a permission by Ali’”. Obviously, this tradition implies that heaven’s admission depends on the acceptance of Imām Ali at the pool of *al-kawthar*,<sup>31</sup> and he is a judge with absolute authority to identify who deserves to drink from the *hawz* and who does not.

Fazl Ibn Ruzbahān Khūnji (d. 939/1519) rejects the Allāmah’s argument and emphasizes that the Prophet is the only owner of the *hawz*. He asserts that the ownership of the *hawz* by Ali is one of the Shī’ah’s distortions and none of the valid traditions imply that.<sup>32</sup>

Then, Muhammad Hasan al-Mūzaffar (d. 1375/1955) replies to Fazl’s claim by quoting some narrations from Sunni sources. In one of them which has been reported on the authority of al-Hakim and has been validated by Ali Ibn Abi Tal’hah, the second Imām, al-Hasan Ibn Ali says to the Mu’āviah Ibn Hudaij that: “you are insulting Ali, I swear to God if you meet him in the Day of Judgment, however, I do not think so, you will find him standing at the Prophet’s *hawz* whilst the hypocrites’ flags will be turned back from him”. Another similar narration from al-Savā’iq on the authority of al-Tabarāni says, “o Ali, in the Day of Judgment you will have a rod from paradisaal rods by which the hypocrites will be derived away”. Moreover, it has been reported in al-Kanz on the authority of al-Tabarāni that Ali Ibn Abi Talib says, “I protect the Prophet’s *hawz* from these infidels and hypocrites by my hand”.<sup>33</sup>

### 3. Appraisal of the Mahmoud Ayoub’s Model

We have met the features, the role, and the masters of *hawz al-kawthar* so far. Now, it is the time to appraise and criticize Ayoub’s model of Islamic redemption through the intercessory role of the Prophet and the Holy Family regarding the concept of the *hawz al-kawthar* in Twelver Shī’ism. So, we should begin with the

<sup>30</sup> This part of the article focuses on the views of Allāmah al-Hillī, Fazl ibn Ruzbahān and Muhammad Hasan al-Mūzaffar because Fazl ibn Ruzbahān wrote a book, named as *Ibtal al-Nahj al-Hagh*, to reject the opinions of the Allāmah al-Hillī in his book, *al-Nahj al-Hagh*. Then al-Mūzaffar published *Dalāil al-Sidgh* in response to the Fazl’s refusal in order to deny his polemic arguments.

<sup>31</sup> Allāmah al-Hillī, al-Hasan ibn Yūsuf ibn al-Mūtahhar. *Nahj al-Haq wa Kashf al-Sidq* (Qum: Manshūrāt Maktabah Basiratī, 1395 A.H), p. 379.

<sup>32</sup> Fazl ibn Ruzbahān, *Ibtal Nahj al-Bātil wa Ihmal Kashf al-Atil* (Qum: Manshūrāt Maktabah Basiratī, 1395 A.H), p. 379.

<sup>33</sup> al-Mūzaffar, Muhammad Hasan, *Dalāil al-sidq li-nahj al-haqq* (Qum: Manshūrāt Maktabah Basiratī, 1395 A.H), p. 384.

philosophy behind the Intercessory privilege of the Prophet and the *imāms* and its relation with their sufferings in life. The question to be investigated here is whether the intercessory prerogative of the Prophet and the Holy Family is just because of the rewards for their sufferings and privations, as Mahmoud Ayoub believes, or we can put it in a more comprehensive idea?

As mentioned before, Mahmud Ayoub tries to introduce intercession as the direct reward of the Prophet and the Holy Family's sufferings. Ayoub points out, especially to the great position of the Imām Husayn before God, which leads to acceptance of his intercession on a larger scale, but he goes on: "his [Imām Husayn] status could be attained only through martyrdom".<sup>34</sup> He also reports a tradition in which the Prophet says to Imām Husayn, in a short vision-like dream on the morning before the battle of Karbalā: "O Husayn my beloved, behold your father, your mother, and your brother have come to visit me, and they are longing for you. Verily you shall have in the Gardens [of Paradise] high stations which you cannot attain save through martyrdom".<sup>35</sup>

Nevertheless, it must be considered that Mahmoud Ayoub has committed a fallacy. In fact, the first weakness point/fault of the Ayoub's model is that the intercessory prerogative of the Prophet and the Holy Family is fundamentally related to their high status and respectful position before God, not just the reward of their sufferings. Although trial by suffering and martyrdom is a divine traditional way to determine the level of the man, it is not the only reason for the exalted status of the Holy Family. According to Shī'ī belief, God created the light of the Prophet and the Holy Family before the creation of the world. It means that they were the perfect men, the infallible persons, and the best creature throughout the entire world even before their sufferings and martyrdom. Thus, the Prophet and the Holy Family have a high status before God's throne which has several reasons e.g. infallibility, piety, purity in obedience to God's rules, and other virtues, however, bearing those sufferings and privations have strengthened their high ranking position. But it must also be considered that the efficiency level of enduring suffering to get someone closer to God depends on the sincerity rate of that person.<sup>36</sup>

On the other hand, there are several narrations, whether in Shī'ah or Sunni resources, that God's wrath or satisfaction depends on the anger or happiness of the Fātimah, while she was alive and had a good life during the period that the Prophet was alive. For example, it is narrated that: "Allāh becomes wrathful for

<sup>34</sup> Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, p. 15.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p 122.

<sup>36</sup> In the Qur'anic verse 'Allah intends only to remove from you the impurity [of sin], O the *ahl al-bayt*, and to purify you with [extensive] purification' (33:33), the purity of the Holy Family has been attributed to God's will in the Shī'ah exegesis.



Fātima's anger and is pleased with her pleasure"<sup>37</sup> or the Prophet says, "Whoever hurts Fatima, hurts me, and whoever hurts me, hurts Allāh, exalted be His Majesty".<sup>38</sup> Hence, the high status of the Prophet and the Holy Family, which means that God never refuse their requests, had been developed in this world even before their sufferings. On various occasions when the *imāms* were asking God for something it would definitely have been accepted and happened by God's will. Intercession is also a request of the Prophet and the Holy Family from God which will be happened on the Day of Resurrection, but it must be considered that God never refuse their demands even before all those sufferings.

It seems that the intercessory prerogative of the Prophet and the Holy Family and the whole process of the intercession on the Day of Judgment is an expression of God's feelings towards the Prophet and the Holy Family and a demonstration of their high status to the entire creatures including the jinn and the man (*jinn wa ins*). So the exalted station of the *imāms* before the throne of God will be manifested to the entire creation in order to respect them.

Besides that, intercession has a second purpose. On the Day of Judgment, when neither remorse nor repentance of the sinners and transgressors shall avail, intercession is God's favor in order to benefit those who have led a good life but whose balance of good and evil deeds inclines more to the side of the evil than to the side of good.<sup>39</sup> In this sense, the merciful God just wants to find an excuse for his sinner servants and help them to escape from the consequences of what they did before. So the intercession originates from the compassion and sympathy of God for his poor and helpless servants. It can be understood from here that in Shi'i belief, Allāh is not just an emotionless and indifferent God, but His love and sympathy for all His servants even the sinners will make Him insistently search for a way to save them. However this merciful and compassionate God in the Twelver Shi'ism however is not a passible God, He may have some similarities to what Christianity depicts as a sympathetic, passible God who suffers from the suffering of his people, especially in the works of Jürgen Moltmann.

In the 1960s, Jürgen Moltmann (b. 1926), the German Reformed theologian and Professor Emeritus of Systematic Theology at the University of Tübingen, represented the doctrine of Christian hope in a contemporary academic discussion by publishing his book *Theology of hope: on the ground and the implications of Christian eschatology*. In this book, which gave him international fame, he says, "If, however, the divinity of God is seen in his unchangeableness, immutability, impassibility and unity, then the historic working of this God in the Christ event of the cross and

<sup>37</sup> al-Muttaqi al-Hindi, 'Ala al-Din 'Ali ibn 'Abd-al-Malik Husam al-Din, *Kanz al-'Ummāl* (Beirut: Mu'asahah al-Risālah, 1981), v. 12, p. 111.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, p. 214.

resurrection becomes as impossible to assert as does his eschatological promise for the future”.<sup>40</sup>

Moltmann portrays a God’s plan in which we participate in the Trinitarian process of God’s history as well as we participate actively and passively in the suffering of God, so too we will participate in the joy of God wherever we love, pray, and hope. It means that God is the great companion and the fellow sufferer, who understands our emotions and participates in our feelings.<sup>41</sup> Hope and the cross are tied together in Moltmann’s thought and he believes that the Theology of hope is at its heart the core theology of the cross.<sup>42</sup> In *Theology of hope* he claims that “From first to last, and not merely in the epilogue, Christianity is eschatology. . . The eschatological is not one element of Christianity, but it is the medium of Christian faith as such, the key in which everything in it is set”.<sup>43</sup> On the other side in his next major work, *The Crucified God*, he says, “*Theologia crucis* is not a single chapter in theology, but the key signature for all Christian theology”.<sup>44</sup> Considering these two statements, Richard Bauckham tries to show how “The Crucified God is a fresh start in Moltmann's theology, substituting the cross for eschatology as the unifying theme in theology”<sup>45</sup> and finally concludes, “Theology of the cross is the reverse side of the theology of hope, giving it a more profound dimension”.<sup>46</sup>

As mentioned before, Mahmud Ayoub’s theory of redemptive suffering in Islam within the context of intercession is impressed by the doctrine of redemption in Christianity. From Ayoub’s point of view, there are two types of redemption in Christianity. The first type of Christian redemption is a death on the cross, where the cross becomes a prototype of the biblical or more especially the Jewish temple alter.<sup>47</sup> The Catholic Church introduces this type of redemption as a mystery of universal redemption, that is, as the ransom that would free men from the slavery of sin.<sup>48</sup> Mahmoud Ayoub also introduces the second type of Christian

<sup>40</sup> Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology* (New York and Evanston: Harper & Row [released by www.religion-online.org], 1965), p. 122.

<sup>41</sup> Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ As the Foundation and Criticism of Christian Theology*, Translated by R. A. Wilson and John Bowden from the German (Minneapolis: Fortress Press, 1993), p. 225.

<sup>42</sup> Richard Bauckham, “Moltmann’s Eschatology of the Cross”, *Scottish Journal of Theology* 30, no. 4 (1977): 301.

<sup>43</sup> Moltmann, *Theology of Hope*, p. 6.

<sup>44</sup> Moltmann, *The Crucified God*, p. 72.

<sup>45</sup> Bauckham, “Moltmann’s Eschatology of the Cross”, 301.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ayoub, *A Muslim View of Christianity*, p. 91.

<sup>48</sup> Ratzinger, Joseph (The Interdicasterial Commission appointed by Pope John Paul II, presided over by Cardinal Joseph Ratzinger), *Catechism of the Catholic Church* (United States Catholic Conference: Inc.-Libreria Editrice Vaticana, Second Edition, 1997), p. 155.

redemption as the one that characterizes the Eastern Church most notably which is redemption not by death and suffering so much as by victory.<sup>49</sup>

The structure of Mahmoud Ayoub's theory is based on the first type of redemption in Christianity, which helps him to compare it to the sufferings and privation of the Shī'ah *imams*, especially the martyrdom of Imām Husayn. In this regard, the sufferings of Imām Husayn will be directly rewarded by God in intercession, such a reward is similar to what Christians say about how the sufferings and crucifixion of Jesus Christ, as the compensation of their sins, will be terminated to the Christians redemption. Here is where the apostles and the church proclaim to the world that: 'God's saving plan was accomplished "once for all" by the redemptive death of his Son Jesus Christ'.<sup>50</sup>

But, the second weakness of Ayoub's model is that while he draws comparisons and uses similarities between what actually happened at both Calvary and Karbalā, and also their impacts on human redemption, he never mentions the differences and ignores some of the significant disparities between the claims made by Christians about Jesus Christ and by Shī'ī Islam about the nature of *imāmah*. For example, the Qur'an says, "no bearer of burdens will bear the burden of another" (6:164) which means the sufferings and privation of the *imāms* will not clear other people's sins because no soul will bear the burden of another. In Shī'ah view, the Imām Husayn's martyrdom was because of commanding what is right and forbidding what is wrong (*al-Amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*) in order to reform the society. Thus, the martyrdom of Imām Husayn was not just a passive endurance of suffering but was an uprising against oppression and tyranny.

Finally, the third problem with the Ayoub's model is that: On the one hand, Ayoub assumes that where the faith is present (faith in its general sense which is just against the despair and annihilation of death), all sufferings for all people can be considered as being redemptive,<sup>51</sup> which means all the believers who suffered in the life can request for intercession to save the sinners in the Day of Judgment. And on the other hand, Quran says: "no intercessor can plead with Him except by His permission" (10:3) and also "None shall have the power of intercession except one who has received permission (or a promise) from (Allāh) the Most Gracious" (19: 87) which means merely to have faith and to experience suffering in the life will not lead to having the intercession right. Of course, all the sufferings in life will be rewarded by God, but there is no authentic reason to prove Ayoub's claim. The third weakness somehow refers to the first one, but the difference is that it

<sup>49</sup> Ayoub, *A Muslim View of Christianity*, p. 91.

<sup>50</sup> Ratzinger, *Catechism of the Catholic Church*, p. 146.

<sup>51</sup> Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, p. 23.

criticizes Ayoub's thoughts regarding the intercession privilege in his model for all people not just for the *ahl al-bayt*.

As it has been explained before, the intercession in Twelver Shi'ism has two sides, i.e. a manifest to the glorification of the high status of the Prophet and the Holy Family before God and a God's sympathy and favor to protect His sinner servants from the fire and punishment. So the Shi'i redemption, instead of suffering, is based on the kindness and reputation of the *imāms* and the mercy of God for which God encourages the believers to be between fear and hope, a fear of punishment and hope of salvation. Thus, the Twelver Shi'i redemption is more close to the Christian theology of hope than the doctrine of redemption in Christianity.

The philosophy behind the *hawd*, therefore, is to comfort the frightened men and women who passed very scary moments before arriving at the *hawd*. In Islamic eschatology, fire is the symbol of punishment so on the contrary water is the symbol of the relive and pacifying of those who have committed sins and on the Day of Judgment will be expected to be sent into the hell. It must be considered that being the symbol of intercession and consultation does not mean that there is no pool filled with water in the reality. Despite what is attributed to the Shi'ah by its opponents about the esoteric interpretation (*ta'wil*), Shi'ah Muslims are loyal to the text's appearance and cannot deny or change the apparent meanings of the texts without rational evidence of authentic narrations from the Prophet and the *imāms*. Hence, Shi'ah Muslims believe in the existence of the pool of *al-kawthar*, which drinking from its water is a symbol of permission to go to paradise for all people, including the righteous and martyrs in addition to those who deserve to be render to the hell but intercession comes to help them. Eventually, when a sinner has been allowed to drink from its water that means he has been permitted by the intercessory privilege of the masters of the *hawd* to go to paradise.

### Conclusion

Mahmoud Ayoub's model of Islamic redemption has some strengths and also weaknesses. It helps better understanding of the Twelver Shi'i eschatology and clarifies the intercessory role of the Prophet and the Holy Family through the concept of the *hawd al-kawthar*, which is the symbol of man's salvation. It also helps the upcoming researchers to develop an Islamic model of the theology of hope, based on Shi'i theological teachings, compared to what Jürgen Moltmann and others have done in Christianity. Nevertheless, Ayoub's model of Islamic redemption is not adaptable to the fundamental teachings of Twelver Shi'ism. His model, inspired by the Christian doctrine of redemptive suffering, is based on the mistaken belief that this intercessory prerogative could be attained only through suffering and martyrdom, however, *Shi'ah* Muslims believe that the intercessory

privilege of the Prophet and the Holy Family is because of their high status before God that has several reasons, including their endurance of sufferings. Although the highly respected status of the Holy Family before God already had been stabilized even without those sufferings, their endurance of sufferings and privations have strengthened this high ranking position, which brought them different privileges including intercession. Ultimately, this article concludes that the intercession process on the Day of Judgement is a manifestation of God's love and respect towards the Prophet and the Holy Family in addition to his mercy on the sinners by making a way to rescue them from punishment and the hell.

### Bibliography

- Allāmah al-Hillī, al-Hasan ibn Yūsuf ibn al-Mūtahhar. *Nahj al-Haq wa Kashf al-Sīdq*. Qum: Manshūrāt Maktabah Basiratī, 1395 A.H.
- Allāmah al-Majlisī, Muhammad Bāqir, *Biḥār al-ʿanwār al-jāmiʿat li-durar ʾakhbār al-ʿAʿimmat al-ʿAthār*, Beirut: Muʿassasat al-Wafāʿ, 1983.
- al-Bukhārī, Muhammad ibn Ismāʿīl, *Sahīh al-Bukhārī*, Damascus and Beirut, Dār Ibn Kathīr, 2002.
- al-Khwarizmi, al-Mūwaffaq b. Ahmad b. Muhammad al-Malikī, *Maqatal al-Husayn*, Qum: Anwār al-Huda, 2002.
- al-Muzaffar, Muhammad Hasan, *Dalail al-sidq li-nahj al-haqq*, Qum: Manshūrāt Maktabah Basiratī, 1395 A.H.
- al-Muttaqi al-Hindi, ʿAlā al-Din ʿAli ibn ʿAbd-al-Malik Husam al-Din, *Kanz al-ʿUmmāl*, Beirut: Muʿassisah al-Risalah, 1981.
- al-Tūsi, Shaykh Abū Jaʿfar Mubammad b. al-Hasan, *Kitab al-Amāli*, ed. Mubammad Sādiq Babr al-'Ulum, Baghdad: al-Maktabah al-Ahliyyah, 1964.
- Ayoub, Mahmoud M., *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of in Twelver Shiʿism*, The Hague in the Netherlands: Mouton Publishers, 1978.
- Ayoub, Mahmoud M., *A Muslim View Of Christianity: Essays on Dialogue*, Edited by Irfan A. Omar, New York: Orbis Books, 2007.
- Bauckham, Richard, "Moltmann's Eschatology of the Cross", *Scottish Journal of Theology* 30, no. 4 (1977).
- Fazl ibn Ruzbahān, *Ibtal Nahj al-Batīl wa Ihmal Kashf al-Atīl*, Qum: Manshūrāt Maktabah Basiratī, 1395 A.H.
- G. Ruffle, Karen, *May Fātimah Gather Our Tears: The Mystical and Intercessory Powers of Fātimah al-Zahra in Indo-Persian, Shiʿi Devotional Literature and Performance*, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 30 (2010).
- Hindi, Sayyid Reza, *al-Qasidah al-Kawthariah*, Qum: al-Muaveniyyah al-Thiqafiah li-Majma' al-Alami li-Ahl al-Bayt, 1997.

- 
- Ibn Mājah, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd Ibn Mājah al-Rabī al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1988.
- Ibn Qūlawayh, Abū'l-Qasem Ja'Far b. Moḥammad b. Ja'far, *Kāmil al-Ziyarat*, Najaf: Dār al-murtazawi'ah, 1977.
- Isfahani, Raghib, *Mufradat al-Rāqib al-Isfahani: with al-Amoli's Reflections*, Dār al-Ma'rūf li-Tiba'ah wa al-Nashr, 2012.
- Moltmann, Jürgen, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, New York and Evanston: Harper & Row [released by [www.religion-online.org](http://www.religion-online.org)], 1965.
- Moltmann, Jürgen, *The Crucified God: The Cross of Christ As the Foundation and Criticism of Christian Theology*, Translated by R. A. Wilson and John Bowden from the German, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Ratzinger, Joseph (The Interdicasterial Commission appointed by Pope John Paul II, presided over by Cardinal Joseph Ratzinger), *Catechism of the Catholic Church*, United States Catholic Conference: Inc.-Libreria Editrice Vaticana, Second Edition, 1997, 1.
- Shaykh al-Sadūq, Abū Ja'far Muhammad ibn Ali ibn Babawayh, *Man La Yahduruhu al-Faqih*, Qum: Mu'assisah al-Nashr al-Islami, 1429 A.H.
- Shaykh al-Sadūq, Abū Ja'far Muhammad ibn Ali ibn Babawayh, *al-Khisāl*, Qum: Mu'assisah al-Nashr al-Islami, 1403 A.H.

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 4

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2022

## Efforts to Systematize the Imāmiyya Kalām in the Early Period: The Example of al-Shaykh al-Mufid

*Erken Dönemde İmāmiyye Kelâmını Sistemize Çabaları: Şeyh Müfid Örneği*

**Bekir ALTUN**

Ars. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,  
İstanbul, Türkiye

[bekir.altun@istanbul.edu.tr](mailto:bekir.altun@istanbul.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0001-5611-1840>

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 22.04.2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 25.06.2022

**Yayın Tarihi /Date Published:** 30.06.2022

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1107379>

**Atıf/Citation:** Altun, Bekir. "Efforts to Systematize the Imāmiyya Kalām in the Early Period: The Example of al-Shaykh al-Mufid". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (Haziran 2022): 50-69. Doi: 10.48203/siader.1107379

İntihal: Bu makale, *Turnitin* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism:  
This article has been scanned by *Turnitin*. No plagiarism detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: [turkishshiiestudies@gmail.com](mailto:turkishshiiestudies@gmail.com)

**Abstract**

Our research suggests al-Shaykh al-Mufid was the first author to write down “Systematic Kalām” within the framework of Imāmiyya works, which has survived to the present day. He reviewed and rationalized the theological issues of Imāmiyya, and produced major works like *Taṣḥīḥ al-I’tiqādāt*, *Awā’il al-Maqālāt*, *al-Nukat fī Muqaddimāt al-Uṣūl*, and *al-Nukat al-I’tiqādiyya*, in that context. While the method and content of *Taṣḥīḥ* and *Awā’il* seem to be influenced by the Baghdad School of Mu’tazila’s, particularly that of Abū al-Qāsim al-Balkhī, they do not systematically examine the subjects. His works title *al-Nukat* on the other hand, show clear influence of the Baṣran School of Mu’tazila, especially al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār. In both texts al-Mufid collects the belief of the Imāmiyya under five basic principles: tawḥīd, justice, prophethood, imāmate, and ma’ād/resurrection. This study will examine how al-Shaykh al-Mufid tried to systematize the Imāmiyya creed through his four works.

**Keywords:** Imāmiyya, al-Shaykh al-Mufid, systematic kalām, *Awā’il al-Maqālāt*, *al-Nukat*, Abū al-Qāsim al-Balkhī, al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, Mu’tazila.

**Öz**

Araştırmalarımız, günümüze ulaşan eserleri çerçevesinde İmâmiyye’de ilk “Sistematik Kelam” eserinin Şeyh Müfid tarafından yazıldığını göstermektedir. Müfid, İmâmiyye’nin itikadî konularını yeniden gözden geçirerek bu konuları akılcı bir yöntemle izah edilebilir hale getirmiş ve zamanla belirli bir sistem içerisine yerleştirmiştir. Bu bağlamda *Taṣḥīḥ al-I’tikādāt*, *Evâilü’l-Makâlât*, *en-Nüket fī Mukaddimâti’l-usûl* ve *en-Nüketü’l-I’tikâdiyye* gibi rasyonel yapıda eserler kaleme almıştır. *Taṣḥīḥ* ve *Evâil*’in usûl ve içeriğinde Bağdat Mu’tezilesi’nin, özellikle Ebu’l-Kâsım el-Belhî’nin tesiri görülür. *Evâil*’de sistematik hale geçişin izleri bulunsa da bu iki eserin konu bazlı sistematik bir yapısı yoktur. *en-Nüket fī Mukaddimâti’l-Usûl* ve *en-Nüketü’l-I’tikâdiyye* adlı diğer iki eserinde ise Basra Mu’tezilesi’nin özellikle Kādî Abdülcebbar’ın etkisi görülür. Müfid’in, *en-Nüket* adındaki bu iki eserinde İmâmiyye’nin itikadî meselelerini tevhid, adalet, nübüvvet, imamet ve meâd olmak üzere beş temel esas altında birleştirdiği müşahade edilmektedir. Bu çalışmada da Şeyh Müfid’in zikri geçen dört eseri üzerinden İmâmiyye akâidini nasıl sistematize etmeye çalıştığı incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İmâmiyye, Şeyh Müfid, sistematik kelam, *Evâilü’l-Makâlât*, *en-Nüket*, Ebu’l-Kâsım el-Belhî, Kādî Abdülcebbar, Mu’tezile.

**Introduction**

Since the occultation of the twelfth imām Muḥammad al-Mahdī in 260/874, Imāmiyya scholars have tried to collect akhbār (*ḥadīths*). They used the collected akhbār to create their own beliefs and stayed away from a rational attitude. However, it has become difficult to challenge the criticisms on this issue only with akhbār, as the occultation period extended further. With the end of the era of the Safirs (*Envoys*) (260-329/874-941), who allegedly met with imām in occultation, in 329/941, the rational attitude took an important place in Imāmiyya kalām. Although scholars like Nawbakhtis and Ibn Qiba al-Rāzī (d. 310/922 approx.), who were influenced by Mu’tazilite ideas (end of 3/9th century and beginning of 4/10th century) pioneered rational approaches among Imāmiyya, al-Shaykh al-Mufid was the first to rationally classify and systematize Imāmiyya kalām within the



framework of Imāmiyya. These works have survived to the present day.<sup>1</sup> Al-Mufid lived during the Buwayhids period which supported both Shī'ite and Mu'tazilite scholars. Influenced by the Mu'tazilite thought, he became one of the first representatives of a new reason-based formation, known as the Uṣūliyya, along with Ibn Junaid and Ibn Abī 'Aqīl within the Imāmiyya.<sup>2</sup> Accordingly, it is necessary to shed light on the life of al-Mufid, given his important role in the rationalization of Imāmiyya kalām.

Muḥammad b. Muḥammad b. Nu'mān, called al-Shaykh al-Mufid, is also referred to by his nickname Abū 'Abd Allāh.<sup>3</sup> Although various dates, such as 333/945,<sup>4</sup> 336/948,<sup>5</sup> and 338/950,<sup>6</sup> are cited as his date of birth, the year 338/950, cited by his student Abū Ja'far al-Ṭūsī (d. 460/1067) is likely more accurate.<sup>7</sup> He was born in the city of Ukbarā<sup>8</sup> near Baghdād. At the age of seven, he moved to Karkh, with his father<sup>9</sup> one of Baghdād's Shī'ite neighborhoods, to get education.<sup>10</sup> He was initially taught by his father, before being educated by notable Mu'tazilite scholars, including Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī (d. 369/979), Alī b. Īsā al-Rummānī (d. 384/994) and Muḥammad b. Imrān al-Marzubānī (d. 384/994). He was also taught by Imāmiyya scholars Abū al-Jaish al-Balkhī (d. 367/977-978) and Abū Yāsir, who

<sup>1</sup> Mazlum Uyar, *Imāmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 89.

<sup>2</sup> See. Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 79, 212-234; Habib Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usulî Farklaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (February 2011), 200.

<sup>3</sup> Abū al-Faraj Muḥammad b. Ya'qūb Ibn al-Nadīm, *Al-Fihrist* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, no date), 252, 279; Aḥmad b. 'Alī al-Najāshī, *Rijāl Al-Najāshī* (Beirut: Shirkah al-A'lemī li'l-Maṭbū'āt, 2010), 381; Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī, *Al-Fihrist*, critical ed. Muḥammed Sādiq Baḥr al-'Ulūm (Qum: Manshūrāt al-Sharīf al-Raḍī, no date), 157-158; Muḥammad b. 'Alī Ibn Shahrāshūb, *Ma'ālim Al-'Ulamā'*, critical ed. Muḥammed Sādiq Baḥr al-'Ulūm (Beirut: Dār al-Aḍwā', no date), 112-113.

<sup>4</sup> Mirzā 'Abd Allāh Afandī al-Iṣbahānī, *Riyāḍ Al-'Ulamā' Wa Ḥiyāḍ al-Fuḍalā'*, critical ed. Aḥmad al-Ḥusaynī (Qum: Maktabah Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī, 1403), 5/5/176-177.

<sup>5</sup> Najāshī, *Rijāl*, 384; 'Abd al-'Azīz al-Ṭabāṭabā'ī, "Al-Shaykh al-Mufid ve 'Atā'uh al-Fikrī al-Khālīd," *Ḥayāt Al-Shaykh al-Mufid*, ed. Ḥasan al-Amin et al. (Qum: Dār al-Mufid, 1431), 16.

<sup>6</sup> Ibn al-Nadīm, *Al-Fihrist*, 279; Ṭūsī, *Al-Fihrist*, 158; Ibn Shahrāshūb, *Ma'ālim*, 112.

<sup>7</sup> Āghā Buzurg al-Ṭahrānī, *Ṭabaqāt A'lām Al-Shī'ah* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2009), 2/186-187; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 55-57.

<sup>8</sup> Ukbarā is one of the small cities located on the Tigris River northeast of Baghdād. See. İbn Havkal, 10. *Asırda İslām Coğrafyası*, trans. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017), 228.

<sup>9</sup> The reconstruction of the Karkh neighborhood is before the reconstruction of Baghdād by the Abbasids. This neighborhood became the center of Shī'ites after the Buwayhids dominated Baghdād. See. Shihāb al-Dīn Abū 'Abd Allāh Yāqūt b. 'Abd Allāh al-Ḥamawī, *Mu'jam Al-Buldān* (Beirut: Dār Şādir, 1977), 1/457; 4/448; M. Streck, "Kerh," *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 6/585-587; Shawqī Daif, *Tārīkh Al-Adab al-'Arabī* (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1990), 5/267.

<sup>10</sup> Muḥammad 'Alī Mudarris Tabrizī, *Raiḥānah Al-Adab Fi Tarājim al-Ma'Rūfīn Bi'l-Kunyah Aw al-Laqaḥ* (Tahran: Çāphāna-i Ḥaydarī, 1374), 5/361-363; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 57-58.

were very well trained in Mu'tazila theology. Because of his closeness with Mu'tazila scholars, al-Shaykh al-Mufid was nicknamed "al-Mufid" likely by one of his teachers al-Rummānī,<sup>11</sup> or his peer al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār (d. 415/1025).<sup>12</sup> These particular scholars attached importance to the reason. Besides them, al-Mufid also took lessons from Akhbārī scholars like al-Shaykh al-Ṣadūq (d. 381/991-992) and Ja'far b. Muḥammad b. Kulawayh al-Qummī (d. 369/979-980).<sup>13</sup> Thanks to his education under scholars who emphasized on reason, he made significant contribution to the rationalization and systematization of Imāmiyya kalām.

Al-Shaykh al-Mufid's most significant contributions to the Shī'ite tradition came in the subjects of usūl al-khamsa (tawhīd, justice, ma'ād, prophethood and imāmate) as he attempted to systematize them. His views on these issues are present in many of his works.<sup>14</sup> He collected his opinions in general in *Taṣṣīḥ al-I'tiqādāt*, *Awā'il al-Maqālāt*, *al-Nukat fī Muqaddimāt al-Uṣūl*, and *al-Nukat al-I'tiqādiyya*. In our opinion, these four represent his efforts to systematize the Imāmiyya kalām. In this context, we will comparatively discuss how al-Mufid represented this tradition in the early period through the aforementioned works.

### 1. Efforts of al-Shaykh al-Mufid to Systematize the Imāmiyya Kalām

Al-Shaykh al-Mufid tried to rationalize and systemize the Imāmiyya kalām. To do so, he first investigated the system laid out by his predecessors in Imāmiyya theology before examining the systems of other sect scholars, who he considered to be close to his ideas. Therefore, the systematics of his works are quite different from the existing approaches and he gradually made his works more systematic. An examination of his theological works shows that he described three different methods in systematizing the Imāmiyya kalām. The first is evident in his work

<sup>11</sup> For the narrations about al-Rummānī, see. al-Qāḍī Nūr Allah al-Mar'ashī al-Tustarī, *Majālis al-Mu'minīn* (Dār al-Hishām, no date), 2/157-158; Yūsuf b. Aḥmad al-Baḥrānī, *Lu'lu'ah al-Baḥrayn Fī al-Ijāzāt Wa Tarājim Rijāl al-Hadīth*, critical ed. Muḥammad Sādiq Baḥr al-'Ulūm (Manāma: Maktabah Fakhrāvi, 2008), 343-344; Muḥammad Bāqir al-Khānsārī, *Rawḍāt Al-Jannāt Fī Aḥwāl al-'Ulamā' Wa al-Sādāt* (Beirut: al-Dār al-Islāmiyyah, 1991), 6/149-150; Bulut, *Usulilīğın Doğuşu*, 62-63.

<sup>12</sup> For the narrations about al-Qāḍī Abd al-Jabbār, see. Tustarī, *Majālis*, 2/158-159; Baḥrānī, *Lu'lu'ah al-Baḥrayn*, 344-345; Abū al-Qāsim el-Mūsawī al-Khū'ī, *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth ve Taḥṣīlū Ṭabaqāt al-Ruwāt* (Najaf: Maktabah al-Imām al-Khū'ī, no date), 18/219; Bulut, *Usulilīğın Doğuşu*, 63-65, 127.

<sup>13</sup> For the teachers of al-Shaykh al-Mufid, see. Martin J. Mcdermott, *The Theology of Al-Shaikh al-Mufid* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1978), 9-13; S. Waheed Akhtar, *Early Shī'ite Imāmiyyah Thinkers* (New Delhi: Ashish Publishing House, 1988), 82-83; Bulut, *Usulilīğın Doğuşu*, 79-98; Avni İlhan, "Mufid Şeyh," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/502-503.

<sup>14</sup> For a list of his works, see. İrfan Abdülhamid, *The Intellectual Relationship between Mu'tazilism and Shī'ism* (Cambridge: Cambridge University, PhD Dissertation, 1965), Appendices: 7; Mcdermott, *Al-Shaikh al-Mufid*, 25-45; Akhtar, *Imāmiyyah Thinkers*, 88-93; Bulut, *Usulilīğın Doğuşu*, 129-165.

titled as *Taṣḥīḥ al-I'tiqādāt*, which he wrote to correct his teacher al-Shaykh al-Ṣadūq's called *al-I'tiqādāt*. The second method appears in *Awā'il al-Maqālāt*, which follows the method of the Baghdād Mu'tazila and Abū al-Qāsim al-Balkhī (d. 319/931). The third method is present in *al-Nukat fī Muqaddimāt al-Uṣūl* and *al-Nukat al-I'tiqādiyya*, which apparently follow the Baṣran Mu'tazila and the methodology of 'Abd al-Jabbār. The first two works, namely *Taṣḥīḥ al-I'tiqādāt* and *Awā'il al-Maqālāt*, do not contain any specific systematics. In the works called *al-Nukat*, the effect of 'Abd al-Jabbār's systematic is clearly observed. When these are classified according to the methodology in question, we see al-Mufīd's three-stage approach to systematize Imāmiyya kalām. The following passages will examine these three stages respectively.

## 2. Transition to the Rational System

Al-Mufīd made his first attempt at clarifying the Imāmiyya theology in *Taṣḥīḥ al-I'tiqādāt* as he rationalized the theological thoughts of his teacher al-Ṣadūq, based on the akhbār. Al-Mufīd agreed with some of his teacher's ideas, but needed to correct many of them. He touched upon some issues related to tawḥīd, justice, imāmate, and ma'ād (return to life after death) in his work. However, rather than developing an authentic system to examine these issues, he replicated al-Ṣadūq. In *Taṣḥīḥ al-I'tiqādāt*, al-Mufīd's general aim was to eliminate the weak narrations within the Imāmiyya creed, place the basic theological issues on more solid ground while making the basic issues explicable and open to clarification through reason. The intellectual background of al-Mufīd's attitude shows the influence of Mu'tazilite thought, especially that of the Baghdād Mu'tazila. As a matter of fact, unlike al-Ṣadūq, he said that humans were the creator of their actions, not Allāh. To explain this, he dealt with human actions and divine actions within the framework of ḥusn-qubuḥ (good-evil). In this context, he said there are qabīḥ (evil) actions in the actions of the servants ('Abd/human) and that Allāh did not create or will the qabīḥ actions.<sup>15</sup> Besides, he explained death and life with the Mu'tazila's principle of aṣḥāḥ<sup>16</sup> and said that the al-khabar al-wāḥid (single tradition/report)

<sup>15</sup> Muḥammad b. Muḥammad b. Nu'mān al-Shaykh al-Mufīd, *Taṣḥīḥ I'tiqādāt Al-Imāmiyyah*, critical ed. Ḥusain Dargāhi (Qum: al-Mu'tamar al-'Ālamī li-Alfiyah al-Shaykh al-Mufīd, 1413), 42–45, 48–51; Abū al-Qāsim 'Abdullāh b. Aḥmad al-Ka'bi al-Balkhī, *Kitāb Al-Maqālāt ve Ma'ah 'Uyūn al-Masā'il Wa al-Jawābāt*, critical ed. Hüseyin Hansu et al. (Istanbul: KURAMER, 2018), 320–322; Ebû Ali el-Cübbâi, *Kitābu'l-Makālāt: İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, trans. Özkan Şimşek et al. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 106; 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, trans. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEK Yayınları, 2013), 1/214–216, 2/8–14.

<sup>16</sup> Mufīd, *Taṣḥīḥ*, 94–97; Balkhī, *Al-Maqālāt*, 322–329.

does not require action ('amal).<sup>17</sup> This work by al-Shaykh al-Mufid, showing his theological and rational side, holds an important place in the Imāmiyya tradition. Despite not having a systematic approach, here he developed the method of criticizing the akhbār to prove the creedal issues, and using reason. Thus, by combining logic and revelation (naql), he took the first step toward a rational method in kalām.

### 3. First Signs of Transition to Systematization

In his *Awā'il al-Maqālāt*, al-Mufid offers more space to reason and Mu'tazilite ideas as he continues to adopt the methodology from his previous work. Although he does not yet deal with the ideas in a particular systematic way, it he follows a specific order in some places. In fact, in the critical edition text we have, he generally deals with the issues in the following order: tawhīd,<sup>18</sup> justice,<sup>19</sup> prophethood,<sup>20</sup> imāmate,<sup>21</sup> ma'ād,<sup>22</sup> and laṭīf al-kalām (natural philosophy).<sup>23</sup> He touches on these issues on their specific pages, as well as on other pages. However, he explains all the issues in a mixed way, especially outside of these pages. Considering the Imāmiyya works that have survived to the present day, it is understood that al-Mufid was the first author to independently focus on the issues of "laṭīf al-kalām." The emphasis Abū al-Qāsim al-Balkhī put on this issue influenced al-Mufid's assessments of these issues and decision to include them in his works. Because al-Balkhī generously covered, these issues in his work *Kitāb al-Maqālāt*.<sup>24</sup> Al-Mufid also referred to al-Balkhī in almost every subject he dealt with on this issue. In fact, al-Mufid said that he agreed with the Baghdād Mu'tazila or al-Balkhī in most of the cases he discussed in this particular work.

Apparently, al-Mufid may have been influenced by al-Balkhī's thoughts and the system of his work called *al-Maqālāt*. In fact, in some parts of his work, al-Balkhī sequentially deals with some of the issues in the same theme despite generally dealing with the subjects in a diverse way. Although it may seem diverse, he has

<sup>17</sup> Mufid, *Taṣḥīh*, 123; Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Ṣerh*, 2/718.

<sup>18</sup> Muḥammad b. Muḥammad b. Nu'mān al-Shaykh al-Mufid, *Awā'il Al-Maqālāt Fī al-Madhāhib Wa al-Mukhtārāt*, critical ed. Ibrāhīm al-Ansārī (Qum: al-Mu'tamar al-'Ālamī li-Alfiyah al-Shaykh al-Mufid, 1413), 51-57 (art. 18-25).

<sup>19</sup> Mufid, *Awā'il*, 57-61 (art. 26-31).

<sup>20</sup> Mufid, *Awā'il*, 62-64 (art. 32-35).

<sup>21</sup> Mufid, *Awā'il*, 64-76 (art. 36-52).

<sup>22</sup> Mufid, *Awā'il*, 76-88 (art. 53-71).

<sup>23</sup> Mufid, *Awā'il*, 95-139 (art. 82-156). It includes the addition of al-Sharif al-Raḍī between pages 134-139 (art. 153-156). al-Shaykh al-Mufid requested that this addition be included in the work. Thus, we can say that the ideas in this addition of al-Raḍī also represent the views of al-Mufid. In our opinion, there is no harm in attributing the ideas in this addition to al-Mufid together with al-Raḍī. For the explanation before article 153, see. Mufid, *Awā'il*, 134.

<sup>24</sup> Balkhī, *Al-Maqālāt*, 441 etc.

dealt with them in the critical edition text we have. He focuses on mainly the matters related to tawḥīd between pages 239-285, issues related to prophethood between pages 285-296, issues related to justice between pages 296-363, issues related to ma'ād between pages 363-407, issues related to the imāmate between pages 426-441, and issues related to laṭīf al-kalām between pages 441-486. As mentioned before, it is difficult to make a page classification based on the subject since the issues are handled in a mixed way. As observed, although it does not display a systematic appearance in the full sense, it is similar to the system of al-Mufīd's *Awā'il al-Maqālāt*. Although we cannot talk about a complete system, we can however say that this work by Mufīd is the first to show signs of systematization in the field of kalām. Al-Mufīd discussed his work under the title of four chapters (bāb). In the first chapter, he terminologically examined the meanings of the words "tashayyu'" and "i'tizāl" to reveal the differences of opinion between Mu'tazila and Imāmiyya as well as to determine the sectarian affiliation. In the second chapter, he discussed the differences in belief between the Imāmiyya and other Shi'ite sects. In the third chapter, he pointed out the main issues the Imāmiyya agreed on against the Mu'tazila and other sects. In the fourth chapter, he presented a comparative view of the other sects or members of the sect, especially the Mu'tazila.<sup>25</sup>

Al-Mufīd wrote this work not to systematize the Imāmiyya theology, but to show that the Imāmiyya theology is different from the views of the other sects, especially the Mu'tazila. However, he emphasizes these differences by putting the imāmate at the center and quotes many views, especially from Mu'tazila, on matters other than the imāmate. This is a clear example of how Imāmiyya started to methodologically take on a Mu'tazilite structure in kalām, while showing the first signs of becoming systematic. It is also observed that he tried to establish a certain subject-based system in his other works, which we will discuss next. This system is similar to that 'Abd al-Jabbār followed in his works. The following reasons may have influenced al-Mufīd's inclination to Mu'tazilite thought:

- Being educated by Mu'tazila scholars,
- The rational structure of the Mu'tazila
- The systematic structure of Mu'tazilite thought,
- Conflicts between Shi'ite groups and Sunni groups,
- Support of Buwayhids to Shi'a and Mu'tazila,
- Scientific meetings of the Buwayhids, bringing together Mu'tazila and Imāmiyya scholars.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Mufīd, *Awā'il*, 33-34; Mustafa Öz, "Evā'ilü'l-Makâlât," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/514-515; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 133-135.

<sup>26</sup> For detailed information on the subject, see. Bekir Altun, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, PhD Dissertation,

We do not have any clear information on when al-Mufid may have authored his works. However, when we evaluate the methodology in his works and the change in his views, we get the following chronological order: *Taṣḥīḥ al-I'tiqādāt*, *Awā'il al-Maqālāt*, *al-Nukat fī Muqaddimāt al-Uṣūl*, and *al-Nukat al-I'tiqādiyya*. In his work titled *Taṣḥīḥ al-I'tiqādāt*, he corrects the views of his teacher al-Ṣadūq, therefore we believe that he wrote this following his teacher's death year in 381/991. If he wrote it prior to the death, we could argue that it may have been sometime after 368/979, since it is recorded that al-Ṣadūq authored his work that year.<sup>27</sup> However, the idea that al-Mufid would correct the ideas of his teacher, the leader of the Imāmiyya, while they are still alive is not sound. Therefore, we believe that al-Mufid may have written his works based on reason after 381/991.

We can also say *Awā'il al-Maqālāt* may have been written in 389/999, before 'Abd al-Jabbār came to Baghdād, since the latter's influence has not yet been found in that work. When 'Abd al-Jabbār came to Baghdād on the specified date,<sup>28</sup> al-Sharīf al-Raḍī said that he has read some of his works, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa*, in particular, under his supervision.<sup>29</sup> Although today's Shī'ite researchers do not want to accept it,<sup>30</sup> there is a prevailing opinion that al-Sharīf al-Murtaḍā was also one of his students on this date.<sup>31</sup> In fact, if we examine in detail al-Mufid's two works titled *al-Nukat* and the works of his students al-Murtaḍā and Abū Ja'far al-Ṭūsī's on kalām, almost all of their ideas, except for issues that directly concern the imāmate [such as prophethood, *wa'd* and *wa'id* (*promise and threat*)], almost completely coincide with those of 'Abd al-Jabbār.<sup>32</sup> It seems that the influence of

2022). See also. Ahmet Güner, *Büveyhilerin Şîh-Sünnî Siyaseti* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 1999); Muharrem Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile* (Ankara: İlâhiyât, 2008).

<sup>27</sup> Āghā Buzurg al-Ṭahrānī, *Al-Dharīrah İlā Taṣānīf al-Shī'ah* (Beirut: Dār al-Aḍwā', 1983), 2/226.

<sup>28</sup> al-Qāḍī Abd al-Jabbār stopped by Baghdād after a pilgrimage in 389/999 and stayed there for a year. Before this date, he went to Basran in 346/957, after taking kalām lessons from Abū Ishāq b. Ayyāsh (d. 386/996) for a while, he moved to Baghdād, stayed here until 360/970, and became a student of Abū Abd Allah al-Basrī. See. Abū Ṣa'd al-Muḥassin b. Muḥammad Ḥākim al-Jushamī, "Sharḥ Al-'Uyūn," *Faḍl Al-'Itizāl Wa Ṭabaqāt al-Mu'tazilah*, critical ed. Fu'ād Sayyid (Tūnis: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1986), 365–367; Aḥmad b. Yaḥyā Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt Al-Mu'tazila*, critical ed. Susanna Diwald-Wilzer (Beirut: al-Maṭba'a al-Kātūlikiyya, 1961), 112–113; Metin Yurdağür, "Kādī Abdülcebbār," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/103–105.

<sup>29</sup> Muḥammad b. al-Ḥusain al-Mūsā al-Sharīf al-Raḍī, *Al-Majāzāt al-Nabawīyyah* (Qum: Dār al-Ḥadīth, 1422), 330.

<sup>30</sup> Muḥammad Riḍā al-Ja'farī, "Al-Sharīf al-Murtaḍā Aḍwā 'alā Ḥayātih Wa Āṣārih," *Al-Mulakhkhaṣ Fī Uṣūl al-Dīn*, auth. al-Sharīf al-Murtaḍā 'Alī b. Ḥusain b. Mūsā (Tahran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1381), 8.

<sup>31</sup> 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, "Faḍl Al-'Itizāl Wa Ṭabaqāt al-Mu'tazilah," *Faḍl Al-'Itizāl Wa Ṭabaqāt al-Mu'tazilah*, critical ed. Fu'ād Sayyid (Tūnis: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1986), 383–384; Ibn al-Murtaḍā, *Ṭabaqāt*, 117.

<sup>32</sup> For detailed information on the subject, see. Altun, *Mu'tezile-İmāmiyye Etkileşimi*. See also. Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif El-Murtazâ Örneği)* (İstanbul:

‘Abd al-Jabbār’s ideas and methodology emerged in the works of Imāmiyya’s Uṣūlī scholars after 389/999.

#### 4. Early Examples of Systematic Kalām

The *al-Nukat fī Muqaddimāt al-Uṣūl*, written by al-Shaykh al-Mufid, is an introduction to the “uṣūl al-dīn”, that is, the kalām. This particular work, written about the methodology to be followed in the writing of the works on kalām, and its terms, shows features of being the first to be written to systematize the Imāmiyya kalām.<sup>33</sup> Another work written with the same methodology is *al-Nukat al-I’tiqādiyya*. This too is a treatise (risāla), systematizing the Imāmiyya creed and as the name suggests, is a brief summary. Before discussing the methodology of these works, we should briefly touch on the issue of belonging, since there is doubt about it belonging to al-Shaykh al-Mufid.

Mcdermott compared al-Mufid’s views in *al-Nukat fī Muqaddimāt al-Uṣūl* and *al-Nukat al-I’tiqādiyya* with his views in *Awā’il al-Maqālāt*. He determined that some of these views were different from *Awā’il al-Maqālāt*. Mcdermott added that al-Mufid did not use some of the philosophical terms used in these works in his other works, and that these terms became widely used only after his death. Accordingly, in *al-Nukat al-I’tiqādiyya*, al-Mufid used the concept of mawjūd mumkun (likely being)

Endülüs Yayınları, 2017); Hussein Ali Abdulsater, *Shi’i Doctrine Mu’tazili Theology: Al-Sharīf al-Murtaḍā and Imami Discourse* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017).

<sup>33</sup> Muḥammad Riḍā al-Ḥusainī, “Taqdīm,” *Al-Nukat Fī Muqaddimāt al-Uṣūl*, auth. al-Shaykh al-Mufid Muḥammad b. Muḥammad b. Nu‘mān (Qum: al-Mu’tamar al-‘Ālamī li-Alfiyah al-Shaykh al-Mufid, 1413), 8. There is another work called *al-Yāqūt fī Ilm al-Kalām*, which is known to be written by Abū Ishāk Ibrāhīm b. Nawbakht (he is known as Ibn Nawbakht), who is mentioned to have died in the first half of the fourth century, in some early sources. See. al-Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-‘Allāmah al-Ḥillī, *Anwār Al-Malakūt Fī Sharh al-Yākūt*, critical ed. Muḥammad Najmī al-Zanjānī (Qum: al-Sharīf al-Raḍī, 1984), 2; Iṣbahānī, *Riyāḍ*, 5/4/38; ‘Alī Akbar Ḍiyā’ī, “Muqaddima,” *Al-Yāqūt Fī ‘Ilm al-Kalām* (Qum: Maktabah Ayat Allāh al-Mar’ashī, 2007), 13–15. If this work was copyrighted before Mufid, the first systematic work is the work of Ibn Nawbakht. However, Madelung said that the content of this work contains contradictions to the views of the Nawbakhtīs, that it is more suitable for the views of al-Sharīf al-Murtaḍā and emphasized the possibility that this work may have been written a century later than the specified date. Ali Akbar Ziyā’ī who analyzed Ibn Nawbakht’s work, shared the same opinion and concluded that Ibn Nevbaht may have lived between the fifth and seventh centuries AH. See. Wilferd Madelung, “Imamism and Mu’tazilite Theology,” *Le Shi’isme Imāmīte*, ed. T. Fahd (Paris: Presses Universitaires de France, 1979), 15; Ḍiyā’ī, “Muqaddima,” 15–18. When the content and methodology of *al-Yāqūt* are examined, we can say that Madelung and Ali Akbar Ziyā’ī are right in this regard. Because it is not possible to talk about the existence of a systematic kalām work in Imāmiyya until al-Shaykh al-Mufid. When we look at the systematic kalām works of al-Shaykh al-Mufid, it is understood that he wrote these works towards the end of his life, that is, towards the end of the fourth century and the beginning of the fifth century AH.

for hādith (existing later) beings.<sup>34</sup> Mcdermott said that before al-Ghazzālī (d. 505/1111), the concept of possible being for created beings only took place in this work and that the concepts of possible being and necessary being were different from the usage in al-Fārābī's (d. 339/950) philosophy, which produced these concepts. He did not consider it possible for al-Mufīd, who stated that he did not know about the terminology of philosophers, to use these terms to prove the existence of Allāh. In addition, the fact that the concepts of possible and necessary being were used only in this work among the existing works of al-Mufīd led him to this thought. He said that the parts in these work that contain information about justice, prophethood and imamate, are compatible with al-Mufīd's system of thought. He then said that some of the information in the section about *ma'ād* contradicted the information in *Awā'il al-Maqālāt*. In fact, he said there is no doubt among the believers about the witnessing of the limbs (*shahāda al-jawārih*) on the day of judgment, and he explained that the witnessing of the limbs has a figurative meaning in *Awā'il*.<sup>35</sup>

If we talk about Mcdermott's claims about necessary and possible being, it would be useful to check whether al-Mufīd's students used these concepts. When we examine the works of al-Murtaḍā that have survived to the present day, we do not see such uses. However, Al-Ṭūsī his another student used these concepts in a sense his teacher used in the issue of proving *ma'rifa* Allāh (knowledge of God) in his treatises "*Masā'il al-Kalāmiyya* (pp. 91-100)" and "*Risāla fī al-'Itiqādāt* (pp. 101-107)" of his work *al-Rasā'il al-Ashr* has used.<sup>36</sup> It can be considered normal that al-Murtaḍā did not use these concepts since he followed the Baṣran Mu'tazila<sup>37</sup> (especially 'Abd al-Jabbār), rather than al-Mufīd in these matters. While al-Ṭūsī was a follower of al-Murtaḍā in general, he also shared the views of al-Mufīd on many issues. As a result, we can see the use of two of his teachers in his works. Mcdermott may not have had the opportunity to make such a comparison when he wrote his work, since he did not have these treatises of al-Ṭūsī, because the work that we are comparing was not mentioned in the bibliography of his book.

Muḥammad Riḍā al-Ḥusainī<sup>38</sup> said there was only one work of al-Mufīd called *al-Nukat*, and this work was *al-Nukat fī Muqaddimāt al-Uṣūl*. They said there was no doubt about this information and added that they did not consider it possible to attribute it to al-Mufīd because of the attribution of *al-Nukat al-'Itiqādiyya* to al-

<sup>34</sup> Muḥammad b. Muḥammad b. Nu'mān al-Shaykh al-Mufīd, *Al-Nukat al-'Itiqādiyyah*, critical ed. Rızā al-Muhtārī (Qum: al-Mu'tamar al-'Ālamī li-Alfiyah al-Shaykh al-Mufīd, 1413), 17.

<sup>35</sup> Mufīd, *Al-Nukat al-'Itiqādiyyah*, 47; Mufīd, *Awā'il*, 125 (art. 135); Mcdermott, *Al-Shaikh al-Mufīd*, 41-44.

<sup>36</sup> Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī, *Al-Rasā'il al-'Ashr* (Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1414), 93-94, 104-105.

<sup>37</sup> Arslan, *Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, 60-61; Abdulsater, *Shi'i Doctrine*, 79.

<sup>38</sup> al-Ḥusainī made a critical edition of al-Mufīd's *al-Nukat fī Muqaddimāt al-Uṣūl* and wrote an introduction (*taqdīm*) to his work *al-Nukat al-'Itiqādiyya*.



‘Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325) in some manuscripts<sup>39</sup> and the differences between al-Mufid’s other works in terms of style. However, at a symposium on the thousandth anniversary of al-Mufid’s death, he and the organizing committee, despite all their differences, decided to publish this work and attributed it to al-Shaykh al-Mufid.<sup>40</sup> We do not see any problem attributing *al-Nukat al-Itiqādiyya* to al-Mufid, since it is in harmony with the majority of his views in his other works. His views here were influential on his students. Additionally, his use of the question-answer method in his two works called *al-Nukat* indicates that they are of a similar style.

The other work Mcdermott is suspicious of attributing to al-Mufid is *al-Nukat fi Muqaddimāt al-Uṣūl*. Although he makes other claims, he tries to justify his claim by saying that he puts reason before the revelation in al-Mufid. As a matter of fact, while al-Mufid, in his book *Awā’il al-Maqālāt*, says the reason cannot be separated from the revelation and needs the help of revelation, in this work, he says that the first responsibility that God imposes on man in terms of obligation (taklīf) is to reason about ma’rifa Allāh.<sup>41</sup> Thereupon, Mcdermott said that al-Mufid’s claims that reason needs the help of revelation in *Awā’il* and that he puts reason before the revelation in *al-Nukat*, creates a contrast between these two works.<sup>42</sup> However, we cannot say there is a contradiction on this issue. Because, according to al-Mufid, while the condition of moral obligation is a reason, reason needs revelation in the determination of the issues for which one is responsible. That is, the reason needs the help of revelation in determining the limits of the obligation, and the reason comes before it. Al-Mufid said apart from *al-Nukat*, knowing Allāh (ma’rifa Allāh), His prophet, and everything unseen is acquired knowledge and added that there is no question of compulsion in these matters in *Awā’il*.<sup>43</sup> If al-Mufid had made the statement that reason need revelation before obligation, as Mcdermott said, these two statements in the same work would have been inconsistent. In this case, *al-Nukat* does not seem to contradict the statement in *Awā’il*, that the “The first thing that Allāh has made obligatory for a responsible servant is to reason on the evidence of

<sup>39</sup> The methodology of al-‘Allāma al-Ḥillī’s work, called *al-Bāb al-Ḥādī Ashar*, is also similar to the methodology of this work. Because al-Ḥillī classified his work as attributes, justice, prophethood, imāmate and ma’ād. See. al-Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-‘Allāmah al-Ḥillī, *Al-Bāb al-Ḥādī Ashar*, critical ed. Maḥdī Muḥaqqiq (Tahran: Mu’assasa-i Matālāt-i Islāmī Dānishgāh-i McGill, 1986). While this is an indication that al-Ḥillī followed al-Mufid, it also indicates that the work belongs to al-Ḥillī.

<sup>40</sup> Mufid, *Al-Nukat al-Itiqādiyyah*, 3–4.

<sup>41</sup> Mufid, *Awā’il*, 44; Muḥammad b. Muḥammad b. Nu‘mān al-Shaykh al-Mufid, *Al-Nukat Fi Muqaddimāt al-Uṣūl*, critical ed. Muḥammad Riḍā al-Ḥusainī (Qum: al-Mu’tamar al-‘Ālamī li-Alfiyah al-Shaykh al-Mufid, 1413), 20.

<sup>42</sup> Mcdermott, *Al-Shaikh al-Mufid*, 44–45, 62–66.

<sup>43</sup> Mufid, *Awā’il*, 61.

*ma'rifa Allāh*.” Al-Ḥusainī did not doubt the belonging of this work to al-Mufīd. As mentioned above, al-Ḥusainī did not doubt the belonging of the work to al-Mufīd, in terms of harmony and style with his other works in his introduction to this work.<sup>44</sup>

As we mentioned before, al-Sheikh al-Mufid was born in Baghdad, the cradle of Islamic philosophy. He benefited from its scholarly tradition, was educated by several prominent Shī'ite, Sunnī and Mu'tazilite scholars, and wrote many works on the Akhbārī and Uṣūlī thought system of the Imāmiyya. He tried to save the Imāmiyya kalām from the akhbār-based structure and rationalize it. While his early works were closer to the Akhbārī school, his later works represented the Uṣūlī school due to its rational aspect. Therefore, there is no contradiction in his revised thoughts over time. It is quite natural that he used new terms in a work that he may have written toward the end of his life, because his intellectual life is a bridge for the transition from the Akhbārī school to the Uṣūlī school in Imāmiyya, and the systematization of kalām. Moreover, it is known that the term possibility was used by Kindī (d. 252/866), long before al-Mufīd, while the terms necessary and possible existence entered Islamic terminology with Fārābī (d. 339/950).<sup>45</sup> These scholars, on the other hand, lived in Baghdād for many years, benefited from its scholarly scene and contributed to the scholarly tradition.<sup>46</sup> There is no contradiction in using the scholarly terminology of his geography by al-Mufid, who grew up in Baghdād.

If we put aside the discussion of belonging and focus on the system in al-Mufid's two works *al-Nukat*, it can be said that they are the first systematic kalām and most systematic works of the Imāmiyya literary tradition. His *al-Nukat fi Muqaddimāt al-Uṣūl* is an introductory book to the science of kalām. Like all sciences, the science of kalām has its terms. Some words have different meanings in the different branches of science. Al-Shaykh al-Mufīd has compiled this work especially to reveal the terminology of Imāmiyya theology on the issues of tawḥīd, prophethood, imāmate, plus wa'd and wa'id.

In the first chapter of his work, al-Mufid details the nature of concepts like naẓar, 'aql, 'ilm, ma'rifa, shakk, yaqīn, ḥaqq, bāṭil, ṣaḥīḥ, fāsīd, ṣidq, kidhb, ḥasan, qabīḥ, ḥujja, shubha, shai', mawjūd, ma'dūm, ḥadath, qidam, jism, jawhar, 'araḍ, ijtimā', iftirāk, ḥaraka, sukūn, and 'ālam. In the second, third and fourth chapters, he mentions the subject of tawḥīd, in the context of the origin of the universe (ḥudūth al-'ālam) and divine attributes. He dealt with the issues of prophethood in

<sup>44</sup> Ḥusainī, “Taqdīm,” 8–9.

<sup>45</sup> Sibel Kaya, “Zorunlulukla İlişkilendirilen Mümkün Varlık Tasavvurunun İslâm Felsefesindeki Konumu ve Müteahhîr Dönem Kelâmına Yansımaları,” *Bilimname* 2018/1/35 (2018), 538–539.

<sup>46</sup> See. Mahmut Kaya, “Kindî Ya'kûb b. İshak,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002); Mahmut Kaya, “Fârâbî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

the fifth chapter, the imāmate in the sixth, before discussing wa'd and wa'id in the seventh chapter. After explaining the theological terms in an introductory chapter, he tried to systematize the Imāmiyya kalām under four main topics, namely, the issues of tawhīd, prophethood, imāmate and wa'd and wa'id. In the introduction, he also dealt with the issues of laṭīf al-kalām, something other sectarian theologians had frequently mentioned before, thus trying to explain all theological issues. However, he did not include the issue of justice here. This is probably due to the missing pages of the manuscripts that have survived to the present day, or their falsification because he had discussed issues related to justice in all his kalām works that we examined.<sup>47</sup> As mentioned above, he included the terms ḥasan and qabīḥ related to justice in the first part of his work. Hence, it seems illogical that would not deal with the issue of justice in a work that tried to systematize the Imāmiyya kalām. If he did not deliberately mention this issue, we do not have any information about the reason.

*Al-Nukat al-I'tiqādiyya* is another one of al-Mufīd's works, where he systematized and succinctly revealed the Imāmiyya kalām. This is al-Mufīd's most systematic work in the extent of a brief treatise, where he lists the subjects of uṣūl al-dīn under five principles: tawhīd, justice, prophethood, imāmate, and ma'ād. Unlike his other works, here he dealt with the issues of laṭīf al-kalām, while explaining the origin of the universe and divine attributes under the subject of tawhīd and he did not discuss them under separate titles. Unlike his other works called *al-Nukat*, here he briefly touched on the subject of justice within the context of the issue of ḥusn and qubḥ but did not dwell on it much, while expansively covering tawhīd within the framework of ma'rifa Allāh and divine attributes.<sup>48</sup>

In terms of method and content, al-Mufīd's two works called *al-Nukat* are like 'Abd al-Jabbār's *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa* and *al-Mukhtaṣar fī Uṣūl al-Dīn*<sup>49</sup>. The method of handling the subjects is more similar to *al-Mukhtaṣar*'s in that it is in the form of a question (فإن قيل) and answer (فقل/فالجواب). In terms of system and content, it has many similarities to both the *Sharḥ* and *al-Mukhtaṣar*. However, the most significant difference between al-Mufīd's works and these is the approach to the subjects of imāmate and prophethood. 'Abd al-Jabbār handles the subject of prophethood independently in his work *al-Mukhtaṣar*, since he examines this subject within the framework of ḥusn, qubḥ and luṭf. He generally deals with this

<sup>47</sup> Mufīd, *Taṣḥīḥ*, 42, 46, 63, 103; Mufīd, *Awā'il*, 57–61; Mufīd, *Al-Nukat al-I'tiqādiyyah*, 32–33.

<sup>48</sup> Mufīd, *Al-Nukat al-I'tiqādiyyah*, 16–31.

<sup>49</sup> It is known that al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār wrote this work as a summary of his work *al-Mughnī*, upon the request of the Buwayhids Vizier al-Sāhib b. 'Abbād (d. 385/995). See. 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, "Al-Mukhtaṣar Fī Uṣūl al-Dīn," *Rasā'il al-'Adl Wa al-Tawhīd*, critical ed. Muḥammad Amāra (Cairo: Dār al-Ḥilāl, 1971), 167.

subject within the issue of justice.<sup>50</sup> He examined the issues related to the imāmate under the subject of al-amr bi al-ma'rūf al-nahy 'an al-munkar (commanding the good and forbidding evil) in the five-based classification, and under the subject of justice in the two-base classification (tawḥīd and justice).<sup>51</sup> Al-Mufīd displaying a definite stance on this issue, mentioned the issues of prophethood and imāmate among the main subjects of uṣūl al-dīn. It is understood that this usage has become widespread with al-Mufīd in Imāmiyya. al-Murtaḍā who was a student of al-Mufīd and 'Abd al-Jabbār, followed the path of his teacher al-Mufīd and criticized 'Abd al-Jabbār. He said that the issues of prophethood and imāmate should be handled as separate principles.<sup>52</sup> Likewise, al-Ṭūsī, who follows his teacher al-Murtaḍā in his works on kalām,<sup>53</sup> also mentioned prophethood and imāmate as separate principles.<sup>54</sup>

Another situation that became widespread with al-Mufīd, is the efforts to gather the subjects related to uṣūl al-dīn under five principles. Although it seems that in the copies of his work *al-Nukat fī Muqaddimāt al-Uṣūl* we have, the issue of justice does not appear to be included, he mentioned this subject independently in his work *al-Nukat al-I'tiqādiyya*. Here, he built the uṣūl al-dīn on five main principles: tawḥīd, justice, prophethood, imāmate, and ma'ād. His student al-Murtaḍā applied this method in his works named *Jumal al-'Ilm wa al-'Amal* and *Sharḥ Jumal al-'Ilm wa al-'Amal*.<sup>55</sup> His another student al-Ṭūsī, used similar classifications, although not precisely the same classification in his work *al-Iqtisād*. It can be seen that al-Ṭūsī combined the classification of al-Mufīd's two works. Accordingly, he built the kalām part of his work on five principles: tawḥīd, justice, wa'd and wa'id, prophethood, and imāmate.<sup>56</sup> As mentioned before, al-'Allāma al-Ḥillī, who lived about three centuries after him, used the classification of al-Mufīd's work called *al-Nukat al-I'tiqādiyya* in his work *al-Bāb al-Ḥādī Ashar*.<sup>57</sup> It seems that 'Abd al-

<sup>50</sup> Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Ṣerḥ*, 2/420-422; Qāḍī 'Abd al-Jabbār, "Al-Mukhtaṣar," 235-237.

<sup>51</sup> Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Ṣerḥ*, 1/200-206; 2/420-490 (prophethood), 688-714 (imāmate).

<sup>52</sup> 'Alī b. al-Ḥusain al-Mūsā al-Sharīf al-Murtaḍā, *Rasā'il al-Sharīf al-Murtaḍā* (Qum: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1405), 1/165-166.

<sup>53</sup> Almost all of Abū Ja'far al-Ṭūsī's works in the field of kalām are like commentaries on al-Sharīf al-Murtaḍā's works. His ideas are often a repetition of his teacher's. See. Hassan Ansari - Sabine Schmidtke, "Al-Shaykh al-Ṭūsī: His Writings on Theology and Their Reception," *The Study of Shi'i Islam*, ed. Farhad Daftary - Gurdofarid Miskinzoda (London: IB Tauris, 2014), 486-487; Altun, *Mu'tezile-Imāmiyye Etkileşimi*, 203, 206.

<sup>54</sup> Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī, *Al-Iqtisād Fī Mā Yajib 'alā al-'Ibād*, critical ed. Muḥammad Kāzım el-Müsevī (Qum: Markaz Nūr al-Anvār, 1430), 283, 353.

<sup>55</sup> 'Alī b. al-Ḥusain al-Mūsā al-Sharīf al-Murtaḍā, *Jumal Al-'Ilm Wa-l-'Amal*, critical ed. Rashīd al-Ṣaffār (Najaf: Maṭba'ah al-Nu'mān, 1967), 30, 32, 43, 45, 47; 'Alī b. al-Ḥusain al-Mūsā al-Sharīf al-Murtaḍā, *Sharḥ Jumal Al-'Ilm Wa-l-'Amal*, critical ed. Ya'qūb al-Ja'farī (Tahran: Dār al-Uswah, 1419), 39, 83, 169, 191, 241.

<sup>56</sup> Ṭūsī, *Al-Iqtisād*, 55, 105, 201, 283, 351.

<sup>57</sup> Ḥillī, *Al-Bāb al-Ḥādī Ashar*, 5, 25, 34, 39, 52.

Jabbār's five-based uṣūl al-dīn classification had an impact on Imāmiyya scholars, especially al-Mufīd.

Al-Mufīd's two works called *al-Nukat* are similar to the works of 'Abd al-Jabbār in content and methodology. When we consider the five-based classification, especially the issues of tawhīd and justice, it summarizes the views of 'Abd al-Jabbār despite some minor differences. If it does not directly relate to the imāmate, the same is true for the other issues. In fact, while al-Mufīd mentions the differences of opinion between Mu'tazila and Imāmiyya in his work *Awā'il al-Maqālāt*, he draws attention to the principle of imāmate of Imāmiyya and al-manzila bayn al-manzilatayn of Mu'tazila and tries to show the similarities other than these two as unimportant. According to him, these two views express sectarian identity.<sup>58</sup>

The influence of the two Mu'tazila schools, al-Balkhī and 'Abd al-Jabbār in particular, on the al-Mufīd's ideas and methodology probably lies within these scholars' views on imāmate. In fact, al-Balkhī is a Baghdād Mu'tazila scholar and, like all Baghdādī scholars, he said 'Alī was the most superior (afḍal) of people after Muḥammad.<sup>59</sup> 'Abd al-Jabbār, on the other hand, is a scholar of the Baṣran Mu'tazila and is one of those who criticize the Imāmiyya's understanding of imāmate. He even focused on the issue in the 20th volume of his work titled *al-Mughnī*. While it is possible to conclude from his statements in *Mughnī* that 'Alī is most superior, he did not make a clear statement on this subject.<sup>60</sup> During 'Abd al-Jabbār's lifetime, most of the Baṣran Mu'tazila scholars, especially Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī and al-Rummānī adopted 'Alī's superiority. However, it has been claimed that 'Abd al-Jabbār eventually changed his opinion on this issue. His student Mānkdim Shashdīw, whose work *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsa* said 'Abd al-Jabbār adopted the view that 'Alī was most superior while he was writing the *Sharḥ*, and that he had not expressed an opinion on this subject before.<sup>61</sup> All this indicates that the views of al-Balkhī and 'Abd al-Jabbār on imāmate were influential in al-Mufīd's inclination to their methodologies and thoughts. We can say that al-Mufīd's opening of the floodgate to this led his students, al-Murtaḍā and al-Ṭūsī to 'Abd al-Jabbār's works, views, and methodology. In addition, 'Abd al-Jabbār was the owner

<sup>58</sup> Mufīd, *Awā'il*, 34–38.

<sup>59</sup> Balkhī, *Al-Maqālāt*, 435.

<sup>60</sup> 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Al-Mughnī Fī Abwāb al-Tawhīd Wa al-'Adl* (Cairo: al-Dār al-Misriyyah, 1963), 20/2/413–444; Veysi Ünverdi, *Mu'tezile ve İmâmet (İmâmiyye Şîasi'nin İmâmet Anlayışının Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 212–223.

<sup>61</sup> Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *Şerḥ*, 2/714. Since Mānkdim Shashdīw is a person with a Shi'ite-Zaidī inclination, it is necessary to be cautious about what he says about this subject. Because, in the works of 'Abd al-Jabbār that have survived to the present day, there is no such direct expression of him. For reviews on the subject, see. Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 109–111.

of systematic works that al-Mufid could take as an example, and the teacher of his students al-Murtaḍā and al-Raḍī. These may be some of the reasons why al-Mufid tended toward ‘Abd al-Jabbār’s works and ideas.

### Conclusion

The first systematic kalām works of Imāmiyya that survived to present day belong to al-Mufid. In his work *Awā’il al-Maqālāt*, his handling of some issues sequentially, although not under the titles, gives the first signals of the transition to a systematization. However, it is not possible to talk about the subject-based methodology of this work. The first work in which he systematized the Imāmiyya kalām was *al-Nukat fī Muqaddimāt al-Uṣūl*. In this work, he built the Imāmiyya kalām on four basic principles: tawḥīd, prophethood, imāmate, and wa’d and wa’id. However, he did not include the issue of justice. Although we do not know why he did so, he included justice-related issues to in all of his other works. On the other hand, in his work *al-Nukat al-I’tiqādiyya*, he handled the Imāmiyya kalām within the framework of five principles: tawḥīd, justice, prophethood, imāmate, and ma’ād. Although Mcdermott doubted the belonging of these two works to al-Mufid, Shi’ite researchers did not doubt that *al-Nukat fī Muqaddimāt al-Uṣūl* belonged to him. Since his *al-Nukat al-I’tiqādiyya* is compatible with his other works, they did not see any harm in publishing it by showing it as belonging to al-Mufid.

In our opinion, considering the views and scholarly position of al-Mufid, there is no objectionable situation showing these two works as belonging to him. The influence of the Baghdād Mu’tazila (especially al-Balkhī) in his work *Awā’il al-Maqālāt* and the Baṣran Mu’tazila (especially ‘Abd al-Jabbār) in his works *al-Nukat* can be seen both in terms of method and content. While al-Mufid was influenced by ‘Abd al-Jabbār in his five-based classification of uṣūl al-dīn, he also avoided imitating him completely by making the issues of prophethood and imāmate the main elements of the five-based classification. Thus, he was the first scholar to systematize the Imāmiyya kalām under five main principles, by displaying a Mu’tazilite attitude. His students al-Murtaḍā and al-Ṭūsī, who came after him, also followed his footsteps in applying this method.

## Bibliography

- Abdülhamid, İrfan. *The Intellectual Relationship between Mu'tazilism and Shī'ism*. Cambridge: Cambridge University, PhD Dissertation, 1965.
- Abdulsater, Hussein Ali. *Shi'i Doctrine Mu'tazili Theology: Al-Sharif al-Murtaḍā and Imami Discourse*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Akhtar, S. Waheed. *Early Shī'ite Imāmiyyah Thinkers*. New Delhi: Ashish Publishing House, 1988.
- Akoğlu, Muharrem. *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*. Ankara: İlahiyât, 2008.
- Altun, Bekir. *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, PhD Dissertation, 2022.
- Ansari, Hassan - Schmidtke, Sabine. "Al-Shaykh al-Ṭūsī: His Writings on Theology and Their Reception." *The Study of Shi'i Islam*. ed. Farhad Daftary - Gurdofarid Miskinzoda. 475–497. London: IB Tauris, 2014.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerîf El-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Baḥrānī, Yūsuf b. Aḥmad. *Lu'lu'ah al-Baḥrayn Fī al-Ijāzāt Wa Tarājim Rijāl al-Hadīth*. critical ed. Muḥammed Sādiq Baḥr al-'Ulūm. Manāma: Maktabah Fakhrāvī, 2008.
- Balkhī, Abū al-Qāsim 'Abdullāh b. Aḥmad al-Ka'bī. *Kitāb Al-Maqālāt ve Ma'ah 'Uyūn al-Masā'il Wa al-Jawābāt*. critical ed. Hüseyin Hansu et al. İstanbul: KURAMER, 2018.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Cübbâî, Ebû Ali. *Kitābu'l-Makâlât: İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*. trans. Özkan Şimşek et al. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Ḍaif, Shawqī. *Tārīkh Al-Adab al-'Arabī*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1990.
- Ḍiyā'ī, 'Alī Akbar. "Muqaddima." *Al-Yāqūt Fī 'İlm al-Kalām*. Qum: Maktabah Ayat Allāh al-Mar'ashī, 2007.
- Güner, Ahmet. *Büveyhîlerin Şiû-Sünnî Siyaseti*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1999.
- Ḥākīm al-Jushamī, Abū Şa'd al-Muḥassin b. Muḥammad. "Sharḥ Al-'Uyūn." *Faḍl Al-Itizāl Wa Ṭabaqāt al-Mu'tazilah*. critical ed. Fu'ād Sayyid. 365–399. Tūnis: al-Dār al-Tūnisīyyah, 1986.
- Ḥamawī, Shihāb al-Dīn Abū 'Abd Allāh Yāqūt b. 'Abd Allāh. *Mu'jam Al-Buldān*. 5 Volume. Beirut: Dār Şādir, 1977.
- Hillī, al-Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muḥahhar al-'Allāmah. *Al-Bāb al-Ḥādī Ashar*. critical ed. Mahdī Muḥaqqiq. Tahran: Mu'assasa-i Matālāt-i Islāmī Dānishgāh-i McGill, 1986.

- Hillī, al-Ḥasan b. Yūsuf b. al-Muṭahhar al-‘Allāmah. *Anwār Al-Malakūt Fī Sharh al-Yākūt*. critical ed. Muḥammad Najmī al-Zanjānī. Qum: al-Sharīf al-Raḍī, 1984.
- Ḥusainī, Muḥammad Riḍā. “Taqdīm.” *Al-Nukat Fī Muqaddimāt al-Uṣūl*. auth. al-Shaykh al-Mufīd Muḥammad b. Muḥammad b. Nu‘mān. 5–10. Qum: al-Mu‘tamar al-‘Ālamī li-Alfiyah al-Shaykh al-Mufīd, 1413.
- Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥyā. *Ṭabaqāt Al-Mu‘tazila*. critical ed. Susanna Diwald-Wilzer. Beirut: al-Maṭba‘a al-Kātūlikiyya, 1961.
- Ibn al-Nadīm, Abū al-Faraj Muḥammad b. Ya‘qūb. *Al-Fihrist*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, no date.
- İbn Havkal. *10. Asırda İslâm Coğrafyası*. trans. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2nd Ed., 2017.
- Ibn Shahrāshūb, Muḥammad b. ‘Alī. *Ma‘ālim Al-‘Ulamā’*. critical ed. Muḥammed Sādiq Baḥr al-‘Ulūm. Beirut: Dār al-Aḍwā’, no date.
- İlhan, Avni. “Müfīd Şeyh.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/502–503. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İşbahānī, Mīrzā ‘Abd Allāh Afandī. *Riyāḍ Al-‘Ulamā’ Wa Ḥiyāḍ al-Fuḍalā’*. critical ed. Aḥmad al-Ḥusaynī. 7 Volume. Qum: Maktabah Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī, 1403.
- Ja‘farī, Muḥammad Riḍā. “Al-Sharīf al-Murtaḍā Aḍvā ‘alā Ḥayātih Wa Āşārih.” *Al-Mulakhkhaṣ Fī Uṣūl al-Dīn*. auth. al-Sharīf al-Murtaḍā ‘Alī b. Ḥusain b. Mūsā. Tahran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1381.
- Kartaloğlu, Habib. “İmamiyye’de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfīd Örneği.” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (February 2011), 193–216.
- Kaya, Mahmut. “Fârâbî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/145–162. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. “Kindî Ya’kûb b. İshak.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/41–58. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kaya, Sibel. “Zorunlulukla İlişkilendirilen Mümkün Varlık Tasavvurunun İslâm Felsefesindeki Konumu ve Müteahhîr Dönem Kelâmına Yansımaları.” *Bilimname* 2018/1/35 (2018), 535–570.
- Khānsārī, Muḥammad Bāqir. *Rawḍāt Al-Jannāt Fī Aḥwāl al-‘Ulamā’ Wa al-Sādāt*. 8 Volume. Beirut: al-Dār al-Islāmiyyah, 1991.
- Khū‘ī, Abū al-Qāsim el-Mūsawī. *Mu‘jam Rijāl al-Ḥadīth ve Tafṣilü Ṭabaqāt al-Ruwāt*. Najaf: Maktabah al-İmām al-Khū‘ī, no date.
- Madelung, Wilferd. “Imamism and Mu‘tazilite Theology.” *Le Shī‘isme Imāmite*. ed. T. Fahd. 13–29. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.
- Mcdermott, Martin J. *The Theology of Al-Shaikh al-Mufīd*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1978.



- Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu‘mān al-Shaykh. *Al-Nukat al-I‘tiqādiyyah*. critical ed. Rızā al-Muhtārī. Qum: al-Mu‘tamar al-‘Ālamī li-Alfiyah al-Shaykh al-Mufīd, 1413.
- Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu‘mān al-Shaykh. *Al-Nukat Fī Muqaddimāt al-Uṣūl*. critical ed. Muḥammad Riḍā al-Ḥusainī. Qum: al-Mu‘tamar al-‘Ālamī li-Alfiyah al-Shaykh al-Mufīd, 1413.
- Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu‘mān al-Shaykh. *Awā’il Al-Maqālāt Fī al-Madhāhib Wa al-Mukhtārāt*. critical ed. Ibrāhīm al-Ansarī. Qum: al-Mu‘tamar al-‘Ālamī li-Alfiyah al-Shaykh al-Mufīd, 1413.
- Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad b. Nu‘mān al-Shaykh. *Taṣṣiḥ I‘tiqādāt Al-Imāmiyyah*. critical ed. Ḥusain Dargāhī. Qum: al-Mu‘tamar al-‘Ālamī li-Alfiyah al-Shaykh al-Mufīd, 1413.
- Murtaḍā, ‘Alī b. al-Ḥusain al-Mūsā al-Sharīf. *Jumal Al-‘Ilm Wa-l-‘Amal*. critical ed. Rashīd al-Şaffār. Najaf: Maṭba‘ah al-Nu‘mān, 1967.
- Murtaḍā, ‘Alī b. al-Ḥusain al-Mūsā al-Sharīf. *Rasā’il Al-Sharīf al-Murtaḍā*. 4 Volume. Qum: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1405.
- Murtaḍā, ‘Alī b. al-Ḥusain al-Mūsā al-Sharīf. *Sharḥ Jumal Al-‘Ilm Wa-l-‘Amal*. critical ed. Ya‘qūb al-Ja‘farī. Tahran: Dār al-Uswah, 1419.
- Najāshī, Aḥmad b. ‘Alī. *Rijāl Al-Najāshī*. Beirut: Shirkah al-A‘lemī li’l-Maṭbū‘āt, 2010.
- Öz, Mustafa. “Evâilü’l-Makâlât.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/514–515. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad. *Al-Mughnī Fī Abwāb al-Tawḥīd Wa al-‘Adl*. 20 Volume. Cairo: al-Dār al-Misriyyah, 1963.
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad. “Al-Mukhtaṣar Fī Uṣūl al-Dīn.” *Rasā’il al-‘Adl Wa al-Tawḥīd*. critical ed. Muḥammad Amāra. 161–253. Cairo: Dār al-Ḥilāl, 1971.
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad. “Faḍl Al-I‘tizāl Wa Ṭabaqāt al-Mu‘tazilah.” *Faḍl Al-I‘tizāl Wa Ṭabaqāt al-Mu‘tazilah*. critical ed. Fu‘ād Sayyid. 129–358. Tūnis: al-Dār al-Tūniyyah, 1986.
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad. *Şerhu’l-Usūli’l-Hamse: Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*. trans. İlyas Çelebi. 2 Volume. İstanbul: TYEK Yayınları, 2013.
- Raḍī, Muḥammad b. al-Ḥusain al-Mūsā al-Sharīf. *Al-Majāzāt al-Nabawīyyah*. Qum: Dār al-Ḥadīth, 1422.
- Streck, M. “Kerh.” *İslam Ansiklopedisi*. 6/585–587. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Ṭabāṭabā‘ī, ‘Abd al-‘Azīz. “Al-Shaykh al-Mufīd ve ‘Atā’uh al-Fikrī al-Khālīd.” *Ḥayāt Al-Shaykh al-Mufīd*. ed. Ḥasan al-Amīn et al. 16–149. Qum: Dār al-Mufīd, 1431.
- Tabrīzī, Muḥammad ‘Alī Mudarris. *Raiḥānah Al-Adab Fī Tarājim al-Ma‘Rūfīn Bi’l-Kunyah Aw al-Laqaḥ*. 8 Volume. Tahran: Çāphāna-i Ḥaydarī, 4th Ed., 1374.

- 
- Ṭahrānī, Āghā Buzurg. *Al-Dharī'ah Ilā Taṣānīf al-Shī'ah*. 25 Volume. Beirut: Dār al-Aḍwā', 1983.
- Ṭahrānī, Āghā Buzurg. *Ṭabaqāt A'lām Al-Shī'ah*. 17 Volume. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 2009.
- Ṭūsī, Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan. *Al-Fihrist*. critical ed. Muḥammed Sādiq Baḥr al-ʿUlūm. Qum: Manshūrāt al-Sharīf al-Raḍī, no date.
- Ṭūsī, Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan. *Al-Iqtisād Fī Mā Yajib ʿalā al-ʿIbād*. critical ed. Muḥammad Kāzīm el-Müsevī. Qum: Markaz Nūr al-Anvār, 1430.
- Ṭūsī, Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan. *Al-Rasā'il al-ʿAshr*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1414.
- Tustarī, al-Qāḍī Nūr Allah al-Mar'ashī. *Majālis Al-Mu'minīn*. Dār al-Hishām, no date.
- Ünverdi, Veysi. *Mu'tezile ve İmâmet (İmâmiyye Şîası'nun İmâmet Anlayışının Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârilik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Yurdağür, Metin. "Kâdî Abdülcebbâr." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/103–105. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 4

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2022

## İbn Mutahhar el-Hillî'nin İmâmiyye Şîası Dışındaki Mezheplere Bakışı (“Ötekileştirici Dil” Üzerine Bazı Mülahazalar)

*İbn Mutahhar al-Hilli's View on Sects other than Imamiyya Shia  
(Some Considerations on “Marginalizing Discourse”)*

**Ferhat MADEN**

*Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Samsun, Türkiye*

[ferhattmaden@hotmail.com](mailto:ferhattmaden@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-9671-585X>

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15.03.2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 12.04.2022

**Yayın Tarihi /Date Published:** 30.06.2022

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1088163>

**Atıf/Citation:** Maden, Ferhat. “İbn Mutahhar el-Hillî'nin İmâmiyye Şîası Dışındaki Mezheplere Bakışı (“Ötekileştirici Dil” Üzerine Bazı Mülahazalar)”. *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (Haziran 2022): 70-98. doi: 10.48203/siader.1088163

- Bu makale, 2021 yılında On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan “İbn Mutahhar el-Hillî ve Şîî Düşüncedeki Yeri” başlıklı Doktora tezinden üretilmiştir. Ayrıca, tüm yoğunluğuna rağmen bu makaleyi okuma nezaketinde bulunup ortaya koymuş olduğu eleştiri ve önerilerle metnin olgunlaşmasına katkı sağlayan kıymetli hocam Prof. Dr. Harun YILDIZ'a teşekkür ediyorum. (This article is a revised version of the relevant part of the author's doctoral study titled İbn Mutahhar al-Hilli and His Place in Shiite Thought. In addition, despite all his intensity, I would like to thank my esteemed teacher Prof. Dr. Harun YILDIZ.)

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: [turkishshietestudies@gmail.com](mailto:turkishshietestudies@gmail.com)

**Abstract**

In this study, the manifestations of the tendency to marginalize other sects as a result of the partiality brought about by being affiliated with a sect will be discussed on the basis of Imamiyya Shia and in the example of Ibn Mutahhar al-Hillî (726/1325). As it is known, al-Hillî is one of the most important representatives of Usûlism, which is one of the two important differentiation movements within the Shia. However, Hillî came to the fore as one of the effective defenders of the Imamiyya sect during his lifetime. Hillî, who showed an uncompromising attitude especially in the understanding of the imamate, marginalized almost all of the sects except the Imamiyya Shia. According to him, the most correct and sound way for worldly and hereafter affairs is the way of Imamiyya Shia, and no other sect should be respected in this regard. Moreover, thanks to his influence on the Ilkhanid sultan Olcaytu, Hillî is a person who managed to get the support of the state completely beyond being a respected scholar in the state. His trust in his own sect and his view towards other sects were effective in obtaining this opportunity, and this opportunity also shaped his approach towards other sects. In this context, Hillî's view of other sects other than the Imamiyya Shia will be revealed based on his works and thoughts.

**Keywords:** The Imamiyya, Usûlî school, Marginalization, al-Firqah an-Nâjiyah, Ahl- al Khilaf, al-Nasiba/al Nasibi.

**Öz**

Bu çalışmada bir mezhebe bağlı olmanın getirdiği tarafgirliğin neticesi olarak diğer mezhepleri ötekileştirme eğiliminin İmâmiyye Şîası temelinde ve İbn Mutahhar el-Hillî (726/1325) örnekliliğindeki tezahürleri ele alınacaktır. Hillî, bilindiği gibi, Şîa içerisindeki iki önemli farklılaşma hareketinden biri olan Usûlîliğin en önemli temsilcilerinden biridir. Bununla birlikte Hillî yaşadığı dönemde İmâmiyye mezhebinin etkili savunucularından biri olarak öne çıkmıştır. Özellikle imâmet anlayışında tavizsiz bir tutum sergilemiş olan Hillî, İmâmiyye Şîası dışındaki mezheplerin tamamına yakını ötekileştirmiştir. Ona göre dünya ve ahiret işleri için en doğru ve sağlam yol İmâmiyye Şîası'nın yolu olup bu hususta başka hiçbir mezhebe itibar edilmemelidir. Ayrıca Hillî, İlhanlı sultanı Olcaytu'yu etkilemesi sayesinde devlet içerisinde itibar sahibi bir alim olmanın ötesinde devletin desteğini tamamiyle arkasına almayı başarabilmiş bir şahsiyettir. Onun kendi mezhebine olan güveni ve diğer mezheplere yönelik bakışı bu imkânı elde etmesinde etkili olduğu gibi bu imkân, onun diğer mezheplere yönelik yaklaşımını da büyük oranda şekillendirmiştir. Bu bağlamda Hillî'nin İmâmiyye dışındaki diğer mezheplere bakışı, eserleri ve düşüncelerinden hareketle ortaya konacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İmâmiyye Şîası, Usûlîlik, Ötekileştirme, Fırka-i Nâciye, Ehl-i Hilâf, Nâsibe/Nâsibî.

**Giriş**

İslam düşünce ve mezhepler tarihinde birer beşer ürünü olarak ortaya çıkmış olan hemen her mezhep ve mensupları için bir “öteki” kavramı daima gündemde olmuştur. Mezhebi adına söz söyleyen pek çok düşünür, öteki olarak gördüğü fırka veya gruplara karşı kendi mezhebinin ve görüşlerini savunurken onları karalamayı veya eleştirmeyi daha uygun bir ifadeyle “ötekileştirmeyi” ihmal etmemiştir. Ne var ki böyle bir anlayış, aynı dinin mensupları olan farklı kesimleri/grupları müşterek bir paydada birleştirme potansiyel ve gücünden uzaktır. Bu yüzden mezhep taassubunun bir yansıması olarak tekfircilik, dışlama, aşağılama gibi kardeşlik ve birliktelik ruhunu zedeleyen olumsuz davranış ve tutumlar, tarih

boyunca acı meyvelerini vermiş ve neticede İslam çatısı altında birleşmeleri umulan Müslümanların ayrışmaları/kutuplaşmaları kaçınılmaz olmuştur.

Mezhep taassubu ile hareket eden kimler veya hangi gruplar olursa olsun, onların nazarında muhalif olarak görülen kesimlere hakaret etmek, “dinden çıkmış” muamelesi yapmak, onları küçümsemek, yok saymak, öteki saydıklarının kutsalını çiğnemek, kendi yanlışlarını muhaliflerinin doğrularına tercih etmek sıradan ve doğru davranışlar olarak kabul görecektir. Burada “ideolojik bir mezhep tasavvuru söz konusudur. Bu tasavvur için kutsal sadece kendisi, diğerleri ise batılın temsilcileridir.”<sup>1</sup>

Teşekkül ettiği ilk dönemlerden itibaren Şîa ve taraftarlarının, “öteki” yakıştırmaları ile sürekli olarak yüz yüze kaldıkları tarihsel bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Özellikle Sünnî müellifler tarafından kaleme alınan makâlât türünden eserlere bakıldığında Şîa ile ilgili olumlu ifadeler ve tespitlere rastlamak neredeyse imkânsızdır. Hatta bazı makâlât yazarları, Şîa ve taraftarları hakkında eleştiri sınırlarını aşarak hakarete varan ifadelerde bulunmaktan çekinmemişlerdir.<sup>2</sup> Onlar için kullanılan “Râfîzî” ifadesi<sup>3</sup> bile başlı başına diğer İslâmî gruplar nezdinde “öteki” olarak görüldüklerinin açık delilidir.<sup>4</sup>

Ne var ki Şîî düşünürler de kendi kurallarına göre bir “biz” ve “öteki” karşılaştırmasını yapmaktan geri durmamışlardır. Hatta kendi bünyesinde yaşanan ayrışmalar ve fırkalaşmalarda görüleceği üzere Şîîler içerisinde bile “biz” ve “diğerleri” şeklindeki bir ayrım, bahsi geçen “ötekileştirme” anlayışının tipik bir yansımasıdır. Özellikle on iki imamın imâmeti etrafında birleşen İmâmiyye

<sup>1</sup> Güven Ağırkaya, “Öteki Algısının Tefsirdeki Yansımaları: Şîa Örneği”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2, 2020, 1440.

<sup>2</sup> Örneğin Ebû'l-Hüseyin el-Malatî, Râfıza olarak nitelediği Şîîleri, Allah'ın, Rasûlü'nün ve ashabın düşmanları olarak tanımlamakta ve açıkça tekfir etmektedir. Bkz., Ebû'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Kahire 1368/1948), 18-24.

<sup>3</sup> Râfîzî terimi, Sünnî çevreler tarafından Şîa'yı tanımlamak üzere kullanılmış olup sözlükte “bir fikir veya gruptan ayrılan kişi veya topluluk” manasına gelmektedir. İlk üç halifenin hilâfetini reddetmeleri dolayısıyla Şîîler için kullanılan kötüleme sıfatıdır. Bkz., Mustafa Öz, “Râfîzîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/396-397. Öte yandan Şîî dünyasında, üzerlerine yapışan “Râfıza” kelimesini, aşağılayıcı kötü anlamından çıkarıp övgü ifade eden bir isme dönüştürme çabalarının dikkat çekici bir tepkisel davranış olduğu söylenebilir. Bkz. Etan Kohlberg, “İmâmiyye Şîası Geleneğinde “Râfîzî” Terimi”, çev. Halil İbrahim Bulut, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/2, 2004, 123.

<sup>4</sup> Sünnî makâlât eserlerinin tamamına yakınında Şîa, “Râfıza” olarak nitelenmektedir. Örnek olarak bkz., Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırakati'n-Nâciyeti minhüm*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (y.y., 1948), 19-21; Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950/1369), 1/16; Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdülaziz Muhammed Vekil, (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968) 1/146-155; Malatî, 18-32.

firkasının mensupları kendilerini apayrı bir konumda değerlendirerek diğer tüm grupları (Şîa içerisindekiler dahil) dışlamışlardır. Bunun en temel belirleyicisi ise “imâmet” anlayışı olmuştur. Buna göre imâmete onların inandığı şekilde inanmayan herkes onlardan ayrıdır ve “öteki”dir. Ötekileştirici dil, hem aşırılık hem de mezhep taassubunun bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır.

Yaşadığı dönemde Şîî düşünceye damgasını vuran ve Şîî/Usûlî düşüncesini<sup>5</sup> zirveye çıkararak şahıs olarak şöhret bulan İbn Mutahhar el-Hillî (726/1325)<sup>6</sup> de, kendi mezhebi İmâmiyye Şîası'nın diğer İslâmî grup veya firkaların tümünden ayrı ve özel bir konumda olduğunu savunmanın yanı sıra diğer grupları ötekileştirmesiyle öne çıkmıştır.

İbn Mutahhar el-Hillî, İlhanlı Devleti'nin Bağdat'ı düşürerek Abbasi Devleti'ni ortadan kaldırdığı hassas bir dönemde yaşamıştır. Moğol saldırılarından olumsuz etkilenmiş olan Bağdat'a nazaran daha güvenli bir şehir olan Hille'de doğup büyüyen Hillî, eğitimi için elverişli ortamı burada bulmuştur. Nitekim dönemin geleneğine uygun bir şekilde ilk eğitimini babasından alan Hillî, daha sonra farklı hocalardan dersler almıştır. Hocaları arasında Şîîlerin yanı sıra Mu'tezilî ve hatırı sayılır sayıda Sünnî alimin bulunmasıyla öne çıkan Hillî, akıl-nakil sentezine dayalı ilim anlayışını geliştirmesini ise daha çok Nasîruddîn et-Tûsî (672/1274)'nin katkılarına borçludur.<sup>7</sup>

Hillî, İlhanlı sultanı Olcaytu (716/1316) ile tanışmasının ardından zamanının çoğunu sultanın yanında ve özellikle de saray çevresinde geçirmiştir. Olcaytu'nun ilme ve ilim adamlarına olan düşkünlüğü sayesinde sarayda sık sık ilmî münazaralar düzenlenmiştir. Kaynaklarda Hillî'nin bazı münazaralara katıldığı ve vermiş olduğu cevaplarla diğer katılımcıları susturduğu yönünde bilgiler geçmektedir.<sup>8</sup> Hatta onun, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk* adlı eserini bu münazaralardan birisinin akabinde kaleme aldığı bilinmektedir.<sup>9</sup> Bu

<sup>5</sup> Hillî'nin temsil ettiği Usûlîlik ekolü, İmâmiyye Şîası'nın düşünsel gelişiminde, nakle önem verip aklı dışlamasıyla bilinen Ahbârîlik ekolüne tepki olarak gelişmiştir. Usûlî düşünürler naklin yanında akla ve akli çıkarımlara da önem veren bir ekolün temsilcileri olarak Şîî düşüncesine yön vermişlerdir. Geniş bilgi için bkz., Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000), 64-74; Ethem Ruhi Fıçlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 300-305; Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 43-44.

<sup>6</sup> Hakkında geniş bilgi için bkz., Ferhat Maden, *İbn Mutahhar el-Hillî ve Şîî Düşüncedeki Yeri*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 58-82; Öz, “Hillî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/37-39.

<sup>7</sup> Maden, *İbn Mutahhar el-Hillî ve Şîî Düşüncedeki Yeri*, s. 66; Ayrıca detay için bkz. Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîilik*, (İstanbul: Ötüken Yayınları 2010), 270-285.

<sup>8</sup> Muhsin el-Emîn, *Â'yânü's-Şîa*, thk. Hasan el-Emîn, (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1403/1983), 5/399.

<sup>9</sup> Hansârî, *Ravdatü'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, thk. Esedullah İsmâiliyyân, (Kum: Mektebetü İsmâiliyyân, 1392), 2/284.

münazaraların en tipik özelliği, farklı mezheplere mensup düşünürlerin birbirlerine karşı üstünlük yarışına girmelerine sahne olmalarıdır. Bu durum, zaman zaman Hanefîlerle Şâfiîlerin saray çevresindeki nüfuzu sahiplenme noktasındaki anlaşmazlıklar olarak yansımışken Hillî'nin katılımından sonra ise daha çok Sünnî-Şîî tartışmalarıyla temayüz etmiştir.<sup>10</sup> Hillî bu münazaralardaki başarısı sayesinde Olcaytu'yu etkileyerek Şîîliği benimsemesine, hatta Şîîliği bir devlet politikası haline getirmesine önyak olmuştur.<sup>11</sup>

### 1. Ötekileştirme Bağlamında Fırka-i Nâciye, Ehl-i Hilâf ve Nâsibe Kavramları

İbn Mutahhar el-Hillî, İmâmiyye dışındaki mezhepleri, bu üç kavram üzerinden ötekileştirdiği için bunlar üzerinde durulacaktır. Öte yandan Şîî düşüncede özellikle Sünnîlere yönelik kullanılan dışlayıcı kavramlar arasında bu üçünün yanı sıra *Âmme*, *el-Mustaz'af*, *Fâsidü'l-Mezheb* gibi kavramlar da kullanılmıştır.<sup>12</sup>

*Fırka-i Nâciye* kavramı, kendi mezhebini mükemmel ve tek gerçek mezhep kabul etme anlamını barındırdığından kavramın (tarafgir) kullanıcıları tarafından sadece “kendileri” için; diğer iki kavram ise her zaman “ötekiler” için kullanılan terimler olmuşlardır. Dolayısıyla her üç kavramın da fonksiyon olarak “ötekileştirme” görevini yerine getirdikleri söylenebilir.

Hillî, üç kavramı bahsettiğimiz şekilde anlamış ve birer ötekileştirme aracı olarak kullanmıştır. Ona göre Fırka-i Nâciye sıfatı sadece İmâmiyye'ye aittir. Diğer iki sıfat ise İmâmiyye'nin dışındakileri tanımlamaktadır. Şöyle ki İmâmiyye'nin diğer fırkalardan her bakımdan üstün olduğunu benimsemiş olan Hillî, mezhebinin bu üstünlüğünün, Şîa içerisinden çıkmış fakat İmâmiyye'den farklı bir yol takip etmiş bütün gruplar da dahil olmak üzere kendilerine muhalif olan tüm fırkaları kapsadığını düşünmektedir. Hillî'ye göre 73 fırka hadisinde geçen Fırka-i Nâciye yani bütünüyle hakkı yaşatan ve kurtuluşa erme imtiyazına sahip olan yegâne fırka, İmâmiyye'dir. Çünkü onun ifadesiyle, “*Ehl-i Beyt'im Nuh'un gemisi gibidir. Kim bu gemiye binerse bilsin ki kesinlikle kurtulmuştur. Ondaki uzaklaşanlar ise yok olmuştur.*”

<sup>10</sup> Mazlum Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 84.

<sup>11</sup> Muhsin el-Emîn, *Â'yânü's-Şîa*, 5/399; Şahin'in çalışmasının temel tezi Şîîliğin devletleşme sürecinin ilk defa bu dönemde gerçekleştiği yönündedir. Bu süreci sonuç veren aşamalar yani Olcaytu'nun Şîîliği tercih edişi, konu ile ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi ve bu değişimin sonuçları hakkında detay için bkz. Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîilik*, 164-193.

<sup>12</sup> Kavramlar üzerinden Şîî dünyasında oluşturulan Sünnî algısı ve bahsi geçen kavramların nasıl kullanıldığı hakkında bkz. Hanifi Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 190-234.

hadisinde kastedilen kimseler ancak İmâmiyye'nin mensuplarıdır. Bu yüzden bu mezhebe uyanlar kurtulacak, uymayanlar ise helak olacaklardır.<sup>13</sup>

Hillî'nin de aralarında bulunduğu Şîî düşünürlerin çoğuna göre İslam ümmeti, İmâmiyye Şîası ve Ehl-i Hilâf olmak üzere temelde iki sınıfa ayrılmaktadır. Ehl-i Hilâf kavramı Şîa içerisinde daha çok İmâmî Şîîler tarafından kullanıldığı için İmâmiyye dışındaki tüm mezhepleri ifade edecek şekilde geniş bir anlam çerçevesine bürünmüştür.<sup>14</sup> Bu anlayışa göre Ehl-i Hilâf'ın en temel özelliği, İmâmiyye'nin ortaya koyduğu ve savunduğu biçimde imâmeti inkâr etmeleridir ve bu yüzden kâfir olarak hüküm giyerler. Dolayısıyla bu anlayış gereği İmâmiyye mezhebinin dışındaki hiçbir mezhep veya oluşumun hak yolunun temsilcisi olamayacağı ortadadır. Neticede cehennemden kurtuluşun ve cennete girmenin tek yolu, İmâmiyye Şîası'na tabi olmaktır. Aksi durum ise, cenneti kaybedip cehenneme gitme ile sonuçlanacaktır.<sup>15</sup>

Hillî bir ötekileştirme aracı olarak Ehl-i Hilâf kavramı yerine Ehl-i Hilâf içerisinde değerlendirilen özel bir grubu temsil etmek üzere *Nâsibî* kavramını kullanmıştır. Doğrusu Hillî'nin *Nâsibe* kavramına Ehl-i Hilâf gibi geniş bir anlam yüklediğini ve bu yüzden bu kavramı tercih ettiğini söylemek mümkündür. Bu yüzden öncelikle “*Nâsibe*” kavramının ifade ettiği anlamı ortaya koymak konunun anlaşılması bakımından daha faydalı olacaktır.

*Nâsibe* kelimesi sözlükte “birine karşı açık açık kötülük ve düşmanlık beslemek” anlamında kullanılmaktadır.<sup>16</sup> Aynı kökten gelen *Nâsibî* ise, Hz Ali'ye, evlatlarına ve taraftarlarına karşı olan grupların tümüne verilen bir isimdir.<sup>17</sup> Ne var ki başlangıçta Hz. Ali ve Ehl-i Beyt çerçeveli bir anlama sahip olan kavramın daha sonra tüm Şîîleri kapsayacak şekilde anlam genişlemesine uğratıldığını söylemek mümkündür. Yani Şîîlere karşı düşmanlık besleyen herkes *Nâsibî* sayılmıştır. Hatta buna bir ilave daha yapılarak “dinî gerekçelerle imamların (on iki imam) tamamına ya da birisine karşı düşmanlık yapan herkes “*Nâsibî*” olarak tanımlanmıştır.<sup>18</sup> Neticede “*Nâsibe*” kavramı, İmâmiyye Şîası'nca, bu mezhebin

<sup>13</sup> İsnâaşeriyye'nin diğer fırkalara karşı üstünlüğünü ispat etmek için Hillî'nin ileri sürdüğü farklı deliller için bkz. Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme fi Ma'rifeti'l-İmâme*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, (Kahire: Mektebetü Dâri'l-Urûbe, 1962/1382), 80-145. Ayrıca Ehl-i Beyt'in Nuh'un gemisine benzetildiği rivayetlerin tahlili için bkz. Hüseyin Kahraman, “Şîa'da Bir Hidayet Rehberi Olarak Ehl-i Beyt ve “Nuh'un Gemisi” Benzetmesi”, *Marife Dergisi*, 4/3, 2004, 177-182.

<sup>14</sup> Ehl-i Hilâf kavramının Şîî düşüncesindeki karşılığı hakkında geniş bilgi için bkz. Şahin, *Şîîlerin Gözüyle Sünnîler*, 192-197.

<sup>15</sup> Bkz. Muhammed Bâkir b. Muhammed Tâki b. Maksûd Ali el-Meclisî, *Bihâru'l-Envârî'l-Câmia li-Düreri Ahbârî'l-Eimmeti'l-Ethâr* (Kum: Müessesetü İhyâi'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1388), 8/368-369.

<sup>16</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119), 1/761.

<sup>17</sup> Bkz. Hilmi Kemal Altun, “*Nâsibî* Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2, 2020, 1203.

<sup>18</sup> Şahin, *Şîîlerin Gözüyle Sünnîler İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı*, ss. 211-212.



dışındaki Müslümanların tamamını kapsayacak kadar geniş bir anlam muhtevasına büründürülmüştür.<sup>19</sup>

Nasibî kimseler hakkındaki olumsuz ifadeler ilk dönem İmâmiyye kaynaklarında yer almış ve daha sonra yazılan kaynaklarda da benzer sert ifadelerle aynı yaklaşım sürdürülmüştür.<sup>20</sup> Hillî'nin Nasibî kimseler hakkındaki yaklaşımı da önceki geleneğe uygun bir şekilde temayüz etmiştir.

Nâsibî bir kimse, Şîî hukuk normlarına göre kâfir hükmündedir. Bu yüzden Müslümanların kâfirlere karşı tutumları nasıl olması gerekirse Nasibîlere karşı da aynı olmalıdır. Aşağıda bu hükmün her iki grup hakkında aynı şekilde uygulanması, örnekler ışığında görülecektir.

Şîî fıkhdındaki genel geçer hükme göre tüm kâfirler, necis yani pistir. Bu yüzden onlarla olan sosyal ilişkilerde gayet dikkatli davranmak gerekir. Özellikle temizliğe dikkat edilmesi gereken hususlarda (taharet) kâfirlere uzak durulmalıdır. Örneğin kâfirlere ait kaplar pis sayılmakta olup Müslümanların bu kaplarda yemek pişirmesi veya yemesi caiz değildir. Ancak başka kap bulunmadığı takdirde bu kaplar güzelce yıkanırsa bunlardan yemek yenilebilir. Yine bir Müslüman, bir kâfirle aynı kaptan yemek yiyemez. Yine onlara ait örtüler üzerinde namaz kılınmamalıdır. Ancak yıkanması halinde bunların üzerlerinde namaz kılmak caizdir. Ayrıca kâfirlerle musafaha yapmak (el sıkışmak) caiz değildir. Eğer mecbur kalınmışsa bu durumda ellerin yıkanması gerekir. Çünkü kâfirlerle sıcak ilişki kurmak veya onlarla samimi olmak haramdır. Onlar, aşağılanmaya hor görülmeye layıktır.<sup>21</sup>

Şîî fıkhdında Nâsibî olan kimsenin hükmü inanmayan insanın hükmüyle aynıdır. Çünkü o da aynı kâfir gibi dinin en önemli sabitelerinden birini, imâmeti inkâr etmektedir. Aynı şekilde gâlilere (aşırı Şîîler) de kâfirlere uygulanan hükümler uygulanır. Onlar da kâfirler gibi necis sayılırlar. Bunun yanı sıra necislik bakımından nâsibî olan kimse ile kâfir, domuz ve köpekle eş değerdir. Bunların hepsinin salyası/tükürüğü, teri, kanı ve diğer vücut sıvıları necistir.<sup>22</sup>

Görüldüğü üzere İmâmiyye'nin fıkhd anlayışında "nâsibî" kavramı, tekfir ve öteleme aracı olarak kullanılmıştır.<sup>23</sup> Burada oldukça katı ve dışlayıcı bir tavırdan

<sup>19</sup> Etan Kohlberg, "İmâmî Fıkhdında İmâmî Olmayan Müslümanlar", çev. Hanifi Şahin, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2014), 200; ayrıca bkz., Altun, "Nâsibî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme", 1201.

<sup>20</sup> İlgili örnekler için bkz. Şahin, *Şîîlerin Gözüyle Sünnîler*, 218-227.

<sup>21</sup> Hillî, *Müntehâl-Matlab fî Tahkîki'l-Mezheb*, (Meşhed: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1429), 3/222-224. Aynı sert hükümler önceki İmâmî kaynaklarda da yer almaktadır. Örnekler için bkz. Şahin, *Şîîlerin Gözüyle Sünnîler*, 221-223.

<sup>22</sup> Hillî, *Müntehâl-Matlab*, 3/224. Krş. Ebû Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak el-Küleynî, *el-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1363), 3/14; Ebû Cafer et-Tûsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, thk. Seyyid Hasan Horsan, (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1944), 1/373.

<sup>23</sup> Altun, "Nâsibî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme", 1201.

bahsetmek mümkündür. Bu hükümler gerçekten çok sert hükümlerdir ve bu yönleriyle bir Müslümana karşı yapılamayacak ağır dışlamaları ve tecritleri barındırmaktadır. Örneğin Hillî'ye göre Nâsibî bir kimsenin arkasında namaz kılmak caiz değildir. Hatta Hz. Ali'yi sevmesine rağmen onun düşmanlarından yüz çevirmeyen (teberrî) birinin arkasında da namaz kılınmaz. Dahası İmâmiyye'nin dışında bir Şîî mezhebine mensup birinin arkasında namaz kılmak da caiz değildir. Çünkü namazda kendisine uyulacak kimsenin sağlam bir inanca sahip olması gerekir ki böyle bir inanç, ancak bir İmâmî'de bulunur.<sup>24</sup>

Şîî-İmâmiyye fihhına göre Nasibî bir kimse, hayatta iken olduğu gibi öldükten sonra da kâfir gibi muamele görmekte olup Hillî de bu anlayışta. Böylelerinin cenazesini İmâmî Müslümanlar yıkayamaz. Yine bunlar kefenlenmez ve Müslüman (İmâmî) mezarlığına defnedilmezler. Bunların arkasından dua da edilmez. Bu Nâsibî, bir İmâmî'nin yakını olsa bile hüküm böyledir, değişmez. Eğer ölen kişi, hayatı boyunca Şîa'ya açıktan düşmanlık etmiş birisi ise ve bir İmâmî de takıyye gereği onun cenazesine katılmak durumunda kalmışsa, bu durumda İmâmî (Hz. Peygamberin Abdullah b. Ubey'in cenazesinde yaptığını örnek alarak) ölünün başucunda ve mezarında dua edilirken onun için "Allah'ım! Onun karnını ve kabrini ateşle doldur, ona yılan ve akrepleri musallat et" diyerek beddua etmelidir.<sup>25</sup>

Ehl-i Hilâf/Nâsibî hakkında Şîî fihhında verilen hükümlerden bir diğeri zekâtla ilgilidir. Şöyle ki, Şîî-İmâmî fakihlerin çoğuna göre İmâmî olmayan birine zekât verilemez. Hillî de bu hükme katılmaktadır. Onun ifadeleriyle bir kimseye zekât verilebilmesi için onun "Müslüman" olarak anılması yeterli değildir. Burada kesin bir inancın olması gerekir. Oysa Müslüman ismiyle anılan pek çok kimse, dinin rükûnlerinden ve asıllarından biri olan imâmete karşı çıkmakta ve gereği gibi inanmamaktadır. Böylece bunlar kâfirdirler ve zekâtı hak etmemektedirler. Eğer böylelerine zekât verilmişse bu geçerli olmaz ve iade edilmesi gerekir. Onun belirttiğine göre imamlardan nakledilen pek çok anlatım, bu hükmü desteklemektedir. Bunlardan birine göre nâsibî birine zekât veya geniş anlamıyla sadaka verilemez. Aynı şekilde Zeydîler de bundan men edilmelidir. Çünkü onlar da nâsibî sayılırlar.<sup>26</sup>

Görüldüğü üzere Hillî, nâsibî kavramını imâmete kendileri gibi inanmayan kimseleri kastetmek üzere kullanmıştır. Nitekim onun Zeydiyye'ye mensup kimseleri nâsibî olarak görmesi bu tezi desteklemektedir. Dolayısıyla Hillî, İmâmiyye Şîası'nın dışındaki tüm mezhep mensuplarını nâsibî saymakta ve ötekileştirmektedir. Bu yüzden onun diğer mezheplere karşı yaklaşımını ele alırken, onlar hakkındaki bu temel yargısı dikkatlerden kaçmamalıdır. Esasen ilk

<sup>24</sup> Hillî, *Müntehâl-Matlab*, 6/204; karşılaştırma için bkz. Kohlberg, "İmâmî Fihhında İmâmî Olmayan Müslümanlar", 201.

<sup>25</sup> Hillî, *Müntehâl-Matlab*, 7/197.

<sup>26</sup> Hillî, *Müntehâl-Matlab*, 8/360-361.

dönemlerden itibaren Şîî telakkide İmâmiyye dışındaki mezheplerin tümü ehl-i hilaf olarak görülmüş ve bunlar içinde en tehlikelileri nasîbîler sayılmıştır.<sup>27</sup> Buna göre Hillî, geçmişin izini takip ederek gelenekle uyumlu bir ötekileştirme ameliyesi oluşturmuştur. Buradan hareketle Şîî düşüncedeki temel konuların kesintiye uğramadan aynen tekrar ettiğini söylemek mümkündür.

## 2. Hillî'nin İmâmiyye Şîası Dışındaki Mezheplere Bakışı

### 2.1. İmâmiyye Dışındaki Şîî Gruplara Bakışı

İbn Mutahhar el-Hillî, imâmet meselesinde İmâmiyye Şîası'nın benimsediği görüşlerin karşısında olan herkesi *Nasîbî* olarak görmektedir. Bu durumda ona göre, her ne kadar Şîa'nın ana kollarından olsalar da Zeydiyye ve İsmâiliyye gibi mezheplerin mensupları da hakiki manada mü'min değildirler. Bu fırka mensupları, hakiki manada mü'min sayılmadıklarından, doğal olarak Şîî fikhının pek çok hükmünün menfî anlamda muhatabı kabul edilmişlerdir.

Ancak burada ifade edelim ki Hillî adı geçen Şîî gruplara yönelik ortaya koyduğu bu menfî yaklaşımını kelâm eserlerinde ifade etmemektedir. Hatta o, İmâmiyye Şîası dışındaki Bâtîniyye, İsmâiliyye ve Nusayriyye gibi gruplara karşı sert tavır takınmaktan uzak durmuş, hiç olmazsa üzerlerine çokça gitmemiştir. Muhtemelen o, bu tavrı ile tarih boyunca her zaman en büyük hasımları olarak gördükleri Sünnî çevrelere karşı, büyük Şîî cemaatinin tamamını bir araya getirerek Şîî birliğini sağlamayı gaye edinmiş olmalıdır. Bu bağlamda Hillî için en büyük hasım her zaman Sünnî ekoller veya onların temsilcileri olan düşünürler olmuştur.<sup>28</sup>

Hillî, Şîî fırkalar içerisinde *İsmâiliyye*'ye zaman zaman değinmiştir. Özellikle bazı görüşlerinde kendileriyle uyuşmuş olmalarını örnekleriyle gösteren Hillî, ismet sıfatının imam için zorunlu bir sıfat olduğu noktasında kendileriyle İsmâiliyye'nin aynı fikirde olduğunu ifade etmiştir.<sup>29</sup> Ayrıca Hillî'ye göre İsmâiliyye içerisinden bazı kimseler İsnâaşeriyye'ye bağlanmak suretiyle saygınlığı hak etmişlerdir. Bu yüzden İsmâiliyye, İsnâaşeriyye'den ayrılan bir fırka olarak görülmelidir.<sup>30</sup> Bu düşüncelerinden anlaşılmaktadır ki Hillî, İsmâiliyye'yi ana

<sup>27</sup> Örnekler için bkz. Şahin, *Şîîlerin Gözüyle Sünnîler*, 218-227.

<sup>28</sup> Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Sabri Hizmetli, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 415.

<sup>29</sup> Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, thk. Mehdî Muhakkık, (Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1986), 41; Hillî, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, thk. Abdü'l-Hüseyn Muhammed Ali Bakkâl, (Kum: Kitâbhane-i Umûmî, 1410), 201.

<sup>30</sup> Laoust, "el-Hillî'nin Doktrininde Sünnîliğin Eleştirisi", çev. M. Saffet Sarıkaya, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13 (1997), 327.

bünyeden ayrılmazdan önce doğru yolda olan bir grup olarak kabul ederken; onların, Ca'fer Sâdık'tan sonra İsmâîl'i imam kabul ettikleri için, sonradan doğru yoldan ayrıldıklarını ima etmiştir. Yine de onların üzerine fazlaca gitmemiştir.

Hillî, Zeydiyye'yi, Hz. Muhammed (sav)'den sonra Hz. Ali'nin imam olması gerektiğinde kendileri ile hemfikir oldukları için takdir ederken<sup>31</sup>, İmâmiyye Şâsi'nin kabul ettiği on iki imamın tümüne inanmadıkları için de "Nâsibî" olarak değerlendirmiştir. Nitekim nakletmiş olduğu bir anlatımda Ali er-Rızâ'nın Zeydiyye'yi Nüssâb<sup>32</sup> olarak gördüğünü ve gücü yeten kimsenin bunlara su bile vermemesi gerektiğini ifade ettiğini belirterek, Zeydîlere karşı olan menfi yaklaşımını ortaya koymuştur.<sup>33</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere Hillî, imâmetle ilgili hususlarda İmâmiyye Şâsi'nin benimsemiş olduğu inanç ve yaklaşımları benimsemeyen tüm fırkaları hak yoldan sapmış gruplar olarak görmektedir. Böylece o, her ne kadar Sünnîler kadar üzerlerine gitmemiş olsa da, Şîa içerisinde çıkmış fakat İmâmiyye Şâsi'nca kabul edilen on iki imamın (tümünün) imâmetlerini desteklemeyip bu hususta farklı şahıslara itibar etmiş olan Zeydiyye ve İsmâiliyye gibi fırkaları da<sup>34</sup> hak mezhep olarak görmediğini açıkça ortaya koymuştur. Doğrusu Hillî'ye göre bu iki mezhep, başlangıçta hak yolda iken sonradan hak yoldan ayrılmış olan fırkalardır.

## 2.2. Ehl-i Sünnet'e Bakışı

İmâmiyye'nin zihin dünyasında, tüm yaratılmışlar içerisinde imamlar; Hz. Muhammed'in ümmeti içinde ise Şîîler Allah'ın en seçkin kullarıdır. Şahin'in ifadesiyle, onların bu "seçkin tavırları" ile Şîîler dışında kimse değer ifade etmemektedir.<sup>35</sup> Bunun tipik örneğini Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen şu sözde görmek mümkündür: "*İnsanlar üç gruptur: Alimler, öğrenciler ve sel sularının üzerine biriken çer çöpler. Biz Ehl-i Beyt imamları, alimleriz. Şîamız, öğrencilerdir. Geri kalanlar ise çöptür.*"<sup>36</sup> Sünnî olarak tanımladıkları grupları ötekileştirmişlerdir. Bu hususta Şahin, ilk dönem Şîî kaynaklarda Sünnî algısını ele aldığı çalışmasında önemli tespitlerde bulunmaktadır:

1- İmâmiyye, özellikle imâmet konusu merkezinde oluşturduğu zihin yapısı ile kendi dışındaki tüm mezhepleri ötekileştirmiştir.

2- Şîî olmayanların tamamı *muhalif* ya da *ehlül-hilâf*tır. *Muhalifler* içerisinde en tehlikeli ve mücadele edilmesi en öncelikli kişiler *nâsibîler*dir.

<sup>31</sup> Hillî, *Meâricü'l-Fehm* (Meşhed: Mecmau'l-Buhûsî'l-İslâmîyye, 1388), 412.

<sup>32</sup> Nüssâb, Nâsibe kavramının çoğuludur.

<sup>33</sup> Bkz. Hillî, *Müntehâl-Matlab*, 8/360.

<sup>34</sup> Bu noktada Zeydiyye ve İsmâiliyye'nin öne çıkan görüşleri hakkında bkz. Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîîlik ve Kolları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2011), 95-97, 133.

<sup>35</sup> Şahin, *Şîîlerin Gözüyle Sünnîler*, 159.

<sup>36</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 1/34,389.

3- İmâmiyye mezhebi kaynaklarında kendileri gibi olmayanlara, özellikle de Sünnî diye tabir edilen ana kitleye yönelik oluşan algının merkezinde Ali ve Ehl-i Beyt'e bakış açısı temel unsurdur.

4- Sünnîler, Hz. Ali'den önceki üç halifeyi imam olarak onun önüne geçirmeleri sebebiyle tüm Şîilere karşı *nasb* suçunu işlemişlerdir. Bu yüzden Sünnîler, *nasıbîdirler*.<sup>37</sup>

İbn Mutahhar el-Hillî, İmâmiyye dışındaki Şîî mezheplere nazaran Sünnî grupları ve onların taraftarlarını sert biçimde eleştirmekten ve ötekileştirmekten sakınmamıştır. Ona göre Sünnî gruplar temelde itikadî olarak sapmışlardır. Çünkü onlar, Hz. Peygamber'den sonra imam olması gereken kişinin Hz. Ali olduğu anlayışına karşı çıkmaktadırlar. Bu yüzden olsa gerek Hillî'ye göre Fırka-i Nâciye olarak yegâne hak mezhep olmayı hak eden İmâmiyye Şîası'nın karşısında Sünnî fırkalar, ister aslî isterse de fer'î olsun dinle ilgili bütün hususlarda akla ziyan görüş ve yaklaşımlara sahiptirler. Yine bu yüzden onların yolu, yol değildir. Onlar, ne Kur'an'ı gerçek manada anlayıp hükümlerini tatbik etmişler, ne de Peygamber (sav)'in hayatını örnek alıp benimsemişlerdir. Bununla birlikte Hz. Peygamber vefat ettikten sonra gerçek yüzlerini göstermişler ve ilk iş olarak haksız yere hilafeti gasp etmişlerdir. Daha sonra da durmamışlar, haksızlık ve zulüm namına ne varsa onu işlemişler; din ve dünya işlerinde doğru yolu bir türlü bulamamışlardır.<sup>38</sup>

Sünnî çevreleri tenkit etmeye ilk olarak onların örnek ve lider şahsiyetleri olarak gördüğü Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'la başlayan Hillî'ye göre bu üçü, yalnızca Hz. Ali'nin hakkı olan hilafeti gasp etme suçu işlememişlerdir. Bilakis onlar, Hz. Peygamber tarafından tebliğ olunan şeriatı ihlal eden bid'atçı sapıklardır. Onlardan sonra haksız biçimde yönetimi eline geçiren Emevîler, en şerli varlıklardır. Hatta Muâviye, İblis'ten de tehlikeli bir kâfir; oğlu Yezîd ise Allah ve İslam düşmanıdır. Bu noktada Abbâsîler de Hillî'nin tenkitlerinden nasibini almaktadır. Ona göre bu hanedanın mensupları yönetime geldikleri andan itibaren yalnızca Şîa ile mücadele etmeyi kendilerine vazife edinmişler; ayrıca medrese, ribat ve vakıf gibi ulvi hizmet gayesi gütmeleri beklenen kurumları tamamen hilafetlerinin meşru olduğu inancını halka yaymak gayesiyle inşa etmişlerdir. Aynı şekilde onlar mevcut halifeye dua etme gibi çirkin bir âdeti de Cuma hutbelerine sokmuşlardır.<sup>39</sup> Bu noktada denilebilir ki, Hillî, Ehl-i Sünnet'in temel yapıtaşları olarak gördüğü ilk üç halife ve daha sonra Müslümanların yönetimini eline alan Emevîler ve Abbâsîleri ilk olarak hedefine almakla, kendisi açısından tutarlı ve aynı zamanda tarihî seyre uygun bir eleştiri metodu ortaya koymuştur.

<sup>37</sup> Bkz. Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler*, 275-280.

<sup>38</sup> Hillî'nin Sünnî çevrelerle ilgili bu aşırı ithamlarını polemik tarzında yazdığı *Minhâcü'l-Kerâme*'de bulmak mümkündür. Bkz. Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, 83-94.

<sup>39</sup> Bkz. Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, 106-108.

Hillî'ye göre Sünnî çevreler,<sup>40</sup> Ehl-i Sünnet olarak adlandırılmayı hak etmemektedirler. Zira onlar, Kur'an ve sünnete muhalefet etmişlerdir. Hatta onların ortaya koyduğu pek çok düşünce, Kur'an ve sünnette deklare edilen bir kısım temel ilkelerle bile çelişmektedir. Hillî, bu iddiasına destek olacak şekilde *Îzâhu Muhâlefeti's-Sünne li Nassı'l-Kitâbi ve's-Sünne* adıyla bir eser kaleme almıştır. Bu eseri ilginç kılan husus, polemik tarzında yazılmış bir tefsir kaynağı olmasıdır. O, bu eserde Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinden bazı ayetleri ele almış ve bunları tefsir ilmi açısından tahlil etmiş; fakat aslında bu ayetler üzerinden Ehl-i Sünnet'i ve özellikle de onların kelâmî görüşlerini eleştirmeyi amaç edinmiştir. Hillî, ele aldığı ayetlere kendi anlayışına göre mana vermiş ve tüm bu ayetlerde ortaya konulan ilkeler üzerinde Sünnîlerin muhalefetinin olduğunu iddia etmiştir. Bu noktada birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

Hillî, bu eserde, ele almış olduğu bir ayeti, kelime kelime tahlil ederek tefsir eder. Bunu yaparken o, bir yandan kendi kelâmî düşünceleri çerçevesinde yorumlar yaparken diğer yandan da (kendi düşüncesine göre) Sünnîler'in bazı yanlış inançlarına dikkat çekmek ister. Örneğin o, eserinde ilk olarak Bakara sûresinin 212. ayetini ele almıştır. Ayetin meali şöyledir: “*İnkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterildi. Onlar, iman edenlerle alay etmektedirler. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar ise, kıyamet günü bunların üstündedir. Allah, dilediğine hesapsız rızık verir.*”

Hillî, ilk olarak “süslü gösterildi” anlamına gelen “زُيِّنَ” kelimesini ele almış ve burada kâfirlere dünya hayatını süslü gösterenin Şeytan'dan başkasının olmadığını ifade etmiştir. Çünkü şeytan, insanı ayartmaya çalışır. Bunu yaparken kötü işleri güzelmış gibi gösterir. Bu yüzden burada fail, Allah olamaz. Çünkü O, dünyanın aldanma yurdu olduğunu bildirerek orada zühd hayatının yaşanmasını istemiştir. Ayrıca O, orada kötülükler yapanları cezalandıracağını da haber vermiştir. Yorumunu bu şekilde yaptıktan sonra Hillî, asıl parmak basmak istediği noktaya gelir ve “bu mana, ancak fiiller kula isnat edildiğinde doğru olur” der. O, bu ifadesiyle kulların fiilleri hakkında mezhebinin kelâmî görüşünü ortaya koymuştur. Sonunda da şu ifadeyi kullanır: “Sünnîler, buna muhalefet ettiler.”

Ayetin “Allah'a karşı gelmekten sakınanlar ise, kıyamet günü bunların üstündedir” kısmını tahlil eden Hillî şunları ifade eder: “Burada Allah, bir durumu haber veriyor. Bu haber ise ancak Allah'ın yalandan uzak olduğunu kabul edenler

<sup>40</sup> İbn Teymiyye, Hillî'ye karşı yazmış olduğu reddiyesinde (*Minhâcü's-Sünne*) “Ehl-i Sünnet” kavramını açıklayarak, Sünnî ifadesiyle kimlerin kastedildiğini ortaya koymaktadır. Buna göre Ehl-i Sünnet denilince ilk olarak, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın halifeliklerini kabul eden kimseler anlaşılır. Buna göre Şîa (Râfıza) haricindekiler Ehl-i Sünnet'e dahildir. Kavramın daha ayrıntılı tanımına göre ise, üç halifenin hilafetini tasdik etmenin yanında Allah'ın sıfatlarını kabul eden, Kur'an'ın mahluk olmadığına, Allah'ın ahirette görülebileceğine inanan, kadere ve dinin diğer asıllarına inanan herkes Ehl-i Sünnet'e mensup birer Sünnî'dir. Bu noktada İbn Teymiyye, Hillî'nin Ehl-i Sünnet kavramını, Şîî olmayan herkesi kapsayacak şekilde anladığını belirtmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebevîyye*, thk. M. Reşâd Sâlim, (Riyâd: (Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986/1406), 2/221.

nezdinde doğru olabilir. Oysa Sünnîler bu konuda da aykırı görüştedirler. Hillî burada -kendince- Sünnîler'in bir yanlış düşüncesine daha ilgi çekici bir şekilde dikkat çekerek, Sünnîlerden hiçbir kimsenin, Allah'ın yalandan uzak olduğunu açık bir şekilde ifade edemediğini iddia etmektedir. Eş'arîlerin "hüsün ve kubûh şeriatın bildirmesiyle bilinebilir" şeklindeki düşüncelerinden yola çıkılarak Ehl-i Sünnet'in bu konudaki yaklaşımını ortaya koymaya çalışan Hillî, onların kabul ettiği gibi hüsün ve kubûh şeriatın belirlediği var sayılırsa, Allah'ın yaptığı hiçbir şeyin çirkin (kabîh) sayılmayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu anlayış gereği Allah'ın yalan söylemesi de çirkin sayılmayacaktır; çünkü bunun belirleyicisi bizzat kendisidir.<sup>41</sup>

Neticede Hillî, bu eserinde, tefsir etmek üzere ele aldığı ayetleri birer polemik aracı olarak kullanmıştır. O, Bakara suresinden 62 ayeti, Âl-i İmrân sûresinden de 200 ayeti bu amaç doğrultusunda tefsir etmiştir. Biz, tüm bu ayetleri inceledik ve Hillî'nin bu ayetlerde iki hususa vurgu yaptığını gözlemledik:

1) Sünnîlere göre, fiilleri üzerinde kulun herhangi bir etkisi veya dahli yoktur. Kul fiilin faili değildir. Dolayısıyla Hillî'nin nazarında Ehl-i Sünnet ile Cebriyye arasında fark yoktur.

2) Allah'a kötülükleri isnat eden Sünnîler, aslında Allah'ın yalan da söyleyebileceğini mümkün görürler. Bu anlayışa göre Kur'an'ın da herhangi bir hükmünün ve inandırıcılığının kalmayacağı açıktır.

Bunların yanında Hillî, Kerrâmîyye ve Müşebbihe gibi gruplarla Haşeviyye adı altındaki bazı eğilimleri Sünnîliğe nispet etmiş ve bunlar üzerinden Sünnîlere karşı yoğun eleştirilerde bulunmuştur. Bu noktada o Mu'tezile'den etkilenmiştir. Nitekim Mu'tezile, Haşeviyye ve Müşebbihe gibi kavramları Hadis Taraftarları özelinde Ehl-i Sünnet'i tanımlamak için kullanmıştır.<sup>42</sup> Bu üç kesimin ortak noktasının teşbih ve teccime varan görüşlere sahip olmalarıdır. Hillî de, Müşebbihe gibi aşırı görüşlere sahip olan bir fırkayı Hanbelîlikle ilişkilendirmiş ve onları merkeze almak suretiyle Ehl-i Sünnet'i eleştirilerinin hedefi haline getirmiştir.<sup>43</sup> Burada genelleyci bir yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Zira Hillî, aşırı gruplarla ilişkilendirdiği Hanbelîlerin, Ehl-i Sünnet'in önemli düşünce ekollerinden birisi olduğundan hareketle Ehl-i Sünnet'e mensup herkesin onlar gibi olduğunu öne sürmüştür.

Doğrusu Mezhepler Tarihi alanında en sık karşılaşılan problemlerden biri budur: "Mezhebî taassuba kapılarak, muhaliflerini küçük düşürmek adına, benimsemedikleri birtakım görüşleri onlara nispet etmek veyahut bazı

<sup>41</sup> Hillî, *Îzâhu Muhâlefeti's-Sünne li Nass'l-Kitâbi ve's-Sünne*, thk. Bîbî Sâdât Rızâ Behâbâdî, (Tahran: Kitaphane-i Mevzi ve Merkezi İsnad-ı Meclisi Şura-yı İslami, 1397), 52-54.

<sup>42</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Resâilu'l-Câhiz*, thk. Abdusselâm M. Hârûn, (Beyrut: y.y., 1991), III/288.

<sup>43</sup> Hillî, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, 33.

ipuçlarından yola çıkarak, bir kısım aşırı grupları muhalif olarak gördüğü mezhep içerisine dahil etmek...”<sup>44</sup>

Bu tavrı, benimsediği mezhebi savunma gayesiyle pek çok düşünürün sergilediğini söylemek mümkündür. Örneğin bazı Sünnî Makâlat yazarları, Şîa içerisinden çıkan fakat mutedil Şîilerin kabul etmeyip reddettiği aşırı Şîi grupları Şîa’ya nispet etmiş ve bunların bozuk fikirlerini de Şîa’nın geneline mal etmişlerdir.<sup>45</sup> Örnekleri çoğaltmak mümkündür fakat bizim konumuz açısından bakarsak, Hillî de aynı hataya düşmekten kurtulamamıştır. Nitekim o da bazı ipuçlarından hareketle<sup>46</sup> Kerrâmiyye ve Müşebbihe gibi gruplarla Haşeviyye adı altındaki bazı eğilimleri Sünnîliğe nispet etmiş ve bunların bozuk fikirlerini örnek vermek suretiyle Ehl-i Sünnet çatısı altındaki tüm grupların itikâdî yapılarını tartışmaya açmıştır. Oysa adı geçen aşırı grupları, Sünnî çevreler de tasvip etmemiş; hatta en az Şîiler kadar onlar da bu grupları ve onların aşırı görüşlerini eleştirerek reddetmişlerdir.<sup>47</sup>

Mezhepler arası tartışmalarda genellikle şahıslar arasındaki polemiklerin öne çıktığı görülmektedir. Bu noktada Hillî ile çağdaşı olan İbn Teymiyye (728/1328) arasındaki ilişki, dikkat çekici bir niteliğe sahiptir. İbn Teymiyye, Hillî ve temsil etmiş olduğu İmâmiyye’ye karşı sert eleştirilerde bulunmuştur. İbn Teymiyye, Hillî’nin yazmış olduğu *Minhâcü’l-Kerâme*’ye reddiye olarak *Minhâcü’s-Sünne*’yi kaleme almış olup bu eserde Hillî’yi ve görüşlerini ağır bir şekilde eleştirmiştir.<sup>48</sup> Hillî ise İbn Teymiyye’ye doğrudan cevap vermemiş, eserlerinde de onu veya

<sup>44</sup> Bir bilim dalı olarak Mezhepler Tarihi’nin bu ve benzeri problemlerle baş başa olduğu bir gerçektir. Alanda söz sahibi kimselerce bu durum, daha çok bir metodoloji/usûl problemi olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’alesi 1* (2005), 409-410.

<sup>45</sup> Bu noktada bizim tezimizi doğrulayacak en güzel örnek Şehristânî’dir. Makâlât yazarları içerisinde en objektif davrananlardan biri olarak gösterilmesine rağmen o bile, Şîa’ya, daha çok aşırı müfrit (gulât) grupların benimsediği ve Allah’ı kullarına veya kulları Allah’a benzeten bir teşbih anlayışına sahip olmakla itham etmiştir. Bkz. Şehristânî, 1/93.

<sup>46</sup> Örneğin Haşeviyye denilen grubun “Ashâbü’l-Hadîs” denilen ve Sünnî gelenekten gelen insanlardan oluşması, Hillî için bir ipucu olarak görülmüş olabilir. Ne var ki Ehl-i Sünnet kelâmcıları da bu grubu kendilerinden saymamış ve tenkide tabi tutmuşlardır. Bkz. Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/427; yine başlangıçta Mürcie’nin bir alt kolu olan Kerrâmiyye’nin, taraftarlarının çoğunun Hanefî mezhebi mensubu olması, bu noktada Hillî için bir başka ipucu olarak görülmüş olmalıdır. Oysa ünlü Eş’arî kelâmcısı Abdülkâhir el Bağdâdî, Kerrâmiyye’nin teşbih ve teccim anlayışında olan bozuk bir fırka olduğunu ifade ederek Hillî’nin burada yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. Bkz., Bağdâdî, 189.

<sup>47</sup> Bu noktada Şehristânî, Müşebbihe’nin Şîa ve Haşeviyye içerisinde ortaya çıkıp geliştiğini iddia etmektedir. Bkz., Şehristânî, 1/105.

<sup>48</sup> Bazı örnekler için bkz. Muhammet Yazıcı, *İbn teymiyye’nin Mecmu’u Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid’at Fırkalarına Bakışı*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 264-275. Ayrıca bu konuda müstakil bir tez yapılmıştır. Bkz. İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye’nin Şîa’ya Reddiyesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).



mezhebini doğrudan hedef alarak eleştirmemiştir. Bilindiği üzere İbn Teymiyye, Seleflilik ekolünün en önde gelen düşünürlerinden biridir. Bu durumda Hillî, “Seleflikle ilgili hiç mi bir şey söylememiştir?” sorusu akla gelmektedir. Tabii ki durum böyle olmamış Hillî de görünüşte söz etmediği Selefîyye’yi yeteri kadar eleştirmiştir. Şöyle ki Sünnî düşünce geleneği içerisinde “itikâdî konularda Kur’an ve Sünnet’in lafzına bağlı olup te’vili kabul etmeyen ekol” olarak tanımlanan ve Selefîyye adıyla bilinen ekol, muhalifleri tarafından Haşviyye/Haşeviyye, Eseriyye bazen de Müşebbihe olarak adlandırılıp eleştirilmiştir. Diğer taraftan bu ekolün mensupları için Selefî yerine daha çok “Ashabü’l-Hadîs” yani “Hadis Taraftarları” yakıştırması, hem kendileri hem de muhalifleri tarafından kullanılmıştır. Bununla birlikte önceleri kelâm ya da felsefenin metotlarını kullanmak suretiyle dinin temel esasları hakkında tartışma yapmayı yasaklamasıyla bilinen Ehl-i Hadîs ekolü<sup>49</sup>, Hillî’nin çağdaşı İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye’nin katkılarıyla birlikte sistematik Selefîliğe dönüşmüştür.<sup>50</sup> Özellikle İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel’den sonra Selefîliğin ikinci imamı olarak kabul edilir.<sup>51</sup>

Burada bu ayrıntılar, dikkat çekici bir özelliğe sahip olmakta olup Hillî, Sünnî çevreleri eleştirirken Selefîyye adından bahsetmemekle birlikte Haşeviyye ve Müşebbihe gibi isimlerini kullanarak bunların bozuk fikirleri üzerinden Sünnî çevrelere eleştiri yöneltmiştir. Aynı şekilde Hillî, bazı kelâm eserlerinde “Ashâbü’l-Hadîs” ve “Ehl-i Hadîs” adı altında Hadis taraftarlarının görüşlerine atıflarda bulunmuştur. Yine yukarıda da değinildiği üzere o, Haşviyye/Haşeviyye’ye, birtakım görüşlerine yer vermek suretiyle değinmiştir. Bu noktada onun Menâhicü’l-Yakîn adlı eserindeki “Haşeviyye” tanımı önemlidir. Bu eserde geçtiğine göre Haşeviyye, teşbihe inanan ve nassların zahirine bağlı kalan Ashâbü’l-Hadîs’in tümü için kullanılan bir lakaptır.<sup>52</sup>

Hillî, Sünnîlikle ilişkilendirdiği Haşeviyye ve Müşebbihe’nin bazı bozuk fikirlerine yer vererek temelde Hanbelîleri fakat genel olarak da Sünnîlerin tümünü eleştirmiştir. Onun ifadesiyle Haşeviyye ve Müşebbihe, Allah’ı alelade bir

<sup>49</sup> Hadis taraftarları nakil merkezli bir din anlayışı geliştirmişlerdir. Bu nedenle re’ye karşı tavır almışlardır. Bu noktada “Din âsârdan ibarettir” sözü onların zihniyet yapısını ortaya koymaktadır. Özellikle Ahmed b. Hanbel’in öncülüğündeki Hanbelî düşünürlerin çoğu düşünce sistemlerini, re’y, kelâm ve bunları kullananların eleştirisi üzerine kurmuşlardır. Bkz. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, (Ankara: Kitâbiyât, 2. Baskı, 2002), 57-60.

<sup>50</sup> Bkz. Mehmet Sait Özervarlı, “Selefîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/400-401. Selefîliğin gelişim sürecinde İbn Teymiyye’nin katkıları eşine az rastlanır türdendir. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Zeki İşcan, *Seleflilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 115-167.

<sup>51</sup> İşcan, *Seleflilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*, 29.

<sup>52</sup> Bkz. Hillî, *Menâhicü’l-Yakîn fî Usûli’-d-Dîn* thk. Ya’kûb el-Ca’ferî el-Merağî, (Kum: Merkezü’-Dirâsât ve’t-Tahkîkâtî’l-İslâmiyye, 1415), 559.

cisim olarak tasvir etmişlerdir. Onlara göre Allah, arş üzerinde oturmaktadır. Hatta onlar, Allah'la musafaha (el sıkışma) ve muânaka (kucaklaşma) yapmanın mümkün olduğunu düşünmüşlerdir. Yine onlardan bir kısmı, Allah'ın dünyada iken görülebileceğine; Allah'ın onları, onların da Allah'ı ziyaret edebileceğine inanmışlardır.<sup>53</sup>

Görüldüğü üzere Hillî, İbn Teymiyye ile atışmasını onun mezhebini Haşeviyye ve Müşebbihe gibi aşırı gruplarla ilişkilendirerek yürütmüştür. Dolayısıyla Hillî, Sünnî çevrelere yönelttiği sert eleştirilerin odağına Hanbelîleri yerleştirmiştir. Bu yüzden, en büyük tepkiyi Hanbelî çizgide yetişmiş bir düşünür olan İbn Teymiyye'den almış olması asla tesadüf değildir.

Hillî'ye göre Sünnî çevreler, şeriatın pek çok hükmünü, sırf Şîlilere inat olsun diye değiştirmişlerdir. Burada bazı örnekler veren Hillî, iki önemli Şâfîî alimin, Gazâlî (505/1111) ve Mâverdî (450/1058)'nin ortak bir görüşünü nakleder: "Biz, önceden kabirlerin üzerini düzlerdik. Ne zaman ki Râfıza (Şîa) bunu adet edindi, biz o zaman böyle yapmaktan vazgeçtik ve kabirlerin üzerini deve hörgücü gibi yükseltmeye başladık."<sup>54</sup> Verdiği başka bir örnekte Hanefî bir alimin görüşünü nakleden Hillî'ye göre bu alim şunları söylemiştir: "Biz sarığı sağ tarafa doğru sarardık, fakat Râfıza bunu adet edindikten sonra onlara muhalefet etmek için sol tarafa doğru sarmaya başladık."<sup>55</sup>

Görüldüğü üzere Hillî, Sünnîleri keyfî hüküm ihdas etmekle itham etmektedir. Bu itham, Sünnîlerin dini tahrif ettikleri anlamını da içermektedir. Diğer taraftan Hillî, Sünnîlerin pek çok uygulamayı İmâmiyye'ye karşı inat olsun diye yaptıklarını iddia ederek onları İmâmiyye'ye karşı aşağılık kompleksine sahip olmakla itham etmektedir.

Hillî, Sünnî çevrelerin kıyasla amel edip re'yle hüküm vermek suretiyle dinin içerisine dinden olmayan şeyleri soktuklarını ve böylece şeriatın hükümlerini tahrif ettiklerini iddia etmiştir. Buna göre Sünnîler, haram olduğunu ve karşılığının cehennem olduğunu bilmelerine rağmen, dinde olmayan pek çok bidat ihdas etmişlerdir. Ayrıca onlar, ne Hz. Peygamber ne de Sahabe döneminde var olan dört mezhebi icat etmişlerdir. Bunlar da sahabenin "ilk defa kıyas yaparak böylelikle kıyası icat eden İblis'tir" şeklindeki uyarılarına kulak asmamışlar ve inatla kıyası delil olarak kullanmışlardır. Dört Sünnî mezhebin bu şekilde oluştuğunu ve bunların en büyük özelliklerinin kıyas ve re'y ile amel etmek olduğunu iddia eden Hillî'ye göre bu mezhepler, kıyasa ve re'ye başvurarak birtakım rezil fetvalar vermişlerdir. Örneğin onlar; zina işleyen bir kimsenin, zina yaptığı kadından doğan kız çocuğuyla evlenmesini mübah görmüşlerdir. Yine onlar, evlenmesi haram olduğu halde annesini ve kız kardeşini nikahlayan kimseye verilmesi gereken had cezasını düşürmüşlerdir. Aynı şekilde onlar, zina yapan

<sup>53</sup> Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, 84; Hillî, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, 33-34.

<sup>54</sup> Bkz. Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, 108.

<sup>55</sup> Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, 108.

eşçinsele had cezası verilmesine gerek görmemişlerdir.<sup>56</sup> Anlaşılan o ki Hillî, tüm bu örnekleri Sünnî düşünce geleneğini, özellikle de fıkıh birikimini karalama adına vermiştir. Onun bu tavrı, yaşadığı dönemdeki mezhepler arası çatışmalara dair çarpıcı bir örnek olarak da değerlendirilebilir.

Özet olarak denilebilir ki, Hillî kendi paradigmasında Sünnî olarak gördüğü kesimi, akideleri bozuk insanlar olarak tanımlamaktadır. Onun zihin dünyasında bu kimseler, ortaya attıkları görüşlerle İslam dinini temsil etmekten uzaktırlar. Ayrıca onlar; kıyas ve re'y gibi dinde delil olamayacak, üzerine hüküm bina edilemeyecek istidlallere başvurmak suretiyle şeriatın hükümlerini tahrif etmişlerdir. Bu da yetmezmiş gibi şeriatın ve aklın asla tasvip etmeyeceği bozuk ve çirkin fetvalar vererek, Allah'ın dini ile bağdaşmayacak rezil işlere imza atmışlardır.

Görüldüğü üzere Hillî, Sünnî kesimlere muhalefet etme hususunda tipik bir makâlât yazarı gibi davranmıştır. Bu noktada o, paylaşmadıkları pek çok görüşü Sünnîlere mal etmiş ve bu görüşler üzerinden onları eleştirmiştir. Aynı şekilde Sünnîlerin bile eleştirdiği ve kabul etmediği bir kısım aşırı grupları, onlara nispet etmiş ve bunların bozuk fikir ve inançlarını Sünnîlere mal etmiştir.

Sünnî gruplar içerisinde Hillî'nin eleştirilerinden nasibini fazlasıyla alan bir grup da, *Eş'arîler*'dir. Bunda çok muhtemel olarak onun en büyük hasım olarak Eş'arîleri görmesinin büyük bir etkisi vardır. Bu yüzden olsa gerek Hillî, Eş'arîleri eleştirirken çok ağır ithamlarda bulunmuştur. Örneğin ona göre Eş'arîler, Allah'a, zatından ayrı sıfatlar vermek suretiyle Allah'la birlikte çok sayıda kadîm varlık bulunduğu anlayışına varmışlardır. Hillî, bu noktada Eş'arîleri Hristiyanlarla kıyaslamıştır. Hatta onun ifadesiyle Hristiyanlar, kadîm varlıkların sayısını üçle sınırlarken Eş'arîler ise bunların sayısını dokuza çıkarmak suretiyle bu konuda Hristiyanları bile geride bırakmışlardır.<sup>57</sup> Yine o, Eş'arîlerle Cebriyye'yi aynı kefeye koymaktan çekinmemiştir.<sup>58</sup>

Hillî, Eş'arîlik hakkında bir başka ilginç iddiada daha bulunmaktadır. Ona göre Eş'arîlerin imamı Ebû'l-Hasen el-Eş'arî yeni bir mezhep getirmemiş olup Ehl-i Hadîs'in yolunu takip etmiştir. Bu noktada Eş'arî'nin *el-İbâne an Usûli'd-Dîyâne* adlı eserini örnek gösteren Hillî'nin iddiasına göre Eş'arî, dinin temel ilkelerine dair görüşlerini ve diğer düşüncelerini oluştururken Ahmed b. Hanbel'i taklit etmekten başka bir şey yapmamıştır. Hatta o, İbn Hanbel'i yüceltmede sınırları aşarak onun hakkında aşırı görüşler bile ortaya koymuştur.<sup>59</sup> Hillî'nin, sadece bu eseri temel

<sup>56</sup> Hillî'nin Sünnî çevreleri karalamak adına verdiği örnekler için bkz., Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, 93-94.

<sup>57</sup> Bkz. Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, 83.

<sup>58</sup> Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, thk. Aynullah el-Hasenî el-Urmevî, (Kum: Daru'l-Hicre, 1986/1407), 105.

<sup>59</sup> Bkz. Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, 47.

alarak Eş'arî'nin diğer eserlerini görmezden gelmesi ayrı bir problem olduğu gibi<sup>60</sup> aynı zamanda *el-İbâne*'nin Hanbelîlik'ten devşirme olduğu yönündeki iddiası da sadece ona özgü bir iddia değildir. *el-İbâne*'ye yönelik böyle bir iddianın, Eş'arî'ye ve fikirlerine karşı olan Hasan b. Ali el-Ahvâzî (446/1055) gibi şahıslar tarafından ortaya atıldığı eserin mukaddimesinde belirtilmektedir.<sup>61</sup> Dolayısıyla Hillî'nin, Eş'arîliği orijinal bir mezhep olarak değil de Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini taklit eden bir grup olarak göstermesi, tarihi gerçeklere ters düştüğü gibi aynı zamanda mezhebî taassuptan beslenen bir yaklaşımın yansıması olarak da görülebilir.

Hillî, Eş'arîleri eleştirirken oldukça sert bir üslup takınarak uç iddialar yöneltmekten çekinmemiştir. Bunun elbette farklı nedenleri olabilir. Her şeyden önce unutulmamalı ki Eş'arîliğin kurucusu Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Sünnî kelâm düşüncesinin en önemli şahsiyetlerinden biridir. O, eserlerinde Şîa'ya da yer vermiş ve sert bir şekilde eleştirmiştir. Hillî de Eş'arî'yi *el-İbâne* adlı eseri üzerinden eleştirmektedir. Dolayısıyla *el-İbâne*'de Eş'arî'nin Şîa hakkında öne sürdüğü görüşleri, Hillî'nin Eş'arîliği bu kadar sert eleştirmesinin nedenlerine dair ipuçları verebilir. Bu eserde Şîa'yı Râfıza olarak tanıtan Eş'arî'ye göre bunlara "Râfıza" ismi Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in imâmetini reddettiklerinden dolayı verilmiştir. Yine Eş'arî'ye göre Râfıza, bu ümmetin en şerlileridir. Hz. Ali'ye ulûhiyet atfeden Abdullah b. Sebe bile bunların içerisinde çıkmıştır. Hz. Ali'nin hilafetinden sonra Râfıza, farklı fırkalara ayrılmıştır. Ana kolları, Zeydiyye, İmâmiyye, Keysâniyye gibi fırkalarla birlikte bunların alt kolları da vardır. Bâtıniyye de Râfıza içerisinde bir gruptur.<sup>62</sup>

Görüldüğü üzere *el-İbâne*'de Eş'arî, Şîa'yı Râfıza olarak nitelemekte ve onları insanların en şerlileri olarak tanıtmaktadır. Eseri okuyan ve bu ifadeleri gören Hillî, bu ithamları karşılıksız bırakmamış ve o da kendi üslûbuna göre cevap vermiştir. Bu ve benzeri örneklere bakıldığında Hillî'den daha önce yaşamış olan Eş'arî ve onun gibi Sünnî alimlerin Şîa'ya karşı tutumları, Hillî'nin başta Eş'arîlik olmak üzere tüm Sünnîlere karşı menfi tavır takınmasını tetiklemiş olabileceği söylenebilir.

Diğer taraftan Hillî, bir kısım görüşlerinde Eş'arîliğe katılmakta bir sakınca görmemiştir. Hatta o, bazı konularda, genellikle uyduğu Mu'tezile'den ayrı düşündüğünü ve bunlar karşısında Eş'arîlerin görüşünün daha makul ve kabule şayan olduğunu söylemekten çekinmemiştir.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Nitekim *el-İbâne*'nin, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet'e intisap etmesinin ilk yıllarında yazılmış olduğu önemli bir ayrıntıdır. Bkz. Emrullah Yüksel, "el-İbâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/254. Dolayısıyla sadece bu esere bakılarak onun görüşlerinin çerçevesini çizmek mümkün değildir.

<sup>61</sup> Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Salih b. Makbel b. Abdullah el-USaymî, (Riyad, 2011/1432), 41.

<sup>62</sup> Bkz. Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 200-201.

<sup>63</sup> Örnek olarak bkz. Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, 495.

Bu noktada bir hususun altını çizmekte fayda vardır. Şöyle ki Hillî, Eş'arîliği daima gündeminde tutmuş ve onlar üzerinden Sünnî çevreleri kötölemiş; fakat Eş'arîlikle birlikte Sünnî kelâm düşüncesinin diğer önemli ekolü olan Mâturîdîliği tabiri caizse görmezden gelmiştir. Bu noktada bazı sorular akla gelmektedir: Acaba Hillî, Ehl-i Sünnet içerisinde Mâturîdîlik diye bir ekolün varlığından habersiz miydi? Yine o, Mâturîdî alimler veya onların yazmış olduğu eserleri görmemiş veya görmezden mi gelmiştir? Yahut o, başka bir isim altında Mâturîdîliğe değinmiş midir?

Bu gibi soruların cevabını bulmak için öncelikle Mâturîdîliğin İslam düşünce tarihindeki yeri ve gelişimine kısaca değinmekte fayda vardır. Bu noktada W. Montgomery Watt'ın tespitleri önemlidir. Onun ifadesiyle Mâturîdiyye ismi muhtemelen VIII./XIV. asırdan önce kullanılmamaktaydı. Bunda iki temel faktörün etkisinin olabileceğini ifade eden Watt'a göre Mâturîdî, büyük saygı görmesine ve önde gelen bir alim olarak kabul edilmesine rağmen kendilerini daha çok Hanefîliğe bağlı düşünürler olarak tanıtan kelâmcılar tarafından müstakil bir mezhep kurucusu olarak görülmemiştir. Diğer taraftan Eş'arî kelâmcıların Mâturîdî'den ilk defa VIII./XIV. yüzyılda bahsettiklerini ifade eden Watt, bu tespitleriyle VIII./XIV. yüzyıla gelinceye kadar Mâturîdîliğin müstakil bir mezhep olarak tanınmadığını iddia etmektedir.<sup>64</sup>

Bu noktada Kalaycı'nın, doktora tezinde ortaya koyduğu tespitler de önemlidir:

Maturidiliğe gelince bu ekol, bir redd-i mirasın sonucu olarak ortaya çıkmış bir mezhep değildi; aksine kendisinden daha önce devam eden köklü bir geleneğin, Mürcîî-Hanefî yaklaşımın güçlü bir uzantısı durumundaydı. Bu yüzden eklektik değildi ve geçmişinden gelen sistemli ve insicamlı yapısını büyük ölçüde korudu. Eş'arîlik kadar geniş kitlelere taşınmamasının arka planında da muhtemelen bu husus yatmaktaydı. Bu durum Mâturîdî'nin yeni bir mezhep kurucusundan ziyade, eski geleneğin önemli bir temsilcisi olarak algılanmasına ve Hanefîlik isminin bu geleneğin bütün mensuplarını kapsayacak şekilde kullanılmasına yol açmıştır. Dolayısıyla Maturidiliği besleyen dini-toplumsal aidiyetler, aslında Maturidiliğin beslediği dini toplumsal aidiyetlerdi ve bu haliyle Eş'arî çizgiyle farklılık arz etmekteydi.<sup>65</sup>

Bir başka görüşe göre Mâturîdîliğin ilk nüvelerinin Abbâsî iktidarının siyasî merkezlerinden (özellikle Bağdat'tan) uzak yerlerde ortaya çıkmış olması ve bu iktidarın Mâturîdî'nin anavatanı Semerkand ve daha geniş bir alanı kapsayan Mâverâünnehir'de kabul görmemiş olması, bu mezhebin, özellikle Bağdat ve

<sup>64</sup> W. Montgomery Watt, "Mâturîdî Problemi", çev. İbrahim Hakkı İnal, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, (haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara 2011), 161-163.

<sup>65</sup> Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Maturidilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 96.

çevresinde hâkim konumda olan Eş'arîlik kadar meşhur olamamasının veya en azından bu çevrelerde etkisini gösterememesinin nedeni olarak görülebilir.<sup>66</sup>

Ulrich Rudolph, Mâtürîdîliğin bir diğer şanssızlığının, uzunca bir süre Eş'arîlikle birlikte anılması olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu durum, Mâtürîdîliğin özgün bir mezhep olarak kabul edilmesini belli bir döneme kadar engellemiştir. Onun ifadesiyle her iki ekol, Sünnî inancını savunmalarıyla öne çıkmış olsalar da Eş'arîlik, her zaman öncü konumda görülmüş ve fakat Mâtürîdîlik ise Eş'arîliğin daha küçük bir müttefiki veya küçük hisseli ortağı olarak tanımlanmıştır.<sup>67</sup>

Ayrıca bu noktada İslam Ansiklopedisi'nde başka bir önemli tespiti yer verilmiştir. Şöyle ki Mâtürîdîliğe mensup alimler, kendilerini *Mâtürîdiyye* yerine daha çok *Ehl-i Sünnet*'e nispet etmekteydiler.<sup>68</sup> Bu bağlamda Mâtürîdî'nin en önemli öğrencisi ve aynı zamanda mezhebin en meşhur simalarından biri olan Ebû'l-Muîn en-Neseî (508/1115)'nin, Mâtürîdiyye adını kullanmayarak kendilerini "*Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa, Ehlü'l-Hakk, Ashâbünâ, Meşâihu Semerkant ve Ulemâu Mâverâinnehr*" gibi adlarla nitelendirmesi önemlidir.<sup>69</sup> Bu da Mâtürîdîliğin Ehl-i Sünnet potasında erimesine; dolayısıyla kendi özgün fikirlerinin ve görüşlerinin tabiri caizse anonim haline gelmesine neden olmuştur denilebilir.

Tüm bu tespitleri değerlendirmede ilk olarak "*Mâtürîdîliğe mensup alimlerin kendilerini daha çok Ehl-i Sünnet'e nispet etmelerini*" ele almayı uygun bulmaktayız. Buna göre Hillî, ismen bahsetmese de Mâtürîdîlik'ten Ehl-i Sünnet tabirini kullanmak suretiyle söz etmiş olabilir mi? sorusu akıllara gelmektedir. Bu noktada onun *Menâhicü'l-Yakîn* adlı eserinde, bir yerde Ehl-i Sünnet ile Eş'arîliği ayrı ayrı zikretmesi, yukarıdaki tespitle birlikte düşünüldüğünde Ehl-i Sünnet derken Mâtürîdîliği kastetmiş olabileceği izlenimini vermektedir.<sup>70</sup> Fakat aynı eserde ve farklı bir yerde ünlü Eş'arî kelâmcısı Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037-38)'yi, Ehlî Sünnet'e nispet ederek vermesi, bu şüpheyi boşa çıkarmıştır.<sup>71</sup> Dolayısıyla Hillî'nin, Ehl-i Sünnet'le yalnızca Mâtürîdîliği kastettiğini söylemek mümkün görülmemektedir. Aksine onun, bu kavramı genel anlamda ve tüm Sünnî çevreleri kapsayacak şekilde kullandığını söyleyebiliriz.

<sup>66</sup> Bkz. Philipp Bruckmayr, "Mâtürîdî Kelâmının Yayılması, Kalıcılığı ve Temel Dinamikleri (Timurlular Döneminden 19. Arsa Kadar)", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, (haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara 2011), 405.

<sup>67</sup> Bkz. Ulrich Rudolph, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı", çev. Ali Dere, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, (haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, Ankara 2011), 313.

<sup>68</sup> Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/167.

<sup>69</sup> Bkz. Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tabsratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/233.

<sup>70</sup> Bkz. Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, 357.

<sup>71</sup> Bkz. Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, 375.

Diğer tespitler, Hillî'nin Mâturîdîliği neden görmezden geldiğini açıklamada daha yeterli görülebilir. Bilindiği üzere Hillî, Sultan Olcaytu ile tanışmasının ardından daha çok başkent Sultâniyye'de bulunmuş olmakla birlikte Bağdat ve çevresinden de uzak kalmamıştır. O dönemde Bağdat'ta Sünnî düşüncenin hâkim ekolü, Eş'arîliktir. Nitekim kaynaklarda geçtiğine göre Selçuklular eliyle kurulan *Nizâmiye Medreseleri* o döneme kadar varlığını sürdürmüş olup halen ilmi sahadaki etkinliği de devam etmekteydi. Bunlar arasında Bağdat Nizâmiye Medresesi en meşhur olanıydı.<sup>72</sup> Bu medreselerde daha çok Şâfiî-Eş'arî düşüncenin hâkim olduğu bilinmektedir.<sup>73</sup> Yukarıdaki tespitlere göre Mâturîdîlik ise bu bölgelerde o döneme kadar etkin veya en azından meşhur bir mezhep olarak öne çıkamamıştır.

Dolayısıyla Hillî'nin Mâturîdîlikten bahsetmemesi ve fakat buna karşın Eş'arîlik'le ilgilenip sürekli bu mezhebin düşünürleri ve fikirleri ile mücadele içerisinde olması gayet tabiidir. Diğer taraftan Hillî ile birlikte saray çevresinde ve özellikle de sultanın yanı başında yer alan alimlerin genellikle Şâfiî-Eş'arîlerden oluştuğu bilinmektedir. Nitekim Mevlâna Nizâmüddîn Abdülmelik el-Merağî (?/? ) ki bu alim, döneminin önde gelen Şâfiî alimlerinden biridir ve bir süre sultan Olcaytu'nun danışmanı olarak görev yapmıştır. O, aynı zamanda saray çevresinde cereyan eden Şâfiî-Hanefî çekişmesinde Hanefîler aleyhine sultanı etkilemeye ve yönlendirmeye çalışmasıyla da bilinmektedir.<sup>74</sup> Kâşânî (ö. VIII./XIV. yüzyılın ilk yarısı)'nin verdiği bilgilere göre Nizâmüddîn Abdülmelik'in yanı sıra Adûdüddîn el-İcî (756/1355) gibi döneminin önde gelen Eş'arî alimi Hillî ile aynı ortamları çoğunlukla paylaşmışlardır. Nitekim bu iki alimin, Hillî'nin yönetimindeki *Seyyar Medrese*'de müderris olarak görev yaptıkları bilinmektedir.<sup>75</sup>

Hillî'nin, Şîîliği benimseyen Olcaytu'nun tam manasıyla mükemmel bir Şîî olmasını arzlaması, daha önce onun danışmanlığını yapmış olan Şâfiî alim Nizâmüddîn Abdülmelik'in sultanın zihnine empoze ettiği Sünnî düşünce ve inançlarını çürütmeyi gerekli kılmış olmalı ki o, sultanla yapmış olduğu hemen her sohbetinde dört Sünnî mezhebin yanlışlıklarını farklı açılardan ortaya koymaya ve buna karşın Şîîliğin hak mezhep olduğunu da delilleriyle birlikte ispatlamaya çalışmıştır.<sup>76</sup> Tüm bunlardan hareketle denilebilir ki, "Hillî ve mezhebi için en

<sup>72</sup> Bkz. Abdülkerim Özyayın, "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/190.

<sup>73</sup> Bkz., Ahmet Ocağ, "Nizâmiye Medreseleri'nin Mezhep İhtilaflarına Yaklaşımı", *Türk-İslam Tarihinde Yükseköğretim: Selçuklu-Osmanlı Sınırlarında Gelenek ve Değişim*, (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayınları, 2015), 30-31.

<sup>74</sup> Nizâmüddîn Abdülmelik, Olcaytu'nun danışmanı olup onun görüşleri, ilme ve araştırmaya meraklı olan sultan üzerinde derin ve önemli tesirler bırakmıştır. Ne var ki hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Bkz. Derya Örs, *Târih-i Olcaytu (inceleme ve çeviri)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992), 132-142.

<sup>75</sup> Bkz. Örs, *Târih-i Olcaytu (inceleme ve çeviri)*, 143.

<sup>76</sup> Bkz. Örs, *Târih-i Olcaytu (inceleme ve çeviri)*, 136-139.

büyük rakip, her zaman Eş'arîlik olmuştur." Bu noktada Hillî'nin eleştirilerinin merkezinde daha çok Eş'arîliğin yer almasında bazı siyasî ve aynı zamanda mezhebî kaygıların etkili olduğu, önemli bir ayrıntı olarak değerlendirilebilir.

Görüldüğü üzere Hillî, eserlerinde deşindiği mezhepler içerisinde en çok Sünnîler hakkında sert ifadeler kullanmış ve ağırlıklı olarak onları eleştirmiştir. Sünnî çevrelere yönelik tavırları ile o, tipik bir makâlât yazarı gibi hareket etmiştir.

Hillî, Sünnîlere karşı yaptığı eleştirilerde mezhebini savunmaya çalışan bir Şîî imajı ortaya koymaktadır. Bu da tarihsel süreçte Şîîlerin zulüm ve haksızlığa uğratılmasına dayalı Şîî algısından kaynaklanmış olabilir. Diğer taraftan Sünnîler, yaşadığı dönemde ve çevrede sürekli Hillî'nin etrafında ve etkin durumdadırlar. Öyle ki sultanın sarayında ve çevresinde Sünnî alimlerin dikkat çekici bir etkinliği bulunduğundan dolayı Olcaytu'nun huzurunda gerçekleşen ilmî münazaralarda Hillî'nin en büyük rakipleri her zaman Sünnî alimler olmuştur. Hillî, böyle bir ortamda sultan Olcaytu'yu etkilemenin ancak Sünnîleri onun gözünde küçük düşürmekle gerçekleşebileceğinin farkında idi. Bunu da büyük oranda başardı ve içerisinde Sünnîlerin görüşlerini eleştirdiği ve İmâmiyye'nin kelâm anlayışını ortaya koyan bazı eserlerini sultan Olcaytu'nun isteği üzerine ve ona ithafen kaleme aldı.

Ayrıca Şîa ile Sünnîler arasında geçmişten gelen çekişmeler ve kavgalar o günlere de yansımıştı. Öyle ki Hillî, Sünnîler'in Şîîlere/Şîa'ya karşı büyük haset ve kin beslediklerini iddia etmektedir. Buna göre hem Gâzân Han hem de Olcaytu döneminin ünlü veziri ve aynı zamanda önemli bir ilim adamı olan Raşîdüddîn Fazlullâh el-Hemedânî (718/1318), sırf onu çekemeyen ve Şîîlere nefret duyan bazı Sünnî şahısların iftiraları nedeniyle şehit edilmiştir. Olayın geri planında ise acı bir hikâye gizlidir. Şöyle ki, bir gün sultan Olcaytu hastalanır ve bu hastalık sonucunda vefat eder. Aynı zamanda sultanın doktorluğunu da yapmakta olan vezir Raşîdüddîn Fazlullâh, onun tedavisine gerekli önemi vermemekle hatta onu zehirlemekle itham edilir. Tabîî ki, Hillî'ye göre bu ithamları yapanlar, Sünnîler'dir. Bunun üzerine Olcaytu'nun oğlu Ebû Saîd Bahadır Han (736/1335), vezir Raşîdüddîn'i ve henüz o sırada on altı yaşlarında olan oğlu İbrahim'i katlettirir. Dahası Raşîdüddîn'in tüm mallarına el konulur ve yaklaşık 60 bin cilt kitaptan oluşan kütüphanesi de yakılır. Bu noktada Sünnîler'in nefreti o kadar aşırıdır ki, Raşîdüddîn'in cesedi parçalara ayrılmış ve her bir uzvu bir şehre gönderilmiştir. Başu ise Tebriz'e götürülmüştür. Tüm bunlar, aslında Sünnîler tarafından Şîîlere duyulan öfke ve nefretin yansımalarıdır. Çünkü Raşîdüddîn, Şîîlere ve Şîîliğe yönelik hizmetleri nedeniyle Şîî veya en azından Şîîliğe meyilli bir devlet adamı olarak öne çıkmıştır. Örneğın Hillî ve öğrencileri için seyyar bir medrese yapması için Olcaytu'yu teşvik eden kişu Raşîdüddîn'dir. Yine o, Olcaytu döneminde paraların üzerine on iki imamın isimlerini yazdırmış ve hutbelerde de on iki imamın anılmasını sağlamıştır. Ayrıca mescitlerin ve hanların kapılarının üzerine on iki imamın adlarını naksettirmiştir. İşte tüm bu faaliyetleri yüzünden



Sünnîler ona karşı besledikleri kin ve nefret duygularını Şîî karşıtlığıyla birleştirerek bu değerli devlet adamı ve alimin şehit edilmesine alet olmuşlardır.<sup>77</sup>

İşte Hillî'nin Sünnî karşıtlığının arkasında bu ve bunlar gibi nedenlerin bulunması muhtemeldir. Bununla birlikte ifade etmeliyiz ki, Hillî de dahil olmak üzere İmâmiyye Şîası'na mensup düşünürlerin çoğuna göre, İmâmiyye dışındaki tüm mezhepler veya gruplar daima "öteki" olarak görülmüş ve bu çerçevede değerlendirilmişlerdir. Doğrusu imâmet anlayışları, onların diğer fırka veya grupları ötekileştirmelerini kaçınılmaz kılmıştır. Öte yandan Müşebbihe'yi ve Haşeviyye'yi hatta Eş'arîliği bile Hanbelîliğe nispet etmiş olmasına; kendisini ve mezhebini sert bir şekilde eleştiren İbn Teymiyye'nin de Hanbelî gelenekten gelmiş olmasına bakılırsa, Hillî'nin zihin dünyasında kurguladığı bozuk inançlı (Sünnî) kesim, özellikle Hanbelîler'dir.

### 2.3. Hillî'nin Diğer Fırkalara Bakışı

İbn Mutahhar el-Hillî'nin diğer mezhepleri değerlendirirken hepsini bütünüyle ötekileştirip aynı şekilde görmediği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede genellikle olumlu atıflar yaptığı gruplar içerisinde Mu'tezile, her zaman önde olmuştur. Nitekim kendisinden önce gelen Usûlî alimlerin yaptığı gibi Hillî de, kendi mezhebi ile birlikte Adliyye olarak isimlendirdiği<sup>78</sup> Mu'tezile'nin kelâmî görüşlerinden yeri geldikçe faydalanmayı bilmiştir. O, özellikle bilgi teorisi ve tabiat felsefesinde Mu'tezile'nin Basra ekolüne yakın görüşler ortaya koymuş olup, kelâmî konularda da özellikle Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (436/1044)'nin kelâmî görüşlerine sık sık atıfta bulunmuştur.<sup>79</sup>

Öte yandan Hillî, itikâdî açıdan İmâmiyye Şîası'nı diğer İslam mezheplerinden ayıran en önemli mesele olan *imâmet* hususunda bile Mu'tezile tarafından kullanılan aklî delillerden faydalanmakta bir sakınca görmemiştir. Nitekim o, imâmetin vücûbiyetinin aklen sabit olduğunu ifade ederken Mu'tezile'nin lütuf nazariyesine<sup>80</sup> dayanmıştır. Şöyle ki Hillî, imâmetin Allah için vacip oluşunun akıl yoluyla sabit olduğunu savunmakta ve bu tezini imâmetin bir lütuf oluşu üzerine bina etmektedir. Onun tezinde imâmet, bir lütuftur. Her lütuf, Allah'a vacip

<sup>77</sup> Bkz., Hillî, *İstiksâü'n-Nazar fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, thk. Es-Seyyid Muhammed el-hüseyinî en-Nisâbü'rî, (Meşhed: Dâru Enbâi'l-Ğayb, 1418), 65-67.

<sup>78</sup> Hillî, İmâmiyye ile birlikte Mu'tezile'yi "adâlet" anlayışlarındaki ortak düşünceleri nedeniyle "Adliyye" olarak adlandırmaktadır. Bkz., Hillî, *Meâricü'l-Fehm fi Şerhi'n-Nazm*, 351-367; Hillî, *İstiksâü'n-Nazar*, 34; diğer taraftan Adliyye'nin aslında sadece Mu'tezile için kullanılan lakaplardan biri olduğu da ifade edilmektedir. Bkz. Cevad Meşkûr, "Adliyye", *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. M. Mahfuz Söylemez vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 34.

<sup>79</sup> Öz, "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî", 37.

<sup>80</sup> Konuya ilişkin bkz. Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2015).

olduğundan imâmetin Allah'a vacip olduğu sonucu, aklın kolaylıkla ulaşacağı bir hükümdür.<sup>81</sup>

Hillî'nin Mu'tezile ile ilgili kullanmış olduğu ifadeler arasında en ilginç belki de onlardan miras olarak aldıkları pek çok görüş ve düşünce için "bu konuda İmâmiyye ve Mu'tezile'den onlara uyanların düşüncesi şöyledir" şeklindeki ifadesidir.<sup>82</sup> Hillî'nin ifadesi, bu yönüyle dikkat çekici bir özellik arz etmekte olup bu ifadeleriyle o, aslında tüm bu görüşlerin kendi mezheplerine ait olduğunu, Mu'tezile'nin ise bu noktada kendilerini takip ettiğini iddia ederek tarihsel gerçeklere ters düşmekte ve kendine özgü bir mezhep taassubu içinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Şu da var ki çalışmanın giriş kısmında da ifade edildiği üzere Hillî, imâmet anlayışı noktasında kendileri gibi düşünmeyen herkesi hakiki mü'min olarak görmediğini deklare etmiştir. Bu yüzden Hillî tarafından Mu'tezile'nin de hakiki manada imandan yoksun "Nâsibîler" olarak değerlendirildiğini söylemek yersiz değildir.

Hillî, yer yer *Hâricîlere* de değinmiştir. Onun bu noktada özellikle kelama ilişkin yazmış olduğu eserlerde *Hâricîlere*, herhangi bir konu hakkında kendilerinden farklı görüş ve düşüncelere sahip olmalarından dolayı yer verdiği anlaşılmaktadır. Bunu da yeri geldikçe tekrarlamıştır. Yine o, *Hâricîler* içerisinde bazı gruplara sırf görüşleri dolayısıyla değinmiştir. Örneğin *Hâricîlerin* en önemli kollarından biri olan *Ezârika'nın*, büyük günah işleyen kimseyi (mürtekib-i kebîre) müşrik saydığını<sup>83</sup> ifade eden Hillî, yine *Hâricîlerin* bir kolu olarak gösterilen *Fudayliyye* adlı bir gruptan bahsetmiştir. Ona göre bu fırkanın mensupları, her türlü günahı küfür olarak kabul etmelerine rağmen, peygamberlerin günah işlemelerini caiz görerek aslında peygamberleri tekfir etmişlerdir.<sup>84</sup>

Diğer taraftan Hillî, bir fıkıh eseri olan *Tezkiratü'l-Fukahâ'da* *Hâricîleri* sert ithamlarla eleştirmektedir. Onun ifadesiyle *Hâricîler*, bid'atleriyle meşhur bir taifedir. Bunlar, içki içmek, zina etmek gibi büyük günah işleyen (Mürtekib-i Kebîre) herkesi tekfir ederler ve böyle kimselerin ebedi cehennemde azap göreceklarine inanırlar. Ayrıca bunlar, kendileriyle birlikte isyana katılanlar hariç tüm Müslümanların kanını ve malını helal sayarlar. Yine bunlar, Hz. Ali ve Hz. Osman'a karşı tavır almışlar ve onlarla birlikte Cuma namazı veya cemaatle namaz kılmamışlardır. Bu yüzden Hillî'ye göre *Hâricîler*, hem kâfir olmaları hem de imama hakaret etmeleri nedeniyle öldürülmelidirler. Ayrıca imam onlara bir yetkili gönderir de onlar onu öldürürlerse, haklarında kısas cezası

<sup>81</sup> Bkz. Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, 40.

<sup>82</sup> Bu yöndeki ifadeler için bkz. Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, 82-85.

<sup>83</sup> Hillî, *Teslikü'n-Nefs ilâ Hazîreti'l-Kuds*, thk. Fâtîma Ramezânî, (Kum: Müeessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, 1426), 228.

<sup>84</sup> Hillî, *Meâricü'l-Fehm*, 396; ayrıca *Fudayliyye* hakkında bkz. Meşkûr, "Fudayliyye", *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, 162.

uygulanmalıdır.<sup>85</sup> Anlaşılan o ki Hillî, Hâricîleri “Nâsıbî” olarak görmekte ve onlarla kâfirleri aynı kefeye koymaktadır.

Hillî'nin en çok eleştirdiği gruplardan birisi de, *Cebriyye*'dir. O, özellikle insan fiilleri konusundaki tutumları ve görüşleri nedeniyle eleştirdiği Cebriyye'yi ve bu fırkaya mensup düşünürleri akla ve aklın verdiği hükümlere karşı olmakla itham etmektedir. Ona göre Cebriyye, aklın zarûrî olarak kabul ettiği şeyleri inatla reddetmektedir. Ayrıca onlar, insanın fiillerinde hür olmadığını düşünmeleri (cebr) sebebiyle teklîfi de kabul etmemektedirler. Hatta onlar özellikle fiillerin insana isnadı konusuna delalet eden Kur'an ayetlerine bile karşı gelmektedirler. Yine onlar, ortaya koydukları düşünceleriyle, Allah (cc)'ı zalim olarak tanıtmaktadırlar. Oysa Allah (cc) onların nitelemelerinden münezzehtir. Yine Hillî'ye göre Cebriyye; olanı yok, olmayanı da var kabul etmek gibi akla ziyan bir düşünce yapısına sahiptir.<sup>86</sup>

Cebriyye'ye yönelik eleştirilerinde Hillî o kadar ileri gitmektedir ki, onun bazı eleştirileri, insafli kimselerin “bu kadar da mı olur?” diyerek karşı çıkacağı türden suçlamalara dayanmaktadır. Örneğin onun iddiasına göre “kulu için küfrü yaratan Allah'tır” düşüncesinde olan Cebriyye, bu düşüncesiyle, Allah'ın, kullarına, en büyük düşmanları Şeytan'dan bile daha fazla zarar verdiğini ortaya koymaktadır. Zira Allah, kulda küfrü yaratıp sonra da bunun için ona azap ettiğinde, kuluna, şeytandan daha fazla kötülük etmiş olur. Çünkü şeytanın kötülükleri zorla yaptırmaya gücü yoktur; onun işi yalnızca kötülüğe davet etmektir.<sup>87</sup>

Bu görüşlerine bakarak denilebilir ki aslında İbn Mutahhar el-Hillî, kulun fiillerinin yaratıcısının yine kendisi olduğuna inanmayan herkesi veya grubu Cebriyye olarak nitelendirmektedir. Bu durumda, Sünnî kelâm ekollerinin belki de tamamı, Hillî'ye göre Cebriyye ile aynı düzlemde dir. Nitekim o, bunu açıkça ifade etmekten de çekinmemiştir.<sup>88</sup>

## Sonuç

Mezhepler, belli bir din anlayışı çerçevesinde insanlar tarafından oluşturulan kurumsal yapılar oldukları için doğal olarak insanın sergilediği olumlu-olumsuz tavırlar mezhepler için de söz konusu olabilmektedir. Bu noktada hem aşırılık hem de mezhep taassubunun bir yansıması olarak ortaya çıkan “ötekileştirme” eğilimi, İslam tarihinde ortaya çıkmış hemen her mezhepte tezahür etmiştir. Şîa, tarih boyunca en çok ötekileştirilen fırkalardan biri olarak öne çıkmış olsa da onlar da,

<sup>85</sup> Hillî, *Tezkiratü'l-Fukahâ*, (Kum: Müessesetü âli'l-Beyt li-İhyâi't-Turâs, 1419), 9/408-9.

<sup>86</sup> Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, 102-105.

<sup>87</sup> Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, 116.

<sup>88</sup> Bkz. Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, 105.

kendi anlam dünyalarında bir “Biz” ve “Ötekiler” şeklinde ayrıştırma eğilimi ortaya koymuşlardır. Şîa'nın en büyük kolu olan ve Şîa denilince akla ilk gelen fırka olan İmâmiyye mezhebi, imâmet anlayışına bağlı olarak kendi dışındaki tüm fırka veya grupları ötekileştirerek dışlayıcı bir tavır içine girmiştir.

Yaşadığı dönemde Şîî düşünceye damgasını vuran İbn Mutahhar el-Hillî, ortaya koyduğu görüş ve düşünceleriyle İmâmiyye Şîası'nı yegâne hak mezhep olarak tanıtmış olup diğer tüm fırka veya grupları ise “hak yoldan sapmış insan toplulukları” şeklinde değerlendirmiştir. Bu bağlamda ona göre İmâmiyye Şîası 73 Fırka hadisinde geçen Fırka-i Nâciye; diğer tüm gruplar ise sapıklar ve yoldan çıkmış olanlardır. Hillî'nin anlam dünyasında İmâmiyye Şîası'nın inandığı şekilde imâmete inanmayan yani Hz. Ali ilk sırada olmak kaydıyla on iki imamın imâmetini kabul etmeyen herkes Nâsibî sayılır ve bunlarla kâfirler arasında hiçbir fark yoktur. Bunlar geçerli imana sahip olmadıklarından cennete giremeyecek aksine cehennemden sakınları olacaklardır.

Hillî, en çok Sünnî çevreleri eleştirmiş ve “ötekileştirme” politikasını onlar üzerinde yoğun bir şekilde uygulamıştır. Özellikle Hanbelîleri sert bir şekilde eleştirmesi ve bazı aşırı fırkaları bu mezheple ilişkilendirmesi, İbn Teymiyye gibi Hanbelî gelenekte yetişmiş birinin yoğun tepkisi ile karşılık bulmuştur. Bununla birlikte Şîî düşünürlerin çoğunun yaptığı gibi o da, Sünnî karşıtlığının genel bir çerçevede olduğu izlenimini vermiştir. Eserlerinde geçen ifadelerle göre Sünnî çevreler, akidesi bozuk olan insanlardır. Keyfi uygulamalarla dine çok fazla zarar vermişlerdir. Yine onlar, pek çok hükmü sırf Şîîler yapıyor diye değiştirerek ifsat etmişlerdir. Diğer taraftan Hillî, burada ötekileştirme ameliyesini daha da ileri götürerek Sünnîleri, aşırılık içeren düşünceleri yüzünden kabul etmeyip kendilerinden uzak gördükleri bazı aşırı gruplarla ilişkilendirmek suretiyle küçük düşürmek istemiştir. O, bu tutumuyla tipik bir makâlât yazarı gibi hareket ederek indirgemeci ve taraflı bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Hillî, Şîa'yı temsil etme hakkını sadece İmâmiyye'ye vermiştir. Bu yüzden İsmâiliyye ve Zeydiyye gibi fırkaların mensuplarını da bir Şîî yerine Nasibî olarak değerlendirmiş ve ötekileştirmiştir.

Neticede Hillî gibi Usûlî bir düşünürün bile, mezhep taassubuna yenik düşmek suretiyle kendi mezhebi dışındaki tüm grupları ve onların mensuplarını ötekileştirmekten uzak kalamadığı görülmektedir.

### Kaynakça

- Ağırkaya, Güven. “Öteki Algısının Tefsirdeki Yansımaları: Şîa Örneği”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2, (2020), 1435-1456.
- Akkoyunlu, İsmail. *İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

- Altun, Hilmi Kemal. "Nâsibî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2020), 1198-1230.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırakati'n-Nâciyeti minhüm*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, y.y., 1948.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Bruckmayr, Philipp. "Mâturîdî Kelâmının Yayılması, Kalıcılaşması ve Temel Dinamikleri (Timurlular Döneminden 19. Arsa Kadar)". çev. Sönmez Kutlu, Muzaffer Tan. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. haz. Sönmez Kutlu. Ankara: Otto Yayınları, 2011, 403-440.
- el-Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilu'l-Câhız*. thk. Abdusselâm M. Hârûn. Beyrut: y.y., 1991.
- el-Emîn, Muhsin. *Âyânü's-Şia*. thk. Hasan el-Emîn. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1403/1983.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950/1369.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. thk. Salih b. Makbel b. Abdullah el-Usaymî, Riyad 2011/1432.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.
- Hansârî, Muhammed Bâkır b. Zeynelâbidîn b. C'afer el-Musevî. *Ravdatü'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*. thk. Esedullah İsmâiliyyân. Kum: Mektebetü İsmâiliyyân, 1392.
- Hillî, Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar. *Minhâcü'l-Kerâme fi Ma'rifeti'l-İmâme*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Kahire: Mektebetü Dâri'l-Urûbe, 1962/1382.
- Hillî, Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar. *Müntehâl-Matlab fi Tahkiki'l-Mezheb*. Meşhed: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1429.
- Hillî, Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar. *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*. thk. Mehdî Muhakkık. Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî Danişgah-ı Mcgill Şube-i Tahran, 1986.
- Hillî, Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar. *er-Risâletü's-Sa'diyye*. thk. Abdü'l-Hüseyn Muhammed Ali Bakkâl. Kum: Kitâbhane-i Umûmî, 1410.
- Hillî, Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar. *İzâhu Muhâlefeti's-Sünne li Nassi'l-Kitâbi ve's-Sünne*. thk. Bîbî Sâdât Rızâ Behâbâdî. Tahran: Kitaphane-i Mevzi ve Merkezi İsnad-ı Meclisi Şura-yı İslami, 1397.
- Hillî, Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar. *er-Risâletü's-Sa'diyye*. thk. Abdü'l-Hüseyn Muhammed Ali Bakkâl. Kum: Kitaphane-i Umumi, 1410.
- Hillî, Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar. *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*. thk. Aynullah el-Hasenî el-Urmevî. Kum: Dâru'l-Hicre, 1986/1407.
- Hillî, Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar. *Menâhicü'l-Yakîn fi Usûli'd-Dîn*. thk. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merağî. Kum: Merkezü'd-Dirâsât ve't-Tahkîkâtî'l-İslâmiyye, 1415.

- Hillî, Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar. *İstiksâü'n-Nazar fî'l-Kazâ ve'l-Kader*. thk. Es-Seyyid Muhammed el-hüseynî en-Nisâbü'rî. Meşhed: Dâru Enbâi'l-Ğayb, 1418.
- Hillî, Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar. *Meâricü'l-Fehm fî Şerhi'n-Nazm*. Meşhed: Mecmau'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, 1388.
- Hillî, Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar. *Teslikü'n-Nefs ilâ Hazîreti'l-Kuds*. thk. Fâtıma Ramezânî. Kum: Müessesetü'l-İmâmî's-Sâdık, 1426.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*. thk. M. Reşâd Sâlim. Riyâd: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986/1406.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik: İslami Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.
- Kahraman, Hüseyin. “Şîa'da Bir Hidayet Rehberi Olarak Ehl-i Beyt ve “Nuh'un Gemisi” Benzetmesi”. *Marife Dergisi*, 4/3, 2004, 175-187.
- Kohlberg, Etan. “İmâmîyye Şîası Geleneğinde “Rafızî” Terimi”. çev. Halil İbrahim Bulut. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/2, 2004, 123.
- Kohlberg, Etan. “İmâmî Fıkında İmâmî Olmayan Müslümanlar”. çev. Hanifi Şahin, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of the Faculty of Divinity*, 1/2 (2014), 297-328.
- Kutlu, Sönmez. “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi 1* (2005), 391-440.
- el-Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak. *el-Kâfi*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1363.
- Laoust, Henry. *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Laoust, Henry. “el-Hillî'nin Doktrininde Sünniliğin Eleştirisi”. çev. M. Saffet Sarıkaya. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997), 297-328.
- Maden, Ferhat. *İbn Mutahhar el-Hillî ve Şîî Düşüncedeki Yeri*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2021.
- el-Malatî, Ebû'l-Hüseyn. *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1368/1948.
- el-Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Tâki b. Maksûd Ali. *Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*. Kum: Müessesetü İhyâi'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1388.
- Meşkûr, Cevad. “Adliyye”. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. çev. M. Mahfuz Söylemez vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tabsiratü'l-Edille*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

- Ocak, Ahmet. "Nizâmiye Medreseleri'nin Mezhep İhtilaflarına Yaklaşımı". *Türk-İslam Tarihinde Yükseköğretim: Selçuklu-Osmanlı Sınırlarında Gelenek ve Değişim*. Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayınları (2015), 23-31.
- Öge, Sinan. *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Örs, Derya. *Târih-i Olcaytu (inceleme ve Çeviri)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Öz, Mustafa. "Râfîzîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34/396-397. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 33/188-191. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36/399-402. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Rudolph, Ulrich. "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı". çev. Ali Dere. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. 313-322.
- Şahin, Hanifi. *Şîilerin Gözüyle Sünnîler İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- eş-Şehristânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Abdülaziz Muhammed Vekil. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.
- et-Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasen b. Ali. *Tehzîbü'l-Ahkâm*. thk. Seyyid Hasan Horsan. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1944.
- Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000.
- Uyar, Mazlum. *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Watt, Montgomery. "Mâtürîdî Problemi". çev. İbrahim Hakkı İnal. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 159-166.
- Yavuz, Salih Sabri. "Minhâcî's-Sünne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30/110-111. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mâtürîdiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28/165-175, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- YAZICI, Muhammet. *İbn teymiyye'nin Mecmu'u Fetâvâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16/426-427. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Yüksel, Emrullah. "el-İbâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 19/254-255. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 4

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2022

## Güney Afrika'da İran'ın Şiî Politikasının Etkileri: el-Cihad ve Kible Hareketleri

*The Impacts of Shia Policy of Iran in South Africa: Al-Jihaad and Qibla Mass Movements*

**Feyza YAŞA**

Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Mezhepleri Tarihi  
Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

[yasafeyza@gmail.com](mailto:yasafeyza@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-8746-426X>

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 21.05.2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 27.06.2022

**Yayın Tarihi /Date Published:** 30.06.2022

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1119657>

**Atıf/Citation:** Yaşa, Feyza. "Güney Afrika'da İran'ın Şiî Politikasının Etkileri: el-Cihad ve Kible Hareketleri". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (Haziran 2022): 99-122. doi: 10.48203/siader.1119657

- Bu makale 2021 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "İran İslam Devrimi Sonrası Güney Afrika Cumhuriyeti'nde Şiilik" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism:

This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: [turkishshietestudies@gmail.com](mailto:turkishshietestudies@gmail.com)



**Abstract**

For Iran, an important ally of the USA against the Soviet Union, the revolution in 1979 was a breaking point in its relations with the West. At the same time, security concerns originating from Israel pushed Tehran to follow sectarian-based policies in its domestic-foreign policy by sticking to Ayatollah Khomeini's velayet-i faqih project. Therefore, the Iranian state has succeeded in associating itself with the imamate, which Shia considers one of the principles of faith, with real political concerns. On the other hand, in the African policy of Iran, which has turned to South-South cooperation with the aim of breaking the economic embargoes, the politics followed in the political, economic, security and religious fields are not independent of each other. Therefore, it has become a matter of curiosity whether there are Shiite Muslims in the Republic of South Africa, the most powerful economy of the African continent. In this context, as a result of our research, we were informed about al-Jihad, which took on a Shiite character by being influenced by the Iranian revolution, and the Qibla Movement, which emerged 12 years after the revolution in question. At the same time, the political participation processes of South African Muslims accelerated the formation of these Shiite movements. In this study, it will be possible to get an idea about whether the sectarian policies followed by the Islamic Republic of Iran have reached the southernmost part of Africa by looking closely at the al-Jihad and Qibla Movements.

**Keywords:** Islamic Republic of Iran, Republic of South Africa, Shia, Security, al-Jihaad, Qibla Mass Movement.

**Öz**

ABD'nin Sovyetlere karşı önemli bir müttefiki olan İran için 1979 yılında yaşanan devrim Batı ile ilişkilerinde kırılma noktası mahiyetindedir. Aynı zamanda İsrail kaynaklı güvenlik endişeleri Tahran'ı Ayetullah Humeyni'nin velayet-i fakih projesine sadık kalarak iç-dış siyasetinde mezhep temelli politikalar izlemeye itmiştir. Diğer yandan üzerindeki ekonomik ambargoları kırma gayesiyle Güney-Güney işbirliğine yönelen İran'ın Afrika politikasında siyasi, ekonomik, güvenlik ve dini alanlarda izlediği siyaset birbirinden bağımsız değildir. Dolayısıyla Afrika kıtasının en güçlü ekonomisi Güney Afrika Cumhuriyeti'nde Şiî Müslümanların var olup olmadığı merak konusu haline gelmiştir. Bu kapsamda araştırmalarımız sonucunda İran devriminden etkilenerek Şiî karaktere bürünen el-Cihad ve mevzu bahis devrimden 12 yıl sonra ortaya çıkan Kible Hareketi'nden haberdar olunmuştur. Bu çalışmada söz konusu iki oluşuma yakından bakılarak İran İslâm Cumhuriyeti'nin izlediği mezhepçi politikaların Afrika'nın en güneyine erişip erişmediği hakkında fikir edinilebilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İran İslâm Cumhuriyeti, Güney Afrika Cumhuriyeti, Şîa, güvenlik, el-Cihad, Kible Hareketi.

**Giriş**

Şîa, Ali'nin insanların en üstünü (efdal) olduğunu ve bu mertebeye bizzat Hz. Muhammed tarafından atandığını savunmaktadır. Bu bağlamda imanın ve ihlasın Ali'nin velayetiyle tamamlanacağına inanan Şîa, Ali'nin soyundan gelen ve özel bilgilerle donatılan masum imamların açık ya da gizli naslarla atandığına

inanmaktadır.<sup>1</sup> Fakat Ali'nin halifeliği döneminde Şâ'nın varlığından bahsedilebilmesi için tüm bunların bir mezhep esasları şeklinde ortaya çıkması ve kabul edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Ali-Muaviye karşıtlığı döneminde Şâ yalnızca siyaseten Ali taraftarlığını ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>2</sup> Dolayısıyla Şâ'nın bir mezhep olarak doğuşuyla ilgili birbirinden farklı görüşler mevcuttur.<sup>3</sup> Bu kapsamda Abbâsîlerin (750-1258) Ehl-i Beyt'ten birine itaat etmeye yönelik tavrı Şâ'nın imamet nazariyesinin şekillenmeye başladığının sinyalini vermektedir. Nitekim İslâm tarihinin önemli şahsiyetlerinden ve ünlü hatiplerinden olan Muhtâr es-Sekafî'nin Ali taraftarlığının dini bir inanca dönüşmesine zemin hazırlayan fikirleri Emevîlerin (661-750) yıkılışında etkili olmuştur. Buna ilaveten Muğire b. Said'in kendisinin Kerbela'dan sağ kurtulan Hüseyin'in oğlu Muhammed el-Bakır'dan sonraki imam olduğunu söylemesi ilk Şîî fikirlerin kurucu unsurları arasında yer almaktadır.<sup>4</sup> Hicri birinci asırdan itibaren bu gibi örneklerde artış yaşanmasına karşın henüz hilafetin Ali'nin soyuna tahsisi gibi bir fikirden bahsedilemeyecektir. Bu kapsamda imamet farklı şekillerde intikal ettiğine inanan ve savunan pek çok grup söz konusu olmuştur.<sup>5</sup> Ancak Şâ'nın en büyük yaşayan kolu İmamiyye Şîasıyla Hüseyin'in torunu Cafer es-Sadık'ın takipçileri kastedilmektedir. Ayrıca Rafıza, Kat'iyye, İsnâ Aşeriyye ve Caferiyye isimleriyle de anılan İmamiyye Şîası için Cafer es-Sadık medresesinin önemi büyüktür. Bu kapsamda hicri 2. asırda 12 imam zincirinin teşekkül ettiğini gösteren bir belirti bulunmamakla birlikte Hasan el-Askerî'nin 260 (873) yılında vefatından önce imamet nazariyesi büyük oranda tamamlanmıştır.<sup>6</sup> 4/10. asra kadar üzerindeki baskılardan dolayı ilmi faaliyetleri sekteye uğrayan Şâ, Abbasîlerin güç kaybetmesi ve Şîî Büveyhiğulları (932-1062) devletinin kurulmasıyla tebliğ faaliyetlerini artırmıştır. Beklenen imamın gelmeyişi imamın varlığının sorgulanmasına neden olmuş; böylece bu dönemde nass-tayin ve 12 imam inancı sistemleştirilmiştir.<sup>7</sup> İran topraklarında kurulan Safevî İmparatorluğu (1501-1736) dönemi ise Şâ'nın yeniden canlandığı döneme işaret etmektedir.

<sup>1</sup> Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği* (İstanbul: Endülüs, 2017), 14; Ethem Ruhi Fığlalı, *İmamiyye Şîası* (İstanbul: 1984), 14.

<sup>2</sup> Julius Wellhausen, *İslamiyyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, Çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), 88.

<sup>3</sup> Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Şîîliğin Doğuşu ve Gelişmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 34.

<sup>4</sup> Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, 124.

<sup>5</sup> Metin Bozan, *İmamiyye Şîası'nın Oluşumu: Masum On İki İncanın Ortaya Çıkışı*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 57-63; Habip Demir, *Horasan'da Şîîlik İran'da Şîîliğin Tarihsel Kökenleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 80.

<sup>6</sup> William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (İzmir: İzmir Fakültesi İlahiyat Vakfı, 2017), 48.

<sup>7</sup> Ali Avcu, "Bir Ötekileştirme Aracı Olarak İbaha: İsmaililik Örneği", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Güz 2013), 357.

İmamiyye Şîası'na göre halen hayatta olduğuna inanılan Muhammed el-Mehdi bilinmeyen bir zamanda gelecek; tüm alemi islah edecek; adaletli bir düzen kuracak ve Şîa'nın asıl devletini tesis edecektir.<sup>8</sup> İnanç ve itikâdla ilgili konuları kapsayan usulü'd-dîn (dinin esasları) Şîa'da tevhi'd, nübüvvet, imâmet, adl ve meâd olmak üzere beş ana inanç esası şeklinde ortaya konulmaktadır. Böylece Şîa, tüm İslâm fırkalarının üzerinde uzlaştığı tevhi'd, nübüvvet ve ahirete ek olarak ilahi adaleti ve imâmete imanı ilave ederek İslâm'ın ve imanın asıllarını beş esasa dayandırmaktadır.<sup>9</sup> Buna göre Allah'ın eşi-benzeri yoktur ve her türlü noksanlıktan münezzehtir. Allah'ın sıfatları çok çeşitli olmasına rağmen hakikatleri ve varlıkları bakımından birdir, zâtındandır. Hiçbir ortağı ve şeriki olmayan Allah'tan başkasına ibadet edilemez.<sup>10</sup> Bununla birlikte söz konusu mezheple ilgili olarak nebî-resûl ayırımından söz edilebilecektir. Kendisine kitap gönderilen elçilere resûl denilmektedir. Dolayısıyla resûllere aynı zamanda nebî de denilmekte fakat tüm nebîler resûl olmamaktadır. Yüz yirmi dört bin peygamberin ilki Adem sonuncusu Muhammed'dir.<sup>11</sup> Şîa'da imamet dinin esaslarından kabul edilmesinin altında din-dünya işlerine liderlik eden imamların ilahi kudretle görevlendirildiği ve ilahi bilgiyle donatıldığı kabulü yatmaktadır.<sup>12</sup> Osman Aydın, Şîa'daki nass ve tayin fikrini ortaya çıkaran ve besleyen en önemli unsurun efdaliyet düşüncesi olduğunu belirtmiştir.<sup>13</sup> Hilafete kimin daha layık olabileceği çerçevesinde yapılan tartışmalar, efdal olanı yalnız Allah'ın bilebileceği düşüncesine evrilmiş ve zamanla nass-tayinin zorunluluğu söz konusu olmuştur.<sup>14</sup> Nass ve tayin düşüncesine göre, imamlar nass ile belirlenmiş ve Ali Allah tarafından atanmıştır. Böylelikle Şîa, Ali'nin hakkını gasp eden ilk üç halife ve taraftarlarını zalim, yoldan çıkmış kimseler şeklinde nitелеmektedir.<sup>15</sup> Bu çerçevede Şîa, Allah'ın yarattıkları üzerindeki delilinin Hz. Muhammed'den sonra gelen ve tamamen masum olan on iki imam olduğunu kabul etmekte; imamlarını

<sup>8</sup> Hasan Onat, "Şîî İmamet Nazariyesi (Kuleyni, Kummi ve Tusi'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *AÜİFD*, 32 (1992), 94.

<sup>9</sup> Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîîlik ve Kolları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 221.

<sup>10</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb b. İshâk el-Küleynî er-Râzî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Çifârî, (Beyrut: Dâru Sa'b-Dâru't-Teâruf, 1401/1981), 1/154.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Muhammed Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İtikâdâtî'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergahi, (Beyrut, Dâru'l-Müfid, 1993), 45.

<sup>12</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, (Necef: y.y., 1979), 310.

<sup>13</sup> Osman Aydın, *Mu'tezili İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003), 44.

<sup>14</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 155.

<sup>15</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, nşr. Ali Ekber el-Gaffari-Seyyid Mahmud ez-Zernedi, (Beyrut: y.y., 1993), 10; Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *er-Ricâl*, (Kum: y.y., 1411), 128.

yeryüzünün halifeleri addetmektedir.<sup>16</sup> Bahsi geçen imamlar, Allah'ın nass ile atadığı Ali'den sonra onun oğulları Hasan ve Hüseyin ile Hüseyin'in soyundan peşi sıra gelen dokuz kişidir.<sup>17</sup> Diğer yandan Yahudilik, Hristiyanlık ve Şîlik altında yer alan bazı kolların bir kurtarıcının geleceğine olan inançları bağlamında ortak olarak benimsedikleri bir durum olarak "rec'at" kavramından söz edilebilir. Rec'atın kaynağı ise çok eski ve yaygın Docetism inanişına bağlanmakta; tamamen bir Yahudi ve Hristiyan akidesi şeklinde bilinmektedir.<sup>18</sup> Fakat hadislerden hareketle, Yahudilik ve Hristiyanlık'tan İslâmiyet'e geçenler arasında Emeviler döneminde yaşanan baskı ve zulümden kurtulmak için kurtarıcı fikri Müslümanlar arasında yaygınlaştırılmış ve iktidarı değiştirmek adına Fatıma soyuna atfedilmiş olabilecektir.<sup>19</sup>

Sosyal inşacı yaklaşımın izah ettiği gibi uluslararası ilişkiler çözümlemelerinde materyalin yanı sıra düşünce gibi soyut unsurların göz ardı edilmesi büyük bir eksikliklerdir.<sup>20</sup> Öyle ki materyal güç anlamını uygulandığı yeri belirleyen düşüncelerden almaktadır.<sup>21</sup> Bu kapsamda geçmişten günümüze inanç sistemleri ve algılar dış politika yapım sürecini büyük ölçüde etkilemektedir. Yumuşak gücün kullanım alanına giren kültürel alanda izlenen siyasetle büyük ve orta ölçekli devletler sınırları dışında çıkarları doğrultusunda birlikte hareket edebilecekleri aktörler bulmakta daha şanslıdır. İran İslâm Cumhuriyeti'nin yumuşak güç enstrümanlarına bakıldığında kültürü, ideolojisi ve mezhebi ön plana çıkmaktadır. Birçok alt fırkaya ayrılan Şîa mezhebinin (İmamiyye Şîası'nın) çoğunluğu günümüzde bahsi geçen devletin dünya nezdinde liderliğini üstlendiği İmamiyye Şîası'na mensuptur.<sup>22</sup> İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasında etkili olan velayet-i fakih modeli Ayetullah Humeyni nazarında, gaybet döneminde ulemanın yönetiminin meşru olduğu inancına dönüştürülmüştür. Yani Mehdi'nin gelmesi için adaletsizliklerin artmasını beklemek yerine onun gelişini

<sup>16</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî, *Şîi-İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 109; el-Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, 1/193.

<sup>17</sup> el-Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, 1/442; İbn Ebî Zeyneb Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim Nu'mânî, *Kitâbu'l-Gaybe*, thk. Ali Ekber el-Gaffari, (Tahran: y.y., b.y.y.), 58; Ebû Mansûr Ahmed b. Ebi Tâlib, *el-İhticâc*, nşr. Seyyid Muhammed Bâkır el-Mûsevi, (Meşhed: y.y., 1981), 266.

<sup>18</sup> Feyza Yaşa, "Kurtarıcı Beklentisi Bağlamında Mehdici ve Mesihçi Zihniyetin Benzerlikleri Üzerine Düşünmek", *Politika*, <http://politikaenstitusu.com/2020/09/13/kurtarici-beklentisi-baglaminda-mehdici-ve-mesihci-zihniyetin-benzerlikleri-uzerine-dusunmek/>, (Erişim: 03.05.2022).

<sup>19</sup> Sönmez Kutlu, "Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri", *Beklenen Kurtarıcı İnanç*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer, 2017), 311.

<sup>20</sup> Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 62.

<sup>21</sup> Robert Jackson-George Sorensen, *Intrudiction to International Relations, Theories and Approaches*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 162.

<sup>22</sup> Takiyyuddin el-Makrizî, *Mevaiz ve'l-İtibâr fî Zikr ve'l-Âsar*, (Beyrut: y.y., 1968), 2/252.

kolaylaştıracak ve kısmi de olsa adaleti tesis edecek ulema önderliğinde bir yönetimin kurulması mümkündür. Dolayısıyla İran'daki Şiî dindar kesimlerin kitlesel halde devrimci sürece katılmalarının gerisinde yatan motivasyon kaynağını burada aramak gerekmektedir. 1980 yılında devrim ihracına yönelik olarak Tahran'da İslâm Özgürlük Hareketleri adına uluslararası bir konferans düzenlenmiş ve Yabancı Ülke İslâm Devrimleri Yüksek Koordinasyon Konseyi kurulmuştur.<sup>23</sup> Bu hedefe yönelik olarak Hac Hizmetleri Daimi Komitesi, Cuma İmamları Uluslararası Kongresi, İslâmi Propaganda Örgütü<sup>24</sup> (IDO) gibi oluşumlar da faaliyetlerine başlamıştır.<sup>25</sup> Bu kapsamda Asya'da 39 ülkede, Afrika'da 42 ülkede, Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) 18 ülkede, Avrupa'da 40 ve Okyanusya'da 2 ülkede ofisleri bulunan ve 55 dilde yayın yapan Dünya Ehl-i Beyt Kurultayı, İran'ın Şiî yayımlarına hizmet eden kurumların başında gelmektedir.<sup>26</sup> Günümüzde İran İslâm Cumhuriyeti bakanlıklarına bağlı birçok kurumun yanı sıra çeşitli İran menşeli haber ajansları, üniversite, vakıf-dernekler, araştırma merkezleri Şiî nüfusun artırılması adına faaliyetlerini yürütmektedir.<sup>27</sup>

1978 yılında ABD tarafından uygulamaya sokulan ve Carter Doktrini kapsamında bulunan Yeşil Kuşak Projesi'ne göre, Ortadoğu'da yer alan İslâmcı akımların komünist-sosyalist akımlara karşı desteklenmesi ve kışkırtılması hedeflenmiştir.<sup>28</sup> Fakat Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle ABD kendi eliyle güçlendirdiği ve ileri sürdüğü "radikal İslâmcıları" hedef almıştır. Diğer taraftan İran'ın İslâm devrimini diğer devletlere ihraç etme niyetini açıklaması ve ABD-İsrail etkisiyle Arap Dünyası'nda "Şiî Hilali" korkusunun körüklenmesi, Ortadoğu şeklinde tabir edilen coğrafyada bulunan devletleri oldukça rahatsız etmiştir. Bununla birlikte İran'ın Bahreyn ve Birleşik Arap Emirlikleri'nde (BAE) askeri darbeler organize etmeye yönelik gayreti; Kuveyt'te hükümet karşıtı eylemler organize etmesi ve Lübnan'a Devrim Muhafızları Ordusu'nu (DMO) göndermesi gibi adımları ve mezhebi söylemleri, bölge ülkeleriyle kriz ortamına girmesine neden olmuştur.<sup>29</sup> Bu kapsamda İsrail kaynaklı güvenlik endişeleri olan İran'ın Irak, Lübnan, Afganistan, Suriye, Yemen, Pakistan, Bahreyn gibi ülkeler üzerinde

<sup>23</sup> Mevaye-ye Jomhuri-ye İslâmi-ye İran, Mevaze-ye Cahani, Osul ve Mevazeyi Siyaset-i Harice, *Mecelle-ye siyaset-e harici*, ed. siyaset-e harici, 1375, yay N2 (Beyanatlar, 21 Dekabr, 1995-21 Mart 1996), 612-631.

<sup>24</sup> Bkz.: Islamic Development Organisation, (Erişim: 12.05.2022), <http://ido.ir/en/org/>

<sup>25</sup> Mevaye-ye Jomhuri-ye İslâmi-ye İran, 612.

<sup>26</sup> Dünya Ehl-i Beyt (a.s.) Kurultayı, "Kurultayın Tanıtımı", (Erişim: 27.06.2022).

<sup>27</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz.: Feyza Yaşa, *İran İslâm Devrimi Sonrası Güney Afrika Cumhuriyeti'nde Şiilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 64-80.

<sup>28</sup> Gökhan Erdem, "Lübnan'da Şiî Siyasi Hareketin Evrimi: EMEL'den Hizbullah'a", *The Turkish Yearbook of International Relations*, 49 (2018), 25.

<sup>29</sup> Saffet Akkaya-Haleddin İbrahimli, "İran'ın Bölgesel Güce Yükseliş Stratejileri", *Güvenlik Stratejileri* 14/28 (2018), 160

mezhepçi siyaset izlemesi Şîa'nın sorunların merkezinde anılmasına neden olmaktadır.<sup>30</sup> Ancak İran devleti yalnızca bölge ülkelerine yönelik olarak dış politikada mezhepçi siyaset gütmemekte; aynı zamanda Nijerya örneğinden anlaşılacağı üzere Afrika kıtasında da Şîa'yı yumuşak ve sert güç aracı olarak kullanmaktadır.<sup>31</sup>

Altın, kömür, elmas, petrol, doğalgaz, uranyum, platin gibi zengin tabii kaynakları, jeostratejik önemi ve demografik özellikleri nedeniyle Afrika kıtası 16. yüzyıldan itibaren Afrikalı olmayan ırkların ilgi odağındadır. Söz konusu kıtada yer alan birçok devletin başarısız devlet (failed state) ya da kırılğan devlet (fragile states) listelerinde kırmızı alarm veren ülkeler kategorisinde bulunması, kalkınma düzeylerinin düşük olması anlamına gelmekte ve eğitim, teknoloji gibi birçok alanda diğer devletlerle ortaklık kurma ihtiyaçlarına işaret etmektedir.<sup>32</sup> Diğer yandan geçmişte ABD'nin Sovyetlere karşı önemli bir müttefiki olan ve Batı desteğiyle nükleer enerji elde eden İran için 1979 yılında yaşanan devrim, Batı ile ilişkilerinde kırılma noktası mahiyetindedir. 1984 tarihinde Central Intelligence Agency (CIA) İstihbarat Müdürlüğü'nün İran'ın Afrika'da artan faaliyetlerine ilişkin yayımladığı uyarı raporuna göre Tahran'ın amaçlarından birincisi, İran-İrak Savaşı'nda diğer devletlerden alacağı destektir. İkinci olarak söz konusu devlet, Afrika ülkeleriyle ilişkilerini güçlendirerek uluslararası alanda meşruiyetini güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede İran'ın üçüncü hedefi, Afrika kıtasında devrimci ideolojisini yaymaktır.<sup>33</sup> Ayrıca 1995 yılında nükleer programı yeniden gündemine taşımasıyla ABD tarafından ekonomik yaptırımlarla karşı karşıya kalan İran, enerji bağımlı bir ülke olmasının etkisiyle Afrika ülkeleriyle yakınlık kurarak sistemde yalnızlaştırılmasının önüne geçmeyi hedeflemiştir. Bu kapsamda Tahran, Batı egemenliğine direnen başarılı bir İslâmi devrim gerçekleştirdiği imajını çizerek sömürge geçmişi olan Afrika ülkeleri ile yakınlık kurmuş ve Afrika Birliği'nin stratejik ortaklarından biri mahiyetinde kabul görmeyi başarmıştır.<sup>34</sup> Ruhani döneminde Afrika kıtasına olan ilgisinin azalmasından sonraki süreçte 2015 yılında P5+1 ülkeleriyle [Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin (BMGK) 5 daimi üyesi ve Almanya] İran arasında imzalanan anlaşma, İran'a uygulanan ekonomik ambargonun kaldırılmasını sağlamış ve Tahran'ın Afrika ülkeleriyle ilişkilerini olumlu yönde etkilemiştir. Bu kapsamda İran'ın Afrika siyaseti doğal kaynaklar üzerinden işbirliği yapmak; teknolojik sahada ortaklıklar geliştirmek; nükleer faaliyetlerinde ihtiyaç duyduğu uranyumu

<sup>30</sup> Bkz.: Yaşa, *İran İslâm Devrimi Sonrası Güney Afrika Cumhuriyeti'nde Şiilik*, 121-134.

<sup>31</sup> Yaşa, *İran İslâm Devrimi Sonrası Güney Afrika Cumhuriyeti'nde Şiilik*, 93-106.

<sup>32</sup> Bkz. The Fund for Piece, *Fragile State Index Annual Report 2019* (Washington D.C.: The Fund for Peace, 2019).

<sup>33</sup> Bkz. Directorate of Intelligence Report, *Sub-Saharan Africa Growing Iranian Activity* (ABD: CIA, 1 Kasım 1984).

<sup>34</sup> *Aljazeera Centre for Studies*, "The Impact of the South Africa-Iran Relations on the African Union" (Erişim: 13.05.2022).

temin etmek ve Birleşmiş Milletler (BM) gibi uluslararası örgütlerde Afrika ülkelerinin desteğini kazanmak şeklinde sıralanabilecektir.

1948-1994 yılları arasında ırksal ayrımcılığı savunan apartheid sisteme maruz kalan Güney Afrika günümüzde din, dil, ırk ayrımı gözetmeksizin insanları Güney Afrikalı kimliği altında buluşturmaktadır.<sup>35</sup> Diğer taraftan Güney Afrika Cumhuriyeti (GAC), Sahra Altı Afrika'da en gelişmiş ulaşım, iletişim ve bankacılık altyapısına sahiptir. Ekonomik yönden Afrika kıtasının en güçlü devleti konumunda olan GAC dış politikada kıtanın hamili pozisyonunu üstlenmektedir. Uzun yıllar süresince İran ile söz konusu devlet arasındaki ilişkilerin kazan-kazan stratejisi üzerine kurulduğu söylenebilecektir. Nitekim İran petrolünü düşük fiyattan sunmasına karşılık Güney Afrika Cumhuriyeti, üyesi olduğu uluslararası örgütlerde Tahran'ı destekleyerek İran'ın yalnızca Afrika'da değil dünya siyasetinde de avantaj elde etmesini sağlamaktadır.<sup>36</sup> Dolayısıyla Güney Afrika Cumhuriyeti, İran'ın Güney-Güney stratejisinin mihenk taşlarından birini oluşturmaktadır. Diğer taraftan iki ülke arasındaki ilişkilerin olumlu seyri Güney Afrika'da Şîî yayılmacılığın önünü açmaktadır. Tüm bunlara ilaveten İran'ın Batı ile arasındaki zorlu mücadelenin, iyi ilişkiler içerisinde bulunduğu GAC'ı olumsuz yönde etkilemesi ihtimal dâhilindedir.

50 milyon nüfusu olan Güney Afrika Cumhuriyeti'nde en az 2 milyon Müslüman yaşamaktadır. Ülkede yer alan Müslümanların %60'ı Western Cape bölgesinde bulunmaktadır. Bu bağlamda Müslüman nüfusun yerleşim yerleri çoğunlukla Cape Town, Durban, Port Elizabeth, East London, Kimberley, Pretoria ve Johannesburg'tur.<sup>37</sup> Apartheid döneminde hukuk sistemini onaylamayan Müslümanların Transvaal Jamiat-ul Ulama (1923), Natal Jamiat-ul Ulama (1953) ve Muslim Judicial Council (Müslüman Yargı Konseyi) çatısı altında teolojik argümanlar geliştirme yoluna gittikleri görülmektedir.<sup>38</sup> 1994-2001 yılları arasındaki süreçte ise İslâm'ın Güney Afrika'da 6 kat büyüdüğü tahmin edilmektedir. Ayrıca Güney Afrikalı ulema içinde genellikle Ortadoğu, Pakistan, Malezya'da eğitim gören Müslümanlara yerli eğitim alanlardan daha çok itibar edilmektedir. Bu durum Hanefi, Şafii, Diyobendi, Barelvi kökenli cemaatler arasında ideolojik farklılıkları körüklerken aynı zamanda Güney Afrika'daki Müslümanların yerel meselelerden ziyade diğer bölgelerdeki gelişmelere daha çok

<sup>35</sup> 2015 yılında Johannesburg'a gerçekleştirdiğim gezi esnasında insanlar arasındaki saygı, hoşgörü ve kendi kimliklerini özgürce yaşayabilmeleri, büyük ölçüde dikkatimi çekmişti.

<sup>36</sup> Yaşa, *İran İslâm Devrimi Sonrası Güney Afrika Cumhuriyeti'nde Şîilik*, 107-120.

<sup>37</sup> Yusuf Waghid, "Education and madrassahs in South Africa: on preventing the possibility of extremism", *British Journal of Religious Education* 31/2 (Mart 2009), 128.

<sup>38</sup> Muhammed Haron, "Qibla Mass Movement and its Leadership: Engaging with the Quran in an African Setting", *10th International Conference on Quranic Researches Qum* (İran: 21 Nisan 2017).

ilgi duymalarına sebebiyet vermiştir.<sup>39</sup> Günümüzde Muslim Judicial Council, Darul Uloom ve Jamiatul Ulama, GAC'da Sünniler arasında ön plana çıkan kurumlardır. Diğer yandan Şîa, Ahmediler ve az da olsa Ticanîler ülkede varlık göstermektedir.

Günümüzde Güney Afrika Cumhuriyeti'nde Şîa'nın durumu incelendiğinde, Syed Aftab Haider'in etkin konumuyla karşılaşılmaktadır. Bahsi geçen şahıs GAC'a Şîa'nın yayılması maksadıyla 1990 yılında gönderilen Ayetullah'tır. Bölgeden edindiğim bilgilere göre, Haider aynı zamanda İran konsolosluğu bünyesinde çalışmaktadır.<sup>40</sup> Ayrıca Ayetullah Haider'in anadilinin Urduca olması, İran'ın Pakistan'dan Şîiler devşirerek Kum ilim havzasında dini eğitimler aldırıldığı ve akabinde yurt dışında görevlendirdiğine işaret etmektedir. Bu kapsamda Syed Aftab Haider öncelikle Uluslararası İslâmi Çalışmalar Merkezi'nin bir şubesini Cape Town'a açmış; 1991 yılında ise Güney Afrika'nın Ehl-i Beyt Vakfı'nı [Ahlul Bait (AS) Foundation of South Africa (AFOSA)] kurmuştur. Ülke geneline yayılmış Şîî kuruluşların AFOSA'ya bağlı olduğu bilinmektedir.<sup>41</sup> Aralık 2017 tarihinde Cape Town'daki ilk Şîî caminin açılışını yapan Haider, mezhepçilik yapmadıklarını ifade etmiştir.<sup>42</sup> Diğer taraftan Mayıs 2018 tarihinde Ottawa'daki İmam Hüseyin Cami ateşe verilmiş; bir kişinin boğazı kesilerek öldürülmüş ve 2 kişi yaralanmıştır.<sup>43</sup> Yaşananlar üzerine Haider, tüm Şîî merkezlerinin tetikte olduğuna ve güvenlik için para topladıklarına yönelik açıklamalarda bulunmuştur.<sup>44</sup> Güney Afrika Cumhuriyeti'nde Kible Hareketi'nin ortaya çıkmasından kısa bir süre sonra Şîiler ve Sünniler arasındaki gerilim bugün de devam etmektedir. Bu makalede Güney Afrika Cumhuriyeti ile aşırılık yanlısı örgütlerin bağlantıları, İran kaynaklı endişeler ve bu bağlamda oluşan güvenlik sorunları ile ülkedeki Müslümanların siyasete katılımı ve Şîî hareketler incelenmiştir. Bu kapsamda İran Devrimi'nden etkilenerek Şîî karaktere bürünen el-Cihad ve mevzu bahis devrimden 12 yıl sonra ortaya çıkan Kible Hareketi yakından ele alınmıştır.

## 1. Güney Afrikalı Müslümanların Siyasete Katılım Süreci

Güney Afrikalılar beyaz azınlık kesimin çoğunluğu yönetmesi anlamına gelen apartheid rejim tarafından zenci, Asyalı gibi sınıflandırmalara tabi tutularak her alanda haksızlıklara maruz bırakılmıştır. Güney Afrika'da Müslümanların önderleri 1950'li yıllara değin Muslim Judicial Council çatısı altında toplanan ve

<sup>39</sup> Tamara Sonn, "Islamic Studies in South Africa", *AJISS* 2/2 (1994), 274.

<sup>40</sup> Syed Aftab Haider hakkında detaylı bilgi için bkz.: Yaşa, *İran İslâm Devrimi Sonrası Güney Afrika Cumhuriyeti'nde Şîilik*, Ek-2.

<sup>41</sup> AFOSA, "School of Ahlul Bait in South Africa How it Started?", (Erişim: 19.05.2022).

<sup>42</sup> IOL, "Moulana calls all to first Shi'a mosque to worship", (Erişim: 19.05.2022).

<sup>43</sup> Nomahlubi Jordaan, "Attack on Durban mosque widely condemned", *Times Live*, (Erişim: 19.05.2022).

<sup>44</sup> "Cape Town Shia community 'tense' after KZN mosque attack", *NEWS24*, (Erişim: 19.05.2022).



çoğunlukla apolitik karaktere haiz kimseler şeklinde tanımlanmıştır.<sup>45</sup> Bu bağlamda 1950'li yıllarda kurulan Claremont Müslüman Gençlik Derneği (Claremont Muslim Youth Association) ve Cape Müslüman Gençlik Hareketi (Cape Muslim Youth Movement) ile Müslümanlar siyaseten aktifleşerek ırkçı yönetimin uyguladığı politikalar için protestolar düzenleyerek ilk kez ülke sistemine karşı direniş göstermiştir. Claremont Müslüman Gençlik Derneği'nin haber bülteni *Islamic Mirror*'da Seyyid Kutub'un yanı sıra Müslüman Kardeşler liderlerinin siyasi makaleleri yayımlanmıştır.<sup>46</sup> Bu çerçevede Pakistan ve Mısır'da vuku bulan çağdaş İslâmi hareketlerin de tesiriyle Güney Afrika'da İslâmi dirilişin 1950'li yıllarda başladığı ifade edilebilir.

1960 yılında yaşanan Sharpeville Katliamı ve 1961 yılında yürürlüğe giren Yeni Cumhuriyet Anayasası'yla mevcut ırkçı uygulamaların resmileşmesi ülke genelinde apartheid rejime karşı protesto ve grevlerde artış yaşanmasına neden olmuştur.<sup>47</sup> Yaşananlar ertesinde Claremont Müslüman Gençlik Derneği'nin lideri Claremont'taki Masjid al-Jamia'nın imamı İmam Abdullah Haron liderliğinde 1961 yılında İslâmi Davet hareketi başlamıştır. Söz konusu oluşum Cape'teki Müslümanlar tarafından rejimin zulüm ve işkencelerine karşı İslâm'ın sosyal adaleti önceleyen prensiplerinden hareketle kurulmuştur. İmam Haron vaazlarında ırkçılığın İslâm tarafından yasaklandığını ifade ederek Müslümanları, Güney Afrika yönetimine karşı mücadele etmeye çağırmıştır. 1962 yılında apartheid sistemi sona erdirmeyi hedefleyen günümüz iktidar partisi Afrika Ulusal Kongresi (ANC) ve Pan-Africanist Congress'e (PAC) hükümet tarafından yasaklar konulmuştur. Böylece Güney Afrika'da apartheide karşı gerilla savaşları ve sabotajlarla karşı konulmaya çalışılan bir döneme girilmiştir.<sup>48</sup>

Haron'un gözaltındayken polis tarafından öldürülmesi, Güney Afrika'daki İslâmi direnişin dönüm noktasını oluşturmuştur.<sup>49</sup> Nitekim 1969 yılında Cape Town'da kurulan Muslim Students Association (MSA) ve 1970 yılında Muslim Youth Movement (MYM) ismiyle ortaya çıkan hareketten bahsedilebilir. MYM, Güney Afrikalı Müslümanları birleştirmek ve onların İslâmi miraslarını takdir etmelerini sağlamak, İslâmi eğitimi yoğunlaştırmak ve Kur'an'ın ruhunun daha net

<sup>45</sup> Farid Esack, "Liberation, Human Rights, Gender and Islamic Law: The South African Case", *Human Rights and Modern Application of Islamic Law*, der. R. T. Wogt-T. Lindholm (Oslo: National Institute of Human Rights, 1992), 169.

<sup>46</sup> Na'eem Jeenah, "Jihad is a Form of Struggle in the Resistance to Apartheid in South Africa", *Twenty-First Century Jihad Law, Society and Military Action*, eds. Elisabeth Kendall-Ewan Stein (I.B.Tauris, 2015), 210.

<sup>47</sup> 1960 yılında yaşanan Sharpeville Katliamı, Güney Afrika'da ırkçı rejime karşı şiddet içermeyen protestoların yapıldığı esnada 69 Afrikalının polis tarafından yapılan müdahaleler sonucu hayatını kaybettiği olaydır.

<sup>48</sup> African American Registry, "South Africa bans African National Congress" (Erişim: 10.05.2022).

<sup>49</sup> Jeenah, "Jihad is a Form of Struggle in the Resistance to Apartheid in South Africa", 208.

bir şekilde anlaşılmasını sağlamak amaçlarını taşımaktaydı. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in (s.a.v.) zihin dünyasını yeniden keşfetmenin ve takipçisi olabilmenin yanı sıra Müslüman kadınları örgütün ayrılmaz bir parçası haline getirmeyi de hedeflemiştir.<sup>50</sup> MSA'nın pasif hüviyetine karşın MYM küresel siyaseti yakından takip etmiş ve dünyanın diğer bölgelerindeki siyasal İslâmi hareketlerden etkilenmiştir.

MYM'nin Seyyid Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî tarafından İslâmî uyanışı başlatarak İngiliz Hindistanı'na karşı ayaklanan ve Pakistan'ın kurulmasına liderlik eden Cemaat-i İslâmi Partisi'ne atıfta bulunduğu görülmüştür. Nitekim İslâm devleti kurmayı; ayrıca İslâm'ın kapsamlı bir yaşam tarzı olduğunu ve siyasetin bunun bir parçasını oluşturduğunu vurgulamıştır.<sup>51</sup> Diğer yandan MSA ve MYM üyeleri 1979 yılında Humeyni'nin liderlik ettiği İslâm devriminden etkilenmiş; fakat bir süre sonra İran'a olan hayranlıkları azalmıştır.<sup>52</sup> MYM'nin İslâmi eğitim programlarına katılan ve bahsedilen hareketin silahlı saldırılara sıcak bakmayan duruşundan ötürü hayal kırıklığına uğrayan Achmad Cassiem (Ahmet Kasım), İran devriminden bir süre sonra apartheide karşı kendi Şîî direniş örgütünü kuracaktır.<sup>53</sup>

Güney Afrika'daki İslâmi oluşumlar incelendiğinde 17 Haziran 1984 tarihinde The Call of Islam isimli hareket dikkatleri çekmektedir. Bu oluşum Adli Jacobs, Ebrahim Rasool, Shamiel Manie ve Farid Esack tarafından kurulmuştur. Anılan isimlerden ilk üçü önceleri MYM ve onun öğrenci kanadı olan MSA saflarında aktif rol oynamıştır. Ayrıca The Call of Islam isimli hareketin üzerinde 1980'li yılların başlarında dünya siyasetinde yaşanan sosyo-politik etkenlerin tesiri olduğu belirtilmektedir.<sup>54</sup>

Suleman Dangor'a göre, 1970 yılından sonra Güney Afrika'da İslâmi canlanma veya yeniden diriliş şeklinde ifade edilebilecek hareketler hem ülkedeki hem de İslâm dünyasındaki belirli gelişmelerden kaynaklanmaktadır. Bu kapsamda modernist Müslüman düşünürlerin ve İslâm dünyasından entelektüellerin Güney Afrikalı Müslümanların harekete geçmesinde etkili olduğu söylenebilir. Örneğin, Pakistan'dan Mevlana Mevdudi, İran'dan Ali Şeriati, Mısır'dan Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub gibi isimlerin öğretileri Güney Afrika'da karşılık bulmuştur. Ayrıca Fazlur Rahman ve İsmail el-Faruqi gibi önde gelen İslâm alimlerinin Güney Afrika'ya gerçekleştirdikleri ziyaretler, bölgedeki Müslümanların zihin haritalarında dönüşümler yaşanmasına imkan tanımıştır. Tüm bunların yanı sıra Mısır ve Suudi Arabistan tarafından Güney Afrikalı Müslüman öğrencilere sunulan

<sup>50</sup> Abdulkader Tayob, *Islamic Resurgence in South Africa: The Muslim Youth Movement* (Cape Town: UCT Press, 1995), 115.

<sup>51</sup> Tayob, *Islamic Resurgence in South Africa*, i.

<sup>52</sup> Jeenah, "Jihad is a Form of Struggle in the Resistance to Apartheid in South Africa", 209.

<sup>53</sup> Achmat Cassiem, *Leaders or leadership: A critique of the Muslim Judicial Council* (Cape Town: Qible Mass Movement), 3.

<sup>54</sup> Tristan Anne Borer, *Challenging the State: Churches as Political Actors in South Africa, 1980-1994* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998), 47.

eğitim fırsatlarıyla bu ülkelerdeki Müslüman entelektüellerle etkileşim yaşanmasına ve İslâmi vizyon-misyonlarının gelişmesine vesile olunmuştur. İran Devrimi ise Güney Afrika'daki apartheid rejimin uyguladığı politikalara karşın İslâmi bir rejim kurma olasılığına inanmaları için Müslümanlara ilham vermiştir. Ayrıca Güney Afrikalı Müslümanların siyasete katılımında 1948 yılındaki gelişmeler büyük rol oynamıştır. Nitekim apartheid 1948'de Güney Afrika'da devlet politikası haline gelmiştir. Bununla birlikte 1948 yılı İsrail'in kurulmasıyla başlayan; ancak günümüzde Filistin-İsrail arasında süren Arap-İsrail savaşlarının da miladı kabul edilmektedir.

MYM, The Call of Islam ve Kible hareketleri Güney Afrika'da apartheid sistemi İslâm hukuku ve ahlaki açısından gayri meşru bir siyasi düzen olarak kınayan hareketler şeklinde görülmüştür.<sup>55</sup> Burada dikkat edilmesi gereken husus, mevzu bahis Müslüman oluşumların tüm dünyada özgürlüğün simgesi haline gelmiş Nelson Mandela'nın liderliğinde apartheid yönetime karşı verdikleri haklı direnişin önemidir.<sup>56</sup> Müslümanların sergiledikleri direnişle Güney Afrika toplumuna önemli katkıları olmuştur.

## 2. Güney Afrika'da Şîî Hareketler

### 2.1. el-Cihad

İran İslâm Devrimi ve aynı zamanda Afganistan'da Soğuk Savaş'ın uzantısı mahiyetinde yaşanan savaşın başlangıcından bu yana Güney Afrika'da Şîa'ya mensup Müslümanlarda bir artış yaşandığı belirtilmektedir.<sup>57</sup> Ayrıca söz konusu ülkede Şîî örgütlenmelerin 1980'li yıllarda görüldüğünü söylemek mümkündür. Bu kapsamda Güney Afrika'da Al-Jihaad International Islamic Movement (el-Cihad Uluslararası İslâmi Hareketi) ve Qibla Mass Movement (Kible Hareketi) İran Devrimi'nden etkilenme noktasında kendini açıkça gösteren Şîî örgütlerdir.

el-Cihad, 1963 yılında sosyal hizmet grubu olarak kurulmuştur. el-Cihad lideri Muhammet Fuat Nasif ismindeki Arap bir baba ile Türk bir annenin çocuğu olarak 7 Aralık 1920 tarihinde Mısır'da dünyaya gelmiştir. Yürüttüğü siyasi çalışmalar neticesinde Güney Afrika'da terörist ilan edilen bu şahıs, 1987 yılında tutuklanarak hapse girmiş ve 5 yıl süresince yazı yazması, halka hitap etmesi yasaklanmıştır.

<sup>55</sup> Ebrahim Moosa, "South Africa: Muslim Leadership in Crisis", *Afkar/Inquiry* 1/5 (1984), 66.

<sup>56</sup> Örneğin, Güney Afrika Hint Kongresi'nin Başkanı Dr. Yusuf Dadoo'yla birlikte Müslümanlar ile African National Congress güçlerini birleştirmiş ve 1951 yılında apartheide karşı ortak komisyon kurmuşlardır. Fakat ANC'nin 1994 yılında yapılan ilk demokratik seçimle iktidara gelmesinden sonra ülkede silahlı saldırılar gerçekleştiren Müslüman grupları aşırılık yanlısı ve güvenliği tehdit eden gruplar şeklinde ele almak mümkündür.

<sup>57</sup> C. J. B. Le Roux - H.W. Nel., "Radical İslâmic Fundamentalism in South Africa An Exploratory Study", *Journal for Contemporary History* 23/2 (1998), 2.

Hapiste olduğu süre zarfında Nelson Mandela'yla aynı koğuşı paylaşan bu kişi, 1992 yılında serbest bırakılarak 82 yaşında vefat etmiştir.

Müslüman aktivist, şair ve yazar Tatamkhlu Afrika, ırkçı rejim tarafından toplumun diğer kesimlerine karşın üstün hakların tanındığı beyaz sınıfta değerlendirilmiştir. Fakat bunu reddederek baskı altındaki gruplarla dayanışma içerisinde siyahilerin yer aldığı kasabalarda el-Cihad lideri olarak gönüllü çalışmalarda bulunmuştur. Bu hareket apartheid rejimin Güney Afrikalıların yaşadığı 6. Bölge'yi 1966 yılında yalnızca beyazlara -apartheid sistemde güçlü olan azınlık grup- tahsis etmesiyle bir dönüşüm yaşamıştır. el-Cihad'ın temeli 1977 yılında Langa'da kurulan Nurul İslâm merkeziyle atılmış; 1980'li yılların ortalarında Guguletu'ya taşınarak Nyanga, Hanover Park, Kensington gibi Cape bölgesinin tamamında çalışmalarını yürütmüştür. Söz konusu oluşum Cape Town çevresinde eğitimler vermiş ve İslâm hakkında haber bültenleri, çeşitli el kitapları yayınlamıştır. Yayımladığı metinlerinden birinde cihad kavramı, Müslümanların hem din kardeşlerinin hem de gayrimüslimlerin meşru müdafaalarına yönelik bir görev şeklinde tanımlanmıştır. Bu bağlamda el-Cihad'a göre cihad bir saldırı, fetih ya da emperyal yayılma maksadıyla verilen bir savaş olamayacaktır. Tam tersine zayıf ve çaresiz erkek-kadınları savunmak için soylu bir mücadele amacıyla yürütülebilecektir.<sup>58</sup>

İran Devrimi'nden önce 1967 yılında örgütlenen el-Cihad'ın bazı üyeleri, 1976 yılında Güney Afrika'daki ırkçı rejimle mücadele ettiği dönemde radikalleşmiştir. Böylece söz konusu örgüt apartheid karşıtı Birleşik Demokratik Cephe (United Democratic Front)'nin bir parçası haline gelmiştir. O dönemde Birleşik Demokratik Cephe'ye bağlı olan Güney Afrikalı Müslümanlar The Call of Islam, Muslim Judicial Council ve el-Cihad altında toplanmıştır.<sup>59</sup> 1984 yılında el-Cihad'ın bünyesinde bir eylem birimi meydana getirilmiştir. Örgütün söz konusu birimi Afrika Ulusal Konseyi'ne bağlı Nelson Mandela tarafından kurulmuş Umkhonto we Sizwe askeri güçlerine katılmıştır. İsmail Joubert ve Yusuf Muhammed gibi el-Cihad'ın önemli isimleri de bahsedilen askerî güce dahil olmuştur. Böylece İsmail, hayatının sonuna kadar kullanacağı Afrika kabilelerinden Xhosa'nın dilinde "büyükbaba Afrika", "dede Afrika" anlamına gelen "Tatamkhulu Afrika" ismini almıştır. Diğer taraftan Güney Afrika'nın en eski Müslüman organizasyonlarından biri olan el-Cihad, İsrail'e karşı yürütülen Arap savaşının bir parçası olmak istemiş; ancak bu amacına hiçbir zaman ulaşamamıştır. Bu kapsamda bahsi geçen örgüt, İran'da devrimin gerçekleşmesinin akabinde Güney Afrika'da Ayetullah Humeyni'ye sadık pozisyonda olduğunu bildiren tek oluşumdur. Dolayısıyla Tatamkhlu Afrika ve el-

<sup>58</sup> Matthew Palombo, "The Emergence of Islamic Liberation Theology in South Africa", *Journal of Religion in Africa* 44 (2014), 34.

<sup>59</sup> Farid Esack, "Three Islamic Strands in the South African struggle for justice", *Third World Quarterly* 10/2 (Islam & Politics, Nisan 1988), 474.

Cihad'ın bazı üyeleri Şîî mezhebini kabul etmiştir. Böylelikle İslâm'ın daha özgürleştirici bir vizyonunu yakaladıklarına inanmışlardır.<sup>60</sup>

el-Cihad Suudi Arabistan, Libya ve İran'dan büyük fonlar almaya başlamış olsa da kendisini geliştirmekte yetersiz kalmıştır.<sup>61</sup> Sonradan Tatamkhlu ismiyle tanınacak olan İsmail Joubert<sup>62</sup> öncülüğünde kurulan el-Cihad hareketinin Guguletu'daki merkezine Ayetullah Humeyni'nin posterleri asılmıştır. 1980'li yıllar boyunca Güney Afrika'da tek Şîî grup olarak kampanyalar yürüten örgüt Western Cape bölgesindeki siyahilerin yerleşim yerlerinde faaliyet göstermektedir. Tüm bunlara karşın el-Cihad, ülke içindeki sorunların yalnızca Güney Afrikalılar tarafından çözülebileceğini ifade etmiştir.<sup>63</sup>

Tüm bu gelişmelerin ardından Güney Afrika'daki Müslümanlar arasında yayılan Şîî karşıtlığı nedeniyle el-Cihad Şîî köktendinci bir örgüt şeklinde anılmaya başlamıştır. Ayrıca Kible Hareketi ve Hizbullah'ın yükselişe geçmesiyle birlikte el-Cihad'ın mevzu bahis ülkede önemli bir örgüt olma girişimi başarısızlıkla sonuçlanmıştır.<sup>64</sup> Ancak Güney Afrika bağlamında el-Cihad'ın ülkenin bağımsızlık mücadelesinde verdiği katkılar unutulmamalıdır.

## 2.2. Kible Hareketi

1979 İran devrimi ertesinde dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan Müslümanlar siyasi bağlamına ilaveten söz konusu devrimin ideolojisiyle de kendini özdeşleştirmiştir. Bu kapsamda Doğu Afrika, İran, Pakistan ve Birleşik Krallık'taki Şîî enstitülerin Şîî'nin güçlenmesindeki rolü yadsınamayacaktır.<sup>65</sup> Temmuz 1981'de Kible Hareketi, İran devrimini kendine kılavuz edinerek Cape'te İslâm devleti kurma iddiası ve hedefiyle tarih sahnesine çıkmıştır. İran'da kurulan İslâmi rejimin emperyalizm karşıtı söylemleri Güney Afrika'da Kible Hareketi takipçilerinin geniş bir kitleye ulaşmasını sağlamıştır. Ancak ülke içerisinde apartheide karşı savaştan diğer unsurlarla yakın ilişki içerisinde olmayı reddetmiştir. Bu bağlamda Kible Hareketi'ne göre Güney Afrika'nın bağımsızlık mücadelesi İslâm dışı unsurlarla lekelenmektedir.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Palombo'nun 15 Mart 2012 tarihinde Yusuf Mohamed ile Cape Town'da yaptığı görüşmeden aktarılmıştır. Bkz.: Palombo, "The Emergence of Islamic Liberation Theology in South Africa", 35.

<sup>61</sup> Le Roux-Nel., "Radical İslâmic Fundamentalism in South Africa An Exploratory Study", 3.

<sup>62</sup> Encyclopedia.com, "Afrika, Tatamkhulu" (Erişim 10.05.2022).

<sup>63</sup> Esack, "Three Islamic Strands in the South African struggle for justice", 488.

<sup>64</sup> Le Roux-Nel., "Radical İslâmic Fundamentalism in South Africa An Exploratory Study", 6.

<sup>65</sup> AFOSA, "School of Ahlul Bat in South Africa How It Started?" (Erişim Tarihi: 10.05.2022).

<sup>66</sup> Esack, "Three Islamic Strands in the South African struggle for justice", 484.

Güney Afrika'daki İran yanlısı lobinin yerini kısa sürede sağlamlaştırması dolayısıyla 1985 yılında Güney Afrika ulemasını Şî'ileri kâfir olarak nitelendirerek kınamaya başlaması Kible Hareketi'ni olumsuz yönde etkilememiştir. Mevzu bahis ülke Müslümanları arasında mezhebi yönde kendini gösteren gruplaşmalar yaşanmıştır. Nitekim 1985 yılının ramazan ayında geleneksel dinî düzenin destekçileri ile Kible taraftarları arasında çatışmalar boy göstermiştir. Fakat özellikle Western Cape bölgesindeki Şî'î karşıtı lobinin şiddetine karşın Kible Hareketi ülkede zeminini korumayı başarmıştır.<sup>67</sup>

Kible Hareketi'nin kurucusu Achmad Cassiem Pan Africanist Congress'le ilişkili yürüttüğü faaliyetler nedeniyle meşhur Robben Adası'ndaki hapisanede on yıl tutsak kalmıştır. 1987 yılında Kible Hareketi'nin ilk yayınları arasında yer alan "A Tribute to a Martyr" başlıklı 16 sayfalık metin ve akabinde yayımlanan "The Concept of Obedience" başlıklı 13 sayfalık metinde cihad ve bu yolda şehit olma vurgusu yapılmıştır.<sup>68</sup> Ayrıca söz konusu hareket o dönemde Güney Afrika'da apartheid yönetimi protesto eden birçok broşür basmıştır. Örneğin "Trojan Horse: For What Crime Were They Killed" isimli broşürde 1985 yılında üç gencin polis elinde nasıl öldürüldüğü sorgulanmıştır.<sup>69</sup> Kible Hareketi "Every Day is Ashura, Every Place is Karbala (Her Gün Aşure Her Yer Kerbela)" adıyla bastığı broşürle Hüseyin'in Kerbela'da Yezid tarafından nasıl acımasızca öldürüldüğünü hatırlatmaktadır. Ayrıca Achmad Cassiem ve nicelerinin gözaltına alındığından bahseden "Mujahidin of Azania (Azanyalı Mücahidler)" ve "Death to Apartheid (Apartheide Ölüm)", "One Oppressor, One Bullet (Bir Kurşun, Bir Zalim)" yayınlarından görüleceği üzere ülke yönetimine karşı silahlı mücadeleyi sürdürme noktasında kararlı bir duruş sergilemiştir.<sup>70</sup> Bu bağlamda İslâm'ın ırkçılığa karşı tavrını belirten Kur'an ve hadisler, Kible'nin referans gösterdiği temel argümanlar arasındadır.<sup>71</sup>

Geleneksel eğitim görmemiş fakat yorumlama yetisi yüksek olan Cassiem, Kur'an ayetlerini Güney Afrika bağlamında yeniden izah ederek Kible Hareketi'ni karakterize etmiştir. Cassiem'in gösterdiği bu rasyonel çaba uygun gördüğü ayet ya da ayetler dizisini Güney Afrika'nın sosyo-politik ortamına uyarlama

<sup>67</sup> Esack, "Three Islamic Strands in the South African struggle for justice", 484.

<sup>68</sup> Bu metinler Muhammed Haron'un eserinde açıklanmaktadır. Bkz.: Muhammed Haron, *Muslims in South Africa: an annotated Bibliography* (Cape Town: South African Library in association with Center for Contemporary Islam, 1997), 166-167.

<sup>69</sup> Shamil Jeppie, "Amandla and Allahu Akbar: Muslims and Resistance in South Africa c. 1970-1987", *Journal for the Study of Religion* 4/1 (1991), 4.

<sup>70</sup> Azania kelimesi Güney Afrika'daki ezilenleri belirtmek amacıyla alternatif olarak kullanılmıştır.

<sup>71</sup> Bkz. Achmad Cassiem, *Intellectual roots of the oppressed and Islam's triumph over Apartheid* (Cape Town: Silk Road International Publishers & Distributors, 1992).

maksadından ileri gelmekteydi.<sup>72</sup> Nitekim 1985 yılında basılan 43 sayfalık “Dimensions of the Kalimah” başlıklı metinde Kur’an ayetlerine dayalı zorlayıcı bir mantığın var olduğu görülmektedir. Söz edilen metin örnek alınarak 1990 yılında Kible Hareketi tarafından benzer 3 metin daha yayımlanmıştır. Bu yayınların tamamı Silk Road International Yayıncıları ve Distribütörleri tarafından basılmıştır. Cape Town şehir merkezinde bulunan yayınevini sahibi, Sünni okulun üyeleri olan Cape Townluların aksine Şîî okuluna bağlılığıyla bilinen bir İranlıdır. Achmad Cassiem Müslümanlar arasındaki bahsedilen ayrışmaların nedenlerini hiçbir zaman izah edememiştir. Bu konudaki sessizliğini koruması dolayısıyla Muslim Judicial Council gibi Güney Afrika’nın önde gelen Müslüman kurumları tarafından eleştirilerek Şîî olmakla suçlanmıştır. Fakat Cassiem, el-Cihad Lideri İsmail Joubert’in aksine Şîî mezhebini benimsediğini açıklamaktan kaçınmıştır.<sup>73</sup> Bu nedenle Kible liderinin Şîîlerin takiiye davranışını sergilemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Az önce söz edilen yayınevi Silk Road tarafından 1993 yılında basılan “The begging bowl: Hunger, starvation, malnutrition & Muslims” başlıklı 78 sayfalık monografide Achmad Cassiem, ezilen topluluklar arasında suç işleme oranının artmasını insan tecrübesinin bir sonucu olarak değerlendirmiş ve adaletsizliklerin hat safhaya çıktığı böylesi toplumlarda bu sorunun kalıcı olacağını savunmuştur. Metin boyunca tartışmaları desteklemek için Cassiem, Müslüman düşüncüyü irdeleyen Kanada merkezli ve İranlı Crescent International’ın yanı sıra İran gazetesi Tehran Times’a atıfta bulunmuştur.<sup>74</sup>

Farid Esack Kible hareketinin 3 belirgin özelliğini şu şekilde açıklamıştır: Birincisi İslâm’da din ile devlet arasında bir ayrım olmadığına yönelik kabulü; ikincisi cihadın sürekliliğini vurgulaması ve üçüncüsü sosyo-ekonomik konulara ilişkin Kur’an’ı kapsamlı bir rehber edinmesidir.<sup>75</sup> Diğer yandan Kible Hareketi’nin ideoloğu Cassiem, Kur’an’dan faydalanarak yaptığı çalışmalarında Allama Abdullah Yusuf Ali’nin İngilizce tercümesinden faydalanmaktadır.<sup>76</sup> Ayrıca Güney Afrika’nın çok kültürlü muhtevaya sahip olması Kible Hareketi’nin çoğunlukla İran devriminin evrensel eşitlikçi söylemlerinden beslenmesinde etkili olmuştur.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> Muhammed Haron, “Qibla Mass Movement and its Leadership: Engaging with the Quran in an African Setting”, (Iran: 10th International Conference on Quranic Researches Qum, 21 Nisan 2017), 25.

<sup>73</sup> Haron, “Qibla Mass Movement and its Leadership”, 25.

<sup>74</sup> Achmad Cassiem, *The begging bowl: Hunger, starvation, malnutrition & Muslims*, Cape Town, Silk Road International Publishers, 1993.

<sup>75</sup> Farid Esack, “Contemporary Religious Thought in South Africa and the emergence of Quranic Hermeneutical Notions”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 2/2 (1991), 220.

<sup>76</sup> Bkz. C. du P. le Roux-Igbal Jhazbay, “The Contemporary Path of Qibla Thought: A Hermeneutical Reflection”, *Journal for Islamic Studies* 12 (1992), 93.

<sup>77</sup> Anneli Botha, “PAGAD: A Case Study of Radical Islam in South Africa”, *Terrorism Monitor* 3/17, 254.

Nitekim bahsedilen hareketin ana sloganı “One solution, Islamic revolution! (Tek çözüm, İslâm devrimi!)”ndan görüleceği üzere İran devriminin sloganları sıklıkla kullanılmaktadır. Bu söylem 1994 yılında yapılan ilk demokratik seçimlerden sonra dahi duyulmuştur.<sup>78</sup> Kible Hareketi lideri Achmad Cassiem *Devrim İdeolojileri* isimli kitabında şu ifadeleri kullanmıştır:

“Adalet ekseninde dönmeyen hiçbir toplumsal düzen hayatta kalmaya uygun değildir. İslâmi ideolojinin rehberliğinde ezilenlerin asgari talebi, adil bir sosyal düzendir. Adil bir toplumsal düzenden daha azı ihanettir; bugüne kadar ezilen halka ve onların şanlı şehitlerine ihanettir. Cihadın özü fedakârlıktır ve bu gereklidir. Çünkü bir devrimci, yalnızca devrimci retorik’in savunucusu değil aynı zamanda baskıcı ve sömürücü düzeni yok etmek ve ortadan kaldırmak için savaştan kişidir. Bu nedenle devrimci ismine layık olanlara karşı yapılan tehdit ve şantajlar bir yana onları ölüm bile etkilemez.”<sup>79</sup>

*Intellectual roots of the oppressed and Islam’s triumph over Apartheid (Ezilenlerin Entelektüel Kökleri ve İslâm’ın Apartheid Karşısındaki Zaferi)* adlı kitabında Achmad Cassiem, Güney Afrika’daki ezilen halkın entelektüel kökleri ile İslâm’ın ayrılmaz bir bütün olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda siyasal kölelerin gelişyle Güney Afrika’da İslâm’ın etkisinin başladığını; fakat ülkedeki Müslüman kesimin her yönden göz ardı edildiğinin altını çizmiştir.<sup>80</sup> Fakat Kible, Müslümanların yüzyıllar önce Güney Afrika’ya geldiklerinden bu yana ülkede ezilen halkın bir parçası olduğunu vurgulasa da kendisini Güney Afrika’daki mazlum çoğunluğun bütünüyle ilişkilendirme noktasında başarısız kalmıştır. Nitekim Kible Hareketi, Müslüman olmayan Güney Afrikalılarla işbirliğinden uzak durmuş; dahası apartheide karşı mücadelenin İslâmi olmayan unsurlar tarafından lekelendiği algısını taşımıştır.<sup>81</sup> Bu kapsamda Güney Afrika’da İslâm devleti kurma noktasında Mevdudi ve Seyyid Kutub’dan etkilenen Cassiem, Güney Afrika’da baskıya karşı direnen Müslümanlar ile diğer coğrafyalarda İslâmi direniş gösteren ülkelerin aynı tavır içerisinde olduğunu söylemiştir:

“Müslümanların tarihi kayıtları, sömürgeciliğe karşı en büyük direnişin Müslümanların yaşadığı ülkelerde yaşandığını göstermektedir. Ve çağdaş durumda, süper güçlere karşı başarılı bir şekilde ayaklananlar yine İran, Afganistan, Filistin ve Lübnan’daki Müslümanlardır.”<sup>82</sup>

Kible Hareketi’nin asıl hedefi Güney Afrika’da İran’dakine benzer bir devrim gerçekleştirmektir. Fakat ülkede Müslüman popülasyon nüfusun yüzde ikisinden

<sup>78</sup> Na’eem Jeenah, “PAGAD: Fighting fire with fire”, *Impact International* 26/9 (1996), 9; Uta Lehmann, “The Impact of the Iranian Revolution on Muslim Organizations in South Africa during the Struggle against Apartheid”, *Journal for the Study of Religion* 19/1 (2006), 25.

<sup>79</sup> Achmad Cassiem, *Quest for Unity* (Cape Town: Silk Road International Publishers, 1992), 68.

<sup>80</sup> Achmad Cassiem, *Intellectual roots of the oppressed and Islam’s triumph over Apartheid* (Cape Town: Silk Road International Publishers & Distributors, 1992), 9.

<sup>81</sup> Farid Esack, “Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice”, *Third World Quarterly* 10/2 (1988), 484.

<sup>82</sup> Cassiem, *Intellectual roots of the oppressed and Islam’s triumph over Apartheid*, 9.



daha azına karşılık gelmekteydi. Dolayısıyla söz konusu harekete yöneltilen en büyük eleştiri, Müslümanların azınlıkta olduğu böylesi bir ülkede İslâm devrimini nasıl gerçekleştireceğini açıklayamamasından kaynaklanıyordu.<sup>83</sup> Diğer taraftan Kible Hareketi, radikal duruşu ve ülkedeki dini kurumlara yönelik sert tutumları nedeniyle Güney Afrikalı Müslüman toplum içerisinde hiçbir zaman popüler konuma ulaşamamıştır. Bununla birlikte İran İslâm Cumhuriyeti ile kurduğu ortaklık sebebiyle Güney Afrikalı Müslümanlar Kible'ye destek vermemiştir. Bu kapsamda The Call of Islam'ın başarısı Güney Afrika ulemasını yanına çekebilmesindeki başarıdan kaynaklanırken Kible Hareketi'nin tam tersi bir şekilde hareket ettiği söylenebilir. Aynı zamanda Kible Hareketi ANC ile Ulusal Parti arasındaki müzakerelere karşı çıkmış; Nelson Mandela hükümetinin apartheid rejime karşı zafer kazanarak başa geldiği 1994 ve sonrasında 1999 yılındaki demokratik seçimlerde Müslümanları boykot etmeye çağırmıştır.<sup>84</sup> Böylece Kible Hareketi Güney Afrika'da ırkçı rejimin değişmesinden sonraki süreçte Müslümanların siyasete katılımını küfür olarak gören ve iyi birer vatandaş olunabilmesi için Müslümanların siyasete katılımı destekleyen tarafların oluşmasına etki etmiştir.

Kible Hareketi kurduğu yakın ilişkiler dolayısıyla Pan Afrikanist Congress üyelerinin Libya, İran ve Sudan'da askerî eğitim almasını sağlamıştır. Diğer yandan Achmad Cassiem'a göre apartheide karşı kurtuluş mücadelesine katılan partilerden hiçbiri İslâmî bir perspektife hizmet etmemektedir. Bu açıdan Kible Hareketi, Güney Afrika'daki bu boşluğu dolduran bir kitle hareketidir.<sup>85</sup> Ayrıca söz konusu hareket, Güney Afrika'da ırkçı yönetime karşı var olan silahlı mücadelenin bir parçası olmuştur. Nitekim Kible Hareketi'nin PAC'a siyaseten verdiği destek karşılığında PAC'ın askeri kanadı The Azanian People's Liberation Army (APLA) tarafından Kible üyelerine 1985 yılında askeri eğitim verilmiştir.<sup>86</sup> Bahsedilen politik bağlılıkla birlikte söz konusu hareket dışarıda İran ile oldukça yakın ilişkiler geliştirmiş ve finansal destek görmüştür. Bu kapsamda Kible Hareketi'nin Şiî kimliği hakkında şu bilgiler paylaşılmaktadır:

*“İranlı Şiî köktencilüğünün bir parçası olan Kible, siyasi ve İslâm yanlısı bir cihadı desteklemektedir. Örgüt İsrail karşıtı bir duruşa sahiptir. Kible'nin Şiî radikalizmi, Cape*

<sup>83</sup> Esack, “Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice”, 474.

<sup>84</sup> Sindre Bangstad, “Hydra's Heads: PAGAD and Responses to the PAGAD Phenomenon in a Cape Muslim Community”, *Journal of Southern African Studies* 31/1 (2005), 200.

<sup>85</sup> Ashwin Desai, *The Cape of Good Dope? A Post-apartheid Story of Gangs and Vigilantes* (Durban: Centre for Civil Society School of Development Studies, 2004), 5.

<sup>86</sup> Tom Lodge, *Insurrectionism in South Africa: The Pan-Africanist congress and the Poqo movement 1959-1965* (York: Doktora Tezi, University of York, 1984), 22.

*Town'daki genel olarak muhafazakâr ve apolitik olan (çoğunlukla Sünni) Müslüman cemaatle keskin bir tezat oluşturmaktadır.*<sup>87</sup>

Kible Hareketi'nin ideolojisi ve söylemleri dolayısıyla Müslüman kesim içerisinde Aralık 1995 tarihinde PAGAD isimli örgütün kurulmasına mahal verdiği görüşü mevcuttur.<sup>88</sup> PAGAD'ın lideri Abdüsselam İbrahim'dir. Söz konusu örgüt terör eylemleriyle anılmaktadır.<sup>89</sup> Fakat PAGAD'ın ortaya çıkma nedeni yüksek suç oranına sahip Batı Burnu'nda başta uyuşturucu çetelerine karşı mücadele vermektir. Bu nedenle apartheid sonrası dönemde Güney Afrika'nın suç olaylarıyla baş edememesi söz konusu örgütün ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Ağustos 1996 tarihinde PAGAD'ın militan bir örgüte dönüştüğünü gösteren olaylar başlamıştır. Bununla birlikte PAGAD üyeleri tarafından APLA'nın sloganları atılmaya başlamasından kısa bir süre sonra söz konusu örgüt G-force ismiyle bilinen silahlı kanadını kurmuş ve giderek daha yasa dışı bir örgüt haline dönüşmüştür.

PAGAD'daki sert değişimi Kible Hareketi ile güçlü bağlarıyla tanınan ikinci nesil liderlerin örgütü devralmasına dayandıran yaklaşımlar mevcuttur. Öyle ki PAGAD'ın içerisinde bir kısmın Kible Hareketi'ni desteklediği iddiaları bulunmaktadır. Nitekim Kible'nin örtülü bir ayrımcılığa hizmet ettiğinden yakın PAGAD'ın dört kurucu üyesi -Ali Parker, Farouk Jaffer, Nadthmie Edries ve Ebrahim Satardien- Eylül 1996 tarihinde örgütten ihraç edilmiştir. Daha sonra bu isimlerden Jaffer ve Satardien suikasta kurban gitmiştir. Giderek akademisyen, din adamları ve devlet kurumlarını hedef alan ve ülke içinde 472 saldırı düzenleyen PAGAD'ın faaliyetleri 2000 yılının Kasım ayında patlayıcılarla dolu hücresi ele geçirildikten sonra durdurulmuştur.<sup>90</sup> Buna ilaveten PAGAD'ın 1990'lı yıllarda New York'a yönelik sayısız bombalı saldırı planlarının beyni olarak bilinen Mısırlı Selefî lider Ömer Abdurrahman ve Usame bin Ladin'e destek verdiği bilinmektedir. Buradan Kible Hareketi ile PAGAD'ın ortak düşman ABD'ye karşı gelme hedefleri açıkça görülmektedir.<sup>91</sup>

1990 yılında siyasi yasağının kaldırılmasından sonra PAC'la olan ilişkilerini sürdüren Achmad Cassiem, ülke içinde Black Consciousness Movement [Siyahi Bilinç Hareketi (BCM)] ile yakın ilişkiler kurmaya başlamıştır. Bu hususta Kible Hareketi'nin önde gelen isimlerinden Yusuf Patel'in BCM'deki aktif pozisyonunun

<sup>87</sup> US Department of State, *Annual Report on International Religious Freedom 2004* (Washington: U.S. Government Printing Office, 2005), 106.

<sup>88</sup> Botha, "PAGAD: A Case Study of Radical Islam in South Africa", 257.

<sup>89</sup> US Department of State, *Annual Report on International Religious Freedom 2000* (Washington: U.S. Government Printing Office, 2000), 106.

<sup>90</sup> Elizabeth Sidiropoulos vd., *South African Survey 1996/97* (Johannesburg: South African Institute of Race Relations, 1998), 72.

<sup>91</sup> Heinrich Matthee, *Muslim Identities and political strategies: A case study of Muslims in the greater Cape Town area of South Africa, 1994-2000* (Kassel: University of Kassel, kassel university press, 2008), 134.

etkisi büyüktür.<sup>92</sup> Bu kapsamda Siyahi Bilinç arasında gerçekleştirilen toplantılarda Kible, PAGAD ve Islamic Unity Convention'ın [İslâmi Birlik Kongresi (IUC)] oldukça aktif rol oynadığı bilinmektedir.<sup>93</sup> Bu da Kible Hareketi'nin zamanla katı tutumundan vazgeçerek Şîi olmayan Afrikalılardan destek almak istediğini yansıtmaktadır.

Güney Afrika'da Kible Hareketi üyesi ve üç çocuk annesi Meryem ile 2012 yılında yapılan bir röportaja bakıldığında, Kible Hareketi'nin karakteristiği net bir şekilde izah edilebilmektedir:

*“Aktivist bir geçmişe sahip değildim. Ama her zaman yön arıyordum... Bir Müslüman olarak sosyal yönden bilinçli olmam gerektiğini hiç fark etmemiştim. Ama bir noktada yalnızca İslâm'ın ritüellerini uygulamaktan daha fazlasını istediğimi biliyordum. Bilirsiniz, Müslüman olmanın namaz kılmaktan, dua etmekten daha fazlası olduğunu hissettim. Böylece daha aktif bir İslâm istedim; çünkü aktif ve politik bir İslâm arıyordum.”<sup>94</sup>*

Kible Hareketi mensuplarına Achmad Cassiem tarafından Salı akşamları düzenli olarak verilen hayatı anlamaya yönelik derslerde zaman zaman anma törenleri gibi programlar yapılarak söz konusu hareketin kutsallaştırılması mümkün olmaktadır. Buna ilaveten Meryem Kible Hareketi'nin ideolojisine sahip olmakla gelir eşitsizliği ve güvenlik sorunları olan Güney Afrika Cumhuriyeti'nde sosyal adaletin çözümüne katkı sağladığına inanmaktadır.<sup>95</sup>

Tüm bunlardan İran İslâm Devrimi'nin uzak coğrafya bulunan Güney Afrika Cumhuriyeti'nde devrim ideolojisinin karşılık bulduğu anlaşılmıştır. Bu bağlamda İran'ın öncelikle ülkede var olan el-Cihad ile ilişkilerde bulunduğu fakat sonrasında Achmad Cassiem'in karizmatik liderliğinin etkisini fark ederek Güney Afrika'da devrim ihracını gerçekleştirecek daha güçlü bir hareketle ilişkiler kurmayı tercih ettiği görülmüştür. Cassiem'in liderlik ettiği Kible Hareketi, Güney Afrika'da toplumu sınıflandıran ve Müslümanları da aşağı gören apartheid rejimin varlığı esnasında kurulmuştur. Güney Afrika'daki Müslümanların sosyo-politik ortamda aktif olmamaları Kible'nin bu pozisyonu üstlenmesinin önünü açmıştır.

## Sonuç

Güney Afrika'da İslâm dininin kökenleri 17. yüzyıldan itibaren başta Hollanda olmak üzere sömürgeci güçler tarafından ülkeye sürgüne gönderilen Müslümanlar

<sup>92</sup> Jeenah, “Jihad is a Form of Struggle in the Resistance to Apartheid in South Africa”, 212.

<sup>93</sup> Matthee, *Muslim Identities and political strategies: A case study of Muslims in the greater Cape Town area of South Africa*, 105.

<sup>94</sup> Gadija Ahjum, “A Muslim Woman's (re-) Making of Her Religious Identity through Activism in Qibla”, *Annual Review of Islam in Africa* 11 (2012), 56.

<sup>95</sup> Ahjum, “A Muslim Woman's (re-) Making of Her Religious Identity through Activism in Qibla”, 56.

tarafından atılmıştır. 1950 yılına değin Güney Afrikalı Müslümanların çoğunlukla apolitik tutum sergilediği görülmektedir. Bu kapsamda Müslümanların siyaseten aktifleşmesinde İmam Abdullah Harun'un ve Muslim Youth Movement hareketinin etkili olduğu söylenebilecektir. Sömürgecilerin baskıcı politikalarına maruz kalan Güney Afrika Müslümanları, 1979 yılında İran'da gerçekleşen devrimi yakından takip etmiştir. Nitekim söz konusu ülkede 1967 yılında kurulan el-Cihad'ın lideri ve bazı üyeleri zamanla Şîî mezhebini benimsemiştir. Bahsi geçen örgüt o dönem ülkede İran Devrim Lideri Ruhullah Humeyni'ye bağlılığını bildiren tek örgüttür. el-Cihad Lideri Tatamkhlu Afrika, Güney Afrika Cumhuriyeti'nin ilk siyahi lideri Nelson Mandela'nın emperyalistlere karşı olağanüstü direnişinde yanında olmuş ve daha sonra aynı koğuşu paylaşmış bir isimdir. Dolayısıyla Güney Afrikalılar için oldukça önemli bir şahsiyettir.

Sünni karakteristiği haiz Muslim Youth Movement'ın aktif üyelerinden olan Achmad Cassiem'in Güney Afrika'da İran Devrimi'nin en çok etkisinde kalan Müslüman olduğu söylenebilecektir. Nitekim 1981 yılında Kible Hareketi'ni başlatan ve İran Devrimi'yle özdeşleştiren Cassiem günümüzde söz konusu ülkedeki Şiilerin önde gelen isimleri arasındadır. Kible Hareketi'ni el-Cihad'dan ayıran en temel özellik ise Güney Afrika'da İslâm devleti kurma iddiası ve hedefi taşımasıdır. Fakat söz konusu hareket ile İran devleti arasındaki ortaklık dolayısıyla Güney Afrikalı Müslümanlar Cassiem'a verdiği desteği zamanla azaltmıştır. Bu çerçevede söz konusu hareketin 1994 yılında yapılan seçimlerle ülkenin bağımsızlığını kazanmasından sonraki süreçte İran devriminin söylemlerini kullanmaya devam etmesi taraftar kaybetmesinde etkili olmuştur. Buna karşın Kible Hareketi, İslâm dinini din-devlet ayırımına yer olmayacak şekilde yorumlamış; sosyo-ekonomik konulara ilişkin Kur'an'ı rehber edindiğini savunmuştur. Ayrıca mevzu bahis örgüt cihadın sürekliliği konusuna sıklıkla vurgu yapmaktadır.

İran İslâm Cumhuriyeti dış politikada devrim ihracı politikasını uygulamaya sokarken yumuşak gücü kapsamında İranlı kişi-kurumları aktif biçimde kullanmaktadır. Bu bağlamda Dünya Ehl-i Beyt Kurultayı, el-Mustafa Uluslararası Üniversitesi gibi kurumlar dünyanın çoğu ülkesinde faaliyetlerini sürdürmektedir. Söz konusu devletin bu amaçla Afrika kıtasının güneyindeki en uç noktaya ulaşip ulaşmadığı araştırmamızın soruları arasında yer almaktaydı. Bu eksende 1990 yılında İran'ın Güney Afrika'yı Şiileştirmek maksadıyla görevlendirdiği Ayetullah Syed Aftab Haider önemli rol oynamaktadır. Syed Aftab Haider'ın Güney Afrika'daki ilk faaliyeti Ehl-i Beyt Vakfı'nı (AFOSA) kurması olmuştur. Söz konusu vakıfta ondan fazla din alimi çalışmalarını sürdürmekte ve ülke genelinde AFOSA'ya bağlı birçok Şiî kurum-organizasyon bulunmaktadır.

İran İslâm Cumhuriyeti güvenlik ihtiyacını karşılamak adına velayet-i fakih doktrinini aktive ederek farklı coğrafyalarda yer alan devletlerin iç işlerinde etkili olabilmektedir. Buna ilaveten devrimden sonraki süreçte Batı ile ilişkilerinin

bozulması İran'ı uluslararası sistemde yalnızlığa itmiştir. Tahran bunun çözümünü öncelikle komşu devletlerde kendi ideallerini paylaşan benzer rejimlerin kurulmasında görmüştür. Dolayısıyla İran İslâm Cumhuriyeti için çeşitli ülkelerdeki Şîî unsurlar büyük önem taşımaktadır. Meşruiyetini Allah'tan alan fakihe tam itaat ve fakihin üstünlüğü gibi meseleler dış politika mevzu bahis olduğunda diğer devletlerin egemenlik haklarına zarar verecek nitelik taşımaktadır. Bu durum çeşitli ülkelerin güvenlik sorunlarıyla karşılaşmasına neden olmuştur. Buna karşın İran devletinin mezhepçi politikalarının uluslararası kamuoyunda tepki çektiği ve imajına fazlasıyla zarar verdiği söylenebilecektir. Dolayısıyla mezhepçi stratejiler İran'ın zamanla hem içeride hem de dışarıda gücünü zayıflatacaktır.

Günümüzde özgürlükler ülkesi olarak anılan Güney Afrika Cumhuriyeti'nde yaşayan Müslümanlara yakından bakıldığında kendi içinde uzlaşma ortamını tam olarak sağlayamadıkları görülmektedir. Bu durum aralarında hissedilen ve zaman zaman gözle görülür hale gelen gerginliğin tırmanma olasılığını artırmaktadır. Bu çerçevede Güney Afrika'daki Şîîlerin etkilerinin sayılarına oranla beklenilenden fazla olduğunu söylemek mümkündür. Farklı mezhebi seçimleri olan Müslümanların birbirlerine karşı düşmanca bir tavır geliştirmesi, İslâm ortak paydasının yeterince bilincinde olunmamasından kaynaklanmaktadır. Uluslararası sistemin aktörleri tarafından siyasi-ekonomik çıkarlara ulaşılması gayesiyle mezhepçiliğin önü açılmaktadır. Dini aidiyetlerin bireylerin var olmalarını sağlayan kimliklerinin önemli bir parçası oluşu ve uhrevi muhtevasının bulunması, dini inançları dünyevi her şeyin üzerinde tutulmasına imkan sağlamaktadır. Dolayısıyla mezhepler, uğruna savaşılacak kadar önemlidir. Bu durum yumuşak gücün yeterli düzeye erişmesiyle kolaylıkla sert (askeri) güce dönüşebileceğini açıklamaktadır.

İslâm ya da İslâm mezhepleri uluslararası medyada özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra sıklıkla İslâm'ın maneviyatına aykırı olacak bir biçimde çatışma, terör, savaş gibi kelimelerle yan yana kullanılmaktadır. Böylece İslâm bir korku dini haline getirilmeye çalışılmaktadır. Bu hususta Müslüman liderler ve İslâm Dünyası'ndaki akademisyenlere büyük sorumluluk düşmektedir. Nitekim İslâm'ın radikallik ya da terörizm gibi negatif kelimelerle bir arada kullanılması ve zihinlerin buna alıştırılması kabul edilemezdir. Bu durum Müslüman insanların yaşamını gün geçtikçe güçleştirmekte ve farklı problemlerle yüzleşmelerine neden olmaktadır. Diğer yandan Güney Afrika'nın yanı sıra tüm dünya ülkelerindeki cemaat, topluluk ve Müslüman kuruluşların terör faaliyetleri hususunda katı bir tavır benimsemeleri ve Müslümanların isimlerinin farklı oyunların içerisinde anılmasına engel olunmalıdır.

### Seçilmiş Kaynakça

- Achmat Cassiem, *Leaders or leadership: A critique of the Muslim Judicial Council*. Cape Town: Qible Mass Movement.
- Ahjum, Gadija. "A Muslim Woman's (re-) Making of Her Religious Identity through Activism in Qibla". *Annual Review of Islam in Africa* 11 (2012), 55-59.
- Borer, Tristan Anne. *Challenging the State: Churches as Political Actors in South Africa, 1980-1994*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şîa'sının Oluşumu: Masum On İki İncancının Ortaya Çıkışı*. İSAM Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2018.
- Cassiem, Achmad. *Intellectual roots of the oppressed and Islam's triumph over Apartheid*. Cape Town: Silk Road International Publishers & Distributors, 1992.
- Cassiem, Achmad. *Quest for Unity*. Cape Town: Silk Road International Publishers, 1992.
- Cassiem, Achmad. *The begging bowl: Hunger, starvation, malnutrition & Muslims*. Cape Town, Silk Road International Publishers, 1993.
- Directorate of Intelligence Report. *Sub-Saharan Africa Growing Iranian Activity*. ABD: CIA, 1 Kasım 1984.
- el-Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh. Şîh-İmâmiyye'nin İnanç Esasları. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- el-Makrizî, Takiyyuddin. *Mevaiz ve'l-İtibar fî Zikr ve'l-Âsar*. Beyrut, 1968, II.
- er-Râzî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî. *el-Usûl mine'l-Kâfi*. thk. Ali Ekber el-Ğifârî. Beyrut, Dârü Sa'b-Dâru't-Teâruf, 1401/1981, Cilt: 1.
- Esack, Farid. "Contemporary Religious Thought in South Africa and the emergence of Quranic Hermeneutical Notions". *Islam and Christian-Muslim Relations* 2/2 (1991). 206-226.
- Esack, Farid. "Liberation, Human Rights, Gender and Islamic Law: The South African Case". *Human Rights and Modern Application of Islamic Law*. ed. R. T. Wogt-T. Lindholm. 163-196. Oslo: National Institute of Human Rights, 1992.
- Esack, Farid. "Three Islamic Strands in the South African Struggle for Justice". *Third World Quarterly* 10/2 (1988). 473-498.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmamiyye Şîası*. İstanbul, 1984.
- Hamming, Tore Refslund. *Diffusion of İslâmic Discourse: Saudi and Iranian Influence in Lagos and Cape Town*. Paris: Institut d'Etudes Politiques de Paris, Yüksek Lisans Tezi, Mart 2014.
- Haron, Muhammed. "Qibla Mass Movement and its Leadership: Engaging with the Quran in an African Setting". Iran: 10th International Conference on Quranic Researches Qum, 21 Nisan 2017.

- Haron, Muhammed. *Muslims in South Africa: an annotated Bibliography*. Cape Town: South African Library in association with Center for Contemporary Islam, 1997.
- Jeenah, Na'eem. "Jihad is a Form of Struggle in the Resistance to Apartheid in South Africa". *Twenty-First Century Jihad Law, Society and Military Action*. eds. Elisabeth Kendall-Ewan Stein. 201-215. I.B.Tauris, 2015.
- Jeenah, Na'eem. "PAGAD: Fighting fire with fire". *Impact International* 26/9 (1996).
- Jeppie, Shamil. "Amandla and Allahu Akbar: Muslims and Resistance in South Africa c. 1970-1987". *Journal for the Study of Religion* 4/1 (1991).
- Le Roux, C. du P.- Jhazbay, Iqbal. "The Contemporary Path of Qibla Thought: A Hermeneutical Reflection". *Journal for Islamic Studies* 12 (1992), 84-100.
- Le Roux, C.J.B.-Nel H.W. "Radical İslâmîc Fundamentalism in South Africa An Exploratory Study". *Journal for Contemporary History* 23/2 (1998), 1-24.
- Lehmann, Uta. "The Impact of the Iranian Revolution on Muslim Organizations in South Africa during the Struggle against Apartheid". *Journal for the Study of Religion* 19/1 (2006). 23-39.
- Matthee, Heinrich. *Muslim Identities and political strategies: A case study of Muslims in the greater Cape Town area of South Africa, 1994-2000*. Kassel: University of Kassel, kassel university press, 2008.
- Moosa, Ebrahim. "South Africa: Muslim Leadership in Crisis". *Afkar/Inquiry* 1/5 (1984), 60-70.
- Nkrumah, Gorkeh Gamal. "Islam: A Self-Assertive Political Factor in Contemporary South Africa". *Journal Institute of Muslim Minority Affairs* 10/2 (1989), 520-526.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs, 2017.
- Palombo Matthew. "The Emergence of Islamic Liberation Theology in South Africa". *Journal of Religion in Africa* 44 (2014).
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed. *Tashîhu'l-İtikâdâtî'l-İmâmiyye*. thk. Hüseyin Dergahi. Beyrut, Dâru'l-Müfid, 1993.
- Sidiropoulos Elizabeth vd. *South African Survey 1996/97*. Johannesburg: South African Institute of Race Relations, 1998.
- Tayob. Abdulkader. *Islamic Resurgence in South Africa: The Muslim Youth Movement*. Cape Town: UCT Press, 1995.
- Wellhausen, Julius. *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*. Çev. Fikret Işıltan. Ankara, Türk Tarih Kurumu, 3. Baskı, 2019.
- Yaşa, Feyza. *İran İslâm Devrimi Sonrası Güney Afrika Cumhuriyeti'nde Şiilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 4

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2022

## İslam Dünyasındaki Mezhepsel Gerilimlerde Şîf Ekollü Sosyal ve Dinî Bir Örgütlenme: Hizbullah

*A Shiite Social and Religious Organization in Sectarian Tensions in the Islamic World:  
Hezbollah*

**Fatih BAŞ**

Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Bilim Dalı Aksaray, Türkiye  
[fatihbas@aksaray.edu.tr](mailto:fatihbas@aksaray.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-3159-6770>

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 19.01.2022

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 06.04.2022

**Yayın Tarihi /Date Published:** 30.06.2022

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1060327>

**Atıf/Citation:** Baş, Fatih. “İslam Dünyasındaki Mezhepsel Gerilimlerde Şîf Ekollü Sosyal ve Dinî Bir Örgütlenme: Hizbullah”. *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (Haziran 2022): 123-143. doi:

10.48203/siader.1060327

- Bu makale 2016 yılında Marmara Üniversitesi Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü'nde hazırlanan “İran ve Suudi Arabistan Rekabetinin Ortadoğu’da Mezhep Temelli Çatışmalara Etkisi: Hizbullah Örneği” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism:

This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: [turkishshiiestudies@gmail.com](mailto:turkishshiiestudies@gmail.com)



**Abstract**

The effect of Shiite-oriented sectarian policies conducted by the Hezbollah organization on the current division and separation in the Islamic world of the Middle East is revealed in our study. The establishment of Hezbollah organization coincides with the process of Iranian Islamic revolution and Iran's close relationship with the Hezbollah organization is known. The Hezbollah organization, which adopts the Shiite sect, carries out active political, social and religious activities both in Lebanon where it was founded and in different countries of the Middle East. Hezbollah, acting in line with Iran's interests, makes various countries in the Middle East an area of expansion and opens a regional space for Iran. On the other hand, Sunni countries in the Middle East are uneasy with the expansion of Hezbollah and indirectly Iran's expansion area. This situation escalates the regional tensions of the Shiite and Sunni countries in the Islamic geography of the Middle East. As a reflection of sectarian tensions, the problem of peace and security emerges in Islamic societies. The political, military and religious policies carried out by Hezbollah in countries beyond Lebanon, e.g., Iraq, Syria and Yemen further escalate the division and conflict. In addition, it is thought that the organization, which emerged with its social and religious aspects, acted in line with military and political goals over time and threatened this societies in the region. It is understood that Hezbollah has a prominent role in the sectarian division that is the source of the problems in the Islamic societies in the region. In this context, primarily the organization of Hezbollah is discussed in terms of social and then its relationship with Shiism is explained. Then, the approach of Sunni countries in the Middle East to Hezbollah is evaluated. The article concludes by discussing the role of Hezbollah in Sectarian tensions and conflicts. The aim of study is to reveal the role of Hezbollah, which positions itself in a sterile area, in triggering the sectarian fault lines in the Islamic world. Such that Hezbollah has clearly had a share in the escalation of tensions with sectarian and expansionist policies. In the article, focusing on also how Hezbollah, as a social actor, transformed into a radical military and political structure over time and focusing on the problems it created for the Islamic societies in the region is considered as its unique aspect.

**Keywords:** Sociology of Religion, Islam, Sect, Society, Shiism, Hezbollah

**Öz**

Ortadoğu İslam dünyasında aktüel olan bölünme ve ayrışmada Hizbullah örgütünün yürüttüğü Şîî eksenli mezhebi politikaların etkisi çalışmamızda ortaya konulmaktadır. Hizbullah örgütünün kuruluşu İran İslam Devrimiyle eş zamanlı bir sürece denk gelmekte ve İran'ın Hizbullah örgütü ile yakın ilişkisi bilinmektedir. Şîîlik mezhebini benimseyen Hizbullah örgütü gerek kurulduğu Lübnan'da gerekse Ortadoğu'nun farklı ülkelerinde aktif siyasal, sosyal ve dinî faaliyet yürütmektedir. İran'ın ilgileri doğrultusunda hareket eden Hizbullah, Ortadoğu'da çeşitli ülkeleri yayılım alanı haline getirmekte ve İran'a bölgesel alan açmaktadır. Buna karşın Ortadoğu'daki Sünnî ülkeler Hizbullah ve dolaylı olarak İran'ın yayılım sahasını genişletmesinden rahatsızlık duymaktadır. Bu durum Ortadoğu İslam coğrafyasındaki Şîî ve Sünnî ülkelerin bölgesel gerilimlerini tırmandırmaktadır. Mezhepsel gerilimlerin bir yansıması olarak ise İslam toplumlarında barış ve güvenlik sorunu açığa çıkmaktadır. Hizbullah'ın Lübnan dışında Irak, Suriye ve Yemen gibi ülkelerde yürüttüğü siyasî, askerî ve dinî politikalar ayrışmayı ve çatışmayı tırmandırmaktadır. Ayrıca sosyal ve dinî yönüyle ortaya çıkan örgütün zamanla askerî ve siyasî amaçlar doğrultusunda hareket ederek bölgedeki bu toplumları tehdit ettiği düşünülmektedir. Bölgedeki İslam toplumlarında yaşanan sorunlara kaynaklık eden mezhepsel bölünmede Hizbullah'ın da belirgin rolünün olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda makalede öncelikle Hizbullah örgütü sosyal açıdan ele alınmakta, akabinde Şîîlik ile ilişkisi izah edilmektedir. Daha sonra da Ortadoğu'daki Sünnî ülkelerin Hizbullah'a yaklaşımı değerlendirilmektedir. Mezhepsel gerilimlerde ve çatışmada Hizbullah'ın rolü tartışılarak,

makale sonuç kısmıyla tamamlanmaktadır. Çalışmanın amacı kendini steril bir alanda konumlandıran Hizbullah'ın İslam dünyasında mezhepsel fay hatlarını tetiklemedeki rolünü ortaya koymaktır. Öyle ki Hizbullah'ın mezhepçi ve yayılcı politikalarla gerilimlerin tırmanmasında bariz şekilde pay sahibi olduğu görülmüştür. Ayrıca makalede toplumsal bir aktör olarak Hizbullah'ın zamanla nasıl radikal bir askeri ve siyasi yapıya dönüştüğü ve bunun bölgedeki İslam toplumları için yarattığı problemlere odaklanması onun özgün yönü olarak değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler :** Din Sosyolojisi, İslam, Mezhep, Toplum, Şîlik, Hizbullah.

## Giriş

İslam toplumları yaklaşık on beş asırlık tarihsel birikime sahiptir. Bu birikim kültürel, dinî, entelektüel, siyasî birçok unsuru barındırmaktadır. Müslümanlar müspet anlamda ortaya koyduğu pek çok gelişmelerle birlikte, menfi olarak da asırlardır bazı sorunlarla anılmaktadır. İslam dünyasının geçmişten günümüze en önemli problemlerinin başında mezhepsel bölünme ve onun getirdiği toplumsal çatışma fayları yer almaktadır. İslam'ın erken dönemlerinde cereyan eden Sünnî-Şîî ayrışması yaşadığımız zaman dilimine kadar ulaşmıştır. Günümüz Ortadoğu bölgesinde yirmiye yakın İslam devleti ve dört yüz elli milyonun üzerinde nüfus yaşamaktadır. Kültürel, dini ve ticari önemine binaen bölge, devamlı bir mücadele sahası olmaktadır. Bu coğrafya, içerisinde barındırdığı bereketli toprakları ve su kaynakları, dinlerin merkezi olması, ticaret kavşaklarını elinde bulundurması ve değerli enerji kaynaklarına sahip olması gibi sebeplerle dünyadaki güçlü devletleri de her zaman cezbetmektedir.

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ortadoğu'da Müslüman nüfusun yoğun olduğu bölgelerde Sünnî kökenli radikal hareketler baş göstermeye başlamıştır. Bu açıdan bakıldığında Ortadoğu'da İslamî hareketler iki kısımda ele alınmaktadır. Birincisi Mısır'da Hasan el-Bennâ'nın kurduğu ve Seyyid Kutub'un fikri temelini oluşturduğu İhvan-ı Müslimîn, Pakistan'da Mevdûdi'nin kurduğu Cemâat-i İslamî gibi şiddet içermeyen ılımlı toplumsal hareketler, ikincisi ise 1980'li yılların başında ortaya çıkmaya başlayan ve şiddet unsurları içeren Hizbullah ve El-Kaide gibi radikal toplumsal hareketlerdir. İslam dünyasının en etkin radikal örgütlerinden biri olan Hizbullah, 1982 yılında Lübnan sivil savaş sürecinde bir grup Şîî tarafından kurulmuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde Hizbullah örgütünün Lübnan'ın iç siyasi ve toplumsal süreçlerinin bir sonucu olarak doğduğunu söylemek mümkündür. Örgütün kökenleri ise Şîî topluluğunun 1950'lerden itibaren yavaş yavaş politikleşmesinde ve örgütlenmesinde yatmaktadır. 1960'lı yılların başında Lübnan'da aktif bir dini hareketin başlangıcına şahit olunmaktadır. Bu hareket İslam'ın ana prensiplerini yeniden canlandırmayı ve bu amaca hizmet edecek faaliyetler yürütmeyi hedeflemektedir. Bazı İslami din adamlarının Necef'teki kutsal dini merkezlerden başlattığı "dinî eğitimler, konuşmalar, kültürel diyaloglar" gibi çalışmalar, İslam'ın yaşam için

amaçlanmış rolleri ile ilgili endişeleri ve sorgulamaları göstermektedir. Bu amaç doğrultusunda ortaya çıkan hareket, ilk olarak inançlılara öncülük etmek amacıyla camilerde, köy okullarında ve yakın çevrelerde sınırlı aktiviteler yapmış ve kademeli olarak kültürel faaliyetlerini Lübnan'ın çeşitli bölgelerine yaymaya başlamışlardır. Hizbullah hareketinin temellerini atacak olan bu süreç öncelikle diyalog ve davet esasına göre ilerlemiştir. Hizbullah yapılanmasının hazırlık aşamasında üç önemli isim vardır. Bu kişileri İmam Musa es-Sadr, Ayetullah Muhammed Mehdi Şemseddini ve Ayetullah es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah olarak ifade edebiliriz.<sup>1</sup>

Hizbullah'ın kuruluşuna bölgenin ve Lübnan'ın istikrarsızlığı önemli katkı sağlamıştır. Hizbullah, bölgedeki karmaşık ve kanlı sivil savaşın adeta doğal bir ürünü olmuştur. İran'ın devrim prensiplerini benimsediklerini ifade ederek, Humeyni'yi<sup>2</sup> kendileri için öncü bir lider olarak kabul etmişlerdir. Hizbullah örgütü, son otuz yılda bölgede etkin olarak faaliyet göstermiş ve İran'ın bölgedeki ilgilerinden birisi olmuştur. İran, devrim sonrası Hizbullah'a yönelik askeri ve ekonomik desteklerde bulunmuş ve İsrail ile mücadele ettirerek örgütün İslam dünyasında sempati kazanmasını arzulamıştır. Geliştirilen bu iş birliği bölgedeki mezhepsel fay hatlarını daha da germiş ve Sünnî ülkelerin İran-Hizbullah ittifakını tehdit olarak görmesine neden olmuştur. Bu durum beraberinde bölgedeki İslam ülkeleri arasında yeni dinî, siyasî ve toplumsal sorunlar silsilesi üretmiştir. Şîî dünyayı temsilen Hizbullah örgütü ile Sünnî dünyada da aynı dönemlerde filizlenen radikal hareketler olmuştur. Şîî ve Sünnî örgütlenmeler İslam dünyasında adeta çatışma risklerini maksimum düzeye çıkarmış, Müslümanların yaşadıkları buhranları ve psikolojik alt-üst olmuşlukları daha da derinleştirmiştir.

Çalışmamızda Müslüman dünyada yaşanan mezhepsel bölünmelerdeki radikal hareketlerin rolü Hizbullah üzerinden ele alınmaktadır. Hizbullah'ın kendini kamuoyuna deklare edişi ile yürüttüğü faaliyetler arasındaki tezatlıklar somut örneklerle ortaya konulmaktadır. Bu çalışma ile Hizbullah'ın güncel olarak dinî ve sosyal bir grup mu yoksa askeri ve siyasi bir örgütlenme mi olduğu sorusuna cevap aranmaktadır.

## 1. Sosyolojik Perspektiften Dinî Gruplar/Hareketler

Toplum bilimi olarak içerisinde birçok alt alanı barındıran sosyoloji disiplini, din ve dinî grupları da bir inceleme sahası olarak kabul etmektedir. Toplum-din ilişkisi, dinî cemaatler ve tarikatlar, dinî pratiklerin sosyal hayata yansıma

<sup>1</sup> Naim Qassem, *Hezbollah; The Story from Within*, (London: SAQI Publisher, 2005), 13-17.

<sup>2</sup> Baqer Moin, *Khomeini Life of the Ayatollah*, (London: I.B. Tauris Publisher, 1999).

biçimleri gibi birçok husus sosyoloji ve dini bir araya getirmektedir.<sup>3</sup> Ortak kimlik, duygu, heyecan ve kurallara sahip, aralarında iş bölümü olan, sürekli bir iletişim stratejisi benimseyen yapılar birer grup olarak adlandırılmaktadır. Grup üyeleri birbirleri ile devamlı etkileşim içerisinde bulunarak, ortak bilgi ve değerlerde birleşmekte ve beraber faaliyet alanı oluşturmaktadırlar. Dinî gruplar ise; ilahi varlık ve insan arasında gerçekleşen inanç bileşenini organize etmek üzere aracı paydaş olmayı amaçlayan yapılardır. Din sosyolojisi açısından dini gruplar tabii ve sırf olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bireylerin birbirleriyle aile, akrabalık ve arkadaşlık ilişkisi olduğu gruplar tabii dinî grup, aralarında akrabalık ilişkisi veya yakın çevre bağı olmadan sadece aynı dinî grubun içerisinde bulunma özelliği olanlar ise sırf dini grup olarak tanımlanmaktadır.<sup>4</sup> Tabii dinî gruplarda kan bağı söz konusu olduğu için organik bağlarla dinî bağlar birbiriyle iç içe geçmektedir. Sırf dini gruplarda ise grubun birbiri ile dayanışmasını sağlayan temel şey sadece ortak dini bağ olmaktadır. Bundan ötürü bu tür gruplara aynı zamanda dinden doğan gruplar adı da verilmektedir.<sup>5</sup>

Dinî grupların sosyolojik perspektiften incelenmesi dinin sosyal bir fenomen olarak kabul görmesiyle ve dinsel tezahürlerin sosyal faaliyetler çerçevesinde gerçekleşmesiyle ortaya çıkmaktadır. Toplumun parçalarını oluşturan bireylerin inanç ritüelleri aynı zamanda onların tutum ve davranışlarını şekillendirmekte, dini toplumsal bir aktör haline getirmektedir.<sup>6</sup> Dinî gruplar, buldukları toplumun yaşadığı kültürel, siyasi, ekonomik şartlara göre değişim göstermekte ve kendilerini güncelleme ihtiyacı hissetmektedirler. Dinî gruplarda aşkın varlık, kutsal, ilah her zaman ön plandadır. Dinî gruplarda aynı zamanda karizmatik liderin de önemli bir rolü vardır. Lider kendi etrafında topladığı küçük bir oluşumla grubun ilk nüvelerini atar ve aşama aşama grup büyümeye başlar. Dinî grubun devamlılığı için grup öğretilerinin ve ritüellerinin kurumsallaşması gerekmektedir. Aksi taktide grubun karizmatik liderinin ölümüyle grup yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilmektedir.<sup>7</sup>

İslam dünyası incelendiğinde sosyolojik ve siyasal bağlamda farklı pek çok dini grup göze çarpmaktadır. Evrensel bir din olarak İslam dini tekliği ifade etmektedir. Buna karşın İslam dinine mensup geniş toplumsal tabanın farklı dini gruplar ve hareketler çerçevesinde birçok İslam anlayışı ürettikleri görülmektedir. İslam dini tarihsel süreçte sosyolojik olarak belli bir düzlemde dururken, siyasal

<sup>3</sup> Bünyamin Solmaz, "Dine Sosyolojik Bakış Açılarındaki Gelişmeler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 47.

<sup>4</sup> Ahmet Faruk Kılıç, "Din Sosyolojisinde Dini Grup Tipolojileri", *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007), 38-39.

<sup>5</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 261-262.

<sup>6</sup> Hüsnü Ezber Bodur, "Dini Organizasyon Tipleri ve Yeni Dini Hareketler", *Toplum Bilimleri Dergisi* 1-3/1-6 (2006-2009), 70.

<sup>7</sup> Celalettin Çelik, "Dini Gruplar Sosyolojisi", *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyigit (Konya: Palet Yayınları, 2017), 280-282.

olarak farklı süreçlerden geçmiştir. Siyasal açıdan ılımlı ve radikal dini grupların tezahür ettiği İslam dünyasında bilhassa radikal grupların faaliyetleri sonucu şiddet ve aşırılık gibi olumsuz birçok unsur da Müslümanlarla özdeş hale gelmeye başlamıştır. Müslümanların ekonomik ve siyasi açıdan zayıflaması, demografik yapının bozulması, İslam toplumlarının küresel üstünlüğünü kaybetmesi gibi nedenlerle radikal hareketlerin ortaya çıktığı gözlemlenmiştir.<sup>8</sup> Dinî gruplara mensup kişilerin dini terminoloji ve mesajlar üzerinden motive edilerek şiddet ve aşırılığa yönlendirildikleri anlaşılmaktadır. Radikalizme varan eylemleri hayata geçiren dini grup üyelerinin daha çok toplumsallaşma sorunu ile karşı karşıya kalarak, sosyal hayattan izole oldukları ve benimsedikleri dinî ya da mezhebî oluşumun kurallarına göre hareket ettikleri düşünülmektedir. İslam dünyasında otoriter yönetimlerin varlığı, demokratik sistemin işlememesi, elit yönetici tabaka ile halk arasındaki uçurum gibi sebepler de dini gruplarda militarist üyelerin aktif olmasına neden olmaktadır. Benzer şekilde dinî grupların dinin temel öğretilerini bağlamsal perspektiften kopartarak literal bir okumaya tabii tutması ve bunun sonucunda da yanlış yorumlamalara gitmesi dinî grupların radikalize olması ve şiddete başvurmasında önemli bir motivasyon kaynağı olarak durmaktadır.<sup>9</sup>

### 1.1. Sosyal ve Siyasal Boyutuyla Hizbullah

Hizbullah, Allah'ın dinine uyan ve dini yüceltme ülküsü etrafında birleşen müminler topluluğunu ifade eden bir Kur'an terimidir. Sözlükte "kısım, parça, cemaat" anlamlarına geldiği gibi "siyasi parti" manasına da gelmektedir.<sup>10</sup> Başlangıçta sosyal yönü güçlü, dine ve eğitime önem veren düşünsel bir hareket olarak kendini takdim eden yapılanmada özgürlük, barış, adalet gibi temel nitelikler ön plana çıkmaktadır. Bütün dinlerin hak ve hürriyetleri öncelediğini ifade ederek, İslam toplumlarının da barış ve adalet ekseninde yaşaması gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Buna karşın Müslümanların arzuladıkları barış ve adalete kavuşmaları için çetin bir mücadele vermeleri gerektiği ve İslami direniş başlatmalarının zaruri olduğu belirtilmektedir. Başta İsrail olmak üzere bütün İslam düşmanlarıyla mücadele edilmesi gerektiği düşünülmektedir.<sup>11</sup> Öyle ki Hizbullah'a göre İsrail bölgeye Müslüman ülkelerin istikrarsızlığı için

<sup>8</sup> Hüsnü Ezber Bodur, "Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2003), 17.

<sup>9</sup> Hüsnü Ezber Bodur, "Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslam'ın Siyasal İstismarı", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2005), 75-79.

<sup>10</sup> Süleyman Uludağ, "Hizbullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/183.

<sup>11</sup> Mustafa Yetim, "Şiddet Eğilimli ve Direniş Temelli Şii Aktivizmi: Hizbullah'ın Fikirsal ve Örgütsel Zeminini", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 2/2 (2015), 76-82.

yerleştirilmiş Siyonist ve işgalci bir güçtür. Onlara göre bölgedeki çatışma faylarının kaynağı bizatihi İsrail'in varlığıdır.

Hizbullah'ın kurulduğu Lübnan, karmaşık siyasal, etnik ve dini yapısıyla birden çok mezhebin ve etnisitenin olduğu benzersiz ülkelerden birisidir. Hizbullah kuruluş sürecinde insan hakları konusunu kendisi için dini bir vazife olarak değerlendirmekteydi. İnsanlara hizmet etme, haklarını koruma, çıkarlarını sürdürme, yaşam taleplerini değerli kılma, sosyal haklarını geliştirme gibi noktalarda kendini sorumlu hissetmekteydi. Ekonomik olarak toplumun refah düzeyinin artırılması, ifade hürriyetinin sağlanması, şeffaf bir devlet yönetiminin oluşturulması öncelikleri arasındaydı.<sup>12</sup> Kurulduğu bölgedeki rejim, insanların temel haklarını elde etme noktasında yetersiz görüldüğü için, Lübnan'ın çeşitli bölgelerinde topluma karşı asli görevlerin yerine getirilmesinde Hizbullah etkin bir şekilde çaba sarf etmiştir. Bu amaç doğrultusunda Hizbullah; sağlık hizmetleri, eğitim hizmetleri, su ve gıda hizmetleri, barınma hizmetleri gibi pek çok alanda Lübnan halkına hizmet etmeye çalışmış ve böylece sosyal yönünü güçlü tutmayı amaçlamıştır. Bu durum beraberinde örgütün toplumsal gücünü pekiştirmiş ve Lübnan topraklarında yayılma kapasitesini artırmıştır.<sup>13</sup> Hizbullah, İslam'ın hakiki öğretileri ve yüce insani değerlerinden doğan bir akideye uyduğunu beyan etmiştir. Bu doğrultuda diğer gruplarla kendi görüşleri ve mezhebi doğrultusunda diyalog yollarını açık tutmaya hazır bulunduğunu ve kendi görüşlerini başkalarına empoze etmek gibi bir amaç taşımadığını deklare etmiştir.

Şîf topluluklar, hükümet ve diğer güçler arasındaki etkileşimler ve bununla birlikte şiddet eğilimleri 1970'lerden itibaren Hizbullah'a bölgede zemin hazırlamıştır. Bilhassa 1975'ten itibaren ortaya çıkan Lübnan iç savaşı ve onun yarattığı siyasi ve toplumsal istikrarsızlık Hizbullah hareketinin yeni bir dini örgütlenme olarak ortaya çıkışına katkı sağlamıştır. İstikrarsızlık ve çatışmanın hâkim olduğu Lübnan toplumunda sivil dinî hareket olan Hizbullah alternatif yeni bir örgütlenme olarak görülmüştür. Lübnan sivil savaş sürecinde Hizbullah'ın ortaya koyduğu çalışmalar ile İsrail'e yönelik kararlı ve mücadeleci yaklaşımı Lübnan toplumunda örgütün prestijini artırmıştır. Dinî bir örgütlenme olarak ortaya çıkan Hizbullah aynı zamanda iç karışıklığın yaşandığı ülkede toplumun bir kesimi tarafından da siyasal sistemin alternatif kurtuluş ümidi olarak değerlendirilmiştir.<sup>14</sup> Buna karşın Hizbullah, kuruluş ve halka açılma aşamasında siyasal ajandasını ön plana çıkarmamıştır. 1982-1985 periyodu Hizbullah hareketinin kuruluşunu ve Lübnan sistemi içerisinde kendisine sağlam bir yer

<sup>12</sup> Flippo Dionigi, *Hezbollah, Islamist Politics and International Society*, (New York: Palgrave Macmillan, 2014), 161-162.

<sup>13</sup> Joseph Alagha, *Hezbollah's Documents: From the 1985 Open Letter to the 2009 Manifesto*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011), 56-58.

<sup>14</sup> Matthew Levitt, *Hezbollah: The Global Footprint of Lebanon's Party of God*, (Washington: Georgetown University Press, 2015), 11-15.

edinme sürecini kapsamaktadır. Örgütün bilhassa sosyal yönünün en fazla ön plana çıktığı dönem bu dönemlere tekabül etmektedir. Hizbullah'ta bir dönem yöneticilik de yapmış olan Naim Qassem'e göre; örgüt ilk başta politik aktivitelerden kaçınarak, dinî ve sosyal bir rol benimsemiş, halkta güven oluşturmaya dönük adımlar atmıştır.<sup>15</sup> Hizbullah halka açık şekilde Lübnan'daki kuruluş amaçlarının İslami bir Cumhuriyet oluşturmak olduğunu ve bunun için siyaset yapacaklarını deklare etmiştir. Bu beyanat aynı zamanda örgütün dinî ve sosyal bir hareketten siyasi ve askeri bir harekete kayma sürecinin ilk adımlarını oluşturmuştur.<sup>16</sup>

Hizbullah, Lübnan içerisindeki etkin sosyal ve siyasal çalışmaları ve İsrail'e karşı tutumu nedeniyle kendisinden daha eski bir oluşum olan Emel hareketini baskılamıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında İran Devrimi'nin de rolü vardır. Devrim çizgisinde hareket eden Hizbullah, İran'dan aldığı destekle diğer Şîî örgütlenmeler üzerinde etkin olmaya başlamıştır. Böylece nispeten yalnız kalan ve destek bulamayan Emel hareketinin etki alanı daralmıştır. İran Hizbullah'a destek verirken, örgütü kendi bölgesel politik amaçları doğrultusunda bir aktör olarak görmüştür. Bölgede dini ve siyasi açıdan farklı bir unsur olarak İsrail ve güçlü Sünnî ülkelerin varlığında Hizbullah, kullanışlı bir aygıt olarak düşünülmüştür.<sup>17</sup> Hizbullah'ın kurucularının çoğunluğu esas olarak Emel Hareketinin içinden gelmiştir. Emel hareketi, etkin bir Şîî din adamı olan Musa es-Sadr tarafından 1974'te Lübnan Siyasal Partisinin fikri ve askeri bir kolu olarak kurulmuştur. Ancak Musa es-Sadr'ın 1978'de ortadan kaybolmasından sonra, Emel Hareketi'nin politikaları Şîî toplumu hayal kırıklığına uğratmış ve Emel Hareketi'nin kurucularında olan Nebih Berri, İsrail'le askeri çatışmalar yerine politik uzlaşmaların yollarını aramıştır. Sonuç olarak, Emel Hareketinin başarısız politikaları üyelerini diğer Şîî savaşı gruplara katılmaya sevk etmiştir. Bu grupların başında gelen Müslüman Öğrenciler Birliği ve Lübnan Dava Partisi üyeleri zamanla Hizbullah içerisinde kendilerini konumlandırmışlardır. 1980'li yılların başında ise İslami Dava Partisi Lübnan'da Hizbullah hareketinin kuruluşunda ana bileşen olmuştur.<sup>18</sup> Emel hareketi mensupları Lübnan'daki Şiiilerin yeniden kalbini fethetmek, etkin olmak ve gücünü ispat etmek için Hizbullah ile rekabet etmeye başlamıştır. Emel hareketinin İsrail ve ABD'ye olan bakış açısı Hizbullah ile aynı olmamış ve Emel grubu daha dengeli bir politik süreçten yana olmuştur. 1975-1990 yılları arasındaki Lübnan sivil savaşı sonrası da

<sup>15</sup> Eitan Azani, *Hezbollah: The Story of the Party of God: from Revolution to Institutionalization*, (New York: Palgrave Macmillan Publisher, 2009), 137-140.

<sup>16</sup> Judith Palmer Harik, *Hezbollah: The Changing Face of Terrorism*, (London: I.B.Tauris Publisher, 2004), 64-66.

<sup>17</sup> Shahram Akbarzadeh, "Why Does Iran Need Hizbullah", *The Muslim World* 106/1 (2016), 128-136.

<sup>18</sup> Qassem, *Hezbollah; The Story from Within*, 20-26.

Emel hareketi ile Hizbullah arasında görüş ayrılıkları devam etmiştir. Emel, Lübnan'daki kurulu düzen içerisinde bir reform yolunu kabul etmesine rağmen, Hizbullah geçmişteki düzeni reddedip, İslami bir vizyon ile yeni bir nizam kurulmasını savunmuştur. Ayrıca Hizbullah, Güney Lübnan'da var olan İsrail işgalini de sonlandırmayı amaçlamıştır. Emel hareketi, Batı dünyası ile çatışmanın tehlikeli olduğunu düşünse de Hizbullah “Büyük Şeytan” olarak adlandırdığı ABD ve Batı dünyası ile mücadele etmeyi tercih etmiştir.<sup>19</sup>

## 1.2. Hizbullah'ın Faaliyetlerinde Şiîliğin Etkisi

Hizbullah örgütü, Şiîliğin temel kaidelerine bağlı olduğunu ifade eden ve İran İslam Devrimi'nden oldukça etkilenen Lübnan merkezli bir harekettir. Şiâ kavramı Arapça'da “tabi olmak, desteklemek, birine taraftar olmak, ayrılmak” gibi anlamlara gelmekte, Kur'an-ı Kerim'de ise “fırka ve bölük” gibi manalarda kullanılmaktadır.<sup>20</sup> Şiîliğin tam olarak ne zaman cereyan ettiği tartışmalı bir konu olsa da Şiâ'nın Hz. Peygamber'in sağlığında şekillenmeye başladığı ve onun vefatından sonra bir mezhep olarak ortaya çıktığı neredeyse tüm Şiîler tarafından kabul görmektedir. Şiîliğin merkezinde Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber tarafından imam tayin edildiği anlayışı bulunmaktadır. Şiîliği özgün niteliğine kavuşturan özellikler, imamet meselesiyle ortaya çıkan itikadî farklılaşmaların zamanla kurumsallaşması sonucu tarih sahnesinde yer almasıdır.<sup>21</sup> Şiîlik ise Hz. Muhammed'den sonra Hz. Ali'nin nass ve tayin ile halife olduğuna inanan, “imametinin” kıyamete kadar onun soyundan gelen imamlarda olacağına düşünen ve bu imamların masum olduklarını ileri süren toplulukların ortak adıdır. Şiîlik zamanla kendi içinde de önemli bölünmeler yaşamış ve Zeydiyye, İsmailiyye, İmamiyye gibi kollara ayrılmıştır. Şiî nüfusun büyük çoğunluğu günümüzde Pakistan ve Lübnan arasındaki bölgede yaşamaktadır.<sup>22</sup>

Şiâ'ya göre Hz. Ali'nin liderliğinin delili Peygamberin davetine ilk onun uymasıdır. İslam'ın ilk ortaya çıkışı ve gelişmesi ile yirmi üç yıllık mücadele boyunca Şiâ'ya mensup insanlar Peygamberin yanında bulunan ve ona eşlik eden gruplardan biri olmuştur. Hz. Peygamber risaletinin ilk günlerinde öncelikle yakın ilişki içerisinde olduğu kişileri İslam'a davet etmiş ve bu davete ilk uyanlardan biri de Hz. Ali olmuştur. Müslüman olmasıyla birlikte Hz. Ali çeşitli görevler üstlenmiş

<sup>19</sup> John Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, (Oxford: Oxford University Press, 1999), 158-159.

<sup>20</sup> Mustafa Öz, “Şiâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/111-114.

<sup>21</sup> Hasan Onat, “Şiîliğin Doğuşu Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1 (1997), 79-82.

<sup>22</sup> Adem Arıkan, “İslam Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı”, *Journal of Islamic Research*, 29/2 (2018), 359-369.



ve önemli hizmetler yapmıştır. Şiâ'ya göre, Hz. Ali'nin halifeliğinin en önemli delillerinden bir diğeri de Gadir-i Hum olayıdır. Hz. Peygamber iddia edildiği üzere Hz. Ali'yi kendisinden sonra ümmetin başına vekil olarak tayin etmiştir. Hz. Peygamber'in ölümünden sonra Hz. Ali'nin dini otorite ve halife olacağı inancı Şîî düşünce içerisinde yer almıştır. Bütün bu düşünceler Hz. Ali'nin Hz. Peygamber ile olan uzun dönemli yakın ilişkilerine dayandırılmaktadır. Hz. Ali'nin taraftarlarınca tüm dini ve manevi konularda rehber olması gerektiği görüşü yaygınlaştırılmaya çalışılmaktadır.<sup>23</sup>

İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesi bölgedeki Şîî eksenli gruplar için büyük bir heyecan uyandırmıştır. Kısa sürede İslamî rejimin desteklenmesi ve bütün bölgeye yayılması fikri oluşmuştur. Hizbullah örgütü hedefleri doğrultusunda mezhepsel olarak da benzeştiği İran ile yakın iş birliği içerisinde girmek gerektiği görüşünü savunmuştur. Hizbullah 16 Şubat 1985 yılında yayımladığı Açık Mektubu'nda ideolojik duruşunu şöyle tanımlamıştır: Biz İran'ı, dünyada oluşturulacak İslamî Devlet'in yeni nüvesi ve öncüsü olarak görüyoruz. Biz Velâyet-i Fakîh anlayışına ve onu karakterize etmiş olan Humeynî'nin liderliğine ve bilgeliğine bağlı kalmaktayız.<sup>24</sup> Hizbullah 1985'teki Açık Mektubu'ndan 2009 yılındaki manifestosuna kadar Lübnan sınırları içerisinde faaliyet yürüttüğünü dile getirirken, bu tarihten itibaren ortaya koyduğu deklarasyonla tüm Müslümanlar için küresel bir aktör olarak hareket edeceğini beyan etmiştir. Hizbullah bir taraftan Lübnan siyasal sisteminde günden güne nüfuz elde ederken diğer taraftan da küresel çapta İslam dünyasında etkin olma hedefine yönelmiştir. Bu amaçla öncelikle Lübnan siyasal sisteminde lider olmayı akabinde de oradan aldığı güçle İslam dünyasında öncü olmayı amaçlamıştır.<sup>25</sup> Bu çerçevede mezhebî açıdan ortak olduğu İran ile yakın ilişki kurmak istemiştir. İran'da devrim sonrası Humeynî yönetimi tarafından ihdas edilen Velâyet-i Fakîh uygulamasının Hizbullah tarafından benimsenmesi, İran-Hizbullah ilişkisinin gelişmesine yardımcı olmuştur. Fakihlerin yönetimi uygulaması sadece İran ile Hizbullah'ı yakınlaştırmakla kalmamış aynı zamanda da Hizbullah'ın Lübnan iç siyasal sisteminde yer edinme sürecinde ona rehberlik etmiştir. Lübnan'da iç savaş dolayısıyla karışık ve istikrarsız şekilde devam eden siyasal ve toplumsal düzen, Hizbullah'ın politik arenaya dahil olmasını kolaylaştırmıştır. Bu süreçte Velâyet-i Fakîh teorisi Hizbullah'a siyasal alanda nasıl hareket etmesi gerektiğine dair perspektifler sunmuştur.<sup>26</sup> Şîî orjinli bir devlet ile dinî örgütlenme farklı fiziki

<sup>23</sup> Sayyid Husayn Nasr, *Shi'a*, (Tehran: Ansariyan Publications, 1971), 39-42.

<sup>24</sup> Ahmet Nizar Hamzeh, *In the Path of Hizbullah*, (New York: Syracuse University Press, 2004), 25-26.

<sup>25</sup> Lina Khatib, "Hizbullah's Political Strategy", *The Hizbullah Phenomenon*, ed. Lina Khatib, Dina Matar and Atef Alshaer, (Oxford: Oxford University Press, 2014), 17-18.

<sup>26</sup> Amal Saad-Ghorayeb, *Hizbu'llah: Politics and Religion*, (London: Pluto Press, 2002), 61-66.

ortamlarda, ortak muhtevalar etrafında buluşmuşlardır. Hizbullah'ı İran ile yakınlaştıran diğer önemli faktörler arasında İsrail ve Siyonizm'e karşı gösterdiği direniş mücadelesi, Emel hareketinin bölgede zayıflayan toplumsal ve politik etkisi, Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerine karşı ortak tutumları ve küresel hegemonya olarak ABD'ye karşı yaklaşımları gösterilebilir.<sup>27</sup> Hizbullah ile İran arasındaki ilişkinin derinleşmesini sağlayan esas güç ise İran'daki Devrim Muhafızları olmuştur. Devrim Muhafızları'nın Lübnan'a sevk edilmeleri ve burada İsrail'in işgaline karşı mücadele veren Lübnanlı genç direnişçilere eğitim vermeleri İran'ın Hizbullah ile olan ilişkisini açık bir şekilde ortaya çıkarmıştır. İran devrimden sonra Lübnan'ı desteklemeye ve oradaki halkın sosyal ihtiyaçlarına cevap vermeye ve sorunların çözümüne katkı sağlamaya çalışmıştır. İran ve Hizbullah'ın yakınlaşmasında mezhepsel birlikteliğin yanında Humeynî'nin dini birikimine ve liderliğine olan ortak inanç da önemli bir faktör olmuştur. Buna göre Humeynî örnek alınacak ve tabi olunacak bir lider olarak görülmüştür. Hizbullah'a göre bu yaklaşmanın bir sebebi de İran'ın benimsemiş olduğu kuvvetli İslamî rejim ve prensiplerdir. Ayrıca İran'ın küresel güçler tarafından yapılan hegemonya girişimlerini reddetmesi, tam bağımsızlık yolunda liberal hareketleri desteklemesi ve özellikle de İsrail işgaline karşı direniş hattına verdiği destek Hizbullah tarafından olumlu karşılanmıştır. Hizbullah'a göre İran, devrimden sonra İslam devletleri içerisinde uygulanabilir parlak bir manifestoyu temsil etmiştir. Her Müslüman'ın ve İslam ülkesinin bu manifestoyu desteklemesi gerektiği düşünülmüştür.<sup>28</sup>

İran'ın bölgesel yayılım planlarında önemli bir yer tutan Hizbullah örgütü, günümüzde Lübnan dışında Irak, Suriye, Yemen gibi bölgelerde de İran'ın talepleri doğrultusunda faaliyetler göstermektedir. Irak'ta Şiî kökenli geniş bir nüfusun varlığı, Suriye'de mevcut yönetimin Şiâ'nın alt kollarından birine mensup olması ve Yemen'de Şiî Husilerin varlığı Hizbullah'ın ve dolayısıyla İran'ın bu ülkelerdeki işini kolaylaştırmaktadır. Hizbullah lideri Hasan Nasrallah da devrimin mimarı Humeynî ile ilgili görüşlerini bir konuşmasında şu şekilde dile getirmektedir: "İmam Humeynî fakih, arif ve İslam düşünürü bir insandı. O çok değerli bir filozoftu. İran halkının ABD güdümündeki Şah yönetimine karşı başkaldırısına öncülük etmiş ve İslamî bir düzenin gelmesini sağlamıştır. İmam Humeynî tüm zorluklara rağmen, halkı bilinçlenmeye ve uyanmaya çağırmıştır. Gün gelecek herkes Humeynî'nin ne kadar büyük bir lider ve insan olduğunu anlayacaktır. Çünkü İmam Humeynî bir ülke ve düzen kurabilmek için alınabilecek en güzel

<sup>27</sup> Amal Saad, "Challenging the Sponsor-Proxy Model: the Iran-Hizbullah Relationship", *Global Discourse* 9/4 (2019), 633-636.

<sup>28</sup> Carine Torbey, "Hizbullah Bölgeleri İran Yardımıyla Kalkınıyor", *BBC Türkçe News*, (1 Haziran 2013).

örneklerden birisidir.”<sup>29</sup> Anlaşılacağı üzere Hizbullah’ın İran’a olan bağlılığı günümüz yöneticileri tarafından da onaylanmakta ve İran İslam Devleti’nin prensipleri doğrultusunda örgütün hareket ettiği kabul edilmektedir. İran Devleti de düzenli olarak Hizbullah’a ekonomik ve lojistik kaynak aktarmakta, bölgedeki Sünnî ağırlıklı ülkelere karşı Şîî grupları amaçları doğrultusunda örgütlemektedir. Başta Suudi Arabistan olmak üzere birçok Sünnî ülke İran ve Hizbullah’ın iş birliğine tepki göstermekte ve onları mezhepçi politikalarla bölgesel tansiyonu yükseltmekle itham etmektedir.

İran’ın Şîîlik ile ilişkisini anlamada önemli bir model olan fakihlerin yönetimi uygulaması, Sünnî ve Şîî İslam anlayışı arasındaki farktan kaynaklanan bir durumdur. Şîî inancına göre Peygamberlerin iki vazifesi vardır. Bunlardan biri Allah’tan vahiy almak ve tebliğ etmek, diğeri ise toplumu yönetmektir. Şîîliğe göre vahiy almak peygamberliğin, toplumu yönetmek ise imametın bir gereğidir. Hz. Peygamber’in vefatıyla vahiy olayı son bulmuş ancak toplumun yönetilmesi gerektiği anlayışı doğrultusunda imamet devam etmiştir. İmam olan kişi, vahiy almak dışında Peygamberlerle aynı vasıflara sahip olarak düşünölmüş ve imamların günahsız olduğu kabul edilmiştir. Peygamberler gibi imamların da kim olacağına halk karar vermemiş, imam olan kişinin doğrudan Allah tarafından seçildiği kabul edilmiştir. İmama karşı itaat edilmesi ve saygı duyulması da toplumun görevleri arasındadır. Şîî inancıa göre Allah tarafından imam tayin edilen Hz. Ali ve ondan sonra sırayla gelen On bir imam ümmetin velayetine sahiptir. On iki imamdan sonuncusu olan Mehdî el-Muntazar küçük yaştan itibaren gaybete çekilmiştir ve günün birinde kurtarıcı olarak geri gelecektir. Velayet-i Fakih teorisi bu noktadan sonra ortaya çıkmış ve On ikinci imam gelene kadar ümmetin yönetilmesi gerektiği fikri ortaya çıkarılmıştır. İran’da Velâyet-i Fakîh anlayışının mimarı devrim lideri İmam Âyetullah Humeynî olmuştur.<sup>30</sup> İran’ın ortaya koyduğu Velâyet-i Fakîh uygulaması Hizbullah başta olmak üzere Şîî grupların benimsemek istediği bir yönetim modeli haline gelmiştir. Şîî gruplar On ikinci imam gelene kadar ümmetin bir şekilde yönetilmesi gerektiği inancına mutlak şekilde bağlıdırlar.

## 2. Hizbullah’a Bölgesel Karşıt Bakış

Hizbullah ve İran’ın temsil ettiği Şîî çizginin karşısındaki en önemli blokta Suudi Arabistan’ın başını çektiği Sünnî ülkeler yer almaktadır. Suudi Arabistan ve Mısır bölgede Sünnî çizgiyi temsil eden ve tarihsel olarak köklü geçmişi bulunan

<sup>29</sup> Hasan Nasrallah, “İmam Humeyni’nin Büyük Gelişmelerdeki ve Devrimlerdeki Esaslı Rolü Daha da Belirginleşecek”, Medya Şafak, (12.03.2016).

<sup>30</sup> Abdullah Yeğın, *İran Siyasetini Anlama Kılavuzu*, (İstanbul: Seta Yayınları, 2013), 52.

ülkelerdir. Hizbullah örgütü, Sünnî ülkelerde ve toplumlarda sürekli değişken tavırlarla karşılanmaktadır. Örgütün kuruluş dönemlerinde Sünnî ülkeleri bir hedef olarak belirlemeyip, Lübnan'da varlığını sürdüren İsrail ile verdiği mücadeleler ve gayri müslim bütün unsurları bu coğrafyadan çıkarmak için giriştiği mücadeleler Sünnî ülkelerde takdirle karşılık bulmaktadır. Sünnî toplumlar başlangıçta Hizbullah'ın İsrail'e karşı elde ettiği başarılarından büyük memnuniyet duymaktaydı. Özellikle Hizbullah'ın Filistin konusunda Hamas ile iyi ilişkilere sahip olması ve Filistin meselesi ile yakından ilgilenmesi Sünnî ülkelerdeki insanlar için önemliydi. Bu ülkeler nezdinde Hizbullah ile ilgili kanaatlerin değişmesinde örgütün şiddet faaliyetlerine yönelmesi, İran'ın Şiîlik propagandası üzerinden bölgedeki Sünnî ülkeleri kontrol etmeye çalışması, bölgedeki şiddet ve çatışma potansiyelinin artmasına katkı sağlaması gibi sebepler rol oynamıştır. Mısır, Katar, Türkiye gibi pek çok Sünnî ülke Hizbullah'ın yapmış olduğu faaliyetleri tehdit olarak görmeye başlamıştır.<sup>31</sup> Bu tehditlerin özellikle Irak savaşıdan sonra arttığı ve Arap Baharı'ndan sonra iyice şiddetlendiği kabul edilmektedir. Öyle ki Arap Baharı sonrası bölge üzerinde yayılan Şiî hilali açıkça görülmekte ve Sünnî ülkeler bir kuşatılma tehdidiyle karşı karşıya kalmaktadır.

İran'ın bölgesel hegemonya amacı Hizbullah'ın Şiî grupları örgütleme çabasına dönüşmekte ve Sünnî ülkelerin politika yapım sürecini doğrudan etkilemektedir. Sünnî ülkelerin başında gelen Suudi Arabistan'ın Hizbullah'a yaklaşımının merkezinde de İran ile ilişkileri yatmaktadır. Suudi Arabistan Sünnî ülkeler arasında İran'a karşı güçlü bir lobi oluşturmak ve İran'ın devrim ihracı söyleminin tehlikesine işaret ederek, karşı bir hareket oluşturmayı hedeflemektedir. Hizbullah'ın İran ile yakın ilişki içerisinde olması Suud yönetimini ve halkını örgüte karşı katı bir tutum sergilemesine neden olmaktadır. Hizbullah'ın bölgede Suriye, Irak, Yemen gibi ülkelerde İran'ın istekleri doğrultusunda faaliyette bulunması da Suudi Arabistan'ın Hizbullah'a yaklaşımında belirleyici olmaktadır. Bu nedenle Suud yönetimi Hizbullah hareketinin gücünü kırmak amacıyla Lübnan merkezi hükümetine ekonomik destek vermektedir.<sup>32</sup>

Bir diğer Sünnî ülke Mısır'ın Hizbullah ile ilişkisinde Filistin-İsrail meselesi ve Şiîlik propagandası önemli bir yer tutmaktadır. Gazze'ye açılan tek karayolu olan Refah sınır kapısının kullanılıp kullanılmayacağı konusu Mısır yönetimi ile Hizbullah arasındaki tartışma konularından birisidir. Mısır'da var olan güçlü Sünnî dini otorite, Hizbullah'a bakış açısında etkin rol üstlenmektedir. Ezher uleması Hizbullah'ı Mısır'da Şiî düşüncüyü yaymak ve Mısır içerisine Hizbullahçı ajanları yerleştirmekle itham etmiştir. Suçlamalara ayrıntılı şekilde cevap veren Hizbullah yönetimi, Şiîliği yaymak iddiasının hiçbir şekilde gerçek olmadığını, Arap ülkeleri

<sup>31</sup> Bayram Sinkaya, "Şiî Ekseni Tartışmaları ve İran", *Avrasya Dosyası*, 13/3 (2007), 39-58.

<sup>32</sup> Bruce Riedel, "Suudi Arabistan'ın Lübnan'daki Nihai Hedefi Ne?", *Al-Monitor The Pulse of The Middle East*, (05.02.2016), 1.

ve yönetimleri ile bir meselelerinin bulunmadığını ifade etmişlerdir. Mısır'ın iddialarını Gazze için yaptıkları fedakarlığın bedeli olarak gördüklerini ve Filistin'de verilen direnişe her zaman silah ve mühimmat desteği sağladıklarını söylemişlerdir. Bunun sonucunda da Mısır tarafından siyasi ve medyatik boyutlu olumsuz bir propagandaya maruz kaldıklarını belirtmişlerdir.<sup>33</sup>

Diğer taraftan Türkiye ile Lübnan arasında geçmişten gelen güçlü ilişkiler ağı bulunmamaktaydı. Lübnan'ın bağımsızlığını ilan ettiği 1943 yılından itibaren yaşadığı iç problemler 1990'lı yıllara kadar devam etmiş ve Türkiye ile ilişkileri geliştirecek aktif bir dış politikaya yönelmesine mani olmuştur. Lübnan'ın 1990'dan itibaren iç savaşını sona erdirmesine rağmen, Türkiye'nin 1990-2000 yılları arasındaki istikrarsız yönetimleri Ortadoğu'daki pek çok ülkede olduğu gibi Lübnan ile de 2000'li yıllara kadar iyi ilişkiler geliştirememesine neden olmuştur. Şii'leri kontrol eden İran ve Sünnileri gözeten Suudi Arabistan'ın yanında Türkiye, bölge için arabulucu ve istikrar arayıcı bir rol oynamıştır.<sup>34</sup> Hizbullah, Türkiye'yi dost bir ülke olarak gördüklerini ifade ederek, kendileri için bir risk unsuru olmadığını belirtmiştir. Türkiye ile Hizbullah ilişkilerinin Lübnan dışındaki önemli bir belirleyici ayağı ise Filistin meselesidir. Türkiye'nin Filistin'e yönelik destekleyici tutumu ve Hamas ile yakın diyalogu da Hizbullah tarafından takdirle karşılanmıştır. Hizbullah ile Türkiye arasındaki en dikkat çekici kırılma Arap Baharı sonrası Suriye'de meydana gelen olaylarda yaşanmıştır. Türkiye tutumunu başlangıçtan itibaren muhaliflerden yana koyarken, Hizbullah Esad yönetimine destek vermiştir. Bu durum Türkiye'nin Hizbullah'a yönelik tavrının değişmesine ve Körfez'deki Sünnî ülkelerle iş birliğinin artmasına neden olmuştur.<sup>35</sup> Hizbullah'ın bilhassa Lübnan ve Suriye'de şiddet içeren eylemler gerçekleştirmesi ve mezhepçi politikalar izlemesi Türkiye tarafından tepkiyle karşılanmıştır.

Körfez'deki Kuveyt, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri gibi Sünnî ülkelerin Hizbullah'a yaklaşımında dinî ve siyasî kimlik ön plana çıkmaktadır. Hizbullah'ın Körfez devletlerinin iç işlerine müdahalesi, İran'ın güdümünde hareket etmesi ve Şii'lik propagandası yapması tepki çekmektedir. Lübnan Devleti'nin istikrarsız bir yapıya sahip olmasında en büyük payın Hizbullah olduğunu düşünen Körfez ülkeleri, ülkeye yapacak oldukları birçok ekonomik ve lojistik desteği de Hizbullah gerekçesiyle askıya almaktadır. Hizbullah'ın devamlı saldırgan ve suçlayıcı bir yaklaşıma sahip olması, Körfez ülkelerinde açık bir tehdit olarak görülmektedir.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Hasan Nasrallah, "Nasrullah'ın Mısır'a Cevabı", çev. Gülşen Topçu, *Tevhid Haber Merkezi*, (12.04.2009), 1.

<sup>34</sup> Oytun Orhan, "Başbakan Erdoğan'ın Beyrut Ziyareti Işığında Türkiye-Lübnan İlişkileri", *Ortadoğu Analiz Dergisi* 2/24 (Aralık 2010), 9-12.

<sup>35</sup> İbrahim al-Hatlani, "Türkiye Hizbullah'a Karşı Suudilere Destek Verecek Mi?", *Al-Monitor The Pulse Of The Middle East*, (01.03.2016), 1.

Lübnan sınırları içerisinde Hizbullah'ın katkılarıyla sürekli cereyan eden olaylar ve kanlı eylemler bölge ülkelerinin de istikrarını etkilediği gerekçesiyle Körfez'de hoş karşılanmamaktadır. Ayrıca örgütün Suriye ve Yemen'deki faaliyetleri ile mezhepçi politikaları da Körfez ülkeleri tarafından eleştirilmektedir. Körfez ülkeleri Lübnan'daki meşru hükümet ile Hizbullah'ın ayrışması gerektiğini ve illegal olan örgütün yönetimden uzaklaştırılmasını istemektedir. Hizbullah'ın Lübnan siyasal sisteminde her geçen gün daha etkin olması, dolaylı bir İran etkisi göz önünde bulundurularak başta Suudi Arabistan olmak üzere Körfez ülkeleri tarafından eleştiri konusu edilmektedir.<sup>37</sup>

### 3. Hizbullah'ın Mezhepsel Gerilimlerdeki Rolü

Dinin inanç esaslarını anlama ve yorumlama noktasında kendine özgü yaklaşımlara sahip düşünce sistemi ve bu yaklaşımlardan meydana gelen çeşitli ekolleşmelerin ürettiği ilmi ve fikri birikim “mezhep” olarak adlandırılmaktadır. Sözlükte; gitmek manasındaki “zehab” kökünden türeyen kelime dini anlamda ise; dinin asli ve fer'i hükümlerinin ortaya çıkarılması ve yorumlanmasında otorite kabul edilen alimlerin ortaya koyduğu görüşler ve belirledikleri sistem olarak tanımlanmaktadır.<sup>38</sup> Ortadoğu tarihinde önemli bir yere sahip olan mezhepsel ayrışmalar ve çatışmalar, günümüzde bölgedeki siyasi atmosferi belirlemede kritik bir öneme sahiptir. İslam tarihindeki bu derin ayrışma bugün itibarıyla Pakistan'dan başlayıp, Lübnan ve Suriye'ye kadar uzanan, Güney'deki Yemen ve Bahreyn gibi körfez ülkelerini de içine alan geniş bir coğrafyayı kapsamaktadır. Ortadoğu'daki bu bölünme din ile ilgili olduğu kadar siyaset ve kimlikle de ilgilidir. Çoğunluğu monarşik yönetimlerle idare edilen ülkelerin liderleri kendi meşruiyetlerini sağlamak için mezhepleri ve ulemayı bir araç olarak kullanmaktadır. Böylece din ve siyaset birbiriyle ayrılmaz bir ilişki kurmaktadır. Siyasetin takip ettiği politikalar, genellikle mezhepsel fayları tetiklemekte ve çatışma potansiyeli bölge üzerinde hep sıcak tutulmaktadır.

1980'li yılların ortalarından itibaren başlayan radikal hareketlerin en etkili kuşkusuz ki Hizbullah örgütüdür. Hizbullah'ın ortaya çıkışını anlamak aynı zamanda yerel ve küresel radikal cihadi hareketleri de anlamak manasına gelmektedir. Hizbullah bölgedeki radikal hareketlerin genel anlamda küçük bir prototipini oluşturmaktadır.<sup>39</sup> Sünnî-Şîî geriliminin 1980'li yıllardan itibaren artmaya başlaması ile mezhepsel ayrışmalar ve bölge üzerindeki tansiyon da

<sup>36</sup> TRT Haber, “Körfez Ülkeleri Lübnan'a Neden Destek Vermiyor”, (19.08.2012), 1.

<sup>37</sup> Gökhan Erel, “Körfez'in Lübnan Hamlesinin Temel Amaçları”, ORSAM Analiz Dergisi (2021), 1.

<sup>38</sup> İdris Bostan, “Mezhep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 29/526.

<sup>39</sup> Bk. Eitan Azani, “The Hybrid Terrorist Organization: Hezbollah as a Case Study”, *Studies in Conflict and Terrorism*, 36/11 (2013). 899-916.

yükselmektedir. Ayrıca Körfez bölgesindeki monarşiler de İran'ın liderliğinde güçlenen Şîî popülasyonundan rahatsızlık duymaktadırlar. Şîî nüfusların yaşadıkları birtakım baskılar ve dışlamalardan sonra 1980'li yıllardan itibaren kendi aralarında politik bir Şîî örgütlenme geliştirmişlerdir. Irak'ta Saddam dönemi Şîî karşıtı politikalar, Suriye'de Müslüman Kardeşler ile Şîîler arasında yaşanan husumetler, Kuveyt ile Bahreyn'deki Sünnî emirlerin Şîîlere karşı davranışları, Yemen'de Sünnî yönetim ile Şîî Husiler arasındaki sıkıntılar, Şîîlerin daha fazla kenetlenmesine ve İran'ın şemsiyesi altına girmesine olanak sağlamıştır. İran bir taraftan Şîîlerin liderlik rolünü üstlenip, Hizbullah'ı sahada aktif bir şekilde kullanırken, diğer taraftan Sünnî yönetimler ve İslami dayanışma grupları arasındaki ittifak ilişkilerini zayıflatmaya çalışmıştır. İran Devrimi ile birlikte bir kısım entelektüeller ve siyasilere, devrim ruhunun sadece İran'la sınırlı kalmaması gerektiği görüşünü belirterek, Lübnan coğrafyasının ve Hizbullah'ın devrim ihracı için uygun bir ülke ve yapılanma olduğuna dikkat çekmişlerdir. İran bu amacın hayata geçirilmesi gayesiyle Lübnan'a ve Hizbullah yapılanmasına maddi ve manevi desteklerde bulunmuştur.<sup>40</sup>

1982 yılında resmi olarak sahneye çıkan Hizbullah temelde üç ana başlıkta; Lübnan toplumunda Şîî eksenli dini ve politik hareket, İran'ın yönlendirmesiyle Suriye başta olmak üzere bölgede direniş faaliyetleri yürüten askeri hareket ve bölgede Siyonist unsur olan İsrail'e karşı mücadele eden dini, siyasi ve milli bir hareket olarak konumlanmaktadır.<sup>41</sup> İran Devrimi'nden sonra Hizbullah, kendisine rol model olarak İran'ı ve onun uygulayacağı yeni sistemi görmeye başlamıştır. İran Devrimi'nin başarılı olması Şîî hareketlerin daha güçlü bir şekilde politik arenada yer almalarına imkân sağlamıştır. Ayrıca devrim Şîî hareketlerin daha fazla radikalleşmesine ve hedeflerini büyütmelerine neden olmuştur. İran Devrimi ile Şîîliğin Müslüman coğrafyada daha fazla yayılım motivasyonu ortaya çıkmıştır. Devrimin başarılı olmasının yarattığı psikolojik güç, Şîî düşüncüyü ve inancı daha fazla insana empoze etme cesareti üretmiştir. Şîî dünyanın bütünleşmesinde 1980'li yılların ikinci yarısı adeta bir dönüm noktası olmuş, Hizbullah Tahran yönetiminden de aldığı destekle Şîî aktivizminin en önemli parçalarından birisini teşkil etmiştir.<sup>42</sup> İran özellikle bu süreçte Suudi Arabistan ve Körfezdeki emirliklere karşı yeni bir retorik benimsemiştir. İran devrim sonrası kendi sistemini oluşturmaya ve güçlendirmeye çalışırken, başka ülkelerde yaşayan Şîî gruplara karşı herhangi bir mezhepsel çatışma veya saldırı olmasına da izin vermemeye gayret göstermiştir. Hizbullah'ın sahadaki faaliyetlerinin önemli bir teşvik edicisi

<sup>40</sup> Nail Elhan, "Hizbullah-İran ilişkileri", *İram Perspektif*, (Şubat 2019), 11-12.

<sup>41</sup> Oliver Roy, *The Politics of Chaos in the Middle East*, (New York: Columbia University Press, 2008), 103-104.

<sup>42</sup> Sabrina Mervin, *The Shi'a Worlds and Iran*, (London: SAQI Publisher, 2010), 29-40.

ve yönlendiricisi konumunda olan İran, bölgedeki mezhepsel gerilimde geri planda durarak Hizbullah'ı öne sürmektedir.<sup>43</sup>

İslam dünyasında mezhepsel fay hatları Körfez bölgesi ile Suriye, Lübnan ve Irak arasında bulunmaktadır. Hizbullah'ın Suriye'de başlayan iç savaşta Esad yanında saf tutması ve Esad'a askeri yardım desteğinde bulunması, Suriye'deki savaşta ölen Sünnîlerin varlığı, Hizbullah'a olan olumsuz bakış açısını pekiştirmektedir.<sup>44</sup> Lübnan'da Sünnîler Suriye'deki rejim karşıtlarına destek verirken, Şiîler Esad yönetimini desteklemektedir. Esad yönetiminin Lübnan'daki Sünnî isyancılara karşılık Şiîlere yardım etmesi de mezhepsel ayrılıkları körüklemektedir. Suriye'de muhalifler ve bölgedeki diğer Sünnî toplumlar Esad ve Hizbullah arasında yaşanan ittifaktan önemli derecede rahatsız olmaktadır. Hizbullah'ın Suriye ile ilişkileri ve Esad'ın Lübnan'daki Sünnîler ile mücadelede Hizbullah'a yardım etmesi, Sünnî nüfusun askerileşmesine ve mücadele kapasitesini artırmasına neden olmaktadır. Lübnan ve Suriye hattında yaşanan gelişmeler, özellikle Sünnî ve Şiî gençler arasında radikalizmi artırmakta ve köktenci ideolojiyi yaygınlaştırmaktadır.<sup>45</sup>

Mezhepsel fay hatlarının yoğun olduğu bir diğer yer de Irak'tır. ABD'nin işgaliyle devrilen Saddam rejimi sonrası adeta yerle bir olan Irak, bir türlü adil bir yönetim anlayışına ve ülke içi barışa sahip olamamıştır. Saddam döneminde Sünnîlerin etkin olduğu ülkede, Saddam sonrası tam tersi bir tablo ortaya çıkmış ve mezhepsel çatışmalar yeniden tırmanmıştır. Şiîlerin ülke yönetiminde güç sahibi olmaya başladığı bu dönemde İran ve Hizbullah da Irak'ta varlığını daha belirgin hale getirmiştir. Irak içerisindeki çatışmalarda özellikle 2003 yılından 2010'lu yıllara kadar çok sayıda sivil vatandaş hayatını kaybetmiştir. 2010'dan itibaren çatışmalar eskiye nazaran daha az seviyeye inmiş ancak Irak'ta Sünnî-Şiî fay hattı etkin bir şekilde potansiyel varlığını korumuştur. Hizbullah, Şiîlerin çoğunlukta olduğu Necef, Samerra, Kerbela gibi şehirleri korumak amacıyla Irak'ta daha aktif olarak yer aldığını ifade etmiştir. Hizbullah lideri Nasrallah, Hizbullah'ın Suriye'de kendini feda ettiği gibi Irak'ta da kutsal değerleri ve şehirleri için kendilerini feda etmekten ve şehit olmaktan çekinmeyeceklerini belirtmiştir. Hizbullah, uzun yıllardır Irak'taki Şiîler ile güçlü bağlara sahip olup, Irak ordusundaki askerlere eğitim ve stratejik destek vermektedir. Hizbullah'ın Irak'taki Şiîlerle olan bağı ile Sünnî kesimden destek bulan Işid'in bölgedeki varlığı mezhepsel fay hatlarını daha da germektedir.<sup>46</sup>

Mezhepsel çatışmanın belirgin olduğu yerlerden birisi de Yemen'dir. Sünnî nüfusun çoğunlukta olduğu Yemen'de önemli oranda Şiî Husi'lerin varlığı göze

<sup>43</sup> Ali Ansari, *Politics of Modern Iran*, (London: Routledge Publisher, 2011), 32-44.

<sup>44</sup> Jeremy Bowen, "Ortadoğu'da Şii-Sünnî Fay Hattı", *BBC Türkçe News*, (13.12.2013), 1.

<sup>45</sup> Nahed Abouzeid, "Lübnan: Suriye Savaşının Sıçradığı Ülke", *BBC Türkçe News*, (13.07.2013), 1.

<sup>46</sup> Haytham Mouzahem, "Lebanese Hezbollah Unlikely to Intervene in Iraq Crisis", *Al-Monitor The Pulse of the Middle East*, (19.06.2011), 1.



çarpılmaktadır. Hizbullah'ın Yemen'deki etki alanı Husiler üzerinden oluşmaktadır. Hizbullah'ın Yemen'de Husi savaşçılara askeri eğitim vermesi, Yemen'deki mücadelenin bir parçası haline geldiğini göstermektedir.<sup>47</sup> Yemen'deki mücadelede çok sayıda Müslüman'ın hayatını kaybetmesi Şîî ve Sünnî kesimler arasındaki çatışma riskini daha da artırmaktadır. Suudi Arabistan'ın Sünnî popülasyonla, Hizbullah ve İran'ın Şîî popülasyonla kurduğu ilişki mezhepsel gerilimleri tırmandırmaktadır. İran ve Hizbullah'ın Şîî Husi'lere olan desteği aynı zamanda Suudi Arabistan ve İran arasında yaşanan bölgesel vekalet savaşının bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Hizbullah Husi'lere askeri eğitim desteği yanı sıra siyasi ve dinî propaganda amaçlı medya ve iletişim desteği de sağlamaktadır.<sup>48</sup>

### Sonuç

Görüldüğü üzere Hizbullah örgütünün Körfez'de ve Irak-Suriye hattında müdahil olduğu iç politik ve toplumsal süreçler Sünnî-Şîî bölünmesini daha da körüklemektedir. İslam toplumlarının asırlardır yaşadığı bu ayrışma, günümüzde radikal örgütlenmelerin katkılarıyla tırmanmaya devam etmektedir. Sünnî örgütlenmelerin çok olduğu bölgede Şîî örgütlenme olarak Hizbullah'ın etki alanı azımsanmayacak kadar geniş görünmektedir. Hizbullah hareketi, İran'ın da yönlendirmesi doğrultusunda Lübnan coğrafyasının dışına çıkarak mezhepsel fay hatlarını tetiklemektedir. Bölgedeki Sünnî hareketlerin varlığı göz önüne alındığında Şîî bir örgütlenmenin yayılcı faaliyetlerinin mezhepsel kavgaları artıracığı muhtemeldir.

İslam toplumlarının tarihsel süreçte en önemli sorunu olan mezhepsel bölünme, Sünnî ve Şîî tabanlı inanç gruplarının farklı dinsel referanslara sahip olmasından ve bölgedeki siyasi mücadelelerin yarattığı çıkar çatışmalarından kaynaklanmaktadır. Şîî Hizbullah örgütü başlangıçta fikri, dini ve sosyal bir yapılanma iken süreç içerisinde radikal bir harekete dönüşmüştür. Kuruluşunda çok sayıda entelektüel, kültürel ve dini birikime sahip insanın rol aldığı hareket, Lübnan'daki iç savaş şartlarında İsrail işgaline karşı da bir direniş örgütü olarak ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak Lübnan iç kamuoyunda önemli bir destek ve popülarite edinmiştir. Ancak zamanla radikal faaliyetlerin odağı haline gelmiş, gerek bölgedeki Sünnî ülkeler gerekse bölge dışı ülkeler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Hizbullah'ın mezhepçi politika izlemesinde İran'ın önemli bir etken olduğu görülmektedir. Bölgede başta Suudi Arabistan olmak üzere pek çok Sünnî

<sup>47</sup> Al-Arabiya English, "Lebanon Must Act on Hezbollah in Yemen", *Middle East News*, (25.10.2014), 1.

<sup>48</sup> Peter Salisbury, "Yemen and Saudi-Iranian Cold War", *Chatham House Middle East and North Africa Programme* (February 2015), 6-10.

ülkeyi kuşatmak isteyen İran için Şîî Hizbullah örgütü bir araç olmuştur. Hizbullah'ın kuruluş sürecinde Sünnî ülkeler ve toplumlar nezdinde faaliyetler yürütmemesine karşın yakın geçmişten itibaren Sünnî ülkelerde yürüttüğü faaliyetler arka planda bir İran çalışması olarak değerlendirilmektedir. Buna karşın oluşturduğu etki Sünnî-Şîî mezhepsel gerilimi olarak yansımaktadır.

Sünnî ülkelerin İran ve dolayısıyla Hizbullah'ın faaliyetleri karşısında daha fazla silahlanmaya yöneldiği anlaşılmaktadır. Silahlanmanın artması, Ortadoğu bölgesinde dökülen kanın ve zulmün de artacağı anlamına gelmektedir. İslam toplumlarının savaş, çatışma ve şiddet öğeleri ile anılır hale gelmesinde bölgedeki radikal örgütlenmelerin etkisi oldukça fazladır. Bu örgütlenmelerin başında da Hizbullah'ın geldiği görülmektedir. Örgütün Lübnan dışında aktif olarak Suriye, Irak ve Yemen'de faaliyetlerde bulunması, Sünnî-Şîî gerilimindeki yükselişi tırmandırması da önemli bir ayrıntı olarak değerlendirilmelidir. Hizbullah'ın hareketlerinde İran'ın bölgedeki yayılım faaliyetleri çok belirleyici bir faktör olmaktadır. Dolayısıyla Hizbullah'ı ve onun mezhepsel politikalarını ele alırken bölgedeki İran varlığının ve Şîîliğin etkisi kesinlikle göz önünde bulundurulmalıdır. Benzer şekilde bölgede barış ve istikrarın sağlanabilmesi için Hizbullah ve muadili hareketlerin kuruluş amaçları ve sınırları çerçevesinde hareket etmesi gerekmektedir. Aksi halde toplumsal ve mezhepsel gerilimlerin şiddeti her geçen gün daha da artacaktır.

### Kaynakça

- Akbarzadeh, Shahram. "Why Does Iran Need Hizbullah?". *The Muslim World*. 106/1 (2016), 128-136.
- Alagha, Joseph. *Hezbollah's Documents: From the 1985 Open Letter to the 2009 Manifesto*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011.
- Ansari, Ali. *Politics of Modern Iran*. London: Routledge Publisher, 2011.
- Arıkan, Adem. "İslam Dünyasının Mezhep Haritası ve Nüfus Dağılımı", *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 359-369.
- Azani, Eitan, *Hezbollah: The Story of the Party of God: from Revolution to Institutionalization*, New York: Palgrave Macmillan Publisher, 2009, 137-140.
- Azani, Eitan. "The Hybrid Terrorist Organization: Hezbollah as a Case Study". *Studies in Conflict and Terrosim* 36/11 (2013). 899-916.
- Bostan, Bostan. "Mezhep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 29/2010.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Vahhabi Hareketi ve Küresel Terör". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2003), 17.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Dini Motifli Terör Fenomeni ve İslam'ın Siyasal İstismarı". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2005), 75-79.

- Bodur, Hüsnü Ezber. "Dini Organizasyon Tipleri ve Yeni Dini Hareketler". *Toplum Bilimleri Dergisi* 1-3/1-6 (2006-2009), 70.
- Çelik, Celalettin. "Dini Gruplar Sosyolojisi". *Din Sosyolojisi*, ed. Mehmet Bayyığıt Konya: Palet Yayınları, 2017, 280-282.
- Dionigi, Flippo. *Hezbollah, Islamist Politics and International Society*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Elhan, Nail. "Hizbullah-İran İlişkileri". *İram Perspektif* (Şubat 2019), 11-12.
- Ereli, Gökhan. "Körfez'in Lübnan Hamlesinin Temel Amaçları". *ORSAM Analiz* (Kasım 2021), 1.
- Esposito, John. *The Islamic Threat: Myth or Reality*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, 261-262.
- Hamzeh, Ahmet Nizar. *In the Path of Hizbullah*. New York: Syracuse University Press, 2004, 25-26.
- Harik, Judith Palmer. *Hezbollah: The Changing Face of Terrorism*. London: I.B.Tauris Publisher, 2004.
- Khatib, Lina. "Hizbullah's Political Strategy". *The Hizbullah Phenomenon*, ed. Lina Khatib, Dina Matar and Atef Alshaer. Oxford: Oxford University Press, 2014, 17-18.
- Kılıç, Ahmet Faruk. "Din Sosyolojisinde Dini Grup Tipolojileri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007), 38-39.
- Levitt, Matthew. *Hezbollah: The Global Footprint of Lebanon's Party of God*. Washington: Georgetown University Press, 2015, 11-15.
- Mervin, Sabrina. *The Shi'a Worlds and Iran*. London: SAQI Publisher, 2010.
- Moin, Bager. *Khomeini Life of the Ayatollah*. London: I.B. Tauris Publisher, 1999.
- Nasr, Sayyid Husayn. *Shi'a*. Tehran: Ansariyan Publications, 1971.
- Qassem, Naim. *Hezbollah; The Story from Within*. London: SAQI Publisher, 2005.
- Onat, Hasan. Şiiliğin Doğuşu Meselesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997), 79-82.
- Orhan, Oytun. Başbakan Erdoğan'ın Beyrut Ziyareti Işığında Türkiye- Lübnan İlişkileri. *Ortadoğu Analiz Dergisi* 2/24 (Aralık 2010), 9-12.
- Öz, Mustafa. "Şia". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010, 39/111-114.
- Uludağ, Süleyman. "Hizbullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998, 18/183.
- Roy, Oliver. *The Politics of Chaos in the Middle East*. New York: Columbia University Press, 2008, 103-104.
- Saad, Amal. "Challenging the Sponsor-Proxy Model: the Iran-Hizbullah Relationship" *Global Discourse* 9/4 (2019), 633-636.

- Saad-Ghorayeb, Amal. *Hizbu'llah: Politics and Religion*. London: Pluto Press, 2002, 61-66.
- Salisbury, Peter. Yemen and Saudi-Iranian "Cold War". *Chatham House Middle East North Africa Programme* (February, 2015), 6-10.
- Sinkaya, Bayram. Şii Ekseni Tartışmaları ve İran. *Avrasya Dosyası* 13/3 (2007), 39-58.
- Solmaz, Bünyamin. "Dine Sosyolojik Bakış Açılarındaki Gelişmeler". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 47.
- Torbey, Carine. Hizbullah Bölgeleri İran Yardımıyla Kalkınıyor. *BBC Türkçe News* (Haziran 2013).
- Yeğin, Abdullah. *İran Siyasetini Anlama Kılavuzu*. İstanbul: Seta Yayınları, 2013.
- Yetim, Mustafa. Şiddet Eğilimli ve Direniş Temelli Şii Aktivizmi: Hizbullah'ın Fikirselsel ve Örgütsel Zeminini. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 2/2 (2015), 76-82.

#### Online Kaynaklar

- Abouzeid, Nahed. "Lübnan: Suriye Savaşının Sıçradığı Ülke". *BBC Türkçe News*, (13.07.2013).  
[https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/07/130714\\_lubnan\\_suriye](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/07/130714_lubnan_suriye)
- Bowen, Jeremy. "Ortadoğu'da Şii-Sünni Fay Hattı". *BBC Türkçe News*, (13.12.2013)  
[https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/12/131220\\_sii\\_sunni\\_ayrim](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/12/131220_sii_sunni_ayrim)
- Hatlani, İbrahim. "Türkiye Hizbullah'a Karşı Suudilere Destek Verecek Mi?". *Al-Monitor The Pulse Of The Middle East*, (01.03.2016)  
<https://www.al-monitor.com/tr/contents/articles/originals/2016/03/saudi-arabia-gcc-ties-iran-hezbollah.html>
- Mouzahem, Haytham. "Lebanese Hezbollah Unlikely to Intervene in Iraq Crisis." *Al-Monitor The Pulse of the Middle East*, (19.06.2011), 1,  
[https://www.almonitor.com/authors/haythammouzahem.html?wrapper\\_format=html&page=1](https://www.almonitor.com/authors/haythammouzahem.html?wrapper_format=html&page=1)
- Nasrallah, Hasan. "İmam Humeyni'nin Büyük Gelişmelerdeki ve Devrimlerdeki Esaslı Rolü Daha da Belirginleşecek". *Medya Şafak*, (12.03.2016).  
<https://www.net/haber/475/nasrallah-imam-humeyninin-buyuk-gelismelerdeki-ve-devrimlerdeki-esasli-rolu-daha-da-belirginlesece-475>.
- Nasrallah, Nasrallah. "Nasrullah'ın Mısır'a Cevabı. çev. Gülşen Topçu." *Tevhid Haber Merkezi*, (12.04.2009)  
<https://www.tevhidhaber.com/nasrullahin-misira-cevabinin-tam-metni-53437h.htm>
- Riedel, Bruce. "Suudi Arabistan'ın Lübnan'daki Nihai Hedefi Ne?". *Al-Monitor The Pulse of The Middle East*, (05.02.2016), 1.

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 4

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2022

John Andrew Morrow. *Shiism in the Maghrib and al-Andalus*. I-II. Newcastle:  
Cambridge Scholars Publishing, 2021.

## Değerlendiren /Reviewed by

Hümnda Mirzen GÜLER

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans

[mirzenkahraman@gmail.com](mailto:mirzenkahraman@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0001-5191-9007>

Sümeyye ÖZDEN

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans

[sumeyyeozden00@gmail.com](mailto:sumeyyeozden00@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0002-1620-6156>

Mehmet Mustafa BUĞCU

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans

[mustafabugcu@gmail.com](mailto:mustafabugcu@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0002-2177-1993>

## Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü | Article Type:** Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi | Date Received:** 15.06.2022

**Kabul Tarihi | Date Accepted:** 26.06.2022

**Yayın Tarihi | Date Published:** 30.06.2022

**Atıf | Citation:** Güler, Hümnda Mirzen vd. "John Andrew Morrow. *Shiism in the Maghrib and al-Andalus*. I-II. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2021.". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (Haziran 2022): 144-158.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: [turkishshiiestudies@gmail.com](mailto:turkishshiiestudies@gmail.com)

**Abstract**

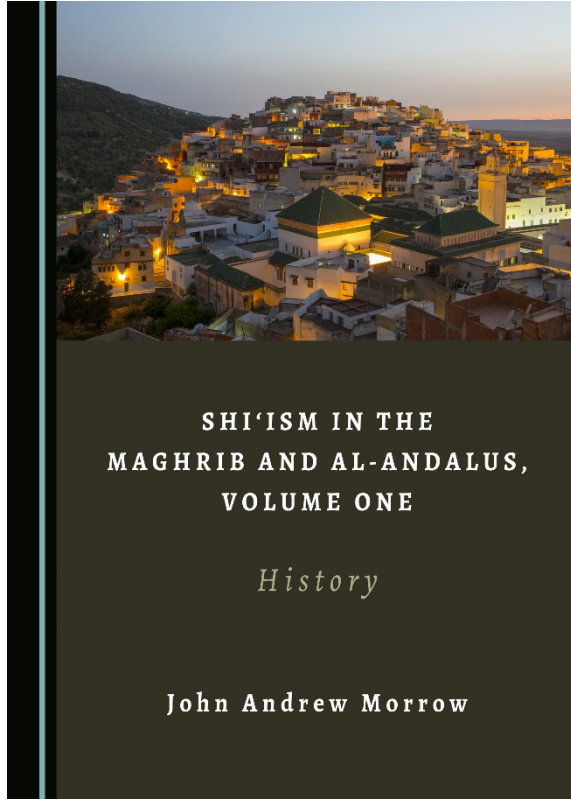
North Africa and al-Andalus are the regions where the Maliki school of thought has been widespread as well as they have contained different minorities. Control of Fatimids in North Africa shows that Shi'ism had existed sometimes in the region along with the Sunni school of thought. In contrast to the ones who ignore the existence of Shi'ism here and completely focus on the Maliki identity, some others are claiming that Shi'ism has existed in al-Andalus and North Africa since the early period. John Andrew Morrow tries to prove the existence of Shi'ism in North Africa and al-Andalus in his book which is composed of two volumes and titled *Shi'ism in the Maghrib and al-Andalus*. In the first volume, he tries to evidence the existence of Shi'ism in the region with historical data. In the second volume, he gives narrations from the works of Moriscos. In this study, we have evaluated Morrow's aforementioned work.

**Keywords:** Maghrib, al-Andalus, Berbers, Shia, Ahl al-Bayt, Moriscos, Narration

**Öz**

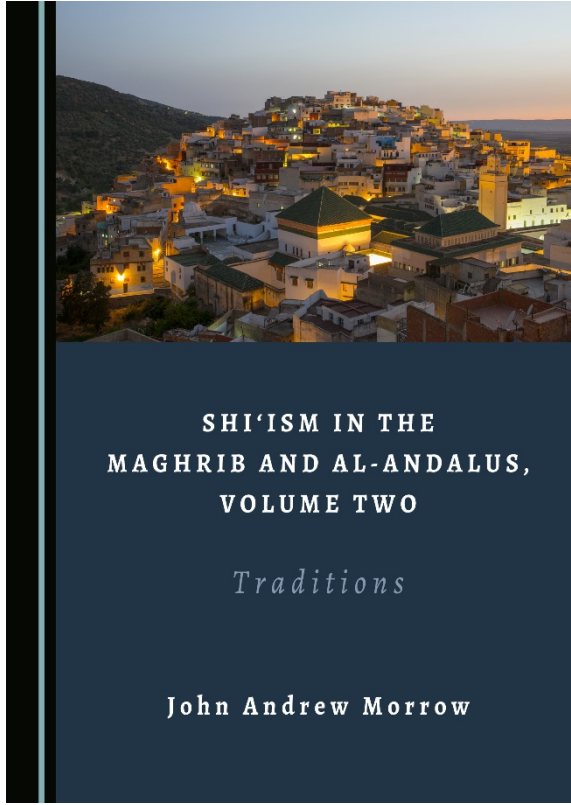
Kuzey Afrika ve Endülüs tarihin çoğu döneminde Mâlikîliğin yaygın olduğu yerler olmakla birlikte farklı azınlık mezhepler de bu bölgelerde var olmuştur. Şîî Fâtımî Devleti'nin Kuzey Afrika'nın bir kısmına hâkim olması, Sünnî mezhepler ile birlikte Şîîliğin de zaman zaman bu bölgelerde bulunduğunu göstermektedir. Buralarda Şîîliğin etki alanını görmezden gelerek tamamıyla Mâlikî kimliğe odaklanana karşı Şîa'nın Kuzey Afrika ve Endülüs'te var olduğunu ve bunun çok erken dönemde görülmeye başladığını savunanlar da vardır. John Andrew Morrow *Shi'ism in the Maghrib and al-Andalus* isimli iki ciltlik eserinde Şîîliğin Kuzey Afrika ve Endülüs'teki varlığını ispatlamayı amaçlamıştır. Birinci ciltte tarihi bilgiler ışığında Şîa'nın bölgedeki varlığını kanıtlamaya çalışmış, ikinci ciltte ise Moriskoların el yazmalarından rivayetlere yer vermiştir. Bu çalışmada Morrow'un bahsi geçen eseri değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mağrip, Endülüs, Berberîler, Şîîlik, Ehl-i Beyt, Moriskolar, Rivayet



İslam coğrafyası, Müslümanlar tarafından genellikle iki kısımdan müteşekkil görülmüş ve bu doğrultuda taksim edilmiştir. Merkezine Mısır'ın konulduğu bu taksime göre Mısır'ın doğusunda kalan İslam ülkeleri Meşrik (Doğu), Endülüs'ün de dâhil olduğu batısında kalan ülkeler ise Mağrip (Batı) olarak isimlendirilmiştir. Özellikle hicri II. asırdan itibaren fıkıh, hadis, kelam, Arap dili vb. ilimleri kapsayan entelektüel faaliyetler İslam topraklarının doğusunda başlamış ve burada yoğunlaşarak devam etmiştir. İlim merkezinin Doğu İslam toprakları olmasının

sonucunda İslâmî literatür yoğunluklu olarak burada gelişmiştir ve bölgede telif edilen eserlerin toplamı Batı'yla kıyaslanamayacak derecede fazla olmuştur. Bu durumun bir neticesi olarak Doğu'da İslam dünyasının geçirdiği tarihsel süreç daha dakik ve yakından incelenme imkânı bulurken, Mağrip'teki Müslümanların hayatı ve entelektüel birikimine dair tarihsel bilgiler aynı oranda kayda geçirilememiştir. Hali hazırda Mağrip ve Mağrip Müslümanları için olumsuz olan bu durum, İspanyolların “yeniden fetih” anlamında *reconquista* olarak adlandırdığı Endülüs'ün 1492 yılında İspanyollar tarafından işgal edilmesiyle daha da kötüleşmiştir. Endülüs'ün düşmesinden sonra engizisyon mahkemeleri kurulup Müslümanlar din değiştirmeye zorlanmış, kabul etmeyenler Kuzey Afrika coğrafyası başta olmak üzere diğer Müslüman ülkelere tehcir ettirilmiştir. Ancak tüm Müslümanlar Endülüs'ü terk etmemiş, oran olarak az da olsa bazıları Endülüs'te kalıp Hristiyan idarecilerin yönetimi altında hayatlarına devam etmişlerdir. Hicret etmeyen bu Müslüman topluluğa karşı İspanyol hükümeti sıkı tedbirler almış ve baskıcı bir siyaset gütmüştür. Din değiştirmeye zorlanan Müslümanlar yıllarca zahirde Hristiyan pratiklerini uygularken, evlerinde gizlice İslam dininin gereklerini yerine getirmişlerdir. Bu durum İspanyolların hayat hakkı tanımadığı, kendileri için engizisyon mahkemeleri kurduğunu İspanya Müslümanlarının; işgal öncesi ve sonrası kültürleri, yaşam tarzları ve dinî yaşayışlarına dair tarihi veriler bulabilmeyi oldukça zor hale getirmiştir.



Kanadalı yazar John Andrew Morrow'un soyu Amerikan yerlilerine, Moriskolara ve Avrupalılara dayanmaktadır. 13 yaşlarında manevi arayışlara başlayan Morrow, 16 yaşında İslam'ı benimsemiş ve İlyas Abdülalim İslam adını almıştır.<sup>1</sup> Yüksek lisans ve doktorasını Toronto Üniversitesi'nde yapmış ve bu süreçte İspanyol Edebiyatı, Amerikan Yerlileri ve İslâmî İlimler alanlarına eğilmiştir. Doktora sonrası süreçte Fas'a gitmiş, burada Moriskolara ve onların edebiyatlarına ve tarihlerine merak salmıştır. Toronto, Park ve Northern State Üniversitesi başta olmak üzere

pek çok üniversitede dersler vermiştir. Çalışmalarını Şiîlik, Sûfîlik, Kuzey Afrika'da Şiîlik ve Amerikan Yerlilerine tahsis eden Morrow, İngilizce, Fransızca, İspanyolca ve Arapçayı çok iyi düzeyde bilmektedir. Kendisini tamamen akademik çalışmalara adanmak için profesör olarak görev yaptığı Ivy Tech Community of College'dan 2016 yılında istifa etmiş ve emekliye ayrılmıştır.<sup>2</sup>

*Mağrip ve Endülüs'te Şiîlik (Shi'ism in the Maghrib and al-Andalus)* isimli iki ciltlik eserinde J. Andrew Morrow'un hedefi; Fierro, Lomax, Wasserstein gibi Endülüs sahasında uzman akademisyenlerin "Endülüs'te Şiîliğin kendisine neredeyse hiç yer bulamadığı" şeklindeki iddialarını boşa çıkarmak olmuştur. Bu akademisyenlerin ekseriyetinin görüşü Endülüs'ün Sünnî Mâlikîlerden oluştuğu ve Şiîliğin bölgede hakim olmadığı yönündedir, bir kısmı da tarihsel olarak Şiî varlığını kabul etse de onların etkisiz bir azınlık olduğu kanaatindedir. Ancak Morrow'a göre Mâlikîlik ülkenin resmî mezhebi ve toplumun çoğunluğunu oluştursa da halk arasında Evzâî, Şâfiî, Hanefî, İsmâîlî ve Caferî azınlıklar da bulunmaktadır.

<sup>1</sup> Her ne kadar müellifin mezhebî aidiyetine dair sarih bir bilgiye ulaşamasa da röportaj verdiği bir internet sitesinde kendisinin Sünnî kaynaklara atıf yapmakla birlikte Şiî öğelere de referans verdiğini görmekteyiz. Kanaatimizce müellif, Sünnî olmakla beraber "Teşeyyu" dediğimiz tavrı benimsemektedir. Shafaqna, "Interviews" (Erişim 9 Haziran 2022).

<sup>2</sup> Dr. John Andrew Morrow, "About" (Erişim 9 Haziran 2022).



Bir araştırma mahiyetinde yazılan bu kitap, İber Yarımadası ve Kuzey Afrika'da yaşayan Şîilerin edebiyatını, inançlarını ve pratik ibadetlerini ilk defa İngilizce olarak ilim dünyasının hizmetine sunması bakımından hayli önemlidir. Morrow, kitabının Endülüs ve Kuzey Afrika'daki Şîî varlığı hakkında şu ana kadar yapılmış en kapsamlı çalışma olduğunu, zira otuz senedir bu eser üzerinde çalıştığını ifade etmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi yazarın amacı, Endülüs ve Kuzey Afrika'da Şîî varlığının bulunmadığı, bulunsa bile önemsenmeyecek miktarda olduğu şeklindeki iddiaları çürütmektir.

Yazar, ilk cildi yirmi bir bölümden oluşan kitabının birinci bölümünde, Kuzey Afrika'da Şîîliğin ne Cafer es-Sâdık'ın (ö.148/765) bölgeye gönderdiği iki misyoner ne İdrisîler ne de Fâtımîler ile başladığını ifade etmiştir. Yazar bu başlangıcın çok daha önce, Hz. Hasan (ö. 49/669) ve Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) günümüzde Tunus ve Libya olarak adlandırılan bölgelerde buldukları dönemde olduğu kanaatinde. Nitekim Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, 647 yılında yapılan Kuzey Afrika seferine katılmışlardır. Hz. Hasan Mağrip'te çok fazla vakit geçirmese bile Kuzey Afrika'da onun öğretilerini yayan torunları sayesinde kendisinin bölgede etkisinin büyük olduğu vurgulanmıştır.

İkinci bölümde sahabenin Mağrip ve Endülüs'teki varlığı incelenmektedir. Yazar, 647'de yapılan Kuzey Afrika seferine birçok sahabenin katıldığını ve bu sahabe arasında Hz. Osman'ı (ö.35/656) destekleyenler olduğu gibi Ehl-i Beyt destekçilerinin de bulunduğunu belirtmiştir. Mikdâd b. Esved (ö. 33/653), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/688), Abdurrahman b. Abbâs (ö. 1/7. asır) ve Abdullah b. Cafer b. Ebû Tâlib (ö. 80/700) gibi sahabilerin ismini Ehl-i Beyt destekçileri olarak zikreden yazar, ikinci bölümde bu isimlere ayrı ayrı başlıklar açarak kısaca onları tanıtmış, kim olduklarını, hangi savaşlara katıldıklarını, hangi önemli olaylarda yer aldıklarını anlatmıştır. Sayıları az olmasına rağmen Ehl-i Beyt destekçisi olan sahabenin dinî anlamda insanlar üzerinde etkili olduğunu söyleyen yazar, onların bölgede Şîîliğin yayılması yolunda başlattıkları çabanın tâbiîn tarafından devam ettirildiğini de eklemiştir.

Üçüncü bölüm tâbiîn tabakasından Mağrip ve Endülüs'te bulunanları ele almaktadır. Öncelikle, Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720) kendinden önceki Emevî halifelerinin yürüttüğü Ehl-i Beyt karşıtı faaliyetleri durdurduğu ve İslam birliğini öncelediği ifade edilmiş, onun Kuzey Afrika'yı fethetmekten çok oradaki Berberîleri İslam'a davet etmeye odaklandığı belirtilmiştir. Bu amaçla tâbiînden bazılarını Kuzey Afrika'ya göndermiştir. Yazar, Şîî tâbiîn olarak tanımladığı Saîd b. Mesud, Haneş el- San'ânî (ö. 100/718), Abdullah b. Sa'd (ö. 2/8. asır) ve Zeyd b. Hübâb (ö. 203/819) için ayrı başlıklar açmış, bu isimlerin sahabe ile bağlantılarından ve Kuzey Afrika'da İslam'ın ve Hz. Ali'nin (ö. 40/661) öğretilerinin yayılmasındaki etkilerinden bahsetmiştir.

Dördüncü bölüm altıncı imam Cafer es-Sâdık'tan on birinci imam Hasan el-Askerî'ye (ö. 254/868) kadar olan imamların ahabının Mağrip'teki varlıkları hakkındadır. Giriş kısmında bölümün konusu bu şekilde anlatılsa da içerikte daha çok Cafer es-Sadık'ın çevresinden kişilere yer verildiği görülmektedir. Cafer es-Sadık'ın Mağrip'e tebliğ amacıyla gönderdiği Ebu Süfyân (ö. 2/8. asır) ve el-Hulvâni (ö. 2/8. asır) sayesinde Şîliğin Cezayir ve Tunus bölgesindeki Berberî kabileler arasında yayıldığını ifade eden yazar, Fas'a Zeydî Şîliği getiren kişinin Hz. Ali'nin torunlarından, Muhammed en-Nefsüzzekiye'nin (ö. 145/762) kardeşi, İbrahim b. Abdullah (ö. 145/763) olduğunu söylemiştir. Bu bölümde ayrıca, İbn Versand olarak bilinen ve Fas Berberîleri arasında Beceliyye olarak bilinen Şîî fırkanın kurucusu Ali b. Hüseyin el-Becelî'den<sup>3</sup> (ö. 297/909) de bahsetmiş, onun Mağrip'teki misyonerlik faaliyetlerine değinmiştir. Hz. Hasan'ın torunlarından İbrahim b. Abdullah, Süleyman b. Abdullah, Yahya b. Abdullah ve İdris b. Abdullah (ö. 177/793) bu bölümde yer verilen diğer şahsiyetlerdir.

Beşinci bölüm, Şîî imamlarının Berberî eşleri ve anneleri ile ilgilidir. Cafer es-Sâdık'ın eşi ve Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) annesi Hamîde el-Berberiyye, Mûsâ el-Kâzım'ın eşi ve Alî er-Rızâ'nın (ö. 203/819) annesi Necme Hatun ve son olarak Muhammed et-Takî'nin (ö. 220/835) eşi ve Alî en-Nakî'nin (ö. 254/868) annesi Sammana isimli kişilere yer verilmiştir. Özellikle Hamîde el-Berberiyye'nin ilmî yönüne vurgu yapılmıştır. Ayrıca bu kişilerin soylarına, Afrika kökenli siyahî kişiler olup olmadıklarına dair bilgiler verilmiş, on ikinci imam Muhammed Mehdî el-Muntazar'ın annesi ile ilgili farklı görüşlere de değinilmiştir. Onun Berberî olduğuna yönelik görüşler olduğu gibi Bizanslı bir Hristiyan olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Yazar Berberî olmasının uzak bir ihtimal olduğunu söylemiştir. Bu bölümde son olarak Şîa ve Berberîler arasındaki bağlantının öneminden bahsedilmiştir. İmamların Berberîler ile kurdukları bağlar Şîliğin Mağrip ve Endülüs'te yayılmasında etkili olmuş, oluşturdukları bu bağlar sayesinde Hz. Peygamber'in soyundan birçok kişi ileride Mağrip'e yerleşmiştir.

Altıncı bölümde Mağrip'te yaşayan şerif/seyyidlerden bahsedilmektedir. Öncelikle, Hz. Peygamber'in soyundan olup Mağrip'e yerleşen ilk kişilerin Benî İdris olduğu ve Mağrip'teki şeriflerin çoğunun da bu soydan geldiği ifade edilmiştir. Hz. Peygamber'in soyundan olan kişilerin dünya üzerindeki dağılımlarıyla ilgili bazı istatistiklere yer verilmiştir. Her ne kadar bu rakamlar tartışmaya açık olsa bile Fas'taki seyyid nüfusun büyük olduğu ve bunun da bölgede Şîliğin yayınlığına işaret ettiği belirtilmiştir. Bölümde sırasıyla, İdrisîlerin kurucusu İdris b. Abdullah (I. İdris) ve II. İdris (ö. 213/828), Abdullah b. Cafer b. Ebû Tâlib, Muhammed en-Nefsüzzekiye, Mûsâ b. Abdullah el-Kâmil b. Hasan el-Müsennâ, Musa el-Kazım, Ali er-Rıza gibi kişilerin soylarından bahsedilmektedir. Her zaman olmasa da çoğunlukla, Hz. Peygamber'in soyundan

<sup>3</sup> Mustafa Öz, "el-Becelî, Ali b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Mayıs 2022).

gelen kişilerin ailelerindeki imamlara tabii oldukları, bu yüzden de bir bölgede şeriflerin varlığının orada Şîliğin bulunduğu bir göstergesi olduğu ifade edilmiştir.

Yedinci bölümde Sûfî silsilelerindeki Şîî mutasavvıflar anlatılmaktadır. Burada birçok tarikatın silsilesine yer verilmiştir. Yazar bahsi geçen tarikatların çoğunun kökeninin Şîî imamlara dayandığını söylemiştir. Şâzeliyye, Kâdiriyye, Nakşibendiyye, Halvetiyye, Çiştîyye ve Kübreviyye bu bölümde silsilelerinin incelendiği tarikatlardan bazılarıdır. Bu tarikat silsilelerinin başında Hz. Peygamber'in ardından bazılarında Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in yer almasına, bir kısmında da Cafer es-Sâdık gibi imamların bulunmasına değinilmiştir. Aynı tarikatın farklı silsilelerine de yer veren yazar, bu zincirlerde bulunan Şîa'ya yakın isimlere ve Şîî imamlarına işaret etmiştir.

Sekizinci bölüm Mağrip ve Endülüs'teki Berberî Şîîler hakkındadır. Öncelikle Berberîlerin Mağrip'te yaşayan yerliler olduğunu belirten yazar, bölgenin fethinden sonra Berberîlerin İslam'ı çabucak benimsediğini, ancak Emevîlerin Berberîlere ağır vergiler koymas, onları ikinci sınıf olarak görmesi, hatta onları köleleştirmesi gibi nedenle sonucunda Berberîlerin Hâricîlik, İmâmî ve İsmâîlî Şîîliğe yatkın hale geldiğini ifade etmiştir. Zenâte, Sanhâce, Mesmûde, Miknâse, Kutâme gibi Berberî kabile isimleri bu bölümde yer alan başlıklardan bazılarıdır. Bu kabilelerin nerelerde yaşadıkları, dinî inançları, birbirleriyle ilişkileri ve siyasî durumları gibi bilgilere yer verilerek her biri ayrıca incelenmiştir. Sonrasında, özellikle Endülüs'te yaşayan Şîî Berberîlerden bahsedilmiştir.

Dokuzuncu bölümün konusu Mağrip ve Endülüs'teki Arap Şîîlerdir. İlk olarak yazar, birçok oryantalist ve Sünnî görüşün aksine, Şîa'nın Pers değil Arap kökenli olduğuna dikkat çekmiştir. Bölgedeki Arap Şîîlerin sayısının Berberîlere göre çok daha fazla olduğunu da belirtmiştir. Haşimoğulları, Benî Hilal, Benî Süleym, Yemen Şîîleri ve Müvelledûn Şîîler bu bölümde yer alan başlıklardır. Benî Haşim'den Şîî olan bazı isimleri sıralayan yazar 788-985 yılları arasında Mağrip'te hüküm süren İdrisîlerin Haşimoğulları'ndan olduğunu eklemiştir. Benî Hilal ve Benî Süleym kabilelerini aynı başlık altında incelemiş, ne zaman Müslüman olduklarını, hangi bölgelerde yaşadıklarını, bu iki kabilenin Benî Âmir kabilesinin kolları olduklarını belirttikten sonra, on birinci yüzyılda Kuzey Afrika'ya geldiklerini ve aynı dönemde bölgede hâkim olan Fâtımîlerin de mezhebi olan İsmâîlî Şîîliğini benimsediklerini ifade etmiştir. Bölgede Arap Şîîler olarak oynadıkları önemli rolden dolayı bu bölümde bu iki kabilenin üzerinde fazlaca durulduğunu söylemek mümkündür. Daha sonra Yemenli Şîîlerden bahseden yazar, Mağrip ve Endülüs'te yaşayan çoğu Arap'ın Yemen'den göç ettiğini belirtmiştir. Müvelledûn Şîîler başlığında ilk olarak, Arapların yönetici kesim olmasına rağmen Endülüs'te hep azınlık olduğu belirtilmiştir. İber Yarımadası'nda "müsâlîme" ve "müvelledûn" olmak üzere iki tür Müslüman bulunduğu

vurgulanmıştır. İlki, fetihlerden sonra halktan Müslüman olan kişileri ifade etmektedir. İkincisi ise yazarın görüşüne göre, İspanyol kadınlarla evlenen Arap veya Berberîlerin soyundan gelenler için kullanılmaktadır. Ancak bir başka görüşe göre bu düşük bir ihtimaldir ve müvelledûn kavramı müsâlimenin soyundan gelenler için kullanılması daha doğrudur.<sup>4</sup> Müvelledûn grubunun toplumda Araplar kadar saygınlığa sahip olmadıklarını ve sonuç olarak Berberîler gibi onların da Arap yönetimine karşı isyan ettiklerini belirten yazar, 740'lı yıllarda gerçekleşen büyük ayaklanmaya da katıldıklarını söylemiştir. Müvelledûnun da Berberîler gibi Hâricîlik, Sûfilik veya Şîliğe yöneldiğini de eklemiştir. Sonuç olarak, yazar, Şîî Arapların Müslümanların bölgeyi fethinden sonra Endülüs'te var olduğunu bu yüzden İspanya'da Şîa'nın olmadığını iddia edilemeyeceğini ifade etmiştir.

Onuncu bölüm Şîa'nın Mağrip ve Endülüs'teki alt kolları hakkındadır. İmâmî, İsmâîlî, Zeydî, Becelî, Musevî ve Vâkıfî Şîîler, Karmatîler, Sûfiler ve Gulât Şîa fırkaları bu bölümde yer alan başlıklardır. İmâmî Şîîler başlığı altında öncelikle Mısır, Mağrip ve Endülüs'teki ilk Şîîlerin Zeydî ve İmâmî olduğu ve İmâmiyye'nin bu bölgelerde yayılmasının Cafer es-Sâdık'ın misyonerlik faaliyetleri olduğu belirtilmiştir. Bu başlığın büyük bölümünde, daha önce de bahsi geçen, imamların Berberî eşleri ve anneleri ayrıntılı bir şekilde konu edilmiştir. Becelî, Mûsevî ve Vâkıfî Şîîler tek başlık altında toplanmıştır. İsmâîliyye'nin kendi içindeki ayrılıklardan söz edildikten sonra daha çok Fâtımîler üzerinde durulmuştur. Yazar, bazı tarihçilerin Mısır'ın Şîî tarihini ve Fas ve İspanya'da Şîîlerin bulunduğu gerçeğini görmezden gelmesine rağmen buralarda Şîîlerin bulunduğunu ve Fâtımîlerin Mısır kültürü üzerinde etkili olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, Endülüs'te de İsmâîlî Şîîliğinin yayıldığını belirten alıntılara yer vermiştir. Daha sonra, Karmatîlerin de aynı şekilde Mağrip'te bulunduğunu, Endülüs'te ise bulunmalarının muhtemel olduğunu belirtmiştir. Zeydî Şîîler başlığında öncelikle Zeydîleri diğer Şîî fırkalardan ayıran özelliklerden bahsedilmiş, Mağrip'te yaşayan Yemenlilerin Zeydî Şîî olduğu ifade edilmiştir. Sûfiler başlığında ise, Sûfilik'in Şîîlerde olduğu kadar Sünnîlerde de olduğunu ifade eden yazar, birçok silsilenin Cafer es-Sadık aracılığıyla Hz. Ali'ye ulaştığını bu nedenle de ilgili tarikatların fikhî bakımdan Sünnî olsalar da manevi anlamda Şîî olduklarını söylemiştir. Son olarak, aşırı Şîî fırkaların etkisinin de Endülüs ve Mağrip'e ulaştığı belirtilmiştir.

On birinci bölümde Mağrip ve Endülüs'te kurulan Şîî devletler anlatılmaktadır. Öncelikle, Kuzey Afrika'da Şîîlerin azınlık ve güçsüz bir grup olmadığı, aksine belirli bir siyasî güç elde ettikleri ifade edilmiştir. İdrisîler, Fâtımîler, Zîrîler ve Hammâdîler bu siyasî güçle kurulan devletlere örnek olarak gösterilmiştir. Bu bölümde, bu devletlerin yanı sıra Hûdîler, Nasrîler ve Hammûdîler incelenmiştir. İdrisîlerin Fas'ta kurulan ilk otonom İslam devleti

<sup>4</sup> Mehmet Özdemir, "Müvelledûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Mayıs 2022).

olmakla beraber Berberîlerin yardımıyla tesis edildiğine ve İslam tarihindeki ilk Şîî devlet olduğuna vurgu yapılmıştır. İdrisîlerin ideolojileri ve ilmî katkılarına da ayrı başlıklar açılmıştır. Fâtımîler, Hammâdîler ve Zîrîlerden kısaca söz edilmiştir. İdrisîlerin soyundan gelenler tarafından kurulan Hammûdîlerin Şîîliğinin bazı araştırmacılar tarafından göz ardı edildiğini ifade eden yazar, bu yönde vurgular yapmıştır. Ayrıca, bu devletin ömrünün kısa olmasına rağmen İber Yarımadası'nın üçte ikisini hâkimiyeti altına aldığını belirtmiştir. Hûdîler bu başlıkta incelenen bir diğer devlettir. Burada kullanılan gümüş paralarda Şîî sloganların olduğunu söyleyen yazar, buradan yola çıkarak devletin Ali yanlısı düşüncelere yakın olduğu yargısına varmıştır. Nasrîlerin Şîî olmadığını ancak Şîîlikten etkilenen bir devlet olduğunu belirtmiş ve bu devlete de çok kısa değinmiştir. Şîîliğin Mağrip ve Endülüs'teki yansımalarını konu alan başlıkta "ceziratü'l-hadrâ" isimlendirmesinden söz edilmiştir. On ikinci imam Muhammed Mehdî el-Muntazar'ın büyük gaybet döneminde bulunduğu mekânın ceziratü'l-hadrâ adını verdikleri bir yer olduğuna dair efsanevi anlatıların ortaya çıktığını ifade eden yazar, bahsi geçen yerin Endülüs'ün güneyi, Grönland veya Atlas Okyanusu olduğuna dair farklı fikirler olduğunu söylemiştir. Yazar, ceziratü'l-hadrâ hikâyesinin bir efsane ve sonradan üretilmiş olduğunu, ancak -doğru olmasa bile- bu hikâyenin Kuzey Afrika'da Şîîlerin varlığına işaret etmesi açısından önemli olduğunu belirtmiştir.

On ikinci bölüm coğrafyadaki Şîî ayaklanmalar üzerinedir. Morrow bölgede Şîî nüfusun varlığına ek olarak, bu nüfusun Emevî ve Abbasilerin baskıcı tutumlarına karşı bir güç birliği oluşturabilmesinin kanıtlarından biri olarak öne sürmüştür. Nadiren başarılı olmalarına rağmen Şîî nüfus, Emevî ve Abbâsî rejimine karşı eline geçen fırsatları değerlendirmek istemiş ve kimi zaman mevcut ayaklanmalara destek vermiş, kimi zaman da müstakil ayaklanmalar başlatmıştır. Müellif, tarihî kaynaklara dayanarak incelediği dönem için yaklaşık on altı tane Şîî kaynaklı yahut Şîî destekli isyan tespit etmiştir. Bu bölümde Morrow, isyancıların isimlerine, Şîîlikle bağlantılarına, isyanın çıkış sebeplerine ve sonuçlarına değinmiştir.

On üçüncü bölümde müellif, Mağrip'teki İmam Cafer es-Sâdık'ın iki öğrencisi olan el-Hulvânî ve Ebû Süfyan'dan sonra gelen ünlü Şîî âlimleri ve bu âlimlerin kimler tarafından Şîîleştirildiğini ele almıştır. Kendi eserleri günümüze ulaşmasa da bu âlimlerin varlıklarını tabakât türü kitaplardan tespit etmek mümkündür. Müellif bu âlimleri ele aldıktan sonra Kuzey Afrika'daki İdrîsî ve Fâtımî Şîîleri ile çevredeki Sünnî devletler arasında ticari-siyasi ilişkilerle beraber kültürel ve ideolojik bir alışverişin gerçekleşmemesinin çok zor olacağını belirtir.

On dördüncü bölümde de Muhammed b. Meserre (ö. 319/931) ve onun takipçileri, Münzir b. Said (ö. 355/966), İbn Hayyûn (ö. 305/917-18) gibi Endülüs'teki Şîî âlimleri ele almıştır. Morrow'a göre Endülüs'te Şîîler her yere yayılmış olsalar da aynı şehir ve kasabalarda yoğunlaşma eğilimindediler.

On beşinci bölüm Mağrip'teki Şîî merkezler üzerinedir. Bu merkezlerden Fez, el-Mehdiyye, Basra, el-Mansuriyye gibi bazıları Şîî merkezler olarak kurulmuş, Kayravan, Granada, Nefte gibi bazıları da Şîî yerleşimcilere ev sahipliği yapmıştır. Bu şehirlerden Fez; Kufe, Kerbela ve Kum gibi Şîîlerin kutsal şehirlerinden biridir.

Bir sonraki bölüm ise Endülüs'teki Şîî merkezler üzerinedir. Sevilla, Kurtuba, Pamplona, Zaragoza bunlardan bazılarıdır. Müellif Kuzey Afrika'da Şîîlikle ilişkili kırktan fazla topluluk tespit edebilmişken, Endülüs'te yalnızca bir düzine kadar topluluğun varlığına ulaşabilmiştir.

On yedinci bölüm “Mağrip ve Endülüs'te Mâlikî Engizisyonu” başlığını taşır. Bu bölümde Morrow, Emevîlerin Ehl-i Beyt antipatisini incelemiş, Endülüs'te Mâlikîliğin dayatılmasının, İspanyol Müslümanlar ve Berberîler arasında yayılmakta olan Şîîlik tehlikesine karşı koyma amacıyla ilişkili olduğunu belirtmiştir. Murabıtlar, Muvahhidler ve Nasrîler döneminde de durum değişmemiştir. Baskı altında yaşamak durumunda kalan Şîî azınlık, takiyyeye başvurarak inançlarını Mâlikî fikhına göre yaşamışlardır. Zamanla Şîî fikhı ortadan kalkmış ve itikatta Şîî, fıkhıta Mâlikî gruplar oluşmuştur.

On sekizinci bölüm, 1492 yılında Gırnata Emirliğinin düşmesinin ardından zorla Hristiyanlaştırılmış Moriskolar üzerinedir. Bu topluluk kendine has oluşturduğu Aljamia (Aljamiado/el-Acemiyeye) olarak bilinen Arap harfleriyle yazdıkları İspanyol dilini kullanarak bizlere bir İslâmî literatür bırakmıştır. Morrow'a göre Moriskolar bazı akademisyenlerin belirttiklerinin aksine yekpare bir topluluk değildir. Aljamia literatürü incelendiğinde ekseriyetle Mâlikî olsalar da aralarında Şîîlerin de bulunduğu dair kanıtlar vardır. İspanya'nın günümüz kültüründe İslam'ın izlerine rastlamak mümkündür ancak Şîîliğe dair bir işaret bulmak zordur. Ancak müellif, Fas için aynı şeyi söylemenin mümkün olmadığı kanaatinde ve on dokuzuncu bölümde günümüz Fas kültüründe Şîî esintilerini ortaya koyma amacı gütmektedir. Hz. Ali'nin kullandığı ve Kûfe çevresinde gelişen Kûfî yazı stilinin Fas'ta da kullanılıp geliştirilmesi, Fez, Tanca gibi şehirlerin mimari olarak Irak'a çok yakın olması, mezar taşları, deyimler, yaygın kullanılan isimler arasında Ali, Hasan ve Fatıma'nın yer alması, zikirler, mevlid-i Nebi ve aşure kutlamaları gibi uygulamaların Şîî kalıntıları olduğunu belirtir.

Yirminci bölüm Mağrip'te Şîîliğin tekrar canlanması üzerinedir. Şîîlik yıllarca süren baskı döneminden sonra 1979 İran İslam devrimiyle beraber Fas, Cezayir ve Tunus'ta tekrar ortaya çıkmıştır. Bunu bir mezhep değiştirme değil, yıllar boyu takiyye yapmak durumunda kalan atalarının inancına geri dönme olarak görmüşlerdir.

Yirmi birinci bölüm Şîîliğin edebî mirasını ele almaktadır. Müellif Şîî varlığının belirgin olarak görüldüğü eserlerin bu coğrafyada bulunmasını kanıt olarak sunmaktadır. Murabıtlar ve Muvahhidler döneminde imha edilmeden günümüze kadar ulaşabilmiş olması bu kitapların okuyucularının olduğuna işaret etmektedir. Bu kitaplar arasında İbnü'l Ebbâr'ın (ö. 658/1260) *Dürerü's-simt fi*

*ahbârî's-sibt*, el-Bekrî'nin (ö. 487/1094) *Kitâbu'l Envâr*'ı, Hz. Ali'ye nispet edilen *Nehcü'l-belâğa*, Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfi'si*, Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *et-Tevhîd*'i gibi yazma eserler bulunmaktadır.

Yazar, eserinde argümanını temellendirmek için metot olarak tek ve sağlam bir delil üzerine yoğunlaşmak yerine şüpheli de olsa pek çok delil getirmeyi tercih etmiştir. Yalnızca ilk cilt için 21 ana başlık ve bu başlıkların altında iki yüzden fazla alt başlık yer almaktadır. Bu mantığa göre bu delillerden bir tanesi dahi doğru çıksa müellifin argümanı sağlam kabul edilecektir. Mesela Endülü's'te yaşayan Şîî âlimleri ele alırken, İbn Harun'un (ö. 319/932) Fâtımî ajanı olabileceğine dair söylentilerden bahsetmiş ardından Fierro'nun bu söylentileri abartılı bulduğunu, o dönemde Ehl-i Beyt hakkında olumlu konuşmak gibi Sünnî camia çevresinde de gayet normal karşılanabilecek olayların bile Şîî propagandası olarak sayılabildiğini belirtmiştir. Yine İbn Meserre'nin takipçilerinden bir grubun namazda elleri yana salmaları onların Şîî olabileceğine kanıt gösterilmiş ancak bölgede çoğunluğu oluşturan Mâlikîlerin de kıyamda ellerini bağlamadıkları belirtilmiştir. Ebu'l-Hayr (V./XI. yüzyıl) şarabı helal saymıştır, bu açıdan İsmâîlî olabileceği söylenmiş; ancak ardından müellif, Sünnîlerde de şarap tüketiminin çok yaygın olduğunu bu yüzden Ebu'l-Hayr'ın şarabı helal saymasının onun İsmâîlî olduğuna net bir delil olmayacağını belirtmiştir. Yazar Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre içki haramken Hanefîlere göre legal hatta iyi olduğunu belirtmiştir. Burada kanaatimizce yanlış bir genelleme yapılmıştır. Hanefî fakihleri arasında üzümden yapılan şarabın haram olduğu açıktır, diğer maddelerden yapılan içkiler için suda bekleme süresi, pişirilme şekli, kaynama ve köpürme miktarı gibi etkenleri dikkate alarak farklı hükümler vermişlerdir; ancak bu tartışmalar dil ve usûl seviyesinde kalmıştır. Amelî yönden Hanefî mezhebi dâhil tüm fıkıh mezhepleri sarhoş edicilik vasfı bulunan her türlü içeceği haram saymıştır.<sup>5</sup> Ayrıca bu tür bir serbestlik olması durumunda Hanefî coğrafyalarda bira ve benzeri içki tüketiminin yaygın ve normal olması beklenir; ancak Dünya Sağlık Örgütü (World Health Organization) verilerine bakıldığında dünyada alkol tüketimi en az olan ülkeler Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkelerdir.<sup>6</sup> Buna Hanefî ve Şîî nüfusun yoğunlukta olduğu ülkeler de dâhildir.

Morrow, kitabın 2. cildinin giriş bölümünde izleyeceği metoda dair birtakım ipuçları vermiştir. Örneğin, çeşitlilik arz eden hadis çalışmaları ve süregelen dijitalleşme sebebiyle kaynaklara yönelik detaylı atıf yapmanın artık anlamsız olduğunu, bunun yerine sadece kitap ismi vermekle yetineceğini belirtmiştir. Bu bağlamda yazar bir atıf yapacağı esnada yalnızca Küleynî, Buhârî ve Hâkim gibi müellifleri ve eserlerinin ismini zikretmiştir. Ayrıca Morrow kitapta geçen "İmam

<sup>5</sup> Mustafa Baktır, "İçki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Haziran 2022).

<sup>6</sup> World Health Organization (WHO), "Levels of Consumption" (Erişim 4 Haziran 2022).

dedi ki, Peygamber dedi ki” şeklindeki ifadelerin o hadisin sıhhatine yönelik bir değerlendirme olmadığını, bilakis Moriskolar o şekilde inandığı için bu tarzda ifade ettiğini belirtmiştir.

İkinci ciltte Morrow kitabını bölümlendirmemiş, bunun yerine ayrıntılı bir içindekiler tablosu ortaya koyarak bunu telafi ettiğini zikretmiştir. Çalışmasını Madrid, Bologna, Cezayir, Zaragoza ve Paris’te bulunan Moriskoların telif ettiği el yazmalarına dayandırmıştır. El yazmalarında bulunan hadisleri yetmiş yedi başlık halinde sunmuş, çoğunlukla tek, nadiren de birden fazla hadisi bu başlıklar altında vermiştir. Ehl-i Beyt’in faziletine dair el yazmalarında bulunan rivayetleri zikretmekle başlamış, ardından Hz. Ali ve Hz. Fatıma’nın (ö. 11/632) faziletini, başlarından geçen olayları ve onlara öğretilen duaları içeren rivayetler serdetmiştir. Özellikle Hz. Ali ve Fatıma hakkındaki hadisler kitabın hacim olarak yarısını teşkil etmiş, diğer hadisler ise Hz. Hasan ve Hüseyin başta olmak üzere sırasıyla on iki imamın faziletlerine ve kerametlerine ayrılmıştır.

Morrow, eserinin ikinci cildinde metodoloji olarak şu işlemleri takip etmiştir; ilk olarak ele aldığı rivayetin el yazması olarak hangi kütüphanede bulunduğunu vermiş, ardından söz konusu rivayeti İngilizce olarak okuyucuya sunmuştur. Rivayeti zikrettikten sonra ise “yorum” başlığı altında bu rivayetin sahih olup olmadığını, hangi kaynaklarda geçtiğini, üzerinde herhangi bir tasarrufun olup olmadığını belirtmiştir. Hatta daha da ileri giderek rivayette yer alan bazı ipuçlarından hareketle konu hakkında birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Kaynak taraması ve hadisler hususunda son derece uzman olan Morrow, elde ettiği verilerden ve ulaştığı çıkarımlardan hareketle Şîî eğilimli Moriskoların inançlarına, ibadet pratiklerine ve edebiyatına ışık tutmuştur.

Yazar, Şîî-Moriskoların el yazma eserlerinden hareketle onların hadis konusunda çok gevşek davrandıklarını, hadislerin büyük kısmının isnattan yoksun olduklarını, Sünnî-Şîî kaynaklarda yer almayan birçok rivayete yer verdiklerini, bazen Hristiyan zulmüne karşı bir teselli bulmak amacıyla hadis rivayeti uydurduklarını hatta; gece masallarını andırır şekilde Ehl-i Beyt’e dair pek çok efsanevi-masalsı rivayete yer verdiklerini tespit etmiştir. Moriskoların bazı yerlerde imamların isimlerini dahi yanlış verdiğini, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin gibi tarihî şahsiyetlerin isimlerini karıştırdıklarını ve tarihî gerçekliğe uymayan pek çok bilginin el yazmalarında dolaşımda olduğunu ifade etmiştir. Ancak bu durumun ortaya çıkmasının sebebinin siyasi baskı olduğunun altını çizen yazar, bunun gayet doğal olduğunu savunmuştur. Öte yandan her ne kadar yazmaların içinde otantik olmayan ögeler bulunsa da diğer birçok rivayetin Şîî-Sünnî kaynaklarla örtüştüğünü, hatta bazı yerlerde Şîî kaynaklardan doğrudan iktibaslarla bulunulduğunu ispatlamıştır. Hadis metninde Şîî veya Sünnî kaynaklarla örtüşme yüzde yüz olmamışsa bile Moriskoların hadislerinde azımsanmayacak oranda sahih malzeme vardır.



Morrow, bazı hadislerde Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644) ve diğer sahabe hakkında tardiye ifadelerinin bulunmasından veya bazı imamların isimlerinin karıştırılmasından hareketle ileri sürülen “Moriskolar dinleri hakkında o kadar bilgisizdi ki kaynakların hangisinin Şîî, hangisinin Sünnî olduğunun ayırđına varamıyorlardı” şeklindeki iddialara katılmamaktadır. Zira yazar, Şîî-Moriskoların bazı hadislerinin Şîa'nın temel kitaplarından alındığını, bu kitapların 1492 tarihinden beri tedavülde olduğunu ve bunun Endülüs'teki Şîa varlığının daha eskilere dayandığının ispatı olduğunu savunmaktadır. Kitapta Hz. Ebû Bekir, Ömer ve diğer ashaptan olumlu olarak bahsedilmesini ise Moriskoların siyasi baskı sebebiyle Zeydîlik, Hasanîlik ve Şîî eğilimli tarikatlar etkisi taşıyan senkretik bir dinî görüşe sahip olmalarıyla açıklamakta veya bu durumun var olan Katolik baskıları sebebiyle aralarındaki farkı artık umursamamaya başlamalarıyla izah etmektedir.

Her halükârda Morrow, Şîîliğin çok eski bir tarihten beri Endülüs'te var olduğunu ve Şîî-Moriskoların inançlarının ne olduğu konusunda tam bir farkındalık halinde olduklarını iddia etmiştir. Nitekim kitabın genelinde bu iddianın pek çok kez tekrar edildiğini ve bu argümanın kitabın ana tezi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Moriskoların incelenen yazma eserlerinde Şîîlik ve Sünnîlik karışımı orta yolcu rivayetlerin bulunmasının sebebinin, Moriskoların uğradıkları siyasi baskı nedeniyle Şîî eğilimli fırkalar ve az sayıda bulunan Şîî cemaatle farklılıkları bir kenara bırakıp iş birliğine gitmesi veya ellerindeki kaynakların mezhepsel aidiyetlerinin farkına varamamaları olduğunu düşünmekteyiz. Ancak ikinci seçeneğin söz konusu durumun ortaya çıkmasında daha baskın olduğunu ifade edebiliriz. Sonuç olarak kitabın ikinci bölümünün ana tezi olan, Endülüs'teki Şîî varlığının sanılanın aksine güçlü olduğu ve incelenen el yazmalarının bilinçli bir Şîî tercihe işaret ettiği iddiası biraz mübalağalı görünmektedir.

Yazar kitabın ikinci cildinde akademik üsluba tamamen riayet etmesine ve güzel bir çalışma ortaya koymasına rağmen birtakım bilgi yanlışlıklarından kaynaklanan bariz hatalara düşmüştür. Örneğin Morrow, Üveys el-Karanî'nin (ö. 37/657) Şîa tarafından sahabe addedildiğini ifade etse de (s.37) bu bilgi doğru değildir. Şîa onu tâbîîn neslinden saymaktadır. Bir diğer yanlış tespiti ise İbn Ömer (ö. 73/693) hakkındadır. Nitekim onun sıkı bir Yezid b. Muaviye (ö. 64/683) taraftarı olduğunu ileri sürmüştür (s.152). Ancak tarihî kaynaklar incelendiğinde İbn Ömer'in Yezid destekçisi olmadığı, bilakis pasif ve tarafsız bir siyasi tutum benimsediği görülür<sup>7</sup>. Yazar, kitabın ilerleyen sayfalarında Zeynep bint Ali (ö. 62/682) hakkında “Şîî Müslüman kadın” ibaresini kullanmaktadır (s.175). Bu

<sup>7</sup> Şemsüddîn ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1982), 3/203-240; İzzeddîn İbnü'l Esîr, *Üsdü'l-ğâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/336-341.

ifadenin bariz ve büyük bir hata olduğu ortadadır. Zira bu kadar erken bir dönemde kelamî açıdan Şîa adında bir mezhepten söz etmek imkânsızdır. Yazar bir diğer hatayı Şakîk-i Belhî (ö. 194/810) hakkında yapmaktadır. Morrow, onun Musa el-Kâzım'ın müridi olduğunu ifade etmiştir (s.201). Ancak Sünnî kaynakları incelediğimizde aralarındaki müritlik ilişkisini teyit edecek bir bilgiye rastlamadık. Aynı şekilde Şîî kaynaklarda da zikri geçen bir kıssa haricinde üstat-mürît ilişkisine delalet eden bir rivayet bulamadık.<sup>8</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz bazı olumsuzluklar, kitabın değerini gölgelemeyecek niteliktedir. Alanında uzman olan Morrow tarafından otuz senelik bir çalışmanın mahsulü olan bu eser, tamamen akademik bir üslupla yazılmıştır ve objektif bir eser olma hüviyetine haizdir. Birinci el kaynaklar esas alınarak hazırlanan bu çalışma, İslâmî ilimlerle ilgilenen herkese hitap etmesinin yanı sıra son derece özgün ve ihtiyaç duyulan bir çalışmadır. Akademik üslubun baştan sona korunduğu bu eser, alanda var olan muazzam boşluğu doldurmakta ve kendinden sonraki çalışmalar için bir basamak teşkil etmektedir. Moriskolar hakkında detaylı bir perspektif sunan bu eserin alanında bir ilk olması hasebiyle zihnimizde daha önceden var olan Endülüs imajını yıkıp yeniden inşa ettiğini söyleyebiliriz. Kısacası Morrow'un eseri, genel anlamda tarihçilerin özelden ise Endülüs tarihi ve Şîa tarihi çalışmak isteyenlerin bigâne kalamayacakları bir kitaptır.

### Kaynakça

- Baktır, Mustafa. "İçki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/icki#3-islamda>
- Dr. John Andrew Morrow. "About". Erişim 9 Haziran 2022. <https://johnandrewmorrow.com/about/>
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn. *Üsdü'l-ğâbe*. 3. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1994.
- İsfahânî, Ebû Nuaym el-. *Hilyetü'l-evliyâ*. 10. Cilt. Mısır: es-Saâde, 1. Basım, 1996.
- Meclisî, Muhammed Bâkir el-. *Bihâru'l-envâr*. 48. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım 1983.
- Öz, Mustafa. "el-Becelî, Ali b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/beceli-ali-b-huseyin>
- Özdemir, Mehmet. "Müvelledûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muvelledun--endulus>
- Shafaqna. "Interviews". Erişim 9 Haziran 2022. <https://en.shafaqna.com/62876/an-interview-with-dr-john-andrew-morrow/>

<sup>8</sup> Bk. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ* (Mısır: es-Saâde, 1996), 10/58-73; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002) 1/63-67; Muhammed Bâkir el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1983) 48/80.

- 
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin es-. *Tabakâtü's-sûfiyye*. 1. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- WHO, World Health Organization. "Levels of Consumption". Erişim 4 Haziran 2022.  
[https://www.who.int/data/gho/data/indicators/indicator-details/GHO/total-\(recorded-unrecorded\)-alcohol-per-capita-\(15-\)-consumption](https://www.who.int/data/gho/data/indicators/indicator-details/GHO/total-(recorded-unrecorded)-alcohol-per-capita-(15-)-consumption)
- Zehebî, Şemsüddîn ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 3. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1982.

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 4

Sayı / Issue: 1

Haziran / June 2022

**Hüseyin Topal. Şî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri. Ankara:  
Akademisyen Kitabevi, 2021.**

Hüseyin Topal. *Qur'anic Sciences in the Tafsir of Shiite-Imâmî Mufassir Tusi*. Ankara: Akademisyen  
Kitabevi, 2021.

## Değerlendiren /Reviewed by

**Fatma YALNIZ**

Arş. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Res. Asst. PhD, Hitit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
[fatmaahsenpehlivan@gmail.com](mailto:fatmaahsenpehlivan@gmail.com)  
<http://orcid.org/0000-0003-3152-7094>

## Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü | Article Type:** Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi | Date Received:** 01.06.2021

**Kabul Tarihi | Date Accepted:** 08.06.2021

**Yayın Tarihi | Date Published:** 30.06.2022

**Atıf | Citation:** Yalnız, Fatma. "Hüseyin Topal. Şî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri.  
Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021." *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (Haziran 2022): 159-164.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: [turkishshiitestudies@gmail.com](mailto:turkishshiitestudies@gmail.com)

**Abstract**

Various researches are carried out in order to reveal the scientific portrait of Islamic literature, which focuses on Qur'anic sciences in general and Shiite-centered commentaries in particular. One of these studies is the work titled Qur'anic Sciences in the Tafsir of Shiite-Imâmî Mufassir Tûsî, written by Hüseyin Topal. In his work, the author dealt with the scientific-political period of Abu Jafer Tûsî (d. 460/1067), the scientific-sectarian aspect of the author, and the general characteristics of his commentary, to reveal the background on which *Tibyân* was written. Subsequently, two separate chapters, which include the approach to the Qur'anic sciences based on narration and wisdom in Shiite tafsir, have been dealt with. This study, which centers on *Tibyân*, which can be considered as the cornerstone of the transition from Ahbarism to Usûlism in the history of Shia, not only deals with the Qur'anic sciences based on narration following Ahbarism but also includes Qur'anic sciences based on wisdom by methodology. From these perspectives, the author, examining the work of Tusi, which has an important place in Islamic literature in terms of Shia, fills an important gap in this field. We hope that it will be useful to introduce and analyze this work, which is important in terms of enlightening the Shiite tafsir *Tibyân* and Qur'anic sciences, which has an important place in the Islamic literature, in our study, which we will deal with within the framework of promotion and evaluation.

**Keywords:** Tafsir, Tusi, Qur'anic Sciences, Narration, Diraya

**Öz**

Genelde Kur'ân ilimlerini özelde ise Şîî merkezli tefsirleri merkeze alan İslâmî literatürle ilgili ilmî portreyi ortaya koymak için çeşitli araştırmalar yapılmaktadır. Bu araştırmalardan biri de Hüseyin Topal tarafından kaleme alınan *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri* adlı eserdir. Yazar, eserinde, ilk olarak *Tibyan*'ın yazıldığı arka planı ortaya koyabilmek için Ebû Cafer Tûsî'nin (ö. 460/1067) yaşadığı ilmî-siyasî dönemi, müellifin ilmî-mezhebî yönünü ve tefsirinin genel özelliklerini konu edinmiştir. Bunun akabinde Şîî tefsirde yer alan rivâyet ve dirâyete dayanan Kur'ân ilimleri yaklaşımına yer veren iki ayrı bölüm ele almıştır. Şîî tarihinde Ahbârîlikten Usûlîliğe geçişte mihenk taşı sayılabilecek *Tibyan*'ı merkeze alan bu çalışma, Ahbârîliğe uygun şekilde rivâyete dayanan Kur'ân ilimlerini ele almakla kalmamış, buna ek olarak Usûlîliğe uygun şekilde dirâyete dayalı Kur'ân ilimlerine de yer vermiştir. Bu açılardan bakıldığında İslâm literatüründe Şîî açısından önemli bir yeri bulunan Tûsî'nin eserini inceleyen yazar, bu alanla ilgili önemli bir boşluğu doldurmaktadır. İslâm literatüründe mühim bir mevki üstlenen Şîî tefsir niteliğindeki *Tibyân*'ı ve Kur'ân ilimlerini aydınlatması bakımından önemli olan bu eseri tanıtip incelemenin faydalı olacağını ummaktayız.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Tûsî, Kur'ân İlimleri, Rivâyet, Dirâyet.



460/1067 yılında vefat eden, İmâmiyye içerisinde önemli bir otorite olan Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân* isimli tefsirinde Kur'ân ilimlerine yaklaşımını inceleyen doktora tezinin (İzmir 2018) kitaplaşmasıyla ortaya çıkan *Şî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri* isimli çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümü,<sup>1</sup> araştırmanın konusu, amacı, yöntemi ve kaynaklarına ayrılmıştır. Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden Tûsî'nin *Şî-dirâyet et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*'ını merkeze alan bu çalışma, *Tibyân* tefsirinin yazıldığı tarihi arka planı ortaya koymak adına Tûsî'nin yaşadığı dönemi, tefsirde yer alan rivâyet ve dirâyete dayalı Kur'ân

ilimlerine yönelik yaklaşımları merkeze alarak incelemesine başlamıştır. Çalışmanın yönteminin kitapta açıkça ortaya konulmadığı görülmektedir. Yazar kendisine yardımcı olacak kaynaklardan detaylı bir şekilde bahsetmiş, ilk bölümde Şî ve Sünnî tarih kaynaklarına ek olarak rical ve tefsir kaynaklarından yararlanmışır.<sup>2</sup> İmâmiyye için önemli olan bu eserin yazarının hangi ortamda yetiştiğini ve bu eserin hangi şartlar altında ortaya çıktığını anlayabilmek ancak yazılı kaynaklardaki verilerden hareketle mümkün olacaktır. İkinci ve üçüncü bölümde ise tefsir usûlü ve tarihiyle ilgili klasik ve modern dönem eserlerine; kelime ve kavramların açıklanması için ilk dönem sözlüklerine, hadislerin tahrîci için *Kütüb-i Sitte*'ye ek olarak Sünnî ve Şî kaynaklara müracaat etmiştir.

"*Ebû Cafer Tûsî, yaşadığı dönem ve Tibyân tefsiri* " başlıklı birinci bölümde<sup>3</sup> Tûsî'nin yaşadığı dönem, hayatı ve *Tibyân*'ın özellikleri genel hatlarıyla ortaya konmuştur. Şî-İmâmiyye fırkasına mensup Ebû Cafer et-Tûsî'nin yaşadığı dönemde Şî'nin kendisini kısmen rahat hissettikleri Büveyhî Devleti'nin hakimiyeti mevcuttu. Bu zaman diliminin sağladığı bir ortamda Tûsî, *Tibyân*'ını kaleme almıştır. Birinci bölümde; Tûsî'nin Horasan, Bağdat gibi İslâmî beldelerde İmâmiyye, Zeydiyye ve Ehl-i Sünnet'e mensup âlimlerden dersler almasının,

<sup>1</sup> Hüseyin Topal, *Şî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2011), 1-5.

<sup>2</sup> Cafer Hudayyer, *Şeyh Tûsî Müfessiren* (Kum: Mektebetü'l-İlmi'l-İslami, 1378); *ez-Zikra'l-Elfiyye li's-Şeyhi't-Tûsî* (Meşhed, 1391).

<sup>3</sup> Topal, *Şî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 5-48.

müellifin akli merkeze alan Usûlî geleneğin kurulmasında öncülük etmesine ve *Tibyân*'da dirâyeti kullanmasına temel teşkil ettiği işlenmiştir. Tûsî'nin Ehl-i Sünnet'e yakın âlimlerden yararlanması *Tibyân*'ın Sünnî tefsirlere benzemesini sağlamıştır.

Tefsirin, Ahbârîliğin baskın olduğu dönemden Usûlî döneme geçiş evresinde önemli bir rol oynaması da eserin Şîa açısından önemini gözler önüne sermektedir.<sup>4</sup> Tûsî dirâyette Şîî görüşlerini açıkça ortaya koymuş, ancak Ahbârî gelenekte bulunan Kur'ân'da tahrif ve ziyadelik iddialarını yanlış bulmuştur. Hem Hz. Peygamber'den sahih haberlerin hem de imamlardan gelen rivâyetlerin Kur'ân'ın yorumlanmasında temel teşkil ettiğini vurgulamıştır. Tûsî, *Tibyân*'da sadece Sünnî kaynaklardan yararlanmamış, Mu'tezilî kaynaklara da yer vererek Şîa mezhebi taassubiyetinde davranmadığını gözler önüne sermiştir.<sup>5</sup>

"*Tûsî'nin Rivâyete Dayalı Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı*" başlığındaki ikinci bölüm,<sup>6</sup> Kur'ân ilimleri arasında rivâyetlere dayanan sebab-i nüzûl, nesih, kıraat, Mekkî-Medenî, kıssalar ve Kur'ân'ın faziletlerinin incelenmesine ayrılmıştır. Bu bölümde, Tûsî'nin Kur'ân ilimleri istilâhatını açıkça ifade etmemekle birlikte, tefsirde verdiği açıklamalardan hareketle Kur'ân ilimlerine giren konulara yer verdiği anlaşılmaktadır. Sebeb-i nüzûl rivâyetlerinde hadis kitaplarına ek olarak tarih kitaplarından da yararlanırken, İmâmiyye'den Muhammed Bâkır (ö. 114/733 [?]) ve Cafer-i Sâdık'tan (ö. 148/765) nakillerde bulunması onun Şîa düşüncesini yansıttığını göstermektedir.<sup>7</sup> Müellifin neshin çeşitleri arasında yer alan hem tilaveti hem hükmü mensûh olan kısmı kabul etmediği, diğerlerini ise kabul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>8</sup> Ayrıca Tûsî neshe geniş bir alan tanımış âlimlerden biri olarak âyetlerin birlikte anlaşılması mümkün olmaması durumunda neshin gündeme geleceğini kabul etmektedir. Ancak müellif tefsirinde buna yer yer uymamaktadır.<sup>9</sup>

Kıraat meselesine gelince Kur'ân'ın bir harf ile indiğine kâni olan müellif, farklı kurrâların kıraatlerini caiz görmekte, ümmetin belirli bir süre sonra tek bir kıraat üzere birleştiğini kabul etmektedir.<sup>10</sup> Yazar, kıraat hakkındaki problemlerde Tûsî'nin rivâyetleri kullanımını ayrıntılı biçimde göstermektedir. Mekkî-Medenî ayrımında ise hicreti esas alan müellif, sûre başlarında bu konuyla ilgili ayrıma yer vermektedir. Sahabe ve tabiûndan nakillerde bulunmakta, yorumlarını yaparken âyetin Mekkî-Medenî oluşunu delil olarak kullanmaktadır.<sup>11</sup> Kıssalar konusunda

<sup>4</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*.

<sup>5</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 43-44.

<sup>6</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 52-137.

<sup>7</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 57-65.

<sup>8</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 71-75.

<sup>9</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 80.

<sup>10</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 96-97.

<sup>11</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 119-120.

bağlamdan kopacak açıklamalara yer vermeyen Tûsî, bu konuda ayrıntılara dayanan âlimleri eleştirmiştir.<sup>12</sup> Tûsî kıssaların âyetlerin indiği tarihî ortamda anlaşılması gerektiğini düşünmekte, kıssaların tekrar edilmesini ise Kur'ân'ın geniş bir topluluğa hitap etmesine bağlamaktadır.<sup>13</sup> İkinci bölümün son kısmı olan Kur'ân'ın faziletlerine dair hadiselerle çok az yer veren müellif, bu âyetlerin sıhhatini sorgulamıştır. Buna karşın Şîî İmamlardan gelen faziletlerle ilgili rivâyetleri aktarmaktan geri durmamıştır.<sup>14</sup>

Tûsî'nin "*Dirâyete Dayalı Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı*" isimli üçüncü ve son bölümünü<sup>15</sup> ise garîbu'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân belâgat, vücûh ve nezâir şeklinde kategorize ettiği dil ile ilgili Kur'ân ilimlerine; hurûf-ı mukattaa, mücmel-mübeyyen, muhkem-müteşâbih, mübhemâtü'l-Kur'ân, âmm-hâss, müşkilü'l-Kur'ân, emsâlü'l-Kur'ân, yeminler, tekrarlar ve münasebâtü'l-Kur'ân şeklinde tasnif ettiği anlamla ilgili Kur'ân ilimlerine ayırmıştır. Tûsî, Kur'ân'da yer alan garip lafızların anlaşılmasında rivâyetlerden yararlanmaya ek olarak Arap şiirlerinden de istifade etmektedir.<sup>16</sup> İ'râbü'l-Kur'ân konusuna da geniş yer veren Tûsî bu konuda kendisinden önceki âlimlerin değerlendirmeleri arasında tercihlerde bulunmaktadır.<sup>17</sup> Kur'ân'ın belâgatın zirvesi olduğunu ifade eden Tûsî, meânî-beyan-bedi' sanatlarının ismine yer vermeksizin bu konu başlıklarıyla ilgili meselelere tefsirinde yer vermektedir.<sup>18</sup>

Tûsî, vücûh kavramını Kur'ân'da geçen lafızların muhtemel anlamlarını açıklamak ve âyetler hakkındaki farklı te'vîlleri aktarmak için kullanmakta,<sup>19</sup> nezâir kavramını ise Kur'ân'da aynı anlama gelen farklı kelimeler için tercih etmektedir.<sup>20</sup> O, mukattaa harflerinin Hz. Peygamber ve imamlardan gelen bilgilerle anlaşılabilirliğine ek olarak âlimlerin de bu konuda görüş beyan edebileceğine kânidir.<sup>21</sup> Mücmel âyetlerin ancak Allah ve Resulü tarafından haber gelmesiyle bilinmesi esas olmakla birlikte, Tûsî'nin vurguladığı husus ilgili rivayetler aracılığıyla âyetlerdeki kapalılıklar üzerinde düşünmenin ve tefekkürün gerekli olduğudur.<sup>22</sup> Anlaşılması için karineye gerek olmayan muhkem ile zahirde manası verilmeye imkân bulunmayan ve anlaşılması için karineye ihtiyaç duyan müteşâbih âyetlerin delil, tefekkür ve Hz. Peygamber'in nakillerine ek olarak muhkem âyetlerle anlaşılabilirliğini kabul etmektedir. Buna ek olarak Tûsî,

<sup>12</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 135.

<sup>13</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 131-132.

<sup>14</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 137-138.

<sup>15</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 142-233.

<sup>16</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 149-150.

<sup>17</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 155.

<sup>18</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 163.

<sup>19</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 168.

<sup>20</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 171.

<sup>21</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 177-178.

<sup>22</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 183-184.



Kur'ân'da anlaşılamayan müteşâbihâtın bulunduğu da kânidir.<sup>23</sup> Mübhemâtın anlaşılmasında sahabe ve tâbiîn rivayetlerinden yararlanılmasına ek olarak Kur'ân ayetlerinden de istifadeyi gerekli görmektedir.<sup>24</sup>

Umûm-husûs meselesinde ise Tûsî, sebebin husûsîliğinin değil lafzın umûmîliğinin esas olduğunu, delil olmadıkça umûm lafzın husûsa hamledilemeyeceğini kabul etmektedir.<sup>25</sup> Aralarında tenâkuz varmış gibi görünen müşkil âyetlerdeki karmaşıklığın insanlardan kaynaklandığını ve bunun ancak tedebbür aracılığıyla ortadan kalkacağını düşünmektedir.<sup>26</sup> Kur'ân'da yer alan emsâlin de yine tefekkür ve ibret almak için indiğini düşünen Tûsî bu meselleri anlamak için *Tibyân*'da olağanca gayretini göstermiştir.<sup>27</sup> Tûsî, te'kît unsuru olan yeminlerin dikkat çekme görevinde olduğunu, yeminin ancak Allah için yapılabileceğini ve dahi başka varlıklara yeminin mümkün olmadığını kabul etmektedir.<sup>28</sup> Kur'ân'daki tekrarların Arap dilinde bir üslup özelliği olduğunu ve bunun hedefinin vurgulama ve anlaşılır kılma olduğunu kabul etmektedir.<sup>29</sup> Âyetler arası münasebete dikkat çeken müellif, sûreler arası bağlantıya çok az yer vermektedir.<sup>30</sup>

Sonuç olarak bu kitap *Tibyân*'ın ortaya çıktığı ortamı, müellifin hayatı, yaşadığı zaman dilimindeki siyasî-ilmî konjektür ile aydınlatan, tefsirin genel özelliklerini zikrettikten sonra tefsirde yer alan Kur'ân ilimlerini ayrıntılı bir şekilde inceleyen bir çalışmadır. *Tibyân*'ın Şîa tarihinde Ahbârîlikten Usûlîliğe geçişte mihenk taşlarından kabul edilebilecek bir tefsir olduğunu gördüğümüz bu çalışmada, Ahbârîliğe uygun şekilde rivâyete dayanan Kur'ân ilimleriyle ilgili malzemeye ek olarak, Usûlîliğe uygun şekilde dirâyete dayalı Kur'ân ilimlerine de yer verilmiştir. Bu eser, okuyucuya Tûsî'nin *Tibyân*'ının Kur'ân ilimlerindeki rolü nedir? Diğer mezheplerden ne kadar etkilenmiştir yahut Şîa mezhebinden ne ölçüde bağımsızlaşmıştır? Rivâyet ve dirâyete dayanan Kur'ân ilimlerini algılamada klasik dönemde tevarüs eden bilgi birikimine hangi orijinal katkıları haizdir? şeklinde sorulabilecek soruların cevaplarına ulaştıracak bilgileri ihtivâ etmektedir.

<sup>23</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 195-196.

<sup>24</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 202.

<sup>25</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 209.

<sup>26</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 213.

<sup>27</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 218.

<sup>28</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 220-221.

<sup>29</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 223.

<sup>30</sup> Topal, *Şîî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 233.

---

### Kaynakça

- Hudayyer, Cafer. *Şeyh Tûsî Müfessiren*. Kum: Mektebetü'l-İ'lami'l-İslami, 1378.
- Topal, Hüseyin. *Şî-İmâmî Müfessir Tûsî'nin Tefsirinde Kur'ân İlimleri*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2011.
- ez-Zikra'l-Elfiyye li'ş-Şeyhi't-Tûsî*. Meşhed, 1391.