

e-makâlât

Cilt / Volume: 18 | Sayı / Issue: 1

Bahar / Spring 2025



Mezhep Araştırmaları Dergisi

Journal of Research of Islamic Sects

e-ISSN 1309-5803

<http://www.emakalat.com/tr/>

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 18 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2025

Editör / Editor

Rifat Türkel, Prof. Dr.
(Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Ali AVCU, Prof. Dr. (Ankara Sosyal Bilimler Ü./Türkiye)
Cemil HAKYEMEZ, Prof. Dr. (Trabzon Ü. / Türkiye)
Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Prof. Dr. (Marmara Ü./Türkiye)
Mehmet KALAYCI, Prof. Dr. (Ankara Ü./Türkiye)
Mehmet ÜMİT, Prof. Dr. (Marmara Ü./Türkiye)
Mehmet Saffet SARIKAYA, Prof. Dr. (Süleyman Demirel Ü./Türkiye)
Mehmet Zeki İŞCAN, Prof. Dr. (Atatürk Ü./Türkiye)
Sönmez KUTLU, Prof. Dr. (Ankara Ü./Türkiye)
Şahin AHMETOĞLU, Prof. Dr. (Kırıkkale Ü./Türkiye)
Ahmet BAĞLIOĞLU, Prof. Dr. (Dokuz Eylül Ü./Türkiye)
Rifat TÜRKEL, Prof. Dr. (Kütahya Dumlupınar Ü./Türkiye)
Shavosil ZİYADOV, Doç. Dr. (Buhari Araştırmaları Merkezi/Özbekistan)
Zaylabidin ACIMAMATOV, Doç. Dr. (Oş Devlet Ü./Kırgızistan)
Askar HAKİMOV, Dr. (Nur Mübarek Ü./Kazakistan)
Mederbek KADİROV, Dr. (Oş Devlet Ü./Kırgızistan)

Etik Editörü / Ethics Editor

Betül YURTALAN, Dr. Öğr. Üyesi

Sayı Alan Editörleri / Issue Field Editors

Fatmanur ALİBEKİROĞLU EREN, Doç. Dr.
İsa KOÇ, Doç. Dr.
Zeynep ALİMOĞLU SÜRMELİ, Doç. Dr.

www.emakalat.com

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 18 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2025

Hakan ATALAY, Dr. Öğr. Üyesi

Halil IŞILAK, Arş. Gör. Dr

Kitap İnceleme / Book Review

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER, Doç. Dr.

İlknur BAHADIR YÜKSEK, Arş. Gör.

Ön İnceleme (Yazım ve İntihal Kontrol) / Preliminary Review (Spelling and Plagiarism Check)

Ali DURMUŞ, Dr. Öğr. Üyesi

Gülşen Yağır AHMETOĞLU, Doç. Dr.

Zeynep Alimoğlu SÜRMEİ, Doç. Dr.

Dil Kontrolü / Language Check

İngilizce

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER, Doç. Dr.

Aydın BAYRAM, Doç. Dr.

Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN, Dr. Öğr. Üyesi

Gülten ÇAM, Arş. Gör.

İlknur BAHADIR YÜKSEK, Arş. Gör.

Arapça

Muhammet İkbâl ÇOBAN, Arş. Gör.

Farsça

Şahin AHMETOĞLU, Prof. Dr.

Doğan KAPLAN, Prof. Dr.

Habip DEMİR, Doç. Dr.

Mehmet ÇELENK, Doç. Dr.

Redaksiyon / Redaction

Cenkşu ÜÇER, Prof. Dr.

Harun YILDIZ, Prof. Dr.

Ayhan IŞIK, Doç. Dr.

Mehmet SEVER, Doç. Dr.

Ümit TORU, Doç. Dr.

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 18 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2025

İhsan TİMÜR, Doç. Dr.

Tasarım & Mizanpaj / Journal Design

Bekir ALTUN, Dr. Öğr. Üyesi

Gülten ÇAM, Arş. Gör.

Zeynep KELEŞOĞLU, Arş Gör.

Lokman TOKDEMİR, Arş Gör.

Mustafa ERDEMLİ, Arş. Gör.

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet AK

Sütçü İmam Ü.

Prof. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU

Dokuz Eylül Ü.

Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL

Dokuz Eylül Ü.

Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR

Recep Tayyip Erdoğan Ü.

Prof. Dr. Ahmet TURAN

Ondokuz Mayıs Ü.

Prof. Dr. Avni İLHAN

Dokuz Eylül Ü.

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ

Trabzon Ü.

Prof. Dr. Cenksu ÜÇER

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.

Prof. Dr. Doğan KAPLAN

Necmettin Erbakan Ü.

Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ

Dokuz Eylül Ü.

Prof. Dr. Fevzi RENÇBER

Şırnak Ü.

Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT

İstanbul Ü.

Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN

Atatürk Ü.

Prof. Dr. Harun YILDIZ

Ondokuz Mayıs Ü..

Prof. Dr. İlyas ÜZÜM

Marmara Ü.

Prof. Dr. Mazlum UYAR

Marmara Ü.

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA

Marmara Ü.

Prof. Dr. Mehmet ATALAN

Kastamonu Ü.

Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ

İstanbul Ü.

Prof. Dr. Mehmet KALAYCI

Ankara Ü.

Prof. Dr. Mehmet KESKİN

Van Yüzüncü Yıl Ü.

Prof. Dr. Mehmet KUBAT

İnönü Ü.

Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN

Atatürk Ü.

Prof. Dr. Metin BOZAN

Dicle Ü.

Prof. Dr. Metin BOZKUŞ

Sivas Cumhuriyet Ü.

Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU

Giresun Ü.

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 18 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2025

Prof. Dr. Mustafa EKİNCİ
Harran Ü.

Prof. Dr. Mustafa ÖZ
Marmara Ü.

Prof. Dr. Osman AYDINLI
Ankara Ü.

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER
Akdeniz Ü.

Prof. Dr. Sayın DALKIRAN
Uşak Ü.

Prof. Dr. Sönmez KUTLU
Ankara Ü.

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU
Kırıkkale Ü.

Prof. Dr. Yusuf GÖKALP
Çukurova Ü.

İletişim / Mailing

emakalat@mezhep.org

Copyright (c) 2023 | www.emakalat.com | All Rights Reserved

www.emakalat.com

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 18 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2025

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Editörden | Editorial

Editörden.....1-4

Editorial

Rifat TÜRKEL

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Mâturîdî’de Dil ve Din İlişkisi..... 5-20

The Relationship Between Language and Religion In Mâturîdî

Mehmet Zeki İŞCAN - Fatma DEMİR

**Dijitalleşme Çağında Şii-İmâmî Mehdiçi Söylemin Yeni Bir Dine
Evrilmesi Ahmedi Barış ve Nur Dini..... 21-46**

The Reconfiguration of Shi’ite-Imami Messianic Discourse Into a New
Religion in the Age of Digitalization: The Ahmadi Religion of Peace and
Light

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER

**Mufaddal b. Ömer el-Cu’fi: Gulât Düşüncesindeki Yeri ve Nusayrî
Geleneğe Etkisi 47-65**

Mufaddal b. ‘Umar al-Ju’fi: His Role to the Ghulât Thought and
Influence on the Nuşayrî Tradition

Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN

**Türkiye’de Alevilik Temalı Tezlere Konu Olan Cemevlerinin Dünü,
Bugünü ve Yarınına Dair Bir İnceleme: İslam Mezhepler Tarihi
Örneği 66-84**

An Examination of the Past, Present, and Future of Cem Houses
Discussed in Alawism-Themed Theses in Turkey: The Case of the
History of Islamic Sects

Yunus İBRAHİMOĞLU

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 18 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2025

Tarihsel ve Politik Bağlamda Eş'arîlik Mu'tezile İlişkisi 85-109

..... 85-109
The Relationship Between Ash'arism and Mu'tazila in Historical and Political Context

Edip YILMAZ - Mehmet Zeki İŞCAN

İran'ın Balkanlardaki Kültürel Faaliyetleri ve Şiiliği Yayma Etkileri Üzerinde Bir Değerlendirme 110-132

An Evaluation of Iran's Cultural Activities in the Balkans and Their Impact on the Spread of Shi'ism

Abdylkader DURGUTİ

İsmâ'ilî Kâdî Nu'man b. Muhammed'in Esâsü't-Te'vil İsimli Eserinde Peygamber Kıssaları Bağlamında Te'vil Anlayışı 133-155

..... 133-155
The Exegetical Approach of Ismâ'ilî Qadi Nu'mân b. Muhammad in His Work al-Asâs al-Tawil in the Context of the Prophetic Narratives

Şahabettin Ertan ALTUNRENDE

Alevîlik-Bektaşîlik Başlıklı Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Analizi 156-171

A Bibliometric Analysis of Postgraduate Theses on Alevism-Bektashism

Adnan SEVMEZLER - Kamil ÇOŞTU

Tefsir ve Usûl-i Fıkıh Açısından Müt'a Nikâhı Tartışması 172-190

..... 172-190
The Debate on Mut'a (Temporary) Marriage From the Perspective of Tafsîr and Uşûl al-Fiqh

Ömer ÖZTÜRK - Tevhit AYENGİN - Ahmet KAVUT

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 18 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2025

Yahya b. Hamza ve er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlık'ta Tenzih Doktrininin Temelleri 191-208

Yahya bin Hamza and the Foundations of the Doctrine of Tanzih in al-Râik fî Tanzîhi'l-Khâlik

Ayşe KOCABAŞ

Mu'tezile Kelamında Hadis Yorumu: İnşikâku'l-Kamer Hadisi Üzerine Bir İnceleme 209-226

Hadith Interpretation in Mu'tazili Theology: A Study on the Inshiqâq al-Qamar Hadith

Hüsamettin KAYA

Sultan II. Abdülhamîd, Muhammediyye'yi Niçin Yasakladı?: "Men'-i Tab'ü İntişâr" 227-240

Why Did Sultan Abdulhamid II Ban Muhammadiyah?: "Preventing Its Printing and Distribution"

Mehmet Bilâl YAMAK

Mihne'nin Mısır'daki Mâlikî Alimler Üzerindeki Etkisi 241-256

The Impact of the Mihna on Mâlikî Scholars in Egypt

Halit KARS

Türkiye'deki İlahiyat Alanında Gazzâlî Üzerine Kaleme Alınan Yayınların Bibliyometrik Analizi 257-273

A Bibliometric Analysis of Publications on al-Ghazâlî in the Field of Islamic Theology in Türkiye

Adnan ARSLAN

Derleme Makaleleri | Review Articles

Çağdaş Arap Alevîsi (Nusayrî) Âlimler: Tarsus Özelinde Biyografik Bir Araştırma 274-292

Contemporary Arab 'Alawî (Nusayrî) Scholars: A Biographical Research Specific to Tarsus

Ahmet SONAY

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 18 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2025

Çeviri | Translation

Ortadoğu Selefililiğinin Etkisi ve Avrupa'daki Müslüman Toplulukların Radikalleşmesi 293-304

Middle East Salafism's Influence and Radicalization of Muslim Communities in Europe

Juan Jose Escobar STEMMAN Çevirmen: Rabia Sena ÇAKIR İHSAN

Kitap Tanıtım | Book Review

Arabistanlı Philby: Bir İngiliz Casusunun Vehhabi Devleti'nin Kuruluşundaki Rolü 305-308

Philby of Arabia: The Role of a British Spy in the Establishment of the Wahhabi State

İlknur BAHADIR YÜKSEK

Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci 309-314

The Formation Process of Hanbalism as a Political-Theological Sect

Şükrü BOSTANCI

Seyahat Notları | Travel Notes

Cezayir'in Mizâb Bölgesine Seyahat ve Cezayir İbâzileri Üzerine Notlar 315-327

Travel in the M'zab Region of Algeria and Notes on the Ibadi Community

Ahmet İÇDİ

Amaç ve Kapsam

- *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, bilimsel hakemli bir dergidir.
- *e-Makâlât*'ta, İslam Mezhepleri ve ilgili alanlarda, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, makale ve bilimsel toplantı değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 18 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2025

Süreç

- *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*
Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez
www.emakalat.com adresinde yayımlanır.
- Editörler Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp
yayınlamamakta serbesttir.
- Dergide yayımlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukuki
sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları www.emakalat.com'a
aittir.
- Başvuru şartları ve ayrıntılı yayın kuralları için
www.emakalat.com adresine bakılabilir.

Tarandığı Veri Tabanları

- EBSCOHOST: Academic Search Complete (2012+)
- SOBİAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2008+)
- TDV İSAM: İlahiyat Makaleler Veri Tabanı (2008+)
- Ulusal İlahiyat Atıf Dizini (2018+)
- ULAKBİM TR DİZİN: Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (2016+)

E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 18 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2025

Yazarlara Rehber

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanması istenen her türlü çalışma www.emakalat.com veya www.dergipark.gov.tr sitesine giriş yapıp, ilgili alanlar doldurularak *Dergi'ye* ulaştırılır.

Sitede üyeliği bulunmayan yazarlar önce kayıt olmalıdırlar.

Yazarlar unvan, Ad, Soyad, eposta, ORCID kimliği (www.orcid.org) ile görev yaptıkları yeri belirtmelidirler ve bu bilgiler çalışmanın ilk sayfasında yer olmalıdır.

Telif ve çeviri makalelerde Türkçe ve İngilizce başlık, öz (100-200 kelime) ve anahtar kelimeler (5-10 kelime) verilmelidir. Sonunda Kaynakça listesi bulunmalıdır.

Çevirilerin orijinal metninin de gönderilmesi zorunludur. Çevirinin yayım hakkının asıl yazardan alınmış olduğuna dair belgenin *Dergi'ye* sunulmasından çevirmenler sorumludur.

Kitap Tanıtımlarında eserin tam künyesi yanında kapak fotoğrafının düzgün bir örneğinin de gönderilmesi gerekir.

Teşekkür

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi 2015 yılından itibaren TÜBİTAK ULAKBİM hizmeti DERGİPARK AKADEMİK sunucularında barındırılmaktadır. Gerek sunucu gerekse ücretsiz DOI hizmetleri dolayısıyla kendilerine müteşekkirimiz.

DergiPark ana sayfa: <http://www.dergipark.gov.tr/>



E-MAKÂLÂT MEZHEP ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

e-Makâlât Journal of Islamic Sects Research

Cilt / Volume: 18 | Sayı / Issue: 1 | Bahar / Spring 2025

MAKALE YAZIM VE KAYNAK GÖSTERİM KURALLARI

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında Chicago Sistemi (The Chicago Manual of Style) ile uyumlu olan **İsnad Atıf Sistemini** kullanmaktadır. İlgili kurallar www.isnadsistemi.org adresinde ayrıntılı olarak verilmiştir.

e-makâlât

Mezhep Araştırmaları Dergisi

Journal of Research of Islamic Sects

e-ISSN: 1309-5803

Cilt | Volume: 18 • Sayı | Number: 1

Haziran | June 2025

Editörden

Editorial

Rifat TÜRKEL

Prof. Dr. | Prof.

Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi
Dumlupınar University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, History of Islamic Sects

Kütahya, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0003-4575-0190>

rifat.turkel@dpu.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Editörden | Editorial

Başvuru | Submission: 29.06.2025

Kabul | Accept: 30.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/10.18403/emakalat.1731181>

Atıf | Cite As

Türkel, Rifat. "Editorial". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 1-4

<https://doi.org/10.18403/10.18403/emakalat.1731181>

Editörden...

Saygıdeğer Okurlar,

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi olarak 18. cilt 1. sayı ile siz değerli okuyucularımızla buluşmanın mutluluğu içerisindeyiz. Bu sayımızda 14 araştırma makalesi, 1 derleme makalesi, 1 çeviri makalesi, 2 kitap tanıtım, 1 seyahat notları yazısıyla sizlerin huzurundayız.

Yazılar hakkında bilgi vermeden önce sizlere bu sayı ile birlikte gerçekleştirdiğimiz bir iyileştirmeden bahsetmek istiyorum. Bu sayı ile birlikte *e-Makâlât*'ın makale tasarımı iyileştirmeler yapılmıştır. Bu süreçte görev alan tüm ekibimize en içten teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Mehmet Zeki İşcan ile Fatma Demir, *Mâturîdî'de Dil ve Din İlişkisi* başlıklı yazısında Mâturîdî'nin Kur'an yorumunda Arap örf ve adetlerini bir anlama yöntemi olarak nasıl benimsediğini ve vahyin sosyal gerçeklik ile ilişkisini nasıl kurduğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada Maturidi'nin Te'vilat adlı eserinden verilen çeşitli örnekler tetkik edilmiş ve onun Kur'an'ı anlama çabasının yalnızca akıl ve metafizik ilkelerle değil, aynı zamanda dilin kültürel çağrışımları ve toplumsal gelenekler çerçevesinde de şekillendiği ortaya konulmuştur. Çalışmanın gerek Maturidi'nin dil-vahiy ilişkisinin anlaşılması gerekse Kuran ayetlerinin anlaşılmasında kültürel habitusun önemine dair farkındalık sağlaması açısından alana katkılar sağladığı düşünülmektedir. Halide Rumeysa Küçüköner, *Dijitalleşme Çağında Şî-İmâmî Mehdici Söylemin Yeni Bir Dine Evrilmesi Ahmedî Barış ve Nur Dini* başlıklı çalışmada 21. yüzyılda küreselleşme ve dijitalleşmenin etkisiyle ortaya çıkan, kendisini bir din olarak tanımlayan Ahmedî Barış ve Nur Dini'ni ele almıştır. Reyhan Erdoğan Başaran'ın *Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî: Gulât Düşüncesindeki Yeri ve Nusayrî Geleneğe Etkisi* isimli çalışması ise, Sünnî, İsnâaşerî ve Nusayrî kaynaklarda ismine yer verilen tartışmalı bir şahsiyet olan Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî'nin Sünnî, İsnâaşerî ve Nusayrî metinlerindeki sunumunu tetkik etmeyi amaçlamış, Mufaddal'ın söz konusu metinlerdeki işleniş, ona atfedilen risâleler dikkate alınmak suretiyle incelenmiş, ayrıca Mufaddal'ın gulât düşüncesine katkısı ve ona atfedilen aşırı fikirlerin Nusayrî geleneği içinde günümüze aktarımı ortaya konulmuştur. Çalışma Mufaddal'ın tarihsel kimliği ve itikadi görüşleri noktasında birbirinden ayrılan rivayetleri bütüncül bir şekilde tetkik etmesi açısından alana katkı sunmaktadır.

Yunus İbrahimoglu'nun *"Türkiye'de Alevilik Temalı Tezlerle Konu Olan Cemevlerinin Dünü, Bugünü ve Yarınına Dair Bir İnceleme: İslam Mezhepler Tarihi Örneği"* adlı çalışması ise, Türkiye'de İlahiyat alanında Alevilik üzerine yapılan lisansüstü tezlerde cemevlerinin nasıl ele alındığını incelemektedir. Araştırmanın amacı, söz konusu tezlerde cemevlerine dair elde edilen verileri kronolojik olarak değerlendirerek bu mekânların dinsel, sosyal, eğitsel ve hukuksal işlevlerini ortaya koymaktır. Cemevlerinin tarihsel süreç içindeki değişimini ve günümüzdeki konumunu bütüncül bir bakış açısıyla görebilme noktasında değerli katkılar sunmakla birlikte, bu konuya eğilen akademik çalışmalara dair bütüncül bir bakış açısı sunmaktadır. Edip Yılmaz ve doktora danışmanı Mehmet Zeki İşcan ise *Tarihsel ve Politik Bağlamda Eş'arîlik Mu'tezile İlişkisi* başlıklı çalışmada İslam düşüncesinde merkezi bir konuma yerleşmeye çalışan ve yer yer çemberin içinde kalma mücadelesi veren Mu'tezile ve Eş'arîlik arasındaki ilişkiyi sosyo-politik bir çerçeve içerisinde ele almaya çalışmıştır. Abdylkader Durguti, *İran'ın Balkanlardaki Kültürel Faaliyetleri ve Şîliği Yayma Etkileri Üzerinde Bir Değerlendirme* başlıklı çalışmada İran'ın kurumsal mekanizmalarla yürüttüğü kültürel açılımların niteliğini ortaya koymayı amacından yola çıkarak İran'ın Bosna Savaşı sonrası Balkanlar'da kültürel faaliyetler yoluyla Şîliği yayma stratejisini incelemektedir. Ayrıca bu araştırmanın, İran'ın kültürel diplomasi araçlarını sistemli kullanma biçimini göstererek Balkanlar'daki nüfuz arayışını anlamaya yardımcı olması yönü de bulunmaktadır.

Şahabettin Ertan Altunrende, *İsmâ'îlî Kâdî Nu'man b. Muhammed'in Esâsü't-Te'vil* isimli çalışmada Fatimiler döneminin önemli İsmâ'îlî âlimlerinden Kâdî Nu'man b. Muhammed'in (ö. 363/974) Esâsü't-Te'vil adlı eserinde peygamber kıssalarına yaptığı te'vil anlayışını incelenmektedir. Çalışma, İsmâ'îlî tefsir ekolünün Kur'an yorumculuğundaki yerini ve İslami

düşünceye etkisini tartışmaya açması bakımından önemlidir. Adnan Sevmezler ve Kamil Çoştı, *Alevilik-Bektaşılık Başlıklı Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Analizi* başlıklı çalışmasında Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi web sitesinde yer alan Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezlerin program türü, üniversite, enstitü, ana bilim/ana sanat dalı, en fazla danışmanlık yapan akademisyenler, dil, yöntem, yıl gibi değişkenler açısından incelenmesi ve bibliyometrik analizi yapılmaya çalışılmıştır.

Ömer Öztürk ve arkadaşları *Tefsir ve Usûl-i Fıkıh Açısından Müt'a Nikâhı Tartışması* başlıklı çalışmasında Kur'an-ı Kerim tefsiri, hadis yorumu ve fıkıh usûlü açısından İmamiyye Şia'sının bakış açısına, mezhepler arası yaklaşım farklılıklarını gösteren değerli bir örneğe değinmektedir. Ayşe Kocabaş, *Yahya b. Hamza ve er-Râik fî tenzihi'l-Hâlık'ta Tenzih Doktrininin Temelleri* isimli yazısında çeşitli alanlarda yüzü aşkın eseri bulunan üretken ve ansiklopedik bir alim olan Yahya b. Hamza'nın er-Râik fi tenzihi'l-Hâlık adlı eserinde tenzih konusundaki yaklaşımını ele alınmaktadır. Hüsamettin Kaya ise *Mu'tezile Kelamında Hadis Yorumu: İnşikâku'l-Kamer Hadisi Üzerine Bir İnceleme* başlıklı yazısında ayın ikiye yarılanması mucizesini konu edinen inşikâku'l-kamer rivayetleri üzerinden Mu'tezile'nin hadis anlama ve yorumlama biçimine ışık tutmaya çalışmıştır.

Mehmet Bilâl Yamak, Sultan II. Abdülhamid, Muhammediyye'yi Niçin Yasakladı?: "Men'-i Tab'ü İntişâr" başlıklı yazısında Osmanlı tarihinin en çok okunan, en yaygın eserlerinden biri olan ve 853/1449 yılında Yazıcızâde Muhammed Efendi tarafından tamamlanan Muhammediyye'nin II. Abdülhamit döneminde yasaklanmasını konu edinmekte ve yasaklanma nedenini tartışmaktadır. Arşiv belgelerinden hareketle Muhammediyye'nin yayımlandığı sürecin sosyal, siyasi gündeminin nabzının tutulması bakımından önemli bir çalışmadır.

Halit Kars, *Mihne'nin Mısır'daki Mâlikî Alimler Üzerindeki Etkisi* isimli makalesinde halku'l-Kur'an doktrini benimsediği için Mihne uygulamalarına maruz kalan ve sorgulanmamak için kaçan veya saklanan Mısır'daki Mâlikî alimleri konu edinmektedir. Araştırma neticesinde Mihne sorgulamalarının Mısır'da Bağdat'la eş zamanlı olarak başlatıldığı ve Mihne'den azade bazı hukuki davaların Mihne süreciyle ilişkilendirilerek aktarıldığı ortaya konulduğu görülmektedir.

Adnan Arslan, *Türkiye'deki İlahiyat Alanında Gazzâlî Üzerine Kaleme Alınan Yayınların Bibliyometrik Analizi* başlıklı çalışmasında Gazzâlî hakkında yazılan makaleleri niceliksel olarak inceleyerek en üretken yazarları, ilgili kurumları, yayın yapılan dergileri ve en çok ele alınan konuları belirlemek amacıyla Türkiye'de Ebû Hâmid el-Gazzâlî hakkında yayımlanan 662 makalenin bibliyometrik analizini yapmaktadır. Yazı Gazzâlî hakkında yapılan çalışmaların Türkiye'deki akademik seyrine dair genel bir tablo sunulmakta ve genç araştırmacılar için Gazzâlî üzerine yapılabilecek muhtemel çalışmaların yönünü belirlemede kaynak sağlanmaktadır.

Ahmet Sonay ise *Çağdaş Arap Alevîsi (Nusayrî) Âlimler: Tarsus Özelinde Biyografik Bir Araştırma* başlıklı derleme niteliğindeki çalışmasında ise 20. asırda Tarsus'ta yaşayan Arap Alevîsi (Nusayrî) din adamlarının hayatlarını, eserlerini ve dinî faaliyetlerini ilmi bir üslupla araştırmayı amaçlamıştır. Çalışmada, sözlü ve yazılı kaynaklardan elde edilen bilgiler doğrultusunda 20. Asırda Tarsus'ta yaşayan yirmi Nusayrî dini liderin biyografisine yer verilmiş ve Nusayrîlerin Tarsus'taki yakın tarihlerinin aydınlatılmasına katkıda bulunulmuştur.

Rabia Sena Çakır Ihsan, Juan Jose Escobar Stemman'ın *Middle East Salafism's Influence and Radicalization of Muslim Communities in Europe* başlıklı yazısını Türkçe olarak akademik camianın dikkatine sunmuştur.

Bu sayıda iki adet kitap incelemesi yazısı bulunmaktadır. İlknur Bahadır Yüksek, *Arabistanlı Philby: Bir İngiliz Casusunun Vehhabi Devleti'nin Kuruluşundaki Rolü* eserinin; Şükrü Bostancı ise *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* başlıklı eserin değerlendirmesini yapmıştır.

Bu sayıda bir seyahat notu yazısı bulunmaktadır. Ahmet İğdi, *Cezayir'in Mizâb Bölgesine Seyahat ve Cezayir İbâzileri Üzerine Notlarını* paylaşmış, mezhepler tarihçilerinde farkındalık oluşumuna katkı sunmuştur.

e-Makâlât'ın bu sayısına makaleleri ve yazılarıyla katkıda bulunan başta saygıdeğer yazarlarımıza, yazıların değerlendirilme sürecinde hakem olarak destek veren saygıdeğer

meslektaşlarımıza, değerlendirme, dil kontrolü ve tasarım sürecine katkı veren ekip üyelerimize teşekkür ederiz. Ayrıca siz değerli okurlara, danışma ve yayın kurulu üyelerine ve İslam Mezhepleri Tarihi ailesinin kıymetli üyelerine destekleri için teşekkür ederiz.

Prof. Dr. Rifat Türkel

Haziran 2025

Mâturîdî'de Dil ve Din İlişkisi

The Relationship Between Language and Religion In Mâturîdî

Mehmet Zeki İŞCAN

Sorumlu Yazar | Corresponding Author

Prof. Dr. | Prof.

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm
Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi
Atatürk University, Faculty of Theology, Department of
Basic Islamic Sciences, History of Islamic Sects
Erzurum, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-8693-5242>
iscan@atauni.edu.tr

Fatma DEMİR

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm
Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi
Kafkas University, Faculty of Theology, Department of Basic
Islamic Sciences, History of Islamic Sects
Kars, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-8816-1535>
demirfatma25@hotmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 03.03.2025

Kabul | Accept: 10.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1650215>

Atıf | Cite As

İşcan, Mehmet Zeki – Demir, Fatma. “Mâturîdî'de Dil ve Din İlişkisi”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 5-20. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1650215>

Yazar Katkı Oranları:

Araştırmanın Tasarımı: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Araştırma-Veri Analizi-Doğrulama: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contribution Rates:

Conceptualization: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Data Curation: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Investigation-Analysis-Validat: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Writing: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Writing - Review & Editing: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Mâturidî, Kur'an'ın yorumlanmasında Arap örf ve adetlerine başvurmayı bir anlama yöntemi olarak benimsemektedir. Mâturidî vahyi, gündelik hayat ve bu hayatı şekillendiren kültür üzerine oturtmak istemektedir. Buna göre anlam, Arapça ve Arapça içinde mevcut kültüre özgü çağrışım imkânları içinde oluşmaktadır. Mâturidî'de Arap dili ve kullanım özelliklerinin ayetlerin açıklanmasındaki yeri konusunda yapılan bazı çalışmalar olmasına rağmen incelenemediği kadarıyla anlamın belirlenmesinde Arap örf ve adetlerine verdiği önem hakkında bağımsız bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma, Mâturidî'nin Kur'an yorumunda Arap örf ve adetlerini bir anlama yöntemi olarak nasıl benimsediğini ve vahyin sosyal gerçeklik ile ilişkisini nasıl kurduğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çalışma, Mâturidî'de Kur'an'ın anlamın yalnızca metafizik ve akılcı ilkelerle değil, aynı zamanda dilin kültürel çağrışımları ve toplumsal gelenekler çerçevesinde şekillendiğini ortaya koymaktadır. Mâturidî'nin bu yaklaşımı, Kur'an'ın tarihsel ve dilsel bağlamının göz ardı edilmemesi gerektiğini göstermekte ve vahyin zamansal ve somut olaylarla bağlantılı olarak değerlendirilmesine yönelik bir perspektif sunmaktadır. Bu yaklaşım, günümüzde Kuran ayetlerinin anlaşılmasında kültürel habitusun önemine dair bir farkındalık oluşturabilecek yetkinliktedir. Makale, Te'vilât adlı eserin ilgili ayetlerinin açıklamalarını esas aldığı için doküman incelemesi yöntemine dayanmaktadır. Çalışmamızda araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Maturidi, Vahiy, Dil, Anlam.

Abstract

Mâturidî adopts recourse to Arab customs and traditions as a method of understanding in interpreting the Qur'an. Mâturidî wants to base the revelation on daily life and the culture that shapes this life. Accordingly, the interpretive meaning is formed within Arabic and the culturally embedded connotative frameworks available within Arabic. While various studies have explored the role of the Arabic language and its structural features within Mâturidî's exegetical methodology, a dedicated scholarly inquiry into the epistemological significance he assigns to Arab customs and traditions in the hermeneutic construction of meaning has yet to be undertaken, as far as available research indicates. This study aims to explore how Mâturidî integrates Arab customs and traditions as a method of interpretation in his exegesis and how he establishes the connection between revelation and social reality. The study elucidates that, within Mâturidî's exegetical paradigm, the meaning of the Qur'an is not solely constructed through metaphysical and rational principles, but is also significantly shaped by the culturally embedded connotations inherent in language and the normative frameworks of social traditions. This interpretive framework underscores that the historical and linguistic context of the Qur'an must not be disregarded, offering a perspective that encourages the evaluation of revelation in relation to temporal and concrete events. This approach has the potential to foster a heightened awareness of the pivotal role that cultural habitus plays in the contemporary interpretation and comprehension of Qur'anic verses. The article employs a document analysis methodology, as it primarily draws upon the interpretations of the relevant verses found in the work Te'vilât. Our study was conducted in accordance with the principles of research and publication ethics.

Keywords: History of Islamic Sects, Mâturidî, Revelation, Language, Meaning.

Giriş

Mâturidî, İslam düşünce tarihinde, tarih ve tabakat eserlerinde, kelami ve fıkhi geleneğimizde hak ettiği yeri alamamış bir isimdir. Onun geliştirdiği inanç sistemi ve ilim usulü de akademik araştırmalarda gerekli ilgiyi görememiştir. Fakat son yıllarda onu bütün yönleriyle tanıtmaya faaliyeti belli bir ivme yakalamış görünmektedir. Sadece Türkiye'de değil Türkistan'da, Orta Asya'da ve Kafkasya'da da İslami ilimler camiasında şahsına ve çalışmalarına yoğun bir ilgi gösterildiği söylenebilir.

Şimdiye kadar yapılan çalışmaları genel olarak gözden geçirdiğimizde İmam Mâturidî, akılla vahyi, dinle ilmi uzlaştıran, Kur'an'ın anlaşılmasında akılcı yorumu ön plana çıkaran, insan iradesinin önemini ortaya koyan, iyi ve güzelin zati olduğunu savunan, din anlayışlarında hoşgörüyü esas alan, din-şariat, din-siyaset ayrımı yapan; bu nedenle fikirlerinin günümüz sorunlarının çözülmesinde başat rol oynayabileceği düşünülen bir şahsiyet ve fikir insanı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹

Mâturidî'nin Kur'an kimliği konusunda da önemli görüşlere sahip olduğunu söylememiz

¹ Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler Araştırma Vakfı tarafından 22-24 Mayıs 2009 tarihinde düzenlenen Büyük Türk Bilgini İmam Mâturidî ve Mâturidilik adlı Milletler arası tartışmalı ilmi toplantıda sunulan bildiri başlıklarının bazıları şunlardır:

İmam Mâturidî'nin Kelam Yöntemi Olarak Akıl ve Nakil Arasında Kurduğu Denge, Mâturidî'nin Din Anlayışında Hoşgörü, Mâturidî'ye Göre Din-Şariat Ayrımının Felsefi Temelleri, Mâturidî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı. Bk. İlyas Çelebi (ed.), *Büyük Türk Bilgini İmam Mâturidî ve Mâturidilik* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012).

mümkündür. O, Te'vilatü'l- Kur'an adlı eserinde Kur'an'ın anlamını oluşturan Arap örf ve adetlerine önemli ölçüde yer vermiştir. Kur'an'ı anlamaya çalışırken Arap örf ve adetlerine başvurmak, anlamın ortam, bağlam, olgular dünyası ile alakalı olduğunu ve anlamın bu dünyada belirlendiği yönünde tarihi bir referans kabul edilebilir.

Bir metin ancak ortak dil ve kültür ufku paylaşılacak suretiyle anlaşılabilir.² Mâturîdî'nin te'villerinde bu hususun önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Mâturîdî'ye göre Kuran'da Arapların dil ve edebiyat geleneklerinin dışına çıkacak yeni icat edilmiş bir ifade bulunmamaktadır³. Bu sebeple o, dil ve dilin temsil ettiği örf-adet çerçevesinde Kur'an'a yaklaşım örneği sergilemiş, vahye, dil ve onun temsil ettiği örf ve adetler içinden bakmış böylece vahyi, zamansal ve somut olaylar içinde kavramaya odaklanmıştır.

Mâturîdî'nin ayetlerin anlaşılmasında Arap örf ve adetleri ile ilgili verdiği örneklerde ilahi alana beşeri alan birbiriyle iç içedir. Te'vil yöntemi üzerine yapılan çalışmalarda gözlemlendiği gibi Mâturîdî, "sözün ötesine" gitmektedir. Ancak bu, alegorik bir yorumlama değildir. Mâturîdî, objektif manaya bağlı kalmakta fakat buradan hareketle bazı yeni çıkarımlarda bulunmaktadır. Kutlu, Mâturîdî'nin anlambilim ve yorumbilime kapı aralayan ilk kişilerden biri olduğunu söylemektedir⁴. Bu görüş genel itibarıyla önemli olmasına rağmen Mâturîdî'nin yorumdan çok anlam üzerinde durduğu ifade edilebilir.

Mâturîdî, kelami iddiaları söz konusu olduğunda, sözcüğün görünürdeki anlamından varsayımsal bir anlama geçmekte; bu noktada te'vil yoluyla bir doktrin elde etmeye çalışmaktadır. Başka bir ifade ile Mâturîdî, Kur'an yorumlarında "gündelik dili" esas almış fakat metafizik alana giren konularda bir "üst dile" müracaat etmiştir.

1. Dil ve Kültürel Yerellik

İnsan zihni "saf gerçekliği" görme kapasitesine sahip değildir. Anlam, ebedi ve ezeli boyutlarıyla sözsüz açığa çıkmamaktadır. Anlam, dil yönüyle kayıtlı olduğuna göre zamanın dışında gerçekleşmemektedir.⁵

Dil, kültür yapısını bir arada tutan çimentodur. Hatta dil, kültürü kuran unsurlardan en önemlisidir. Kültürün belirgin damgasını taşımayan hiçbir dilsel kuruluşa, hiçbir sözcüğe rastlanmaz.⁶ Dilin, yalnızca düşünceyi ifade eden bir araç değil aynı zamanda onu belirleyen kültürel bir unsur olduğu da ifade edilmiştir.

Dilin kültürel özgünlüğü söz konusudur. Bu nedenle dile dayanarak evrensel mesaja ulaşma konusunda ne kadar heyecanlı olursak olalım sonuçta belli bir kültürün kelimelerine muhatap olmaktadır. Anlam, dile özgü çağrışım imkânları ve semantik yapılar içinde oluşacaktır. Bu bağlamda dil, kültürün içindeki simgesel düzeni temsil etmektedir. Heidegger'i takip ederek diyebiliriz ki dil, yol üzerinde karşılaşılan bir soru değil bizzat yolu döşeyen şeyin kendisidir. Düşünmeyi varlığa çağıran yol, dilde açılır.⁷

Dil gelenek için bir kaynak, iletişim, diyalog ortamıdır. Heidegger gibi Gadamer de geleneğin kendisini dil içerisinde gizlediğini belirtmiştir. Dil, tarih ve varlık birbiriyle kaynaşmıştır.⁸ Dile sahip olmak bir kültür içinde hareket edebilmenin güvenli limanına sahip olmaktır. Dil kültür içinde ve dolayısıyla emniyet içinde kalmamızı sağlar, fakat bizi aynı zamanda o kültürle de sınırlar.

Bir topluluğun dilinden, o topluluğun kültürüne ve dünya görüşüne ulaşılabilmesi mümkündür. Dil, Humboldt'un ifade ettiği gibi toplumların ve toplulukların ruhunun dış görünüşüdür; "toplumun dili ruhudur, ruhu da dildir".⁹ Dil, Hegel'in kavramlaştırmasıyla

² Burhanettin Tatar, *Felsefî Hermönötik ve Yazarın Niyeti* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021), 20.

³ Ali Karataş, "İmam Mâturîdî'de Kuran'ı Kuran'la Tevil", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî, Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. Ahmet Kartal (İstanbul: Türk Dünyası Vakfı, 2014), 205.

⁴ Bk. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003), 25.

⁵ Brice R Wachterhauser, "Anlamda Tarih ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 214.

⁶ Nermi Uygur, *Kültür Kuramı*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), 21-23

⁷ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), 87.

⁸ Mehmet Ulukütük, "Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları: M. Arkoun, M. Hanefi ve M. H. Cabiri", *TYB Akademi*, 2/4, (Ocak 2012), 57.

⁹ Bedia Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998), 52.

“objektif geist’in” (nesneleşmiş ruhun)¹⁰, başka bir ifade ile kültürün görüntüsüdür. Hatta kültürün sınırı genellikle dile bağlıdır ve dilce belirlenir.¹¹

Dil, bir kültürün dolaşımında olan fikirlerin de belirleyicisidir. Sözcükler tarafsız değildir. Bilakis yazar ve okuyucu arasında, söyleyen ve işiten arasında anlaşma noktalarına işaret eder. Sözcükler işaret edici anlam ve duygularla yüklüdür. Her şeyin başında ve sonunda dil vardır. Düşünce de konuştuğu dille insanda kök salmıştır.¹² Dünyaya olduğu gibi dine de dilin içinden bakmak objektif mananın yakalanması için gereklidir.

Anlamın belirlenmesinde dili ön plana çıkarmak, anlamın yalnızca metafizik kurgu ya da aklın belirlediği ilkeler ile değil bir örfün ya da kültürün özneliği ile de elde edilebileceğini göstermeye matuftur. Dil ve dilin içinde mündemiç bulunan kültüre dayalı anlam, objektiftir; yorum gibi sübjektif değildir. Dili incelemek, anlamın öznesini insanlar dünyası olarak belirlemektir. Vahiyde dili ön plana çıkarmak, tarihsel ve kültürel akla önem vermek ve insan deneyimini görmezden gelmemektir.

Dille düşünce ve kültür arasında sıkı ilişkiler olduğunu varsaymak, topluluğu, bilginin varoluşsal temeli varsaymak demektir. Cemaat bilgiyi önceler. Cemaat bilgiyi yalnızca inşa etmez, onun taşıyıcısı da olur.¹³ Dil kominal standartları barındırır. Aynı dili konuşmak aynı hayat tarzını paylaşmaktır. Bilgi sosyolojisinin ilgisi, insanların (toplulukların) kendi gündelik yani teorik olmayan veya teori öncesindeki yaşamlarında gerçeklik olarak kabul ettikleri şeyler üzerine olmalıdır. Bilgi sosyolojisinin merkezi odağı fikirlerden ziyade “ortak-duyu” (common-sense) bilgisi olmalıdır. Onsuz toplum ve toplulukların var olamayacağı anlamlar çerçevesini tesis eden şey işte bu bilgidir.¹⁴

Ortak-duyu bilgisi, gündelik hayatın normal, kendiliğinden aşikâr meşgaleleri içinde başkalarıyla paylaşılan bilgidir.¹⁵ Başka bir ifade ile gündelik hayat kendisini bilince dayatması ve bilinç gerilimini en üst seviyeye çıkarma özelliği ile gerçeklikler içindeki en üst gerçekliklerden birini temsil etmektedir. Bu özelliği ile gündelik hayat, vahiy ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi de ortaya koyabilecek bir yetkinliği içinde barındırmaktadır.

Her anlam hareket noktasını “aşinalıktan” almaktadır. Metne aşinalığın temeli dil ve dilin içinde mündemiç gelenektir. Gelenek, metnin bize söylediği şeyi kavramanın yegâne yollarından biridir. Anlam, içinde yaşanan topluluğun koşulları çerçevesinde belirlenir. Bu nedenle vahyi de vahye medar olan toplulukla beraber düşünmenin bir gerekliliği olacaktır. “Grup ruhu” ile vahyin ortak noktaları bulunmaktadır. Aktif yaşam tecrübesinin vahye tesiri, “insani katsayının” rolü, klasik tefsir ve te’vil geleneğinde de üzerinde durulan bir konu olmuştur. Çünkü dil, insanın olduğu gibi Tanrı’nın da kendisini ifşa etme tarzıdır. Dil aracılığı ile Tanrı yani mutlak sonsuzluk, sonlu varlık olan insanla iletişim kurmuş olmaktadır. Dil ve din, metafizik aşkınlıkla olgusal gerçekliğin kesiştiği noktada yer almaktadırlar. Dilde somut ilişkinin kuruluşu ile “ötekinin” seslenişindeki aşkınlık bir aradadır. Dil, somut sosyal düzlem ile aşkın Tanrı’yı bir araya getirir.¹⁶

2. Dil-Vahiy Etkileşimi

2.1. Nesh Teorisi ve Vahiyde Beşeri Alan

Mâturîdî, Kur’an ayetlerinin bazılarını değerlendirip yorumladığında sık sık Arap adetlerine, Arap anlayışına, Arapçanın içinde gizlenmiş kültüre referansta bulunmaktadır. Te’vilat’taki örneklerle baktığımızda dilin, Allah ile insan arasında şeffaf bir vasıta ya da köprü görevi gördüğüne şahit oluruz. Te’vilat’ta Mâturîdî, “Arap” kelimesini çokça kullanmakta ve bazı vahyi açıklamalar için “hakeza adetularap” demektedir herhangi bir beis görmemektedir.

Mâturîdî nesh teorisi ile vahyin belli bir zamana ait oluşu özelliği üzerine vurguda

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995), 67-68.

¹¹ Uygur, *Kültür Kuramı*, 21.

¹² Uygur, *Kültür Kuramı*, 48.

¹³ Hüsametdin Arslan, *Epistemik Cemaat/Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007), 71-75.

¹⁴ Berger, Peter L. - Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Ögüt (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 23.

¹⁵ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 36-37.

¹⁶ Bk. Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay, Levinas, Schmitt ve Badiou’da Etik ve Siyaset* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 46.

bulunmuştur. Ona göre nesh demek belli bir zamana ve döneme ait hükmün zamanının bittiğinin ve süresinin dolduğunun bildirilmesi, hükmün belli bir vakitle kayıtlı olarak açıklanmasıdır.¹⁷ Nesh, hükmün belli bir süreyle sınırlanması ya da belli bir zaman için hükmün geçerliliğini korumasıdır.¹⁸ Nesh varsa Kur'an'da beşeri alan da vardır. Eğer hiçbir beşeri alan olmasaydı nesh mümkün olmazdı. Mâturîdî, neshi kabul etmekte ve bunun Peygamberin belli dönemde bir emirle muhatap olmasına rağmen başka bir dönemde bu emirle memur olmaması anlamına geldiğini belirtmeye çalışmaktadır.

Mâturîdî'nin “Sen ancak bir uyarıcısın.”¹⁹ ayetini açıklaması bu noktada önem kazanmaktadır. Ona göre bu ayet, “Sana düşen duyurmaktır, onları sorgulayacak ya da hesaplarından sorumlu olacak sen değilsin.” anlamına gelmektedir. Ayet “dil ile uyarmak” anlamında ise burada nesh ihtimali asla söz konusu değildir. Fakat ayet “silahla korkutmak” manasına da gelebilir. Eğer mana böyle olursa bu takdirde ayetin mensuh olduğu ihtimali ortaya çıkar. Buna göre Hz. Peygambere belli bir zamanda savaş emredilmiş, fakat başka bir zaman diliminde savaş emri verilmemiştir.²⁰ Bu yorum, anlamın bağlam vasıtasıyla ortaya çıkabileceğini, ya da anlamın ortamdaki, kültürden, sosyal gerçeklikten bağımsız, yukarıdan indirilen verili bir durum olarak görülemeyeceğini gösteren örneklerden sadece bir tanesidir.

Mâturîdî, oluşmasında değişen şartların önemli rolü olduğunu kabul ettiği için şeriattaki herhangi bir hükmün, varlık sebebinin ortadan kalkması veya süresinin sona ermesi durumunda, beşeri müdahale ile yani içtihatla sona erdirilebileceğini öne sürmektedir. O, bilhassa Hz. Ömer'in içtihatlarını örnek göstererek, hükmün uygulanmasına gerekçe oluşturan maslahatın yok olması sebebiyle hükmün de ortadan kaldırılabilirliğini ifade etmektedir.²¹

Mâturîdî'nin konumuz açısından “içtihadî neshten” daha önemli bir noktaya dikkat çektiği söylenebilir. Talip Türcan'ın ifade ettiği gibi Mâturîdî'ye göre Kur'an'da yer alan belli bir hukuki uygulama, normun etkinliğini yitirmesi sebebiyle terkedilebilir. Mâturîdî, Mümtehin Suresi 10. ayetini açıklarken²²; “Ayat insanların onunla amel etmeyi terk etmeleri sebebiyle Kitap hükmünün mensuh hale geleceğine dair bir delâlet barındırmaktadır.” demektedir.²³ Mâturîdî burada “şer'îlik” ilkesinden değil olgusalılık ve anlam-bağlam ilkesinden hareket etmektedir. Mâturîdî bu tür bir neshin geçerli olabilmesi için neshe konu olan hükmün topluluk ilişkileri ile kayıtlı olmasını da belirtmekte, hükmün metruk hale düşmesi için “icma”yı şart koşmaktadır. Fakat Türcan'ın dikkatli bir şekilde dile getirdiği gibi Mâturîdî'nin icması, klasik fıkıh usulünün, müctehitlerin ittifakı anlamındaki bir icma değildir. İcma, bir topluluk ittifakıdır. Burada icmâ, örf ve adetlerle ilgili topluluk kararı olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴ Mâturîdî'nin anlam-bağlam bileşkesi, özellikle Arap örf ve adetleri ile ayetler arasında ilişki kurduğu zaman daha fazla belirginleşmektedir.

2.2. Arapların Yemin Şekli Olarak Huruf-u Mukattaa

Mâturîdî, “huruf-u mukattaa” konusunda birçok görüş ve düşüncüyü paylaşmaktadır. Buna göre bu harfler, ebcet hesabıyla ümmetin akıbetine dair işaretler taşıyabilir. Yine bu harfler, ümmetin sonunu bildiren, imam ve sultanların sayılarını ya da hükmedecekleri yerlerin genişliğini belirten semboller olabilir.

¹⁷ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilatu'l- Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/199,202.

¹⁸ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2005), 1/199.

¹⁹ el-Fâtır 35/23.

²⁰ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2007) 12/31-32.

²¹ Mehmet Zeki İşcan, “İslam Düşüncesinin Yeniden Yorumlanmasında Maturidi'nin Katkısı”, *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 14-17.

²² Ey iman edenler! Mü'min kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Allah, onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin. Çünkü Müslüman hanımlar kâfirlere helâl değildirler. Kâfirler de Müslüman hanımlara helâl olmazlar. Mehri olarak harcadıklarını onlara (kocalarına geri) verin. Mehirlerini verdiğiniz takdirde, bu kadınlarla evlenmeniz size bir günah yoktur. Müşrik karılarınızın nikâhlarına tutunmayın. (Zira bu nikâhlar ortadan kalkmıştır.) Onlara harcadığınız mehri, (evlendikleri kâfir kocalarından) isteyin. Kâfirler de (İslâm'ı kabul eden ve sizinle evlenen eski hanımlarına) harcamış oldukları mehri (sizden) istesinler. Bu, Allah'ın hükmüdür. O, aranızda hüküm veriyor. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

²³ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2007), 15/125.

²⁴ Talip Türcan, “el-Mâturîdî'de Hukuk Normlarının Geçersizlik Sebebi Olarak Metrûkiyet”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 127.

Mâturidî, huruf-u mukattaanın “veciz bir anlatım biçimi”, “söz yerine remizle yetinme” olarak görüldüğünü beyan etmesine rağmen bu ve benzeri görüşte olanların, harflerin bazılarını hesaba katarken diğerlerini katmadıklarını da kayıt altına almakta ve bu görüşlere sıcak bakmamaktadır.

Mâturidî'ye göre işin asılına daha uygun olanı, bu harfleri, “yemin ifadeleri” olarak görmektir. Surelerin başında zikredilen harfler, bütün Arap alfabesindeki harfleri temsil etmektedir. Allah bu harfleri kullanarak yemin etmekte böylece harflerin değerini yüceltmış olmaktadır. Çünkü Arap örfüne göre (min şe'ni'l-Arab) harflerin kıymeti yücedir. Harfler dünya ve ahiret düzenini sağlayan unsurlardır. Onlar vasıtasıyla bütün faydalı şeylere ulaşılır. Allah, (Arap geleneğinde olduğu şekliyle) harfleri yüceltme gayesi ile onlara yemin etmiştir.²⁵

Mâturidî Fecr suresinin ilk ayetlerini te'vil ederken de Kur'an'da bulunan yemin ifadelerinin, Arapların âdetine göre şekillendiğini belirtmektedir. Burada da Mâturidî, bir şeyi güzel gördüklerinde onu yüceltmenin ve yücelttikleri şeyler üzerine yemin etmenin Arapların âdetlerinden olduğunu (min âdetihim) hatırlatmaktadır. Nitekim Araplar, babalarına ve cetlerine tazim ettikleri için onlar üzerine de yemin etmekteydiler. Bu nedenle Kur'an'da huruf-u mukataaya yemin edilmesi, Arapların âdetine göre olmuştur.²⁶

Fecr Suresi, hac günlerini işaret eden zamana yeminle başlamaktadır. Surenin 5. ayetinin²⁷ açıklamasında Mâturidî, vakitlere ya da hac günlerini işaret eden günlere yemin edilmesinin Arapların iktisadi hayatları ile ilgili olabileceğini belirtmektedir. Hac günleri geçim günleridir. O günlerde hayata bolluk gelmektedir. Fakirler, o günlerde sevk edilen büyük ve küçükbaş hayvan kurbanlarıyla, diğerleri de çeşitli ticaret vesileleri ile gelir elde etmekteydiler. Araplar seneden seneye bugünlerde ticaret yapmak için hazırlanırlardı. Kur'an'da Araplar katında önemlerinden dolayı hac günlerini hatırlatan zamanlara yemin edilmiştir.²⁸

Mâturidî, Fâtır 42. ayette²⁹ yer alan “cehde eymanihim” ifadesinin Allah adına yapılan yemine delalet ettiğini belirtmektedir. Aslında Arapların yemin ederken genel âdetleri, (kânet min âdetihim) babaları ya da tağutları adına yemin etmektir. Fakat Araplar, kendileri için çok önemli bir durumla ya da yüceltmeye meyyal oldukları bir işle karşılaştıklarında, bunların çok önemli olduğunu belirtmeye yönelik olarak Allah'a da yemin etmekteydiler. Mâturidî'ye göre Arapların bu âdetlerinden dolayı, ayette Allah adına yaptıkları yemini “var güçleriyle yaptıkları” belirtilmiştir.³⁰

2.3. Allah'ın Katı ve Arapların Aşına Olduğu Tarz

Mâturidî, Tevbe Suresi 36. ayeti³¹ değerlendirirken bazı âlimlerin bu ayetten Allah'ın, ayların sayısını “Arapların bildiği” şekil üzere (alâ mâ 'Arefethü el-Arabu) on iki olarak ifade ettiğini kabul ettiklerini belirtmektedir. Allah katında on iki ayın olması, Arapların bunu bu şekilde görmelerinden dolayıdır. Nitekim başka milletler seneyi, günlere dayanarak tanımlarken Araplar aylara dayanarak tanımlamaktaydılar. Mâturidî bu noktada “Allah'ın hükmünün,” Arapların örfüne dayanabileceğini de belirtmekten kaçınmamaktadır. Allah'ın hükmü demek, “Arapların bildiği tarz üzere O'nun ilmindedir” demektir. Burada Mâturidî, “indellah” ve fi Kitabi'l-lahi ile “Arapların bildiği şekil” arasında irtibat kurmuş olmaktadır.³²

2.4. Bir Arap Geleneği ve Şeâirullah

Mâturidî, Mâide Suresi 2. ayeti³³ için bir olayı sebep olarak zikretmektedir. Buna göre Mekke ve Medinelilerden bir kısmının mallarını baskınla ele geçiren Şureyh adında biri, hac için Mekke'ye gelmiştir. Sahabe onu yakalayıp malların hesabını sormak istemiştir. Resulullah, haram aylara girildiğinden buna müsaade etmemiştir. Araplar diğer zamanlarda birbirlerine

²⁵ Mâturidî, *Te'vilat*, (2005), 1/27-29.

²⁶ Mâturidî, *Te'vilat*, (2007), 17/187-189.

²⁷ “Düşünen kimse için bunlar yemine konu olacak kadar önemli değil midir?”

²⁸ Mâturidî, *Te'vilat*, (2007), 17/187-189.

²⁹ “Onlar, kendilerine bir uyarıcı gelirse herhangi bir ümmetten daha fazla doğru yolu tutacaklarına dair var güçleriyle yemin etmişlerdi.”

³⁰ Mâturidî, *Te'vilat*, (2007), 12/54.

³¹ “Allah katında, ayların sayısı Allah'ın yazısına uygun olarak on ikidir.”

³² Mâturidî, *Te'vilat*, (2006), 6/355-356.

³³ “Ey iman edenler! Allah'ın (koyduğu, dini) işaretlere, haram aya, (Allah'a hediye edilmiş) kurbanı, (ondaki) gerdanlıklara, Rablerinin lütuf ve rızasını arayarak Beyt-i Haram'a yönelmiş kimselere (tecavüz ve) saygısızlık etmeyin.”

baskın yapabiliyorlardı. Ancak haram aylar insanların birbirlerine karşı güven duyabilecekleri zaman kesitleriydi.³⁴

Bu aylarda sefere çıkmak isteyenler, devesine kıldan ya da yünden gerdanlık takar, bu hedy kurbanı ile güven içinde olur, dilediği yere gidebilirdi. Nitekim Mâturîdî'nin belirttiğine göre, Mâide 97. ayet³⁵ hakkında da şöyle denilmiştir: Bunlar cahiliye devrinde söz konusu olup da sonradan muhafaza edilen yasaklardır. Bir insan suç işleyip büyük bir günahı irtikâp etmiş olmasına rağmen Allah'ın haremine sığındığında yakalanmaz ve işlediği günahın cezasının verilmesi talep edilmezdi. İnsan haram aylarda babasının katiline rastlasa bile ona dokunamazdı. İşaretlenmiş bir hedy kurbanı görse açıktan hayvan kası yemek mecburiyetinde kalsa bile ona yaklaşamazdı. Beytullah'a gitmek istediğinde kurbanlığına kıldan bir gerdanlık takarak ona dokunmanın haram kılındığını böylece göstermiş olurdu. Allah bu tür yasakları, cahiliyeye ait olsa dahi, bir güven alameti olarak insanlar arasında devam ettirmiştir. Şureyh de devesine Arap örfüne göre güvende olmasını gerektiren kıl ve yünden gerdanlık takmıştır. Ashap, Şureyh'in hac için Mekke'ye geldiğini duyunca ona baskın yapmayı düşünmüş, daha önce onun Medinelilere baskın yapıp mallarını aldığı gibi ashap da Şureyh'in mallarını alıp onu öldürmeyi planlamıştır. Resulullah, "Allah'ın işaretlerine saygısızlık etmeyin" ayetini ve "gerdanlığı" hatırlatarak ona dokunulmaması gerektiğini emretmiştir. Mâturîdî'nin aktardığı bilgilere bakılırsa o günkü Arap toplumunda "gerdanlık" dahi "Allah'ın sembolleri" arasında değerlendirilmektedir.³⁶

Bu ve benzeri rivayetler, vahiy döneminde ilahi olan ile beşeri olan arasında mutlak bir ayrım yapılmadığını, hatta bir geleneği Allah'ın kendisine nispet ettiğini göstermektedir. Bir Arap örfü Allah tarafından "Allah'ın nişanesi" olarak isimlendirilmiştir. Bu husus, müfessirler tarafından Allah'a izafetle anılanların teşrif edilmesi, yüceltilmesi olarak açıklanmıştır.³⁷

2.5. Cennetin Tasviri Arapların Hoş ve Sevimli Gördükleri Şeyler Üzeredir

Mâturîdî, Fâtır Suresi 33. ayette³⁸ yer alan altın bilezikler ve incilerle süslenmek ve ipek kıyafetler giymek ifadelerini yorumlarken diğer milletlerin erkeklerinin aksine Arap erkeklerin bunlardan hoşlandığına vurgu yapmakta ve bu sebeple Allah'ın onlara özendikleri şeyleri vadettiğini ifade etmektedir. Yine o, Zuhruf 53. ayette³⁹ yer alan ve Arapların risalet alameti olarak peygambere altın bilezikler indirilmesi gerektiği yönündeki ifadeleri de, Arapların söz konusu ziynet eşyalarına kıymet verdiklerine örnek göstermektedir.⁴⁰

Mâturîdî'ye göre Vâkı'a 22. ayette⁴¹ hurilerin inciye benzetilmesinde de yapılabilecek yorumlardan biri, Araplarda inci ve yakutun başka hiçbir nesnede kendisini göstermeyen bir değere ve öneme sahip olmasıdır.⁴²

Mâturîdî, ayrıca kendi görüşünü teyit etmesi açısından cennette sabah akşam rızık olacağı yönündeki ifadelerin yer aldığı Meryem Suresi 62. ayet⁴³ hakkında Hasan Basri'nin "Araplar için hayatın en hoş ve sevimli tarafı sabah ve akşam yemeği yemektir. Bu nedenle cennette sabah ve akşam yemeklerinden söz edilmiştir." şeklindeki ifadelerine de yer vermektedir.⁴⁴

³⁴ Tefsirlerde zikredilen bir başka rivayet de şöyledir: Beni Dubey's İbn Sa'lebe kabilesinden Hutem İbn Hind, Medine'ye gelmiştir. Atlarını Medine dışında bırakmıştır. Rasulullah'ın yanına giderek kavminin sözcüsü olduğunu topluca Müslüman olabileceklerini bildirmiştir. Sonra Medine'den çıkmış ve Medine ehlinin yayılmakta olan develerine rasgelmış ve onları sürmüş götürmüştür. Medineliler haber alınca peşinden gitmişler fakat adama yetişememişlerdir. Ertesi sene hacca geldiği tespit edilen bu adamı cezalandırmak için Rasulullah'tan müsaade istenmiştir. Fakat Rasulullah bu müsaadeyi, haram aylar olduğu için vermemiştir. Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 6/1553-1554.

³⁵ el-Mâide 5/97. "Boyunları bağlı ve bağız kurbanları insanların maddi ve manevi hayatları için destek kıldı."

³⁶ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2005), 4,134-135.

³⁷ Bk. Ebu's-Suud, *Tefsiru Ebi's-Suud* (Dâru İhyai'l-Türasi'l-Arabi, ts.), 3/31.

³⁸ "Onların gireceği yer adn cennetleridir. Orada altın bilezikler ve incilerle süsleneceklerdir. Giysileri de ipek olacaktır."

³⁹ "O resul ise kendisine altın bilezikler indirilse ya!"

⁴⁰ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2007), 12/43.

⁴¹ "Saklı incilere benzeyen güzel gözlü huriler..."

⁴² Mâturîdî, *Te'vilat*, (2007), 14/300.

⁴³ "Orada sabah akşam rızıkları hazırdır."

⁴⁴ Mâturîdî, *Te'vilat*, (2007), 9/151.

2.6. Dini Önderlik ve Arap Aşiret Kültürü

Araplarda nesep ilişkilerinin din gibi algılandığı bir kültür söz konusudur. Bir Buhari hadisinde “Bir kişi babasından gayrısına nesep iddia ederse o kimse kâfirdir... Bir kişi yakınlığı olmayan bir kavimden olduğunu iddia ederse (men iddea kavmen leyse lehü fihim nesebün) cehennemdeki yerini hazırlamış olur.”⁴⁵ denmektedir. Bu kültürde Allah’a iman bile bir fert meselesi değil kabile meselesidir. Resulullah’ın “Gıfar’a Allah mağfired etsin. Eslem’e Allah selamet versin. Usay ise Allah ve Rasûlüne isyan etmiştir.”⁴⁶ dediği rivayet olunmuştur. Yine Resulullah’ın; “Eslem, Gıfar, Müzeyne, Cüheyne; Esed ve Gatafan’dan elbette daha hayırlıdır.”⁴⁷ dediği bildirilmiştir.

Bazı gazvelerde Ensar ve Muhacir arasındaki sürtüşmelerden söz eden rivayetler bulunmaktadır. Bir gazvede Muhacirlerden biri Ensardan birinin arkasına bir tokat vurmuş, o kişi çok kızmış ve Ensarı yardıma çağırmıştır. Bunun üzerine Muhacir de muhacirleri yanına çağırıştır. Kavga şiddetlenince Resulullah duruma müdahale etmiş ve cahiliye âdetine dönülmemesi uyarısında bulunmuştur. Fakat iş bu kadarla kalmamıştır. Ensardan başka biri “Medine’ye varalım bizim en azizimizin onların en zelil olanını (güya Resulullah) Medine’den çıkaracağı görülecektir.” demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer “Ben şu habisi gebermeyim!” çıkışında bulunmuştur. Resulullah, “Peygamber ashabını öldürmeye başladı, diyerek dedikodu ederler.” demek suretiyle Hz. Ömer’e meselenin üstüne gitmemesi tavsiyesinde bulunmuştur.⁴⁸

“Evlerinize kapılarınızdan giriniz.”⁴⁹ ayeti de bir başka Buhari hadisine bakıldığında kabile ve soy sop ile ilgili bir durumu arz etmektedir. Bu rivayete göre ayet, kabile sınıflaması ile ilgilidir ve Ensariler hakkında nazil olmuştur. Hac zamanında harem halkı ve Kureyşli olanlar ihramlı olduklarında ev veya çadırlarına kapılarından girmektedirler. Ensar, şehirli olmayanlar, göçebeler (hayme-nişin) ise evlerinin ya da çadırlarının kapılarından girip çıkma hakkına haiz değildiler. Ya evlerinin arkalarına açtıkları bir delikten girer çıkarlar ya da kurdukları merdiven vasıtasıyla bunu yaparlardı. Bir keresinde Resulullah bir bostanın kapısından çıkmış, Ensar’dan Kutbe b. Amir de onu arkasından takip etmiştir. Bunu görenler, “Kutbe, facir bir adamdır. Nasıl senin arkadan gelir!” diyerek Resulullah’ı uyarmışlardır. Resulullah, “Neden böyle yaptın?” diyerek adamı azarlamıştır. İbn Amir “Senin yaptığını görüp aynısını yaptım.” diye yanıt verince Resulullah, “Ama ben Humustan’ım (Kureyş’in beş asil aşireti).” demiştir. Mukatil b. Süleyman, ayetin nüzul sebebini bu örfе dayanarak izah etmiştir.⁵⁰

Mâturîdî, Arapların topluluk örfüne sahip bir halk olduğunu ifade etmekte ve ilginç tahliller yapmaktadır. Ona göre Arapların dini önderleri yoktur. Yalnızca gelenekleri vardır. Onlar siyasete (lider karizmasına) değil geleneğe dayanarak yaşamaktadırlar. Arapların gelenek ve atalarını taklitten başka hususiyetleri adeta bulunmamaktadır. Din sahiplerinin görüşleri delile dayanırken Araplar taklide ve örfе dayanmaktadır. Araplar herhangi bir düzenin ya da dinin inşasında önderleri, liderleri önceleyen bir topluluk değildir. Akli açıdan siyasetin, bir mezhebin ya da dinin inşası lidersiz, öndersiz olamaz. Ehlikitap, siyasette ve diyanette önceden tesis edilmiş, delillere dayalı bir düzene, bir mezhebe göre hareket ederken Araplar yönetim, lider ve siyaset olmadan hayatlarına devam etmekteydiler. Arapların “mezhebi” sadece ataları taklit ve adetleridir.⁵¹

Mâturîdî, Arapların geleneklere dayalı hayat modelinin Kur’an vahyi tarafından bazen olumsuz olarak ele alındığını ifade etmektedir. Fakat ona göre Allah, söz konusu hayat tarzının Hz. Peygamber’e inanma ve onu destekleme açısından müspet bir fonksiyon gütmesi gerektiğini de Araplara hatırlatmaktadır. Örneğin “Sizi bir tek nefisten yaratan...”⁵² ayeti, Mâturîdî’ye göre Arapların atalarını, ecdadı taklit etmelerine, bu nedenle puta tapmalarına verilen bir cevaptır. Adeta ayet şunu belirtmektedir: “Sizin yaratılmış olduğunuz nefis, kimseyi taklit etmemiştir. Bilakis aklen iyi olana ve naklen emredilene uymuştur. Neden siz “zata” değil de atalarınıza

⁴⁵ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tevki’n-Necat, 1422/2001), “Bed’ül Vahy”, (No. 3508).

⁴⁶ Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, “Zikru Eslem ve Gıfar ve Müzeyne ve Cüheyne ve Eşca”, (No. 3513).

⁴⁷ Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, “Zikru Eslem ve Gıfar ve Müzeyne ve Cüheyne ve Eşca”, (No. 3516).

⁴⁸ Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, “Ma Yunha min Da’veti’l Cahiliyye”, 4/183.

⁴⁹ el-Bakara 2/189.

⁵⁰ Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Ayni, *Umdetü’l-Kâri Şerhi Sahihi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, ts.), “Ve’tül Büyûte”, (No. 3081).

⁵¹ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2006), 6/343.

⁵² el-Nisa 4/1.

uyuyorsunuz?” Mâturîdî’ye göre bu ayet, bir Arap yaşam düsturu olan atalara uymanın, ecdada bel bağlamanın yanlışlığını dile getirmektedir. Bu nedenle ayetin Âdem’in yaratılışı ile ilgisi bulunmamaktadır. Sizi tek nefisten yarattık demek, “insanlardan hiçbirini diğerine nesep üstünlüğü söylemine bakarak faziletli kılmadık.” demektir. İnsanlar birbirinin kardeşidir. Onlardan birinin diğerine üstünlüğü, ahlakları, iyilikleri ve iyilik yolunda gösterdikleri gayretleridir. Yaratılış bakımından kimsenin kimseye bir üstünlüğü yoktur.⁵³

Mâturîdî, atalara körü körüne bağlılığın Arapların aşiret kültüründen kaynaklandığı kanaatindedir. O, Nuh’un “Keşke güçlü bir desteğim olsaydı.”⁵⁴ ayetinde geçen “rûknün şedid” ifadesinin Araplar katında aşiret anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁵⁵ Mâturîdî, Kur’an’ın aşiretçi yapıyı Resulullah’ı destekleme söz konusu olduğunda, Araplara hatırlattığını, bu anlamda olumlu bir içerikle andığını Kıyâme Suresi 34-36. ayetlerini örnek göstererek açıklamaktadır: “Acı sonun yaklaştıkça yaklaşıyor... Evet, o sana yaklaştıkça yaklaşıyor.” Mâturîdî, ilgili ayetlerin Ebu Cehil ve benzer kişilerle alakalı olabileceğinin altını çizmektedir. Arap âdetine göre Ebu Cehil’e düşen görev, “ister haklı ister haksız olsun” Peygambere yardım etmek ve onu savunmaktır. Çünkü Resulullah, Ebu Cehil’in aşiretindendir. Hz. Muhammed haksız da olsa Ebu Cehil’e düşen ona yardım etmek ve desteklemektir. Haklı olduğunda da bu yardımı evleviyetle yapmasıydı. O ise bu himayeyi yapmadı. Ayetteki tehdidin sebebi budur.⁵⁶

Hatta İmam Mâturîdî’ye göre Kur’an’ın müşrikler hakkında çok şiddetli bir üslup kullanmasının sebebi, Arap örfüne göre Kureyş’in atalarının salihlerini takip etme sorumluluğunu taşımaları gerekirken, bu geleneğe uygun hareket etmemiş olmalarıdır. Onlar, Resulullah’a çok yakın idiler. Bu yakınlık, geleneğe göre Resulullah’a itaati gerektirici ve bağlayıcı kılmaktaydı. Buna rağmen ona itaat etmemişlerdi. Bu nedenle Kur’an, müşrikler için şiddet dolu bir dil kullanmıştır.⁵⁷

Kur’an’da müşriklerin atalarına uyma geleneğinden menfi bir özellik olarak bahsedildiği bilinmektedir. Mâturîdî, Allah’ın bazen Arapların bu adetlerini hatırlatmak suretiyle onların Resulullah’ı inkâr etmelerine, kendi geleneklerinden hareket ederek cevap verdiğini ifade etmiş olmaktadır. Araplar Kur’an diliyle “Biz atalarımızı bir inanç üzere bulduk, onların izlerinden gitmekteyiz.”⁵⁸ şeklinde ifade edilen geleneklerini devamlı surette dile getirmekteydiler. Mâturîdî’ye göre örneğin Yasin suresi 43. Ayette Allah, Resulullah ve kavmini, Nuh’un gemisine binerek kurtuluşa erenler zümresinden göstermiştir. Allah, Resulullah ve zürriyetini Nuh’un gemisinde taşımıştır. Bu nedenle Allah, söz konusu ayette Araplara şunu söylemiş olmaktadır: “Atalarınıza uymakta iddia sahibisiniz öyle mi? Size hatırlatırım ki atalarınız içinde peygamberleri tasdik edenler ve onlara iman edenler de vardı. Böyleyken peygamberleri tasdik eden atalarınızı bırakıp yalanlayanlara neden uyuyorsunuz?”⁵⁹

Mâturîdî’nin yukarıda yer alan “Araplar siyasete değil geleneğe itibar etmektedirler, birliğe, sisteme değil aşirete dayanmaktadırlar.” şeklindeki görüşü önemlidir. Mâturîdî, Arapların siyasi bir kültürü bulunmamasına rağmen Resulullah’ın siyasi hedeflere sahip olduğuna işaret etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber, bütün Arapları kapsayan “tevhit merkezli” bir yapı oluşturma gayretini ortaya koymuştur. Hz. Peygamber’in Araplar üzerinde Bizans ve Sasani baskılarını ortadan kaldırma, hatta bu büyük iktidarların mülküne varis olma gibi bir iddiası bulunmaktadır. Mâturîdî’nin aktardığı bazı rivayetlere bakılırsa Hz. Peygamber, “Arap iktidarı” gibi politik bir iddiaya da sahiptir. Buna göre Hz. Peygamber, muhataplarını inanmaya, itaate, tevhide çağırırken kendilerine ne kazandıracağını soran muhalifleri ikna etme maksadıyla vaad ve vaidin yanında politik bir dil de kullanmıştır. Hatta Hz. Peygamber, tevhit inancını siyasi hâkimiyet için başlangıç noktası olarak görmüştür.⁶⁰

Mâturîdî’nin eserinde yer verdiği rivayetlerde Resulullah’ın amacının aslında “Tanrıların sayısını teke düşürmek” suretiyle tek bir siyasi düzen sağlama olduğu belirtilmektedir. Örneğin bir rivayete göre Kureyş’in ileri gelenleri Hz. Peygamber’i “Tanrılarımızı tek Tanrı’ya düşürmek

⁵³ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2006), 6/139-140.

⁵⁴ el-Hüd 11/80.

⁵⁵ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2006), 7/213.

⁵⁶ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2007), 16/309.

⁵⁷ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2007), 17/290.

⁵⁸ el-Zuhruf 43/23.

⁵⁹ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2007), 12/86-87.

⁶⁰ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2007), 12/142.

isteyen biri” olarak amcası Ebu Talip’e şikâyet etmişlerdir. Ebu Talip yeğenini çağırarak, onların yanında “Bunlardan ne istiyorsun?” diye sormuştur. Hz. Peygamber şu cevabı vermiştir: “Ben onlardan sadece bir kelime istiyorum. Bu sayede Araplara hâkim olabilecekler ve Arap olmayanlar da onlara itaat edeceklerdir.” Kureys’in ileri gelenleri “Nedir o kelime?” diye sorduklarında Hz. Peygamber: “Allah’tan başka Tanrı yoktur ve ben Allah’ın elçisiyim.” demiştir.⁶¹

2.7. Erkek Egemen Kültür ve Vahiy

“Erkekler kadınlara üstün kılınmıştır.”⁶² ayeti için Mâturîdî yine bir Arap geleneğine ve Arap yaşayış tarzına müracaat etmektedir. Bir kadın kocasından tokat yemiştir. Kadın Resulullah’a koşmuş; “Kızarıklığı bile geçmedi.” demiştir. Resulullah “Sen de ondan kısas al.” buyurmuştur. Ancak tam bu esnada Resulullah, Cebrail’in geldiğini fark etmiştir. Kadına “Bekle bakalım, Cebrail geldi.” demiştir. Bir müddet sonra Cebrail, “Erkekler kadınlara üstün kılınmıştır.” ayetini getirmiştir. Sonra Resulullah “Biz bir çözüm düşündük. Allah başka bir iş diledi, Onun dileği bizimkinden hayırlıdır.” şeklinde açıklama yapmıştır.⁶³

Kadının dövülmesini ve bu konuda bir ayetin olmasını Mâturîdî, sosyal ortamla birlikte değerlendirmekte ve Resulullah’ın “Allah’ın kadınlarını (cariyelerini) dövmeyin. (La tadrîbû imâallahî)” diye buyurduğunu ifade etmektedir. Böylece erkekler, kadınları dövmeyi bırakmışlardır. Ancak bir müddet sonra Hz. Ömer, “Dövmeyi terk ettik de ne oldu? Kadınlar bize karşı itaatsiz ve cüretkâr olmaya başladılar. Erkekler kadınlara dövmeyi emret.” teklifinde bulunmuştur. Bu dövmeye emrinden sonra birçok kadın, kocasını Resulullah’ın hanımlarına şikâyet etmiştir. Resulullah, yetmiş kadının dayaktan şikâyetle geldiğini bildirmiş ve “Allah’a yemin olsun ki dayak vuranları sizin en hayırlınız olarak bulamazsınız.” demiştir.⁶⁴

Mâturîdî’nin “erkeğin kadına üstün olmasını” erkek egemen kültürle açıklama yoluna gittiğini de söylememiz mümkündür. O bu üstünlüğü yaratılıştan gelen bir özellik olarak görmemektedir. O gün için erkekler, kazanç ve ticaret ehlidirler. Ülkeler ve şehirler dolaşan kimselerdir. Kadınlar bu açılardan zayıf kalmışlardır. Neredeyse tüm işlerden kadınlar değil erkekler sorumludurlar. Bu nedenle “üstünlük”, akıl, miras ve ganimetler konusu ile irtibatlı olabilir.⁶⁵

Mâturîdî’nin Kur’an görüşü konusunda önemli çalışmaları olan Özdeş bu konuda şunları söylemektedir:

“Mâturîdî, erkeklerin kadınlar üzerine tafdil kılınıp “kavvam” olmaları konusunu açıklarken cinsiyet faktörünü merkeze almamış, o dönemdeki erkek ve kadınların konumunu ve buna bağlı olarak hayat şartları içerisinde yüklenilen sorumlulukları değerlendirme konusu yapmıştır. Ona göre erkeklerin kadınlar üzerinde “kavvam” olmalarının nedeni, ailenin iş ve idaresini üzerlerinde taşımalarından, sosyal ve ticari yönlerden hayat içerisinde etkin rol almalarından, ailenin ekonomik yükünü üzerlerinde taşıyarak eşlerinin geçimlerini sağlamaktan sorumlu olmalarından dolayıdır.”⁶⁶

2.8. Arap Örfünün Ayetlere Tesirinin Başka Örnekleri

Mâturîdî’nin Te’vilat’ı, söz kullanış biçimlerinin ve Kur’an kelimelerinin kültür, örf ve âdete göre belirlendiğinin örneklerine dair çok sayıda ayete atıfta bulunmaktadır. “Elbiseni temiz tut.”⁶⁷ ayeti Mâturîdî’ye göre manevi temizlik anlamına gelebilir. Çünkü Araplar verdiği sözde durmayan vefasız kimseler için “o kirli elbiselidir”; vefalı olanlar içinse “o temiz elbiselidir” demektedirler. Bu durumda anlam, “ahlakını, eylemlerini ve konuşmalarını kınanacak

⁶¹ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2007), 12/142. Hz. Peygamber’in politik bir hedefe sahip olduğunu gösteren rivayetlerin değerlendirilmesi üzerine kaleme alınan değerli bir çalışma için bk. Korkut Dindi, “Risaletin Mekke Döneminde Hz. Peygamber’in Siyasi Hedefleri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2 (Aralık 2023).

⁶² el-Nisa 4/34

⁶³ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2005), 3/201.

⁶⁴ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2005), 3/205-206. Hadis için bk. Ebû Dâvud Suleymân b. el-Eş’as el-Ezdi es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Nikâh”, (No. 2146).

⁶⁵ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2005), 3/200.

⁶⁶ Talip Özdeş, “Mâturîdî’nin Yorumlarında İnsan Olgusuna Yaklaşımı”, *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî, Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz. Ahmet Kartal (İstanbul: Türk Dünyası Vakfı, 2014), 683.

⁶⁷ el-Müddessir 74/4.

olabileceğin davranış ve sözlerden arındır”, demek olur.⁶⁸

Mâturîdî’ye göre Ra’d Suresi 37. ayette geçen “Hükmen Arabiyyen”⁶⁹ ifadesindeki hüküm, aslında hikmet anlamındadır, fakat Araplar “hikmeti” bilmedikleri için burada “hüküm” kelimesi kullanılmıştır.⁷⁰

“Asıl maddesi “zencefil” olan dolu bir kadeh sunulur.”⁷¹ ayetinde zencefil kelimesinin tercih edilmesi, bir görüşe göre, Arapların içtikleri içecekleri beğendikleri zaman “zencefil gibi” demelerine bağlıdır. Zencefil ifadesinin kullanılması Arapların beğenisini gösteren kültürel bir üsluptur.⁷²

“Allah yolunda öldürülenler hakkında ölü demeyiniz.”⁷³ ayeti için de Mâturîdî, bir Arap anlayışının karşılığı olabileceğini işaret etmiştir. Buna göre Araplar, ölüyü artık hatırlanmayan, anılmayan bir kişi olarak görüyorlardı. Hatta çocuğu ya da yakını bulunmadan ölenler için “Adı sanı yok olmuş.” demektedirler. Allah ayette ise Allah yolunda öldürülenlerin melekler topluluğu arasında anılmaları anlamında diri olduğunu haber vermiştir. Buradan hareketle Mâturîdî, cihatta hayatını kaybedenler için “ölüler demeyiniz” emrinin, “Onları diri kabul edin ki nefisleriniz cihadı arzulasın.” anlamına geldiğini belirtmektedir.⁷⁴

“Biz insanın amelinin, sorumluluğunu (tairahu) boynuna astık.”⁷⁵ (ve Külle insanın elzemannahu tairahu fi unukihi) ayetinde “tair” (kuş), yapılan iş anlamında kullanılmıştır. Mâturîdî’ye göre amelin, “tair” kelimesi ile anılması bir Arap anlayışına dayanmaktadır. Araplar çeşitli konularda kuş aracılığı ile bir şeyin uğurlu-uğursuz, iyi-kötü olduğunu belirtmeye çalışır ve şöyle derlermiş: “Kuş onun için şu hayrı getirdi, şu kötülüğü başına bela etti.” Buradan hareketle Mâturîdî, “Allah onlara kullandıkları kavramla hitapta bulundu.” demektedir.⁷⁶ Ona göre Araplar şuna inanırlardı: “Uğur ve uğursuzluk insanın boynuna sarılan bir kuş gibidir.” Bu aynı zamanda Arapların bir şeyi sebebine dayanarak isimlendirmelerinin de bir sonucudur.⁷⁷

“Kâf, mecid Kur’an’a yemin olsun.”⁷⁸ ayetinde “kâf”ın yeryüzünü kuşatan, yeşil ya da kırmızı yakuttan bir dağ olduğunu, bu dağdan dolayı gökyüzünün yeşil görüldüğünü ifade edenler olmuştur. Onlara göre ayette Allah bu dağa yemin etmektedir. Mâturîdî, bu yorumu kabul etmemektedir. Çünkü Araplar, “kâf” diye bir dağ bilmemektedir. Dolayısıyla onun özelliklerinden ya da büyüklüğünden de haberleri yoktur.⁷⁹

Bu örnekler, Mâturîdî’nin sosyal gerçeklik bağlamı ile vahiy arasında kurduğu anlamlı ilişkinin birkaç konu ve örnekle sınırlı olmadığını, vahyi zamansal ve somut olaylar içerisinde değerlendirmenin geniş bir perspektifi kapsadığını göstermesi açısından önemlidir.

3. Maturidi’de Dilin Dini Belirleme Potansiyeli

Vahiy, beşeri dil içerisinde ortaya çıkan tarihsel ufka sahip bir hitaptır.⁸⁰ Dilde mündemiç örf ve âdetin ufku, Kur’an’ın anlam ufku ile belli ölçülerde kesişmektedir. Vahiy öncelikle bir dil hadisesidir. Hitap, lingüistik form içinde kavranmaktadır. Burada Tanrı, muhatabın tecrübesi içinde hareket etmektedir. Muhatap, hitabın aktif bir öznesidir. Hatibin perspektifi, muhatabın perspektifi ile yataş denebilecek bir ilişki içindedir.

Bunun İmam Mâturîdî’deki örneği Rum Suresi 17. ayeti⁸¹ ayetini izah ediş tarzında görülmektedir. Burada Mâturîdî, şöyle söylemektedir: “Fesuphanallahi (Allah’ı tespih ediniz) kısmı ümmet (sahabe) tarafından namaz olarak anlaşılmıştır. Yani ayete “Allah için namaz

⁶⁸ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2007), 16/235.

⁶⁹ el-Ra’d 13/37. “Böylece biz onu (Kur’an’ı) Arapça bir hüküm olarak indirdik...”

⁷⁰ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2006), 7/443.

⁷¹ el-İnsan 76/17.

⁷² Mâturîdî, *Te’vilat*, (2007), 16/324.

⁷³ el-Bakara 2/154.

⁷⁴ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2005), 1/274-276.

⁷⁵ el-İsrâ 17/13.

⁷⁶ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2006), 8/240-241.

⁷⁷ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2006), 8/240-242.

⁷⁸ el-Kâf 50/1.

⁷⁹ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2007), 14/85.

⁸⁰ Bk. Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 37.

⁸¹ el-Rum 30/17. “Akşam vaktine eriştiğinizde ve sabah kalktığınızda Allah’ı tespih ediniz”

kılınız.” manası verilmiştir. Eğer onların anlayışları zamanımız ehlinin anlayışı gibi olsaydı bu ayetten namaz kılmak değil ancak “tesbih etmek” anlaşılırdı.”⁸²

Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde vahiyde dili, insanlar alanını aktaran beşeri bir yapılanma olarak gören bir anlatı mevcut olmuştur. Ebu Hanîfe'nin dediği gibi bütün diller beşeridir. Beşeri olması yönü ile de İslam vahyinin dili olan Arapça, Allah alanına ait değil insanlar alanına aittir. Kur'an'ın Arapça olması, onun insani yönüne işaret etmektedir. Serahsî, Ebu Hanîfe'nin Farsça ibadete cevaz vermesini böylece açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre Ebu Hanîfe, Farsça ibadete cevaz vermiştir, çünkü o, Kur'an'ın Allah kelamı olmasına rağmen bütün dillerin beşeri olduğunu düşünmüştür.⁸³ Bu anlamda Kur'an metni, hem insani hem ilahi yönü bulunan bir metindir. Dil, “açık dil”dir. Dokunulmaz değildir.

Mâtürîdî'nin Te'vilat'ında “metnin hakikati”, diğer unsurlar yanında dilin, dolayısıyla tarihsel ve kültürel aklın doğal ışığı altında da kurulmaktadır. Te'vilat incelendiğinde görülecektir ki vahyin kaynağı “aşkın” olmasına rağmen muhtevasında mevcut olan ve buyruk olarak görülen unsurlarında, dilin özelliklerinden dolayı “içkin” bir durum söz konusudur. Çünkü Tatar'ın da vurguladığı gibi ilahi de olsa bir metin, ancak ortak dil ve kültür ufku paylaşılacak suretiyle anlaşılabilir.⁸⁴

Dil, kültür ve düşünce karşılıklı olarak birbirlerini geliştirirler. Dilin anlaşılır olması düşüncüyü yansıtabilmesi için epistemik bir zorunluluk sayılır. Dini düşüncenin gelişimi de dini bilinci sağlamlaştırır. Dini düşünce ve din bilinci ancak dil ve kültür uyumunu ile birlikte yürümektedir. Öyle görünüyor ki vahyin, geldiği toplumun dilini, kültürünü ve düşünce içeriklerini göz ardı etmemesinin sebeplerinden bir budur. Aksi takdirde vahyin anlaşılması, dolayısıyla dini düşünce ve dini bilincin gelişmesine katkıda bulunması düşünülmazdir.⁸⁵

Mâtürîdî vahyin bu özelliğine sadık kalan bir anlam arayışı içinde olmuştur. Mâtürîdî, Te'vilat'ının bazı yerlerinde dini yaşamın veya dini anlayışın mevcut sosyal hayat ve örfle ne şekilde bir ilişkisi olduğunu belirlemeye çalışmaktadır. Bu kısımlarda Mâtürîdî, adeta vahyin, sosyal gerçeklikle bağlantısını kurma girişiminde bulunmaktadır. Mâtürîdî, Te'vilat'ında vahyin bir bölümünün Arapların gerçek dünyası ve bunu ifade eden dil alışkanlıkları üzerine inşa edildiğini ancak bu şekilde bir anlama-iletişim yolunun sağlandığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Mâtürîdî'nin Te'vilatı bir dirayet tefsiri örneği olarak kabul edilmektedir. Dirayet bir anlamda yoruma dayanan anlama biçimidir. Nitekim Mâtürîdî'nin eserine “Te'vilat” ismi verilmesinin bir sebebi de budur. Çünkü burada Kur'an'ı doğrudan şerh edip “Beyan-ı ilahiden murad-ı ilahi şudur” demek, ancak vahye mazhar olan Hz. Peygamber ile vahyin iniş şartlarına şahit bulunan ashaba mahsustur, görüşünden hareket edilmiştir.⁸⁶

Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vil ayrımını, lafız ve anlam ayrımı olarak nitelendirenler bulunmaktadır. Lafızda rivayet, anlamda dirayet esastır. Dirayet tefsiri, semantik tahlillere ve metin analizine dayanır.⁸⁷ Fakat Mâtürîdî'nin “anlamın objektifliği”ni de gözettiği ve te'villerini bu objektif mana üzerine geliştirdiği de görülmektedir. Mâtürîdî'de yorum, anlamın objektifliğine darbe vurmamakta, yalnızca anlamın farklı boyutları üzerine yoğunlaşmaktadır. Yorum duygusal temellere dayanmamaktadır. Bu nedenle sübjektifliğin rolü te'villerinde oldukça az görülmektedir.

Mâtürîdî'nin te'vil dediği, ayetin değişik anlaşılma şekillerinin ortaya konmasıdır. Bu anlaşılma, ayetin objektif anlamı ile çoğu kere iç içedir.⁸⁸ Hatta denebilir ki te'vil, dilin sınırlarını aşmayan ve zahir manayı sosyal realite ile buluşturan bir mahiyettedir.

İmam Mâtürîdî vahyin, ilk muhatapları tarafından bilinen üslup ve örneklerle geldiği (ve dolayısıyla anlaşıldığı) genel kabulünü zedeleyen bir durum söz konusu olduğunda İbn Abbas

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilat*, (2007), 11/166.

⁸³ Ebu Bekir Muhammed b. Ahmet b. Sehl es-Serahsî, *Kitabu'l-Mebhut* (Beyrut: Dâru'l-Maârif, ts.), 1-2, s. 37.

⁸⁴ Tatar, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, 20.

⁸⁵ Hanîfî Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2015), 131.

⁸⁶ Bk. Bekir Topaloğlu, “İmam Mâtürîdî'nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: İFAV, 2012), 41.

⁸⁷ Şaban Ali Düzgün, “Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 6.

⁸⁸ Abdurrahim el-Alemi, *Menhecü'l-İmam el-Mâtürîdî Fi Tefsiri'l-Kur'an beyne İlmi'l-Kelam ve Usulü'l-Ahkam* (İstanbul: İFAV, 2012), 332.

gibi karizmatik bir şahsiyete itiraz edecek kadar hassas davranmaktadır.⁸⁹

“Onların durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer: Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah ışıklarını yok ediverir de onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakır.”⁹⁰ ayeti hakkında İbn Abbas’ın “Bu ayet mektumdur.” yani gizli kalmıştır, saklı kalmış bir içeriğe sahiptir şeklinde bir değerlendirme yaptığı ifade edilmiştir. Mâturîdî’ye göre bu ayet bir mesel kapsamında değerlendirilmelidir. Meseller anlaşılması zor olanı daha kolay kavramak için getirilmektedir. Bu nedenle İbn Abbas’ın dediği mümkün değildir. Bu ayet İbn Abbas’ın dediğine yorulursa ayetin muradı anlaşılmadığı gibi hiçbir şeyin anlaşılmasını da kolaylaştırmaz.⁹¹

Mâturîdî, Kur’an dilini gündelik kültür unsurlarıyla anlamaya çalışmaktadır. Mâturîdî, gündelik hayatın unsurlarını dile getirmek suretiyle Kur’an’ın kendisi olmadığını, hayatın içinde kaynaklanan durumlar için tebliğ edilmiş sözleri de içerdiğini ortaya koymak istemiştir. Ebu Hanife⁹² gibi Mâturîdî’ye göre de Kur’an başka, Allah başkadır. Bu tarzda vahiy alma sırasında peygamber beşer üstü bir konuma yükselmekte ve Tanrı beşerleşmemektedir. Arapça ifadeler de “ilahi kelamı” bir bütün olarak taşıma kudretine sahip olamamaktadır. Öyleyse vahyin mahiyetini nasıl anlamak icap etmektedir? Görünen o ki Mâturîdî, bu sorunu vahyin beşerleşmesi fikri ile çözmeye çalışmaktadır.⁹³ Nitekim Mâturîdî’de vahyin gelmesindeki amaç, Tanrı’nın peygamber vasıtasıyla insanla bir iletişim içine girmesidir. Vahiy sadece Peygamber’in aydınlatılması olarak görülemez. Peygamber vasıtasıyla bir insan topluluğunun da aydınlatılmasıdır. Başarılı bir Tanrı-insan ilişkisi ise ilgili topluluğun duyuş ve düşünüş, kültür ve epistemik karakteriyle uyum içerisinde olmasına bağlıdır. Bu nedenle vahiy-örf uyumu, bir başka ifadeyle vahyin beşerleşmesi, insani boyut kazanması, adeta kaçınılmaz bir süreç olarak ortaya çıkmış olacaktır. Burada dini düşüncenin ve din bilincinin dil ve kültür uyumuyla gelişme gösterebileceğine dair bir kabul bulunmaktadır.⁹⁴

Sonuç

Mâturîdî’nin yorum tekniği dikkate alındığında vahiyde dilin mevcudiyetinin ve dil içinde mevcut bulunan kültürün önemli bir yer tuttuğunu söylemek mümkündür. Dil, Allah alanına ait bir bilinç tarafını değil topluluk bilincini temsil etmektedir. Dilin mevcudiyeti, metnin ifşa olan anlamını sadece ilahi bilincin tayin etmediğini göstermektedir. İlahi metin dilin kontrolü ve sınırları altındadır. Dil vasıtasıyla topluluk bilinci, ilahi bilince mümkün anlamları tedarik etmektedir. Dil, metni kendi başına bırakmamaktadır.

Mâturîdî’nin yukarıda belirtilen örnekleri onun, anlamda, yalnızca metni değil metni çevreleyen unsurları, kültürel inşalar ve temsil biçimlerini, doğal ya da doğal gibi görünen çevreyi de dikkate almış olduğunu göstermektedir. Böylece Mâturîdî, kültürel birikimle ya da habitusla metnin ilişkisine dair önemli şeyler söylemiş olmaktadır. Mâturîdî’nin bu örnekleri, Allah’ın, ilk muhataplarının durumlarını gözettiğini, günün akıl ve bilgi seviyesine göre hitap ettiğini, hatta muhatapların yapısının, seviyesinin ve ihtiyaçlarının vahiy ile verilen cevaplara etki ettiğini ortaya koyan önemli referanslar içermektedir.

Mâturîdî’nin dil-vahiy ilişkisini esas aldığımızda şunu rahatlıkla söylemek mümkündür: Zaman ve mekân algısı dinin ortaya çıkmasında belirleyicidir. Dini kavramak, zamana, dile, kültüre ve mekâna bağlıdır. Kur’an’ı anlamak bir katılım sorunudur. Anlam, dünya tecrübesi ile mümkündür.

Dini yaşam kültürle iç içedir. Kültür insanların din anlayışına farklı bir ton ve yapı vermektedir. Örf ve adetlerin şekillendirdiği zihniyet, kendisine özgü yollarla dini doğayı yeniden yapılandırmaktadır. Bu nedenle herhangi bir örf ve adet kümesinin şekillendirmesinden azade olmayan bir “dini” evreni, evrensel olarak sunmak imkân dâhilinde değildir.

⁸⁹ Mustafa Tanrıver, *İmam Mâturîdî’de Dil ve Delalet Meselesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 42.

⁹⁰ el-Bakara 2/17.

⁹¹ Mâturîdî, *Te’vilat*, (2005), 1/43.

⁹² Ebu Hanife’nin Kur’an-ı Kerim hakkındaki görüşleri için bk. Ebü Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, (Kahire: 1349/1931), XIII/ 383-384.

⁹³ Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâturîdilik*, 93-94.

⁹⁴ Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâturîdilik*, 125-131.

Kaynakça | References

- Akarsu, Bedia. *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998.
- el-Alemi, Abdurrahim. *Menhecû'l-İmam el-Mâturîdî Fî Tefsiri'l-Kur'an beyne İlmi'l-Kelam ve Usulü'l-Ahkam*. İstanbul: İFAV, 2012.
- Altuğ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat/Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2007.
- el-Ayni, Bedreddin Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhi Sahihi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib. *Târihu Bağdâd*. 14 Cilt. Kahire: 1349/1931.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 cilt. b.y.: Dâru Tevki'n-Necat, 1422/2001.
- Çelebi, İlyas (ed.). *Büyük Türk Bilgini İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Dindi, Korkut. "Risaletin Mekke Döneminde Hz. Peygamber'in Siyasi Hedefleri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 185-199.
- Düzgün, Şaban Ali. "Mâturîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 1-18.
- Ebu's-Suud. *Tefsiru Ebi's-Suud*. Beyrut: Daru İhyai Türesi'l-Arabi, ts.
- Hegel, G. W. F. *Tarihte Akıl*. çev. Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995
- İşcan, Mehmet Zeki. "İslam Düşüncesinin Yeniden Yorumlanmasında Maturidi'nin Katkısı". *EKEV Akademi Dergisi* 12/34 (2008), 1-22.
- Karataş, Ali. "İmam Mâturîdî'de Kuran'ı Kuran'la Tevil". *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî, Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. haz. Ahmet Kartal. 198-217. (İstanbul: Türk Dünyası Vakfı, 2014).
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî". *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. haz. Sönmez Kutlu. 17-55. (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003).
- el-Matûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatu'l- Kur'an*. thk. Bekir Topaloğlu vd. 18 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Özcan, Hanifi. *Türk Düşünce Hayatında Mâturîdîlik*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2015.
- Özdeş, Talip. "Mâturîdî'nin Yorumlarında İnsan Olgusuna Yaklaşımı". *Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî, Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*. haz. Ahmet Kartal. 691-688. (İstanbul: Türk Dünyası Vakfı, 2014).
- Peter L.,Berger – Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- R. Wachterhauser Brice. "Anlamda Tarih ve Dil". *İnsan Bilimlerine Prolegomena*. der. ve çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- es-Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmet b. Sehl. *Kitabu'l-Mebcut*. Beyrut: Dâru'l-Maârif, ts.
- es-Sicistânî, Ebû Dâvud Suleymân b. el-Eş'as el-Ezdi. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Tanriver, Mustafa. *İmam Mâturîdî'de Dil ve Delalet Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Tatar Burhanettin. *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.
- Tatar, Burhanettin. *Felsefi Hermönötik ve Yazarın Niyeti*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021.
- Topaloğlu, Bekir. "İmam Mâturîdî'nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri". *Büyük Türk Bilgini İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. ed. İlyas Çelebi. 39-42. İstanbul: İFAV, 2012.
- Türçan, Talip. "el-Mâturîdî'de Hukuk Normlarının Geçersizlik Sebebi Olarak Metrûkiyet". *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 111-134.
- Türk, Duygu. *Öteki, Düşman, Olay, Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*. İstanbul:

Metis Yayınları, 2013.

Ulukütük, Mehmet. “Çağdaş İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanmanın Dilsel Şartları: M. Arkoun, M. Hanefi ve M. H. Cabiri”. *TYB Akademi* 2/4 (Ocak 2012), 55-75.

Uygur, Nermi. *Kültür Kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Extended Summary

In contemporary studies on Māturīdī, it is frequently emphasized that he was a thinker who reconciled reason and revelation, emphasized rational interpretation in understanding religion, and attributed theological importance to human will and freedom.

One of the unique aspects of Māturīdī is his important views on the identity of the Qur'an. These views, which try to establish a connection between language and the culture inherent in language, have a value that should be taken into consideration even in our time.

In the Hanafi tradition, there was already a school that viewed the language of revelation as a human structure that conveyed the realm of people. As Abu Hanifa said, all languages are human. Arabic, the language of Islamic revelation, being human, belongs to the realm of people, not to the realm of Allah. The fact that the Qur'an is in Arabic points to its human aspect.

In accordance with this Hanafi tradition, Māturīdī wants to establish the “truth of the text” under the natural light of language, and therefore of historical and cultural reason. When the ta'wilat is examined, it will be seen that although the source of the revelation is “transcendent”, there is a non-transcendent situation in the elements that are present in its content and seen as commands due to the characteristics of the language. Because a text, even a divine one, can only be understood by sharing a common language and cultural horizon.

Māturīdī adopts recourse to Arab customs and traditions as a method of understanding in interpreting the Qur'an. Māturīdī wants to base the revelation on daily life and the culture that shapes this life. Accordingly, the meaning is formed within Arabic and the culture-specific connotation possibilities available within Arabic. Thus, Māturīdī attributes the meaning not only to metaphysical fiction or rational principle but also to the subjectivity of customs and traditions. Indeed, Māturīdī establishes the connection between revelation and social reality with his inferences about the custom-revelation relationship.

In other words, in some parts of his Te'vilat, Māturīdī tries to determine how religious life or religious understanding relates to existing social life and custom. In these sections, Māturīdī attempts to establish the connection between revelation and social reality. It can be said that Māturīdī wanted to show in his work Te'vilat that a part of the revelation was built on the real world of the Arabs and the language habits that expressed it, and that in this way a way of understanding and communication was provided.

One of the important examples of Māturīdī's relationship between Arabic customs and traditions and revelation is “huruf-u maqattaa”. Māturīdī sees these letters as “expressions of oaths”. The letters mentioned at the beginning of the surahs represent all the letters of the Arabic alphabet. By swearing by using these letters, Allah has exalted the value of the letters. Because according to Arab customs, the value of letters is high. Letters are the elements that ensure the order of this world and the afterlife. All useful things can be achieved through them. Allah (as in the Arabic tradition) swore by the letters with the aim of exalting them.

Another relationship that Māturīdī establishes between the Arab way of life and the Qur'an is the determination that the Arabs do not have a tradition of political leadership that brings unity and institutionalization. According to him, Arabs do not have political leaders, they only have traditions. They are based on tradition, not politics. In fact, the Arabs have no other characteristic than imitating their traditions and ancestors. The views of the religious people are based on evidence, while the Arabs are based on imitation and custom. The “sect” of the Arabs is merely an imitation and custom of their ancestors.

Arabs are not a community that relies on leaders to establish any order or religion. However, from a rational perspective, the construction of politics, a sect and a religion cannot be without a leader.

The linguistic nature of the Qur'an has often been overlooked throughout history. The Qur'an

is abstracted from its historical and objective context. It was thus transformed into a sacred and *often untouchable* object. The meaningful relationship that Mâturîdî established between the context of social reality and revelation can be a historical reference for us to critically evaluate revelation within temporal and concrete events, by overcoming the ideological orientation that dominates our cultural and intellectual world. Because he tried to present us with a synthesis of the revelation belonging to an “other” source and the *particular* cultural situation represented by the language.

Dijitalleşme Çağında Şii-İmâmî Mehdiçi Söylemin Yeni Bir Dine Evrilmesi *Ahmedi Barış ve Nur Dini*

The Reconfiguration of Shi'ite-Imami Messianic Discourse Into a New Religion in the Age of Digitalization: The Ahmadi Religion of Peace and Light

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER

Doç.Dr. | Assoc. Prof.

Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi
Dicle University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, History of Islamic Sects
Diyarbakır, Türkiye

Affiliate, George Mason University, Abusulayman Center For Global Islamic Studies

Fairfax, Virginia (VA), USA

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

rumeysah@hotmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 14.04.2025

Kabul | Accept: 09.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1676216>

Atıf | Cite As

Küçüköner, Halide Rumeysa. "Dijitalleşme Çağında Şii-İmâmî Mehdiçi Söylemin Yeni Bir Dine Evrilmesi Ahmedî Barış ve Nur Dini". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 21-46.
<https://doi.org/10.18403/emakalat.1676216>

Not | Note

Bu çalışmadaki veriler, Tübitak 2219 Yurtdışı Araştırma Bursu ile 1059B192202209 nolu proje kapsamında Amerika George Mason Üniversitesi'nde gerçekleştirilen araştırmalar sonucunda elde edilmiştir. Tübitak'a projeme verdiği destekten dolayı teşekkürü borç bilirim.

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu çalışma Tübitak 2219 Yurtdışı Araştırma Bursu ile 1059B192202209 nolu proje ile desteklenmiştir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: This study was supported by TUBITAK 2219 International Research Scholarship, project number 1059B192202209.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Bu makale, 21. yüzyılda küreselleşme ve dijitalleşmenin etkisiyle ortaya çıkan *Ahmedî Barış ve Nur Dini*'ni ele almaktadır. Hareket kökenini İmâmiyye Şiası'ndan almasına rağmen zamanla geleneksel sınırları aşarak kendisini "yeni bir din" olarak tanımlamıştır. Bu yönüyle, İslam içi bir mezhepten çok din sosyolojisinin tanımladığı New Religious Movement/Yeni Dini Hareket kategorisine daha yakındır. *Ahmedî Barış ve Nur Dini*'nin temel esası, İmâmiyye Şiası'nın gaybet inancına dayanmakta; Ahmed el-Hasan ve Abdullah Haşim, gaybetteki İmam Mehdi'nin dönüşünü sembolize eden figürler olarak kabul edilmektedir. Allah tarafından verildiği iddia edilen *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili* adlı metin, bu dinin inanç sistemini şekillendirmektedir. Bu yeni kutsal kitap, Yedinci İlahi Ahit, tenasüh ve İlahi Adalet Devleti gibi temel inanç esaslarıyla birlikte modern dönem insanının dikkatini çekecek uzaylılar gibi ilginç konuları içermektedir. *Ahmedî Barış ve Nur Dini*'nin akidevi anlayışı, İslam dâhil önceki dinlerin tahrif edilmesinden dolayı Tanrı'nın insanoğluna kıyamete kadar devam edecek yeni bir mesaj gönderdiği düşüncesi üzerinden inşa edilmektedir. *Ahmedî Barış ve Nur Dini*, modern dönem insanına yeni bir spiritüel esrime alanı sunmasıyla kısa sürede dikkat çekmiştir. Tüm bu yönleriyle, bu yeni din hem İslam mezhepleri tarihi hem de New Religious Movement/Yeni Dini Hareketler literatürü için önemli ve özgün bir inceleme alanı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Ahmedî Barış ve Nur Dini, Dijitalleşme Çağı, Ahmed el-Hasan, Abdullah Haşim.

Abstract

This article examines the *Ahmadi Religion of Peace and Light*, a new religious movement that emerged in the context of 21st century globalization and digitalization. While the movement draws its origins from the Twelver Shi'a tradition, it has evolved to transcend conventional doctrinal boundaries and has come to self-define as a "new religion". In this respect, it aligns more closely with the category of New Religious Movements as defined by the sociology of religion, rather than being classified as a sect within Islam. The theological foundation of the *Ahmadi Religion of Peace and Light* is based on the Twelver Shi'a doctrine of occultation. According to this doctrine, Ahmed al-Hasan and Abdullah Hashem are regarded as figures symbolizing the return of the Hidden Imam Mahdi. The scripture, entitled *The Goal of the Wise The Gospel Of the Riser of the Family of Mohammed*, is claimed to have been revealed by God. It is asserted that this text constitutes the doctrinal foundation of the new religion. This scripture incorporates fundamental doctrines such as the Seventh Covenant, transmigration of souls (tanāsukh), and the Divine State of Justice, while also incorporating contemporary themes such as extraterrestrials to appeal to modern spiritual seekers. *The Ahmadi Religion of Peace and Light's* creedal structure is predicated on the belief that all preceding religions, including Islam, have been distorted, and that God has revealed a new and final message to guide humanity until the end of time. *The Ahmadi Religion of Peace and Light* has rapidly garnered attention due to its unconventional spiritual discourse. In conclusion, *the Ahmadiyya Peace and Light* offers a compelling and unique perspective on both Islamic sectarian history and the study of contemporary New Religious Movements.

Keywords: History of Islamic Sects, Ahmadi Religion of Peace and Light, Age of Digitalization, Ahmad al-Hasan, Abdullah Hashem.

Giriş

21. yüzyıl, insanlık tarihinin en önemli kırılma noktalarından biri olan dijitalleşme sürecine tanıklık etmiştir. Bu dönüşümle birlikte dünya, etkileşimin anlık yaşandığı adeta küresel bir köy hâline gelmiştir. Ne var ki aynı yüzyılda, savaşlar, doğal afetler ve salgınlar da günlük hayatın olağan unsurları arasında yerini almış; böylelikle 21. yüzyıl insanlık açısından güvensiz ve belirsizliklerle dolu bir çağ olarak da öne çıkmıştır. Moderniteye ve onun olumsuz etkilerine karşı bir tepki olarak bir kısım insan eskatoloji/dünyanın sonu mitleri ve kıyamet hareketlerine giderek daha fazla ilgi göstermeye başlamış; New Age Movements/Yeni Dini Hareketler ya da kıyamet hareketleri olarak adlandırılabilir akımlar güç kazanmıştır. Özellikle, spiritüel bir esrime sunan ve modernitenin getirdiği olumsuzluklara bir yanıt olarak gelişen bu hareketlerden biri de *Ahmedî Barış ve Nur Dini*'dir (The Ahmadi Religion of Peace and Light).¹

Ahmedî Barış ve Nur Dini, 21. yüzyılda İmamiye Şiası içerisinde çıkmış oldukça tartışmalı yeni bir dini oluşumdur. Bu oluşum, kurucularının Allah'la irtibat kurdukları ve insanlığın beklediği mehdi oldukları fikrine dayanmaktadır. Bu fikirler, İslam geleneğindeki klasik mehdilik iddiaları gibi düşünülse de önceki dinlerin hükmünün sona erdiği, semavi din geleneği içerisinde İslam'dan sonra yeni bir din oldukları düşüncesiyle onlardan ayrılmaktadır. Bununla birlikte *Ahmedî Barış ve Nur Dini*'ni İslami bir oluşumdan ziyade Batı'da yaygın

¹ Ahmedî Barış ve Nur Dini kaynaklarda yaygın olarak AROLP şeklinde kısaltma ile kullanılmaktadır. Biz ise çalışmamızda bu dinin kendi orijinal ismini kullanmayı tercih ettik. *Ahmedî Barış ve Nur Dini*'nin İngilizceden doğrudan çevirisi Ahmedî Barış ve Işık Dini şeklindedir. Ancak bu dinin mensupları tarafından kaleme alınan Türkçe eserlerde veya İngilizceden Türkçeye çevrilen kaynaklarda, topluluğun ismi "nur" ifadesi ile kullanıldığı için bizde o şekilde bir kullanımı benimsedik.

kullanılan şekliyle New Religious Movement/Yeni Dini Hareket olarak sınıflandırmak daha makul görünmektedir.²

Çalışmada, ortaya çıkışı oldukça yeni olan, dini ve kurumsal boyutuyla ilgili gelişmelerin devam ettiği *Ahmedi Barış ve Nur Dini* (AROPL) hakkında, tarihsel kökenleri, iç bölünmeleri, akidevi yapısı, dünya üzerindeki yayılımları hakkında temel ve genel bilgiler verilerek yapı hakkında bütüncül bir perspektif sunulması hedeflenmektedir..

1. Muhammediyye Nasıl Yasaklandı? Belgelerin Tavsifi

Ahmedi Barış ve Nur Dini nispeten yakın bir zamanda ortaya çıktığı için kaynaklar görece kısıtlıdır. Makalemizde hareketin kısıtlı olan birinci el kaynaklarına, hareket ile ilgili yapılmış nadir akademik çalışmalara, blog yazılarına ve insan hakları kuruluşlarının raporlarına başvurulmuştur. Bu noktada özellikle bu yeni dinin kutsal kitabı olarak kabul edilen, dinin lideri olan Abdullah Haşim tarafından kaleme alınan, 2022 yılında yayımlanan *the Goal of Wise The Gospel Of the Riser of the Family of Mohammed*³ isimli esere sıklıkla başvuru yapılmıştır. İlginçtir ki bu eser, İngilizce, Almanca, Fransızca, Arapça, Bahasa gibi dillerinde ve 2022 yılında *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*⁴ ismiyle Türkçe olarak yayımlanmıştır. Çalışmada ayrıca Abdullah Haşim'in *The Mahdi's Manifesto*⁵ isimli kısa eserine de birincil kaynak olarak müracaat edilmiştir.

Ahmedi Barış ve Nur Dini bir Yeni Dini Hareket olduğu için dijital kullanımı oldukça ileri düzeydedir. Bu yönüyle Abdullah Haşim'in mehdilik iddiasının ispatlanmaya çalışılması amacıyla bu din mensupları tarafından farklı dillerde ancak birbirleriyle benzer içeriğe sahip olarak kurulan web siteleri söz konusudur. Bu sitelerden de birincil kaynak olarak istifade edilmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla akademik alanda yapılmış tek çalışma Dinler Tarihçisi Massimo Introvigne ve Karolina Maria Kotkowska'nın "The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction" isimli makaleleridir. Bu çalışma, *Ahmedi Barış ve Nur Dini* liderinin bu yeni dini tanıtmak üzere dünyanın farklı bölgelerindeki özellikle dinler tarihi alanında çalışan akademisyenlere yönelik düzenlediği davet sonucunda hazırlanmıştır. Bu makale, *Ahmedi Barış ve Nur Dini* ile ilgili fikir verebilecek temel bilgileri içermesi yönüyle önem arz etmektedir. Ancak makalenin yeni din mensuplarının dünya genelinde maruz kaldıkları baskılara fazlaca odaklanması ve bu dinin kuruluşundan sonraki tarihçesine yeterince yer vermemesi gibi her akademik çalışmada olabilecek belirli kısıtlılıkları söz konusudur.

Ahmedi Barış ve Nur Dini mensuplarının dünya üzerinde sayıları az olsa da teşkilatlarının nitelikli bir yapılanması söz konusudur. İnançlarından dolayı maruz kaldıkları baskıları "insan hakları problemi" olarak sunma noktasında oldukça mahirdirler. Bu sebeple haklarında çok sayıda insan hakları kuruluşu tarafından yazılmış, derinlikli olmayan rapor türünden yazılar mevcuttur. Bu yazılara özellikle dünyadaki yayılım eğilimleri ve inançlarından dolayı maruz kaldıkları baskılar konu edilirken başvurulmuştur.

Çalışmanın araştırma ve yazım boyutunda deskriptif bir metot tercih edilmiş, mümkün olduğunca objektif davranılmaya çalışılmıştır. Ancak bu dinin oldukça yeni olması, gelişimini devam ettirmesi ve akidevi sisteminin zaman içerisinde daha fazla Abdullah Haşim merkezli hale gelmesi, kendi kaynaklarındaki bilgiler arasında tenakuzların ve boşlukların bulunmasına neden olmuştur. Bu sebeple, kendi değerlendirmelerimiz çerçevesinde yorum geliştirmek zorunda kaldığımız durumlar da olabilmıştır.

Ahmedi Barış ve Nur Dini, akademik anlamda oldukça kısıtlı bir ilgiye matuf olduğu için haklarındaki yazı ve çalışmalarda genellikle iki husus dikkati çekmektedir. Bunların birincisi inançlarından dolayı maruz kaldıkları baskılar hakkındaki haberlerdir. Bir diğeri ise Hint alt-kıtasında ortaya çıkmış bir topluluk olan Ahmedilerle ilgili isim benzerliklerinden kaynaklanan, karışık bilgilerin yer aldığı ve doğru olmayan rivayetlerdir. Bu yönüyle, çalışmamızın, gün geçtikçe ilgi çeken bu yeni din hakkında özellikle İmâmiyye Şîası'ndan neşvünema bulmasından

² Massimo Introvigne - Karolina Maria Kotkowska, "The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction", *The Journal of CESNUR* 8/3 (2024), 33-39.

³ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Goal of the Wise The Gospel Of the Riser of the family of Mohammed* (www.theahmadireligion.org, 2022).

⁴ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, ed. Batuhan Yücetürk vd., çev. Reşat Gurbet Hikmat Gahramanov (www.theahmadireligion.org, 2022).

⁵ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Mahdi's Manifesto* (www.theahmadireligion.org, 2024).

dolayı İslam Mezhepleri Tarihçiliği boyutuyla gelecekte yapılacak araştırmalar için temel özelliği taşıyabilecek nitelikte olduğunu düşünmekteyiz.

2. Ahmedî Barış ve Nur Dini'nin Kökenleri

Ahmedî Barış ve Nur Dini'nin kökenleri Körfez Savaşı sonrasındaki istikrarsız sürece dayanmaktadır. Bu dönemde yaşanan ekonomik ve sosyal buhran, Irak ile İran arasındaki çatışmalar ve “Şiilerin liderliği”ni yaptığını iddia eden İran'ın, Irak'taki Şii toplulukları Saddam rejiminin baskılarından koruyamaması özellikle Şii topluluklar arasında çeşitli mehdici arayışların söz konusu olmasına neden olmuştur. Bu mehdici hareketlerden biri de ele aldığımız dini oluşum olup Ahmed el-Hasan'ın ismine dayanmaktadır.⁶

2.1 Ahmed el-Hasan Dönemi: Mehdilik Merkezli İddiaların Ortaya Çıkışı

Ahmed el-Hasan,⁷ 1968 yılında Irak'ın Basra şehrinde doğmuş ve uzun yıllar inşaat mühendisi olarak çalışmıştır. Adı etrafında çeşitli dini spekülasyonlar yapılmıştır. Hareket mensuplarının iddiasına göre o, İmâmiyye Şiası'nın akidevi yapısı uyarınca h. 329'da Gaybet-i Kübra'ya giren İmam Mehdi⁸ ile 1995 yılında, İmam el-Hâdi ve Hasan el-Askerî'nin haremünde görüşmeye başlamış, 1999 yılında⁹ gerçekleşen bir görüşmede kendisine ilahi bir görev verildiğini iddia etmiştir. Kırtas Hadisesi¹⁰ olarak zikri geçen olayda, Hz. Peygamber'in, bıraktığını kabul ettiği vasiyetinde, kendi görevinin ve isminin geçtiğini ileri sürmüştür.¹¹

Ahmed el-Hasan'ın görüşleri etrafında, Irak Şiiliğinin merkezi kabul edilen Necef'te bir topluluk oluşmaya başlamış; ancak kaynaklardaki bilgilere göre özel bir isimle anılmamıştır. Bununla birlikte hareket ortaya çıkar çıkmaz tepkilerin odağı haline gelmiştir. Irak'taki Şiilerin dini lideri Ayetullah Ali es-Sîstânî ve İran'daki Şiilerin lideri Ali Hamaney gibi önemli isimler başta olmak üzere hemen bütün Şii alimler, inançlarını bozmakla itham ettikleri bu harekete ciddi tepki göstermişlerdir. Benzer bir tepki de Saddam Hüseyin'den sonra iktidarı ele alan Şii hükümetten gelmiştir. Ancak topluluğa yönelik bu tepkilere rağmen, özellikle savaş döneminin getirdiği büyük kaos ortamı; dini ve siyasi liderlerin bu kaotik ortama çözüm bulamaması, Ahmed el-Hasan'ın mehdici hareketinin Şii topluluklar arasında ciddi bir karşılık bulmasına imkân sağlamıştır. 2007 yılında Necef Savaşı olarak bilinen ve Ziya Abdu'z-Zehra'nın “Cennet Ordusu”¹² isimli mehdici hareketi ile Irak hükümeti arasında yaşanan şiddetli çatışmalarda

⁶ Willy Fautré, “JORDAN: Fleeing from Jordan to Greece because of their change of religion”, *HRWF* (Erişim 21 Mart 2025).

⁷ Ahmed el-Hasan'ın resmi için bk. Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Goal of the Wise*, 464.

⁸ Metin Bozan, *İmâmiyye Şiasının İmamet Tasavvuru* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007), 30-34; Metin Bozan, *İmâmiyye Şiası'nın Oluşumu Masum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı* (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), 273-307.

⁹ Akademik çalışmaların dâhil olduğu pek çok kaynakta doğrudan 1999 tarihi verildiği, kendi kaynaklarında da bu konuda genellikle 1999 tarihinin kaydedildiği, ancak yine kendileri tarafından yazılan bir başka kaynakta 1995 tarihinin geçtiği tespit edilmiştir. Tarih konusundaki bu çelişki için bk. Gahramanov, “Ahmed el Hasan (a.s)'ın Biyografisi”, ts.; “Siyah Bayraklar Vad Edilen Geldi” (Erişim 21 Mart 2025).

¹⁰ Kırtas Hadisesi *Ahmedî Barış ve Nur Dini* mensupları tarafından inançlarına meşruiyet kazandırmak için en fazla mevzu bahis yapılan konuların başında gelmektedir.

¹¹ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Goal of the Wise*; Introvigne - Kotkowska, “The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction”, 33-36; “Hakkımızda”, *AHMEDÎ BARIŞ VE NUR DİNİ* (blog), 18 Nisan 2017; Harvey Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025); Gahramanov, “Ahmed el Hasan (a.s)'ın Biyografisi”; Massimo Introvigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024). İmam Mehdi'nin, Ahmed el-Hasan'ı ahlak bakımından geliştirmek ve ilahi bir mertebeye ulaştırmak istediği için onunla çeşitli defalar görüştüğü iddia edilmiştir. Konu hakkında bk. Gahramanov, “Ahmed el Hasan (a.s)'ın Biyografisi”. Ahmed el-Hasan'ın Saddam rejimi tarafından daha fikirlerini açığa çıkarmadan tutuklanmaya çalışıldığı da iddia edilmiştir. Konu hakkında bk. Gahramanov, “Ahmed el Hasan (a.s)'ın Biyografisi”.

¹² *Cünd'us-Sema'* veya “Cennetin Askerleri” veya “Cennetin Ordusu” olarak bilinen mehdici hareket, Irak'ta savaş ve karmaşanın hüküm sürdüğü bir dönemde, Ali b. Ebi Talib'in geri dönerek zamanın sonunu getirdiğine inanmıştır. Hareketin kurucusu olan Abdu'z-Zehra kutsal kabul ettiği Necef'te yeni kıyamet dönemini inşa etmeye başlamıştır. Ancak Irak hükümetinin bu girişimden haberi olmuş ve Necef'teki ayetullahları öldüreceğini iddia ettikleri bu harekete karşı 28 Ocak 2007'te kayıtlara Necef Savaşı olarak geçen aralarında Amerikan askerlerinin de olduğu yüzlerce kişinin ölmesine neden olan kanlı olayların başlamasına neden olmuştur. Bu hareket ve olaylar hakkında sebebi tespit edilemeyen bir şekilde oldukça az bilgi mevcuttur. Konu hakkında bk. “Rebel Muslims longed for doomsday / 'Heaven's Army' battled near Najaf with high-tech arms” (Erişim 12 Nisan 2025); “Asia Times Online : Middle East News - Bare truth over the battle of Najaf” (Erişim 12 Nisan 2025).

hükümet,¹³ Ahmed el-Hasan ve takipçilerinin de bu olaylarda etkisi olduğunu savunarak Cennet Ordusu ile bu gruba da şiddetli baskıya başlamış, bu süreçte hareket mensuplarının bir kısmı ya çatışmalarda öldürülmüş ya da tutuklanmıştır. Yaşanan bu olayların ardından Ahmed el-Hasan da kaybolmuştur. Nerede olduğu tam olarak bilinmese de Sudan veya başka ülkelerde sürgünde yaşadığına dair bilgiler bulunmaktadır. Ancak takipçileri, liderlerinin gaybete girdiğine inanmaktadır.¹⁴

2.2. Ahmed el-Hasan'ın Fikirleri

Ahmed el-Hasan, her ne kadar İmâmiyye Şiası içerisinde yetişen ve bu düşünceleri benimseyen biri olsa da fikirlerinin İsmâîlî ve Nusayrî geleneklerle oldukça paralellikler arz ettiği görülmektedir. O, özellikle ezoterik ve gnostik eğilimli bir inanç tipolojisini benimseyerek hareketini, İmâmiyye Şiası'nın daha "mutedil" sayılabilecek çizgisinin dışına çıkarmış, Gulat-ı Şia'dan fikirlerle ilişkilendirerek gaybet/rec'at/tenasüh meselesini merkeze alan bir dini yapı oluşturmıştır. Böylelikle İmâmiyye Şiası içerisinde uçlanan, Gulat-ı Şia'ya öykünen bir hareket çıkarmıştır.¹⁵ Harekete asıl rengini veren görüşler ise Ahmed el-Hasan'ın ilahi misyonuna dair fikirleridir. Ahmed el-Hasan, İmâmiyye Şiası'nda gaybette olan 12. imamla görüşüğünü ve bu görüşmede görevlendirildiğini iddia etmiş; ancak bu görevinin mahiyetini net ifadelerle açıklamamıştır. Kendisinin ahir zamanda dünyayı adaletle yönetecek, insanlığı birleştirecek mehdi, kaim ve yemani figürü olarak algılanmasına neden olabilecek fikirler ileri sürmüştür. Hareketinin başında oldukça kısa süre kalması da fikirlerinin anlaşılmasında farklılıklara sebep olmuştur. Kimi takipçileri onun, kendi yazıları çerçevesinde, kıyamet alametleri arasında sıkça geçen "kaim", İslam devletini adaletle yönetecek olan ve beklenen mehdi olduğuna inanmıştır. Kimileri ise ona Şii kaynaklarda mehdinin alametlerinden sayılan, mehdiye destek olacak figür olarak tanımlanan ve mehdi öncesi dünyayı hazırlamak üzere dünyaya geleceğine inanılan, Tanrının sağ kolu "yemani" kimliğinde bir mehdi rolü biçmiştir.¹⁶ Fikirleri üzerindeki bu yorum farklılıkları sonradan hareketinin ikiye ayrılmasına neden olmuştur.

Ahmed el-Hasan, Şii gelenekten sadece akidevi görüşleri nedeniyle ayrıışmamış aynı zamanda Şia'daki dini otoriteyi de tartışmaya açmıştır. Nitekim bu noktada en belirgin görüşü, yerleşik dini otoritenin reddine yönelik olanlardır; Şiilikte "ayetullahlık" makamının söz konusu olamayacağını; dolayısıyla Şii alimlerin eğitimle elde ettiği bilgilerinin geçersizliğini savunmuş, dini otoriteyi sadece Allah tarafından atanmış kişilerin yürütebileceğini ileri sürmüştür. Bu çerçevede, Iraklı Şii alim Sîstânî'yi de deccal olarak tanımlamıştır.¹⁷ Ahmed el-Hasan bu fikirleriyle İmâmiyye Şiası'ndan farklılaşıp Gulat-ı Şia'ya öykünen bir dini yapı ortaya çıkarmıştır.

2.3. Ahmed el-Hasan Sonrası Durum: Hareketin Bölünmesi

Mehdi olduğuna kabul edilen Ahmed el-Hasan'ın 2007 yılında gaybete girdiğine inanılmasının ardından fikirleri takipçileri tarafından devam ettirilmiştir.¹⁸ Hareketin merkezi olan Necef'teki topluluk onun İran ve Irak'taki baskılardan dolayı gaybete girdiğine inanmış;

¹³ Damien Cave, "250 Are Killed in Major Iraq Battle", *The New York Times* (29 Ocak 2007), blm. World; "The Battle for Najaf, Part 1: Assaulting the 'Valley of Peace' - Marine Corps Association" (Erişim 12 Nisan 2025); U. S. Army Special Operations Command (USASOC) History Department, "Fighting Through the 'Fog of War'" (Erişim 12 Nisan 2025).

¹⁴ Introigne - Kotkowska, "The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction", 36; Gahramanov, "Ahmed el Hasan (a.s)'ın Biyografisi"; Introigne vd., "Ahmadi Religion of Peace and Light - WRSP" (28 Haziran 2024); "Algeria: Release Members of Ahmadi Religious Minority", *Amnesty International* (12 Haziran 2022).

¹⁵ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Goal of the Wise*, 482, 601; Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Mahdi's Manifesto*, 21.

¹⁶ Introigne - Kotkowska, "The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction", 33-36; Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Mahdi's Manifesto*, 464; "ÖZEL HABER | Türkiye'den Avrupa'ya geçmeye çalışan 104 Ahmedi", *Serbestiyet* (blog), 10 Temmuz 2023; Sarah, "Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light" (21 Mart 2025); Gahramanov, "Ahmed el Hasan (a.s)'ın Biyografisi". Yemani karakteri hakkında *Ahmedi Barış ve Nur Dini* kutsal kitabından verilen detaylı bilgi hakkında bk. Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Goal of the Wise*, 464.

¹⁷ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Goal of the Wise*, 465-466; Introigne vd., "Ahmadi Religion of Peace and Light - WRSP" (28 Haziran 2024).

¹⁸ Takipçileri tarafından Ahmed el-Hasan'ın bilinmeyen bir yere hicret ettiğine ve babası kabul ettikleri İmam Mehdi Muhammed bin Hasan Askeri ile geri döneceğine inanılmaktadır. Konu hakkında bk. Gahramanov, "Ahmed el Hasan (a.s)'ın Biyografisi".

liderliğini devam ettirmiş ve “Beyaz Bayraklar” veya “Necef Ofisi” ismiyle anılan bir topluluk oluşturmuştur. Bu topluluk günümüzde hala Ahmed el-Hasan ile görüşmeye ve ondan ilahi bilgiler almaya devam edildiğine, onun arkasında kimseyi bırakmadığına ve bir gün gaybetten döneceğine inanmaktadır. Takipçileri, kendisinden aldıklarını iddia ettikleri ancak içerikleri Ahmed el-Hasan’ın önceki fikirleriyle farklılık gösterebilen mesajları sosyal medya üzerinden yayımlamaktadır. Grubun etkinliği Irak Necef çevresiyle sınırlı kalmış her ne kadar resmi Şii otoriteler tarafından baskı görüyor olsalar da mensupları hala Necef Ofisi aracılığıyla yerel bazda faaliyetlerini devam ettirmektedir.¹⁹

Ahmed el-Hasan, insanlığı birleştirmek için gönderildiğini ileri sürmesine rağmen kendisinden sonra öğretilerini devam ettirdiğini iddia eden pek çok grup ortaya çıkmıştır. Özellikle Irak ve İran merkezli yerel özellik gösteren Cennet Ordusu²⁰ gibi küçük mehdici hareketler bu gruplardan bazılarıdır. Bu gruplar genellikle sayı bakımından oldukça küçük olup gizli/sır yapı özelliği göstermektedirler. Ahmed el-Hasan’ın orijinal saf öğretisini takip ettiklerine ve bir gün gaybetten döneceğine inanmaktadırlar. Belirgin özelliklerinden bir diğeri ise Ahmed el-Hasan’ı takip ettiğini iddia eden diğer grupları reddetmeleridir.²¹

Ahmed el-Hasan’ı takiben yaşanan bölünmelerin en önemlisi sonradan, ana kitle “Beyaz Bayraklar”a göre çok daha geniş uluslararası bir kitleye hitap edecek ve kendilerini “Siyah Bayraklar” olarak adlandıracak olan grup eliyle gerçekleşmiştir.

Irak dışından Ahmed el-Hasan’ın fikirlerini benimseyen Abdullah Haşim isimli şahıs, Necef merkezli topluluk “Beyaz Bayraklar” ile kısa sürede fikrîsel ayrılıklar yaşamıştır. Ahmed el-Hasan’ın kimseyle iletişim kurmadığını, bu fikirlerin Irak Şii hükümetinin manipülasyonu olduğunu ileri sürmüştür. Böylelikle günümüzde *Ahmedî Barış ve Nur Dini* olarak bilinen yeni dini yapının temelini oluşturmuştur.²²

2.4 Abdullah Haşim Dönemi: Hareketin *Ahmedî Barış ve Nur Dini*’ne Evrilmesi

Ahmedî Barış ve Nur Dini’nin tarihçesi Hasan el-Ahmed’in görüşleri çerçevesinde 1990lı yıllara kadar gitse de bağımsız bir inanç topluluğu olarak Abdullah Haşim’in ismi etrafında gelişmiştir. Abdullah Haşim, Mısırlı bir baba ile Amerikalı bir anneden 1983 yılında Amerika’da dünyaya gelmiştir. Indianapolis’te yer alan Indiana Üniversitesi-Purdue Üniversitesi’nin Karşılaştırmalı Din Bilimleri alanında eğitim almıştır. 2007 yılında, kendi keşif yolculuğunun bir parçası olan “The Antichrist Dajjal is a Reptilian Shapeshifter”/“Deccal Sürünen Bir Şekil Değiştiricidir” adlı TADS ismiyle bilinen yaklaşık 600 bölümlük bir belgeselle, dünya çapında eskatolojik konulara ilgisi olan genç toplulukların dikkatini çekmeyi başarmıştır. Bu belgesel serisinin artan etkisiyle “The Arrivals”/“Gelenler”²³ isimli, yenedünya düzenini konu eden ve ahir zamanda İslam içerisinden geleceği iddia edilen mehdiyi tanıtan başka bir belgesel daha yayımlanmıştır. Bu belgesel ilkinden çok daha fazla ses getirmiştir.²⁴ TADS belgeselinin 2010 yılından itibaren yayımlanmaya başlayan yaklaşık 200 bölümlük ikinci kısmında ise Ehl-i Beyt hakkındaki bilgilerin doğruluğu, farklı kutsal metinlerin incelenmesi, doğaüstü meseleler, uzaylılar ve sahte peygamberlik konuları gibi sonradan kendi iddialarının da en önemli noktalarını oluşturacak meseleler konu edilmiştir.²⁵

Abdullah Haşim 2008 yılında manevi bir arayış yolcuğu için Amerika’dan ayrılıp Mısır’ın başkenti Kahire’ye yerleşmiştir. 2011 yılında gerçekleşen Arap Baharı protestolarında yer almıştır. Aynı yıl devrimin akabinde, Ahmed el-Hasan’ın ahir zamanda geleceği iddia edilen

¹⁹ Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025); Gahramanov, “Ahmed el Hasan (a.s)’ın Biyografisi”; Introvigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024); Introvigne - Kotkowska, “The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction”, 37. Faaliyetlerini Facebook aracılığıyla devam ettirmektedir.

²⁰ “Rebel Muslims longed for doomsday / ‘Heaven’s Army’ battled near Najaf with high-tech arms”; “Asia Times Online: Middle East News - Bare truth over the battle of Najaf”.

²¹ Introvigne - Kotkowska, “The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction”, 36-37; Introvigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024).

²² Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025); Introvigne - Kotkowska, “The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction”, 37-38.

²³ Belgesel için bk. “The Arrivals 2008 Full Documentary” (2008).

²⁴ Ailia Muhammad, “Who Is Abdullah Hashem?”, *Divine Just State* (27 Kasım 2024); “Egypt: Long History of Repression Forces Ahmadi Religion of Peace and Light Members to Flee the Country”, *Archons of the Ecumenical Patriarchate* (13 Temmuz 2024).

²⁵ Muhammad, “Who Is Abdullah Hashem?” (27 Kasım 2024).

mehdiye dünyayı hazırlayacak olan yemani figürü olarak kendisine görüldüğünü ve onu özel olarak kendisine davet ettiğini iddia etmiştir. TADS belgeselinin yayımlanan ikinci kısmında da bu görüşmeye atıfta bulunarak Ahmed el-Hasan tarafından kendisine yapılan çağrıya inandığını ve diğer inananların da kendisine katılmasını beklediğini belirtmiştir.²⁶

Abdullah Haşim, 2012 yılındaki çağrısında Mısır'a özel bir kutsiyet ve anlam yüklemiş, Mısır'ı, "dünyanın anası" olarak tanımlamıştır. Şii kaynaklardaki mehdi ve Fars toprakları arasındaki bağlantıyı Mısır'a taşımaya çalışarak takipçilerini etkilemeye çalışmıştır.²⁷ Abdullah Haşim'in bu manevi anlam taşıyan çağrısı, çevrimiçi takipçilerinden bir kısmı üzerinde etkili olmuş ve bu çağrıyı İslam geleneklerinde sürekli mevzu edilen ahir zamandaki kurtarıcının habercisi olarak yorumlayıp dünyanın farklı noktalarından Kahire'ye gelmişlerdir. Gelenler diğer takipçilerle birlikte yaşamayı ve inançlarını yaymayı kendilerine misyon edinmişlerdir.²⁸

Abdullah Haşim, gelenlerin eğitilmesi için Kahire'de bir Şiilik eğitim merkezi açmıştır. Ayrıca Ahmed el-Hasan'ın çağrısını dünyanın farklı coğrafyalarına yayabilmek için İngilizce ve Arapça yayın yapan bir medya platformu kurmuştur.²⁹

Abdullah Haşim, 23 Ocak 2015 tarihinde Ahmed el-Hasan'ın gaybetinin sona erdiğini, kendisinin onun tarafından atanmış gerçek halefi olduğunu açıkça iddia etmiş ve hareketin tarihinde dönüm noktası yaşanmasına neden olmuştur. Ahmed el-Hasan'ın beyaz bayrakların siyaha çevrilmesini istediğini belirtip "The Black Banners"/"Siyah Bayraklar" isimli muhalif topluluğu oluşturarak Necef merkezli topluluğu Ahmed el-Hasan'ın görüşlerini suistimal etmekle itham etmiş ve onlarla bağlarını tamamen koparmıştır.³⁰ Abdullah Haşim, Ahmed el-Hasan'ın, mehdinin yolunu hazırlayacak olan yemani karakteriyle gelen birinci mehdi olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda Ahmed el-Hasan tarafından özel olarak "Doğu'nun Siyah Bayraklarını yükseltmesi" için Ali Muhammed içerisinden gelecek olan ikinci mehdinin zuhur ettiğini, kaim-mehdi olarak görevlendirildiğini ve kendisine "Ebu's-Sadık" ünvanı verildiğini ilan etmiştir.³¹

Abdullah Haşim'e göre Ahmed el-Hasan tarafından kendisine dünyanın manevi sorumluluğu verilmiş ve çağrısına inananları bundan haberdar etmiştir. Ancak bu fikirleri, Mısır'daki devrim sonrası yeni rejim tarafından tehdit olarak algılanmış ve çeşitli baskılar yapılmıştır. Bunun akabinde Abdullah Haşim ve ona uyan kişiler topluca Mısır'dan ayrılıp Almanya'ya göç etmişlerdir.³²

Almanya, Mısır'dan yaşanan zorunlu göç sonrası 2017³³ yılında yeni merkez haline gelmiştir. Batı'ya göç etmeleriyle birlikte hareket, Batı tarzı hayat tarzından bunalan ve ezoterik geleneklere ilgi duyan kişiler tarafından rağbet görmeye başlamıştır.

Almanya'da "The Black Banners of the East Satellite Channel" adlı bir uydu kanalı kurmuşlardır. Bu kanaldaki belgeler ve programlarla birlikte Orta Doğu'da ilgi çekmeyi başarmışlardır. Bu kanalda, Arapça ve İngilizce başta olmak üzere Fransızca, İspanyolca, Almanca, Farsça ve Urduca programlar yer almıştır. Bu yayınlar, takipçilerinin iddialarına göre Ürdün ve Irak hükümetlerinin siyasi baskıları nedeniyle 2020'de durduruluncaya kadar devam etmiştir.³⁴

Ahmedi Barış ve Nur Dini kurucusu Abdullah Haşim ve müntesipleri, Almanya'da çeşitli

²⁶ Muhammad, "Who Is Abdullah Hashem?" (27 Kasım 2024).

²⁷ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Goal of the Wise*, 538-539.

²⁸ Muhammad, "Who Is Abdullah Hashem?" (27 Kasım 2024); "Egypt" (13 Temmuz 2024).

²⁹ Muhammad, "Who Is Abdullah Hashem?" (27 Kasım 2024).

³⁰ Introigne - Kotkowska, "The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction", 38; "Egypt" (13 Temmuz 2024); "Siyah Bayraklar Vad Edilen Geldi".

³¹ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Mahdi's Manifesto*, 19, 29; Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Goal of the Wise*, 464, 482-484, 536; Hikmat Gahramanov, "Ahmed el Hasan (a.s)'ın Biyografisi"; "Egypt" (13 Temmuz 2024).

³² Muhammad, "Who Is Abdullah Hashem?" (27 Kasım 2024).

³³ Kendi kaynaklarında 2017 yılı belirtilmesine rağmen akademik kaynaklarda 2016 yılı geçmektedir. Her iki kaynak için bk. Muhammad, "Who Is Abdullah Hashem?" (27 Kasım 2024); Introigne vd., "Ahmadi Religion of Peace and Light - WRSP" (28 Haziran 2024).

³⁴ Muhammad, "Who Is Abdullah Hashem?" (27 Kasım 2024).

sıkıntılar yaşamaya başlamaları üzerine 2019³⁵ yılında İsveç'e göç etmişler³⁶ ve Hällefors yakınlarında yer alan Sävsjön'de Bergslagsgården'da bir çiftlik satın alarak yaşamaya başlamışlardır. Hareket resmi olarak burada kurulmuştur. Zira Abdullah Haşim kendisine, İmam Ahmed el-Hasan'ın yetkisiyle inançlarının temelini oluşturacak olan “yedinci ahit”in verildiğini burada ilan etmiştir. Bununla birlikte İsveç'te de tam bir serbestliğe kavuşamayan hareketin mensupları, diğer Müslümanların ve kendilerinden ayrılanların şikâyetleri nedeniyle çeşitli gerekçelerle birçok defa soruşturmadan geçmişlerdir. Bu soruşturmalardan dolayı yine yerlerinden ayrılmak durumunda kalmışlar ve 2021 yılında merkezlerini İngiltere'ye taşımışlardır.³⁷

Abdullah Haşim liderliğindeki topluluk, İngiltere, Manchester'daki eski bir yetimhaneyi bir merkeze dönüştürerek aralarında çocukların da bulunduğu yaklaşık 300 kişi birlikte burada yaşamaya başlamışlardır. İngiltere'de devlet tarafından resmi olarak “yardım kuruluğu” olma statüsü aşamasındadırlar.³⁸

Günümüzde *Ahmedî Barış ve Nur Dini*'nin resmi yayın organı, AROLP Studios Ltd. isimli kuruluştur. 2017 yılında kurulan Black Banners of the East, AROLP Studios'ın kurucu kurumu olarak kabul edilmektedir. İlave olarak *Ahmedî Barış ve Nur Dini*, 2024 yılında Afrika, Avrupa ve Orta Doğu'ya yayın yapan ikinci uydu kanalı olan “The Mahdi Has Appeared”ı kurmuştur.³⁹

Ahmedî Barış ve Nur Dini tarihinde 2022 yılı önemli bir aşamadır. Zira kurucuları Abdullah Haşim inançlarının diğer topluluklardan tamamen ayrı, İslam'ın devamı olan ancak ondan bağımsız yeni bir din olduğunu ilan etmiş ve bu dinin adını *Ahmedî Barış ve Nur Dini* olarak açıklamıştır. Allah'ın insanoğluna mesajının ilk insandan itibaren aynı olduğunu ancak Kur'an-ı Kerim dâhil bütün kitapların tahrif edilmesinden dolayı Tanrı'nın kendisi aracılığıyla *The Goal of the Wise The Goal of the Riser of the Family of Mohammed* isimli yeni bir kitap gönderdiğini iddia etmiştir.⁴⁰ Abdullah Haşim 2024 yılında bu defa “The Mahdi's Manifesto” isimli kısa, mehdiye açık daveti içeren ve içerisinde insanoğluna yönelik çeşitli uyarıların da yer aldığı bir buklet yayımlamıştır.⁴¹

Ahmedî Barış ve Nur Dini, İngiltere Müslümanlarının ciddi tepkilerine rağmen İngiltere'de faaliyetlerini sıkıntı yaşamadan devam ettirmektedir. Hatta uluslararası kamuoyunda meşru bir din olarak kabul edilebilmek için bir takım resmi başvurularda bulunmaktadır. Bu başvurusu olumlu karşılık bulmaya başlamıştır. Avrupa'da resmi bir din olarak tanınmakta ve faaliyetlerini küresel çapta devam ettirmektedir.⁴²

Ahmedî Barış ve Nur Dini küresel ölçekte faaliyetlerini devam ettiriyor olsa da bu yeni dinin kökeni olan Beyaz Bayraklarla sorunları giderek büyümektedir. Ayrışmaları, iki topluluk arasında ciddi bir rekabetin yaşanmasına neden olmuştur. Hatta bu rekabet zaman içerisinde şiddetli çatışmalara dönüşecek kadar ileriye gitmiştir. Beyaz Bayraklar, Abdullah Haşim'in Ahmed el-Hasan'ın fikirlerini devam ettirme iddialarını reddetmektedir. 2022 yılında Haşim'in “*Ahmedî Barış ve Nur Dini*’ni” ayrı bir din olarak açıklamasından sonra ise 2023 yılında Siyah Bayrakları “mürted” ilan etmişlerdir.⁴³

2.4. *Ahmedî Barış ve Nur Dini*'nin Müstakil Bir Din Olma İddiası

Abdullah Haşim, *Ahmedî Barış ve Nur Dini*’ni, İslam'ın devamı ancak bağımsız yeni bir din

³⁵ Kaynaklar arasında 2018-2019 şeklinde tarih farklılıkları mevcuttur. Her iki kaynak için bk. Willy Fautré, “SWEDEN: Persecution of the Ahmadi Religion of Peace and Light” (Erişim 21 Mart 2025); Introvigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024).

³⁶ Muhammad, “Who Is Abdullah Hashem?” (27 Kasım 2024); Willy Fautré, “SWEDEN: Persecution of the Ahmadi Religion of Peace and Light”; Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025).

³⁷ Muhammad, “Who Is Abdullah Hashem?” (27 Kasım 2024); Introvigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024); Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025); Willy Fautré, “SWEDEN: Persecution of the Ahmadi Religion of Peace and Light”.

³⁸ Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025); Introvigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024).

³⁹ Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025).

⁴⁰ Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025).

⁴¹ Bu buklet için bk. Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Mahdi's Manifesto*.

⁴² “Algeria” (12 Haziran 2022); Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025).

⁴³ Gahramanov, “Ahmed el Hasan (a.s)’ın Biyografisi”; “Basra Şeytanı Adlı Bloga Cevap” (02 Nisan 2019); Introvigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024).

olarak tanımlamıştır. Bu fikrini desteklemek amacıyla bir din için gerekli olan temel şartları ve çeşitli ritüelleri de ihdas etmiştir. İbadet mekânı olarak cami yerine, eski Bizans ibadet mekânlarını anımsatan bir mabet tercih etmiş ve ismini “bazilika” olarak adlandırmıştır. Bu ibadet mekânının duvarlarında eski din kurucuları ve büyüklerinin, çeşitli felsefeci ve düşünürlerin resimleri yer almıştır.⁴⁴

Bir dinin alamet-i farikalarından olan temel şart, dine giriş için alternatif bir ritüel veya ifadedir. Abdullah Haşim, dine giriş ifadesi olarak İslam geleneğindeki kelime-i şehadetin farklı bir versiyonunu tercih etmiştir. Klasik İslam geleneğindeki şehadete, Şii gelenekte eklenen “Aliyyün Veliyullah” ifadesinin dışında ilave olarak Hasan el-Ahmed ve Abdullah Haşim’in mehdiliğine nispetle “el-Mehdi Huccetullah” ifadesi getirilerek ifade “Lailahe illallah Muhammedün Resulullah Aliyyün Veliyullah el-Mehdi Huccetullah”⁴⁵ şekline dönüşmüştür.

Ahmedi Barış ve Nur Dini alternatif bir kelime-i şehadet üretmek dışında İslam geleneğindeki yaygın bazı dini kullanımları da bu dinin temel kabullerine uygun olacak şekilde dönüştürmüştür. İslam geleneğinin yaygın pratiklerinden olan Hz. Peygamber’e salâtü selam ifadesinde gerçekleşen farklılaşma buna örnektir. Nitekim bu ifade “Allahumme salli ala Muhammed ve Âli Muhammed el-Eimme ve'l-Mehdiyyin ve Sellim Teslimen Kesira” şeklinde bir dönüşüme uğramıştır.⁴⁶ “Lebbeyk Allahümme Lebbeyk” ifadesi de “Lebbeyk Ya Ebâ Sâdık” şeklinde kullanılmaktadır.⁴⁷

Ahmedi Barış ve Nur Dini, bir dinin bilinmesinde önemli bir etkisi olan bağımsız bir sembol ihdasını da söz konusu etmiştir. Nitekim siyah zemin üzerine “Biat Allah’adır” yazılı bir bayrağı sembol olarak ilan etmiştir. Bu bayrak “Hakimiyetullah” olarak adlandırılmış olup⁴⁸ *Ahmedi Barış ve Nur Dini* merkezlerinde yer almakta ve bu dinin inananları tarafından oldukça önem verilmektedir.⁴⁹ Ayrıca “Rıdâ min Âli Muhammed” sözünü motto yaparak ortaya çıkan Abbasi ihtilalinin bayrağıyla oldukça benzerlik arz etmektedir. Abdullah Haşim’in kendisini Âli Muhammed’in kaimi olarak görmesi de bu fikirle bağlantısı olduğunu düşündürmektedir.⁵⁰

Her ne kadar *Ahmedi Barış ve Nur Dini* kurucusu Abdullah Haşim, yeni kurduğu dini her yönüyle bağımsız, ayrı bir din olarak tanımlamak için gereken bütün şekilsel şartları sağlamış olsa da *Ahmedi Barış ve Nur Dini*’nin, İslam’la özellikle Şii İslam’la olan derin bağları ve Şiilerle hâlâ aktif olarak teolojik tartışmalarda bulunması⁵¹ ve henüz oldukça yeni olan kurumsallaşma süreçleri dikkate alındığında, bu hareketi, tam manasıyla bir din olarak görmek zordur. Ancak hem kendi ayrı din olma iddiaları hem de bir din için temel gerekliliklerden olan şartları sağlamalarından dolayı Yeni Dini Hareketler, binyılcı/mehdici bir yapı kapsamında akademik anlamda bağımsız bir din olarak tanımlamak daha doğru görünmektedir. Zira çağdaş Din Sosyolojisi’nin konu etmesiyle birlikte Yeni Dini Hareketler, 2000li yıllar gibi yakın bir geçmişten itibaren gündemde olmaya başlasalar da kendisini yeni din kabul eden tüm topluluklar, bağımsız bir din olarak tanımlanmaktadır.⁵²

3. *Ahmedi Barış ve Nur Dini*’nin Teolojik Yapısı

Ahmedi Barış ve Nur Dini’nin akidevi yapısı, semavi din ailesi üyesi olarak İslam’ın devamı fikri üzerinden inşa edilmektedir. Bu düşünce yapısında, önceki bütün din ve peygamberler kabul edilmekte ancak İslam’ın, Hristiyanlığın ve Yahudiliğin zaman içerisinde tamamen bozulduğu ve Kur’an-ı Kerim dâhil bütün kutsal kitapların tahrif edildiği fikri yer almaktadır.

⁴⁴ Bu mekânda konuşma yapan Abdullah Haşim’in videosu için bk. “Beyan Hutbesi - Kaim Eba Sadık - 14 Nisan 2023” (Erişim 21 Mart 2025).

⁴⁵ “Siyah Bayraklar Vad Edilen Geldi”; “Abdullah Haşim (as) İkinci Mehdi’dir” (19 Mart 2025).

⁴⁶ “Abdullah Haşim (as) İkinci Mehdi’dir” (19 Mart 2025).

⁴⁷ “Abdullah Haşim (as) İkinci Mehdi’dir” (19 Mart 2025).

⁴⁸ *Yemani Ehli Beyt (as) Hadislerinde Yemani* (Ansarullah Production, 2015), 8, 66, 77.

⁴⁹ *Türk Ahmedi Barış ve Nur Dini* mensuplarının tuttuğu bayrak için bk. “photo_2024-03-06_17-44-54.jpg (1280×960)” (Erişim 14 Mart 2025).

⁵⁰ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed’in Kaiminin İncili*.

⁵¹ “Basra Şeytanı Adlı Bloga Cevap” (02 Nisan 2019); “Siyah Bayraklar Vad Edilen Geldi”.

⁵² Yeni dini hareketler hakkında yapılmış detaylı bir çalışma için bk. Hugh B. Urban, *New Age, Neopagan, and New Religious Movements Alternative Spirituality in Contemporary America* (California: University of California Press, 2015).

Bu yeni dinin, diğer dinlerin bozulmuş olmasından dolayı ortaya çıktığı ileri sürülmekte,⁵³ Hz. Peygamber'in soyundan, ahir zamanda gelecek mehdi eliyle kurulacağı önceden bildirilen tek evrensel din olduğuna ve üyelerinin Allah tarafından seçilmiş insanlardan oluştuğuna inanılmaktadır.⁵⁴

Ahmedî Barış ve Nur Dini'nin inanç yapısı tetkik edildiğinde İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin itikadi esaslarından, ayrıca ezoterik ve gnostik fikirlerden etkilenecek ortaya çıkan eklektik ve senkretik bir yapısı olduğu görülecektir. Temel esaslarında İmâmîyye Şiası ile İsmâililiğin belirgin etkisi söz konusudur. Lakin binyılcı bir Yeni Dini Hareket olarak hemen bütün dinlerden ve felsefi akımlardan parçalar almak suretiyle her kesime hitap eden bir söyleme sahip olmasının sağlandığını ifade etmek mümkündür.

3.1. Ahmed el-Hasan'ın Mehdiliğini ve Abdullah Haşim'in Kaim Mehdiliğini İspat Çabası Üzerinden Bir Din İnşası

Ahmedî Barış ve Nur Dini'nin temel akidevi esasları iki husus üzerinden inşa edilmiştir: Birincisi, İmâmîyye Şiası'nda gaybete girdiğine inanılan 12. imamın elçisi ve vasisi olduğu kabul edilen Ahmed el-Hasan'ın hem mehdi hem de yedinci ve son ahiti yapacak olan mehdinin çıkışına yardımcı olacak yemame karakteri olarak gaybetten çıkmış olduğudur. İkincisi ise Abdullah Haşim'in kaim-mehdi olduğu düşüncesidir.⁵⁵ Diğer bütün dini esaslar bu temel inançlarını destekleyecek şekilde sistematize edilmiştir.⁵⁶

Ahmedî Barış ve Nur Dini'nin Ahmed el-Hasan ve Abdullah Haşim'in mehdiliklerini temellendirmesi, Hz. Peygamber'in var olduğu iddia edilen vasiyetine dayanmaktadır. Bu vasiyette on iki imamın ve ahir zamanda gelecek on iki mehdinin⁵⁷ söz konusu edildiği ve Ahmed el-Hasan'ın gaib imam Muhammed'in manevi oğlu olarak birinci mehdi; Abdullah Haşim'in ise Ahmed el-Hasan'ın oğlu, mehdilerin ikincisi kaim-mehdi olduğuna inanılmaktadır.⁵⁸ Abdullah Haşim'in iddialarına göre kendi kaim-mehdiliğinde güçlü bir "mesihi" yön mevcuttur. Nitekim kendisinden önce yemame figürü olarak gelen Mehdi Ahmed el-Hasan, onun için dünyayı hazırlamıştır. Kaim-mehdiliği,⁵⁹ Tanrı'nın bütün dinleri birleştirmek amacıyla insanlığa gönderdiği, sonsuza dek geçerli olacak en güçlü kutsal anlaşmadır. Hatta şahsi kimliği bu güçlü anlaşmanın da üzerinde olup ondan sonra gelecek mehdiler ona verilen bu anlaşma ile insanlığa hitap edeceklerdir.⁶⁰

Abdullah Haşim, Ahmed el-Hasan'ın yemame figürü olarak mehdiliğini ve kendi kaim-mehdiliğini⁶¹ temellendirirken iki ana referansa dayanmaktadır. Bunlardan ilki, Şii

⁵³ "ÖZEL HABER | Türkiye'den Avrupa'ya geçmeye çalışan 104 Ahmedî"; Introvigne vd., "Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP" (28 Haziran 2024).

⁵⁴ Sarah, "Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light" (21 Mart 2025).

⁵⁵ Gahramanov, "Ahmed el Hasan (a.s)'ın Biyografisi"; "Abdullah Haşim (as) İkinci Mehdi'dir" (19 Mart 2025); Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 226-227, 776, 796-798.

⁵⁶ "Elçi Neden Kanunun Üzerindedir?" (17 Mart 2025); Muhammad, "Who Is Abdullah Hashem?" (27 Kasım 2024).

⁵⁷ Hz. Ali'nin, İslam tarihine Kırtas Hadisesi olarak geçen olayda Hz. Peygamber'den vasiyetini aldığı iddia edilmektedir. Bu konu hakkında bk. Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Goal of the Wise*; Introvigne - Kotkowska, "The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction", 33-36; "Hakkımızda"; Sarah, "Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light" (21 Mart 2025); Gahramanov, "Ahmed el Hasan (a.s)'ın Biyografisi"; Introvigne vd., "Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP" (28 Haziran 2024).

⁵⁸ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 226-227, 776, 796-798; "Elçi Neden Kanunun Üzerindedir?" (17 Mart 2025); Gahramanov, "Ahmed el Hasan (a.s)'ın Biyografisi". Bu yeni mehdilik tasavvuru, Fatîmî İsmâîlîlerin yedinci imamdan sonra mehdiliğe bakışlarını tevîl etmeleriyle paralellik arz etmektedir. Benzer bir tevîl de yine Bahâilikte söz konusu olmuştur.

⁵⁹ Mehdilik iddialarını temellendirmesi hakkındaki Türkçe kaynaklar için bk. "Siyah Bayraklar Vad Edilen Geldi"; Gahramanov, "Ahmed el Hasan (a.s)'ın Biyografisi".

⁶⁰ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 141-177; Introvigne - Kotkowska, "The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction", 40; Sarah, "Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light" (21 Mart 2025); Introvigne vd., "Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP" (28 Haziran 2024); "About Us – The Ahmadi Religion of Peace and Light" (Erişim 24 Mart 2025); "Elçi Neden Kanunun Üzerindedir?" (17 Mart 2025).

⁶¹ *Ahmedî Barış ve Nur Dini*'nin, Ahmed el-Hasan ile Abdullah Haşim'in dini misyonları ile ilgili İmâmî Şii geleneğinin kendisinden de farklı kalan değerlendirmeleri söz konusudur. Geleneksel Şii düşüncede, kaimin mehdiden önce adaleti sağlamak için geleceğine inanılmaktadır. Ancak bu yeni dine Ahmed el-Hasan mehdi olarak kabul edildiği için kaim ile yeri değiştirilerek sunulmuştur. Nitekim insanlık için son rehber

kaynaklarda Ca'fer es-Sâdık başta olmak üzere imamlara nispet ettiği, ancak farklı şekillerde yorumladığı rivayetlerdir. Bu rivayetlerde genellikle mehdinin zuhurunda yaşanacak olan çeşitli liderlerin ölmesi gibi deliller ve muhaliflerinin başına geleceklerden verilen örnekler yer almaktadır. Diğer referans ise aldığı ileri sürdüğü vahiydir. Kendisine Allah tarafından rüyalar aracılığıyla iletildiğini ileri sürdüğü vahiylerden birisinde Allah tarafından 11. İmam Hasan Askeri ile defaten görüştürüldüğünü ve görüşmelerinden birinde onun kendisini oğlu olarak ilan ettiğini ve bunun mehdiliği için en büyük delillerden olduğunu ileri sürmektedir. Bu iki argümanın dışında ayrıca o, mehdiliğinin Allah tarafından mehdi olarak görevlendirilen Ahmed el-Hasan tarafından verildiği iddiasını da delil olarak sunmaktadır.⁶²

Abdullah Haşim'in kaim-mehdiliği konusunda güçlü, sert bir duruşu ve özgüveni söz konusudur. Özellikle bu durum "Beyan Hutbesi"⁶³ olarak adlandırılan, dinleyicilere tedirginlik hissettiren hutbesinde belirgin şekilde gözlemlenmektedir. Haşim'e göre, Hz. Peygamber vasiyetinde kendisini açıkça adlandırmıştır. Zuhuru ile ahir zamanda sadıklara önderlik edecek lidere yönelik gaybî bilginin gerçekleştiğini iddia etmektedir. Günümüzdeki bütün Şii ve Sünnî dini otoritelerin hükmünün kalmadığını, Allah tarafından atanmış yegâne otoriteler Ahmed el-Hasan'ın mehdi ve kaim-mehdi olarak kendi otoritesinin geçerli olduğunu savunmaktadır.⁶⁴

Abdullah Haşim'in kaim-mehdiliğini ispat ederken ileri sürdüğü bir başka kavram ise "kazanılmış masumiyet" fikridir.⁶⁵ O, insanlığı Allah'a davet eden kişinin hem güvenilirlik hem de doğru bilginin yayılabilmesi için masum olması gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşünü, Şia'daki imamların ismet sıfatını temellendirirken kullanılan delillere benzer argümanlar üzerine kurgulamaktadır.⁶⁶ Bununla birlikte Şia'dakinden farklı olarak doğuştan değil, sonradan elde edilen bir masumiyet düşüncesi olması nedeniyle düşüncesini, "kazanılmış masumiyet" şeklinde adlandırmaktadır.

3.2. Modern Çağın Retoriğiyle Yeni Bir Kutsal Metin İnşası: *The Goal of the Wise – Bilgenin Amacı*

Abdullah Haşim 2015 senesinde "kaim-mehdilik" iddiasında bulunduktan sonra 2022 yılında kendisinin Tanrı tarafından bütün dinleri tek bir din altında birleştirecek olan yeni bir din ile gönderildiğini iddia etmiştir. Aslında ilk peygamberden itibaren insanoğluna Tanrı tarafından verilen mesajın her zaman aynı olduğunu ancak Kur'an-ı Kerim dâhil bütün ilahi kitapların muharref olmasından dolayı Tanrı'nın Ahmed el-Hasan aracılığıyla kendisine yeni bir kutsal kitap gönderdiğini ve bu kitaba inanmanın dinin temel esaslardan biri olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷ Hristiyan gelenekteki "yeni haber/müjde" anlamında İncil için kullanılan "gospel" ifadesini içeren kitabı, *The Goal of the Wise The Gospel of the Riser of the Family of Mohammed*⁶⁸ ismiyle İngilizce olarak ilan etmiştir. Eser, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*⁶⁹ ismiyle Türkçeye de çevrilmiştir.

Bilgenin Gayesi, Hristiyanlık, Yahudilik, İmâmiyye Şiası, İsmâililik, gnostik gelenekler ve Batı ezoterizmi, Yunan felsefesi, çeşitli mitolojik kaynaklar gibi dini ve düşünce geleneklerini birleştirerek eski metinleri yeni bir kültürel perspektifle sunmaktadır. Eser, Abdullah Haşim'im kaim-mehdilik iddiası çerçevesinde yedinci ahit, tenasüh, ilahi adalet devleti gibi temel inanç esaslarını ana hatlarıyla belirlemektedir.⁷⁰

Bilgenin Gayesi isimli eser geniş bir konu yelpazesine sahip olup içeriğinde semavi dinlere

mahiyetiyle Abdullah Haşim'in "Al-i Muhammed'in Kaimi" ortaya çıktığına inanılmaktadır. Konu hakkında bk. Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 604-606.

⁶² Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Goal of the Wise*, 482-484; "Siyah Bayraklar Vad Edilen Geldi"; "Abdullah Haşim (as) İkinci Mehdi'dir" (19 Mart 2025).

⁶³ "Beyan Hutbesi - Kaim Eba Sadık - 14 Nisan 2023".

⁶⁴ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 604-606; Introvigne - Kotkowska, "The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction", 38-39; "Siyah Bayraklar Vad Edilen Geldi".

⁶⁵ Introvigne vd., "Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP" (28 Haziran 2024).

⁶⁶ Şia'da imamların masumiyeti ile ilgili argümanlar için bk. Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, 113-125.

⁶⁷ Sarah, "Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light" (21 Mart 2025).

⁶⁸ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Goal of the Wise*. Başka birçok dile daha çevrilmiştir. Farklı dillerdeki çeviriler için bk. "Our Gospel – The Ahmadi Religion of Peace and Light" (Erişim 27 Mart 2025).

⁶⁹ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*.

⁷⁰ Sarah, "Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light" (21 Mart 2025).

ait kutsal kitaplarda geçen bilgilere dayanarak Hz. Adem’le başlayıp Hz. Peygamber’le nihayete eren nebevi tarih bir yönüyle özetlenmektedir. Ayrıca Platon, Aristo, Pisagor gibi felsefecilerin fikirleri, uzay, uzayda yaşam, uzaydaki hayat ve insan dışı varlıklar gibi farklı başlıklar konu edilmektedir. Eserin bina edildiği temel düşünce, Ahmed el-Hasan ve Abdullah Haşim’in mehdiliğini ispatlama üzerinedir. Bunun için öncelikle Ahmed el-Hasan’ın “yemame” figürü olarak dünyayı mehdiye hazırlayıcı konumu uzun bir şekilde tartışılmaktadır. Sonrasında Abdullah Haşim’in son ve en büyük ahdin sahibi sıfatıyla kaim-mehdi olduğu, Şia’dan bazı rivayetlere başvurularak temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bunların dışında eserin büyük çoğunluğu, Abdullah Haşim’in gaybette olduğuna inanılan 12. imamla ve Ahmed el-Hasan’la yaptığını iddia ettiği konuşmalarını doğrudan aktardığı uzun pasajlara dayanmaktadır. Şii literatürdeki Allah tarafından tayin edilmiş, yerde gökte her şeyi bilen bir imam düşüncesi, eserin başından sonuna görülmektedir.⁷¹

3.2.1. İnanç Esasları

Ahmedî Barış ve Nur Dini’nin inanç esaslarının merkezinde Ahmed el-Hasan’ın mehdiliği ve Abdullah Haşim’in kaim-mehdiliği yer almaktadır. Ancak özellikle vurgu, Abdullah Haşim’in kaim mehdiliğinedir. Onun kaim mehdiliği, tespit edebildiğimiz kadarıyla Yedi İlahi Ahit, tenasüh, İlahi Adalet Devleti anlayışına dayanan üç temel inanç esası üzerinden inşa edilmektedir. Bu çerçevede, söz konusu inanç sisteminin anlaşılmasında merkezi role sahip bu inanç esaslarının akidevi içerikleri ve kaim mehdilik kavramıyla ilişkileri detaylı biçimde incelenmelidir.

3.2.1.1. Yedi İlahi Ahit

Ahmedî Barış ve Nur Dini’nin inanç yapısı, Allah’ın insanoğlu ile yapmış olduğuna inanılan Yedi İlahi Ahit’e dayanmaktadır. Bu ahitlerin her birinin insanoğlunun dünyada adil ve müreffeh şekilde yaşayabilmesi için yapıldığı kabul edilmektedir. Ancak insanoğlunun bu ahitlere uymaması Allah ile insan arasındaki anlaşmanın bozulmasına neden olmuş ve yeni bir nebi aracılığıyla bu ahitlerin yenilenmesini zorunlu kılmıştır. Bu sebeple de her seferinde yeni bir nebi gönderilmiştir. Allah tarafından görevlendirilmiş altı peygamber, Ahmed el-Hasan ve Abdullah Haşim bu ahitlerle ilişkilendirilmiştir.⁷²

İsmâîlilerin yedi devirli tarih anlayışıyla paralellik taşıyan Yedi İlahi Ahit inancına göre,⁷³ Allah ile insan arasındaki ilk anlaşma, insanoğluna ilahi düzeni ve mülkün asıl sahibine itaati öğreten Hz. Adem ile kurulmuştur. İnsanoğlu, Hz. Adem’in getirdiği öğretilerden uzaklaşınca Allah, Hz. Nuh’u ona itaati yeniden öğretecek anlaşma ile göndermiştir. Hz. İbrahim ile birlikte vahdaniyeti ve ilahi hâkimiyeti vurgulayan yeni bir dönem başlamıştır. Hz. Musa, getirdiği on emir aracılığı ile İsrailoğulları’na ilahi emirleri anlatmıştır. Hz. İsa’nın mesajı ile sevgi ve yenilenmeye dayalı bir manevi dönüşüm gerçekleştirilse de onun öğretileri tahrif edilmiştir. Hz. Muhammed’le ise ahir dönemden önceki son anlaşma yapılmıştır. Ancak ondan sonra Allah tarafından atanmış halefleri olan imamlar reddedildiği için bu durum insanoğlunun ilahi rehberlikten uzaklaşmasına neden olmuştur.⁷⁴ Ahmed el-Hasan ve Abdullah Haşim aracılığı ile gönderilen ancak Abdullah Haşim tarafından ilan edilen *Ahmedî Barış ve Nur Dini* çatısı altındaki yedinci ve son anlaşmanın ise ahir zamanda imânî hakikatleri yeniden kazandıracak, bütün peygamberlerin çabasının ve ilahi iradenin en yüksek noktası olacak, bütün dinleri birleştirecek olan tanrısal devlete işaret eden “İlahi Adalet Devleti” idealini gerçekleştireceğine inanılmaktadır.⁷⁵

⁷¹ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed’in Kaiminin İncili*; Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025).

⁷² Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed’in Kaiminin İncili*, 13-141; Gahramanov, “Ahmed el Hasan (a.s)’ın Biyografisi”.

⁷³ *Ahmedî Barış ve Nur Dini*’nin insanoğlu ile Tanrı arasındaki ilişkiyi yedi ahit üzerinden temellendirmesi İsmâîli gelenek ile ortak özelliklere sahiptir. İsmâîlilerin yedi devirli tarih anlayışında da benzer bir anlatım söz konusudur. Zaman içerisinde yaşanan her bozulmada, Tanrı’nın insanoğlunu düzeltmesi için yeni bir samit ve natık gönderdiğine inanılmakta ve zaman yeniden başlatılmaktadır. Şu an içerisinde bulunduğumuz yedinci ve son zaman olup Tanrı’yla insan arasındaki son ilahi rehberliğin hâkimiyetini ifade etmektedir. İsmâîlilikteki döngüsel zaman için bk. Muzaffer Tan, “Tarihin sonu: İsmâîli Döngüsel Tarih Anlayışı”, *Religion* (CANAS: Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Ankara, 2007), 625-634.

⁷⁴ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed’in Kaiminin İncili*, 13-141.

⁷⁵ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed’in Kaiminin İncili*, 141-177; Introvigne - Kotkowska, “The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction”, 40; Sarah, “Factsheet: the Ahmadi

3.2.1.2. Tenasüh ve Dünya Hayatında Peygamberlerin ve İmamların Enkarnasyonu

Ahmedi Barış ve Nur Dini, İmâmiyye Şiası'nın bünyesinden neşvünema bulmuş olsa da inanç yapısında Bâtınî düşüncesinin etkisi görülür. Bâtınî gelenekteki tenasüh⁷⁶ algısına benzeyen bir inanç yapıları mevcut olmakla birlikte bu konuya bakışları oldukça karışık bir görünüm arz etmektedir.⁷⁷

Tenasüh algılarında her ikisini de kabul ettikleri, iki farklı değerlendirmeleri vardır: Birinci yaklaşımda, klasik bir bakış açısıyla öldükten sonra ruhsal arınma gerçekleşene kadar farklı bedenlerde dünyaya gelmenin gerekliliğine dairdir. Bu noktada Ca'fer es-Sâdık'a nispet ettikleri şekliyle insanların, yapıp ettiklerinin karşılığı olarak sadece insan değil, hayvan, bitki, kaya, taş gibi çeşitli farklı formlarda da yeniden dünyaya gelebileceğini ifade etmektedirler.⁷⁸

Tenasühe bakışlarındaki klasik yaklaşımdan farklı kalan diğer yorum biçimleri ise ruh göçünün yaşam içerisinde de gerçekleşebilecek bir olgu olduğunun kabul edilmesidir. Kişilerin yapıp ettiklerinin neticesinde daha yaşamları sürerken, ruhlarını kaybedebilecekleri, kötü ruha sahip olabilecekleri veya iyi bir ruhla ödüllendirilebileceklerine inanılmaktadır. Bu yaklaşımda, Ahmed el-Hasan ve Abdullah Haşim'in Şii imamlardan farklı olarak doğuştan değil sonradan Allah tarafından görevlendirildikleri düşüncesini ispatlama çabasının etkisi olduğu düşünülmektedir.⁷⁹ Nitekim ilginç ve karışık bir temellendirme ile imamların tenasüh yoluyla görev yaptıkları ve 12 imamın aslı itibarı ile Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in enkarnasyonu oldukları iddia edilmektedir. Buna göre bazı ulû'l-azm peygamberlerin ve imamların geçmişte bilinen yaşamlarından başka şekillerde birden çok defa dünyaya geldikleri kabul edilmektedir.⁸⁰

İmâmiyye Şiası tarafından beklenen mehdinin gaybetten dönüşünün de yine bir tenasüh aracılığıyla gerçekleştiği düşünülmektedir. Zira Ahmed el-Hasan'ın, 12. İmam Mehdi'nin oğlu ve elçisi, Hz. Hüseyin'in enkarnasyonu olarak yemame figürüyle birinci mehdi olarak dünyaya geldiği ve Hz. Hüseyin'in ruh özdeşi olduğu iddia edilmektedir.⁸¹ Abdullah Haşim'in ise Hz. Yusuf'un enkarnesi olduğu ve babası İmam Hüseyin'in kopyası şeklinde kaim-mehdi olarak geldiği ileri sürülmektedir.⁸² Bu fikirler, “ruh ailesi” kavramı üzerinden temellendirilmektedir. Buna göre, aralarında maddi soy bağı olmayan kişilerin yapıp ettikleri neticesinde zamana geldiğinde ilgili soyla, manevi bir soy bağı üzerinden ruhani olarak bağlanıp yeniden dünyaya gelebileceğine inanılmaktadır.⁸³

Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025); Introvigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024); “About Us – The Ahmadi Religion of Peace and Light”. İlahi Adalet Devleti isimli site için bk. Muhammad, “Who Is Abdullah Hashem?” (27 Kasım 2024).

⁷⁶ *Ahmedi Barış ve Nur Din*'nin kutsal kitabı olan *Bilgenin Gayesi* isimli eserde tenasüh meselesi, reenkarasyon, ruh göçü gibi ayrı kavramlar üzerinden tek tek açıklamıştır. Bu kavramlar için eserden doğrudan aktarılan “Reenkarasyon: Ruhun yeni bir insan bedeninde yeniden doğuşu. Ruh göçü: Ruhun ölümle veya ölüm olmaksızın bir insan vücudundan, doğum sürecini geçirmedi, halihazırda yaşayan başka bir insana göçü. Mesh: İnsan ruhunun bir hayvan olarak yeniden doğuşu. Resh: İnsan ruhunun insandan kaya veya taş gibi cansız bir nesneye göç etmesi. Fesh: İnsan ruhunun bir insandan bir bitki veya ağaca göç etmesi.” bu bilgilerin dışında diğer bilgiler için de bk. Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 140-154.

⁷⁷ *The Goal of the Wise* isimli eserde, tenasüh ve ruh göçünün ayrı birer başlık olarak ilgilendiği bölümler için bk. Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *The Goal of the Wise*, 140-154.

⁷⁸ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 196-197, 208-217.

⁷⁹ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 196-197, 208-217.

⁸⁰ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 139-140, 196-197, 208-217, 226-229. *Bilgenin Gayesi* isimli esere göre, Hz. Muhammed'in enkarnasyonları: Nebi Muhammed, Muhammed Bakır, Muhammed Cevad, Muhammed Mehdi (gaib olduğuna inanılan 12. imam) Hz. Ali'nin enkarnasyonları: Ali bin Ebu Talip, Ali Zeynel Abidin, Ali Rıza, Ali Hadi; Hz. Hüseyin'in enkarnasyonları: Hüseyin bin Ali, Musa Kâzım, Ahmed El-Hasan şeklindedir. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 225-226.

⁸¹ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 226; “About Us – The Ahmadi Religion of Peace and Light”. Peygamberlerin ve imamların İmam Mehdi'ye, ikinci gelişinde zafer kazandırmak amacıyla onun misyonunu desteklemek için geldiğine inanılmaktadır. “About Us – The Ahmadi Religion of Peace and Light”.

⁸² Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 226.

⁸³ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 223-224, 229; Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025). Hatta bu yüzden aynı kaynaktan Ahmed el-Hasan için bir soy ağacı şeması bile çıkarılmıştır.

Ahmedî Barış ve Nur Dini'nin tenasüh anlayışında Gulat Şii fırkalardan Nusayrî geleneğin izlerini de görmek mümkündür. Nitekim bu gelenekle benzer şekilde gökteki yıldızların aslında insanlar olduğu ve yıldızların her birinin yeryüzündeki belirli kişilerle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Kaim-mehdi Mars gezegeni ile şeytan ise Sirius gezegeni ile ilişkilendirilmektedir.⁸⁴

Ahmedî Barış ve Nur Dini, tenasüh inançları çerçevesinde kendisine has bir cennet ve cehennem algısına sahiptir ve hem tenasüh hem de açık bir şekilde ahiret inancının mevcut olduğu bir yaklaşım söz konusudur. Bu düşünceye göre, insanların öldüklerinde ruhlarının “samarat” adı verilen bir yerde kaldığı,⁸⁵ burada anılarının temizlenip bir sonraki hayatları için hazırlık yapıldığı kabul edilmektedir. Bu kişilerin söz konusu temizlik süreci içerisinde kendileri için bir öz yargılama gerçekleştirdikleri ileri sürülmektedir. Bu öz yargılama sonrasında ise önceki hayatlarında hak ettiklerinin karşılığı olarak tekrar dünyaya gönderilmektedirler. Dünyaya yeniden gelmelerine ise “vefat” veya “küçük ölüm” denmektedir. Kişilerin enkarnasyon süreçlerini bitirdikten sonra artık “büyük ölüm” veya “mevt”i deneyimleyecekleri bir dönem başlamakta ve sahip oldukları tüm enkarnasyonlar üzerinden nihai yargılanacakları ahiret gününe ve cennet veya cehenneme gidecekleri sona ulaşmaktadırlar.⁸⁶ Bir taraftan açık bir şekilde tenasühü diğer taraftan ahireti kabul etmeleri nedeniyle ölüm sonrasında dair bu algıları ile Gulat Şii fırkalarda silikleşen ahiret fikrinden farklılaşmaktadırlar.

Ahmedî Barış ve Nur Dini'nin tenasüh düşüncesine farklı yaklaşımlarında Ahmed el-Hasan'ın mehdiliğini ve Abdullah Haşim'in kaim-mehdiliğini temellendirebilme amacının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan bu dinin oldukça yeni bir inanç sistemi olması ve araştırmacıların, bilgileri alternatif kaynaklardan teyit etmede zorluk yaşamaları belli bir zaman geçtikten sonra bağımsız, yeni çalışmaları gerekli kılmaktadır.⁸⁷

3.2.1.3. İlahi Adalet Devleti

Ahmedî Barış ve Nur Dini'nin diğer bir dini esası İlahi Adalet Devleti düşüncesidir. Bu düşüncede, mehdiçi hareketlerin hemen hepsinde söz konusu olan “milenyumcu/binyılcı” bir dini gelenek benimsenmektedir. Tanrısal krallığın kurulduğu, insanların adalet ve barış içerisinde yaşadıkları ideal bir tarih kurgusu inşa edilmektedir. Bu inşanın merkezinde de yine Allah tarafından kaim-mehdi olarak atandığı iddia edilen Abdullah Haşim yer almaktadır.⁸⁸

Ahmedî Barış ve Nur Dini mensuplarına göre, yeni İlahi Adalet Devleti'nin temeli sayılabilecek bir prototip sistem, Abdullah Haşim tarafından İngiltere Manchester'da kurulmuştur.⁸⁹ İleride tanrısal devlete dönüşecek bu küçük çaplı yeni sistem, başlangıçta bütün dünyayı kapsamayacak ancak art arda gelen toplam on iki mehdi aracılığıyla genişletilecektir. İlahi Adalet Devleti'nde insanlar barış içerisinde yaşayacaklardır.⁹⁰

Ahmedî Barış ve Nur Dini'ne göre İlahi Adalet Devleti'nin inşasında insanların da sorumlulukları vardır. Nitekim dini otoritenin sahibi olan Kaim'e malları ve canları ile biat etmenin ve İlahi Adalet Devleti'nin tam olarak kurulması için temel ihtiyaçlar dışında kalan bütün maddi varlıkların adanması gerektiği kabul edilmektedir.⁹¹ Bu doğrultuda, İngiltere Manchester'daki merkezlerinde, bu din bağlıklarının ihtiyaçları dışında kalan para ve mallarını İlahi Adalet Devleti'nin yayılması için Abdullah Haşim'e bağışladıkları bir sistem uygulanmaktadır.⁹²

Abdullah Haşim, Allah tarafından görevlendirilerek kurduğunu iddia ettiği İlahi Adalet

⁸⁴ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 189-193; Introvigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024).

⁸⁵ Introvigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024).

⁸⁶ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 283, 322.

⁸⁷ Bu bilgilerin daha detaylı şekilde incelenip ortaya konulabilmesi için belli bir zaman geçmesi ve bu topluluğun detaylı şekilde incelenmesi gerekmektedir.

⁸⁸ Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025).

⁸⁹ Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025).

⁹⁰ Introvigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024); “Beyan Hutbesi - Kaim Eba Sadık - 14 Nisan 2023”.

⁹¹ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 604-606; Introvigne - Kotkowska, “The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction”, 38-39.

⁹² Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025). İlahi Adalet Devleti için bk. “The Divine Just State” (Erişim 12 Mart 2025).

Devleti'ni insanların dâhil olduğu bütün yönetim sistemlerini reddeden bir yaklaşım üzerine bina etmektedir. Geçerli olan tek otoriteyi “Vilayetullah” kavramı aracılığıyla açıklamaktadır. Dini ve siyasi alanda lider atama yetkisinin ilahi seçim ilkesi çerçevesince sadece Allah'a ait olduğunu savunmaktadır. Bu çerçevede Şia'daki ayetullahlık veya dini liderlik makamlarını tamamen reddetmektedir. Humeyni'nin “velâyet-i fakih” düşüncesine kadar dini liderlik ile dünyevi liderliğin, imamlar tarafından bir arada kullanılması gereken bir yetki olarak değerlendirilen ve mehdi tarafından kurulacak devlet fikrine dayanan İmâmiyye Şiası'nın görüşlerini yeniden uygulamaya geçirmektedir.⁹³

Abdullah Haşim, İlahi Adalet Devleti'nin önce dünyanın belirli bir bölgesinde gelişeceğini sonra zaman içerisinde yayılacağını savunmaktadır. Bu yeni devletin yükseleceği önemli merkezlerin Irak, Mısır, Türkiye ve İsveç olduğunu iddia etmektedir. Ona göre İlahi Adalet Devleti'nin dili, günümüzde iletişimin en kolay dil olduğu İngilizce olacaktır. Yeni kurulan İlahi Adalet Devleti gelişirken Batı tipi demokrasilere de karşı olmayacaktır.⁹⁴

3.2.2. Dinî Ritüeller ve Pratikler

Her dinde olduğu gibi *Ahmedi Barış ve Nur Dini*'nde de ibadet ve ritüeller önemli yer tutmaktadır. Bunların bir kısmı bu dine özgü iken bir kısmı başta İslam olmak üzere çeşitli din ve kültürlerden devşirilmiştir. Ayrıca İslami ibadet ve uygulamaların farklı biçimde ele alındıkları da izlenmektedir. Bu dinin mensuplarının dini pratikleri, hem bireysel hem de cemaat şeklinde dua ve meditasyonlardan oluşmaktadır. Ayrıca vaazlarda veya bireysel olarak kutsal kitapları olan *Bilgelerin Hedefi*'ni okuma, dinleme ve bu inancı başkalarına tebliğ etme, önemli bir dini sorumluluk olarak görülmektedir.⁹⁵

Abdullah Haşim, Allah'ın kendisiyle yedinci ve son ahdi yaptığı iddiasıyla birlikte “nesh” ve “yeniden inşa” yetkisinin de kendisine verildiğini ileri sürmüştür. Ahmed el-Hasan'a nispet edilen görüşler çerçevesinde, artık “eski” dini ve kültürel âdet ve uygulamaların tamamen yıkılıp yeni versiyonlarının ikame edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁹⁶ Modern dönem insanına hitap eden “ılımlı” bir dini söylem biçimi çerçevesinde, bazı yerleşik İslami uygulamalar hakkında İslam geleneğinden tamamen farklı yorum biçimleri geliştirmiş ve pek çok yerleşik inanç, ibadet ve muamelatı farklı şekilde yorumlamıştır. İslami pratiklerin büyük çoğunluğunun altıncı ahit için geçerli olduğu ancak yedinci ahitte geçerliliklerini yitirdiklerini iddia etmiştir.⁹⁷

Ahmedi Barış ve Nur Dini'nin İslam geleneğinden tamamen ayrıştığı en belirgin nokta, Kanadalı araştırmacı Dan Gibson tarafından ortaya atılan Kabe'nin Mekke'de değil, Ürdün Petra'da yer aldığına yönelik iddiasını devam ettirmesidir.⁹⁸ Bu yeni dinin kurucusu Abdullah Haşim, Hz. İbrahim'in Mekke'deki Kabe'yi inşa değil, imar ettiğini, Mekke'deki Kabe'nin Kureys'in Kabe'si olduğunu, Hz. Peygamber'in tavaf ettiği Kabe'nin yıkıldığını ileri sürmektedir. Bundan dolayı bilimsel açıklamalar da dikkate alındığında Kabe'nin Petra'da olması gerektiğini savunmaktadır.⁹⁹

Kabe'nin yeri olarak alternatif mekan inşa etmek dışında hac ibadetine de bir dönüşüm göze çarpmaktadır. Modern dönemde gerçekleştirilen haccın, Suudi ailesi tarafından tarihi olayların çarpıtılması neticesinde ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Hac ibadetine, insanların Allah ile samimi ve içten bağlarını korudukları müddetçe gerçekleştirebilecekleri manevi bir ibadet olduğuna ve hac ibadeti için harcanacak paranın yoksullara dağıtılmasının faziletine vurgu yapılmaktadır.¹⁰⁰ Bu fikirlerine rağmen *Ahmedi Barış ve Nur Dini*, hac ibadeti yerine müntesiplerinin İngiltere'de bir araya geldikleri hem dini konuşmaların yapıldığı hem de kimliğin devamlılığın sağlandığı, Yeni Dini Hareketlerin sıklıkla başvurduğu bir metot olan yıllık

⁹³ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 617, 636, 646; “ÖZEL HABER | Türkiye'den Avrupa'ya geçmeye çalışan 104 Ahmedi”; “Beyan Hutbesi - Kaim Eba Sadık - 14 Nisan 2023”.

⁹⁴ Introigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024); Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025).

⁹⁵ Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025).

⁹⁶ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 167.

⁹⁷ “Beyan Hutbesi - Kaim Eba Sadık - 14 Nisan 2023”; Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025); Introigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024).

⁹⁸ “ÖZEL HABER | Türkiye'den Avrupa'ya geçmeye çalışan 104 Ahmedi”; “İlginç İddia: Müslümanların Kutsal Şehri Mekke Değil de Hiç Tahmin Etmediğimiz Bir Yer Olabilir mi?” (Erişim 19 Mart 2025).

⁹⁹ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 163, 431-433, 797.

¹⁰⁰ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*, 162-163.

toplantılar düzenleyerek hacca alternatif bir organizasyon üretmiştir.

İslam geleneğinden tamamen farklı kaldıkları bir diğer nokta da Ramazan orucunu kabul ederken Ay takvimini değil, Güneş takvimini esas almaları ve Ramazan ayını sabit şekilde Aralık ayı olarak kabul etmeleridir.¹⁰¹ Bâtını fırkalarda görülen ibadetlerde dönüşümlere benzer şekilde İslam geleneğine göre farklı kaldıkları bir başka nokta, namaz ibadetidir. Namazı, peygamberlere ve imamlara kendi zamanlarında secde etmek şeklinde yorumlayıp bu secdeyi kalbin secdesi şeklinde görmekte ve namazı “dua” olarak değerlendirmektedirler. Beş vakit namazın her bir vaktini ise bir imam-mehdinin velâyetini tanımak ve kabul etmek ile ilişkilendirmektedirler.¹⁰²

Ahmedî Barış ve Nur Dini, bazı İslami uygulamalarda da farklı yaklaşımlar benimsemiştir. Bunlardan ilki başörtüsüdür. Bu yeni inanç sisteminde başörtüsünün farz olmadığı ve iffetle bir ilgisinin bulunmadığı ifade edilmekte, başörtüsünün sadece bir sünnet olarak görülmesi gerektiği iddia edilmektedir.¹⁰³

Ahmedî Barış ve Nur Dini tarafından konu edilen bir diğer modern dönem tartışması da içkinin haramlığı konusudur. İçki meselesinde, insanın çevresine zarar vermeyecek derecede içki içmesine müsaade edilmektedir. Buna delil olarak ise ahirette içki ikram edileceğinin kaynaklarda geçtiği belirtilerek necis olan bir şeyin ikram edilmesinin Allah tarafından mümkün olamayacağı, bu sebeple bu dünyada yasaklamanın da sadece aşırı içip çevreye zarar vermeye ilişkili olduğu ileri sürülmektedir.¹⁰⁴ İslam geleneğine göre farklı yaklaşımda bulundukları bir başka görüşleri ise eşcinsellik meselesine bakışlarıdır. Eşcinselliği doğrudan desteklemeseler de eşcinsel bireylere yönelik kınamalara ve gösterilen hoşnutsuzluklara karşı oldukça tepkilidirler ki bu dinin eşcinsel müntesipleri de bulunmaktadır.¹⁰⁵

Ahmedî Barış ve Nur Dini, modern dönem insanına hitap eden bir dini yapıya sahip olduğu için sadece İslam geleneğinden farklılaştığı yönleri değil, İslam geleneğinde pek de konu edilmeyen, modern dönem tartışmalarını da gündemine almıştır. Nitekim bu yeni dinde, uzaylılar meselesi, kutsal kitap kabul edilen *Bilgenin Gayesi* isimli eserde “Uzaylılar ve Uzaylı Yaşam” başlığı altında genişçe tartışılmıştır. Bu bölümde başka gezegenlerde yaşamın imkanı, uzaylıların mahiyeti hakkında bilgi verilmiştir. İslam geleneğinde ismi sıkça konu edilen Zülkarneyn Peygamber’in uzaktaki bir ışık yılı gezegenine ordusuyla seyahat ettiği, imam ve peygamberlerin başka gezegendekiler için de gönderildikleri, Abdullah el-Haşim’in yedinci ahdin sahibi olarak uzaylı varlıklarla da bu yeni dini tebliğ etmek için görüştüğü ileri sürülmüştür.¹⁰⁶ Bu tür ilginç yorumların ve dinî hükümlerin çağa göre yeniden ele alınıp yorumlanmasının izdüşümleriyle İslam geleneğinde de karşılaşmak mümkündür. Nitekim Karmatiler’in birçok ibadet ve muamelatı bâtinî şekilde yorumlaması ya da tamamen nesh etmesi bu yaklaşımın geçmişten bir tezahürüdür. Aynı şekilde Bâbilik ve onun devamı olan Bahâiliğin dinin hükümlerini evrensel ahlak ve bireysel özgürlükler bağlamında yeniden yorumlayarak İslam’dan tamamen ayrılması ise benzer yaklaşımın bir başka örneğidir. Bu yönüyle Ahmedî

¹⁰¹ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed’in Kaiminin İncili*, 165-166.

¹⁰² Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed’in Kaiminin İncili*, 127, 167-169. *Bilgenin Gayesi* isimli eserde namazla ilgili “İmam Ahmed El-Hasan (minhusselam) buyurdu ki: “Namaz; Nebilerin, Resullerin ve İmamların zamanında onlara olan secde amelidir ve bu, kalbin secdesidir, ayrıca namaz duadır. Adem’in zamanından Muhammed’e (hepsine salat-u selam olsun) kadar olan tüm dinler kendi dualarının bir parçası olarak secde ettiler.” şeklinde ifadeler yer almaktadır. Bilgiler için bk. Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed’in Kaiminin İncili*, 127.

¹⁰³ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed’in Kaiminin İncili*, 166-167; “Ahmedî Barış ve Nur Dini aropl.turkey” (Erişim 15 Mart 2025); “ÖZEL HABER | Türkiye’den Avrupa’ya geçmeye çalışan 104 Ahmedî”; Willy Fautré, “JORDAN: Fleeing from Jordan to Greece because of their change of religion”.

¹⁰⁴ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed’in Kaiminin İncili*, 171-175. Ancak domuz etine yönelik kısıtlama hala devam etmektedir. Konu hakkında bk. Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed’in Kaiminin İncili*, 439, 443.

¹⁰⁵ Contributor, “Factsheet: The Ahmadi Religion of Peace and Light”, *Religion Media Centre* (blog), 05 Şubat 2025; “A Message to the LGBTQ+ from the Qaim Aba al-Sadiq Abdullah Hashem”, haz. The Ahmadi Religion of Peace and Light - AROPL; Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed’in Kaiminin İncili*, 67-68; Willy Fautré, “JORDAN: Fleeing from Jordan to Greece because of their change of religion”; Introvigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024).

¹⁰⁶ Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed’in Kaiminin İncili*, 259-260, 290, 404-411. Hatta uzaylılarla insanların birlikte olması sonucu uzaylı-insan melezi insanların doğduğundan bahsedilmiş bir Amerikalı bir senatörün resmi de böyle bir örnek olarak gösterilmiştir. Konu hakk. bk. Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem, *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed’in Kaiminin İncili*, 411-413.

Barış ve Nur Dini ile belirgin bir paralelliği de söz konusudur.¹⁰⁷

3.2.3. Ahmedî Barış ve Nur Dini'nin Yayılması

Ahmedî Barış ve Nur Dini “ılımlı/liberal teolojik yapısıyla spiritüel arayış içerisindeki modern dönem insanına “yeni” bir şey söyleme iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Özellikle dini ibadetler ve muamelat konusunda kesin ve kat’i kurallarının bulunmaması, alkol kullanımının belirli ölçülerde kabul edilebilir olması gibi hususlar, semavi dinlerin kurallarını ve muamelelerini benimsemeyi fazla tercih etmeyen, kendilerini daha çok seküler veya liberal olarak tanımlayan ve geleneksel yapılar dışında yol arayan insanlar için bir alternatif olarak görülmeye başlanmıştır.¹⁰⁸

Modern dönem insanının dinlerden uzaklaşmasının artık reddedilemeyecek bir vakıa olduğu bir dönemde *Ahmedî Barış ve Nur Dini* kısa tarihi yolcuğuna rağmen dünyanın birçok coğrafyasından farklı etnik ve dini kimliğe sahip kişilere ulaşmayı başarmıştır. Kendi kaynakları dikkate alındığında dünyanın hemen bütün kıtalarında 40 ülkede faaliyetleri bulunduğunu söylemek mümkündür.¹⁰⁹ Ayrıca insan hakları kuruluşlarının zulme uğrayan toplulukları rapor ederken¹¹⁰ *Ahmedî Barış ve Nur Dini* mensuplarına da yer vermeleri, bu oluşumun yaygın olduğu fikrini düşündürmektedir. Dikkati çeken bir husus da Müslüman ülkelerden katılımcıların fazlalığıdır. Bu yeni dinin, “barış”ı ve “aydınlığı” vurgulayan bir isminin olması, savaşlar ve afetlerden dolayı sıkıntı yaşayan ve arayış içerisinde olan insanlara bir umut retoriği yarattığını söylemeye de imkân vermektedir.

Dünyanın farklı ülkelerinden müntesipleri bulunan bu dine farklı Batı ülkelerinden de katılımlar olmaktadır. Batı ülkelerindeki katılımcıların, bu yeni dini benimseme motivasyonları, Müslüman ülkelerde, bu dini, kaostan kaçış yolu olarak görenlerinkinden farklıdır. Zira bu ülkelerdeki müntesiplerin daha eğitilmiş bir kitleye tekabül ettikleri, bireysel ve yalnız devam eden hayatlarını bir topluluk içerisinde geçirme arzusundaki kişilerden oluştukları fark edilmiştir. Bu din mensuplarının genellikle birbirlerine yakın yerlerde hatta İngiltere, Manchester’daki merkezlerinde olduğu gibi yaklaşık 300 kişinin bir arada yaşaması Batılı yeni katılımcıları cezbetmiş olmalıdır.¹¹¹

Ahmedî Barış ve Nur Dini’ne mensup kişilerin sayısı hakkında net bir bilgi vermek ise oldukça zordur. Web sayfaları ve sosyal medya aracılığıyla dünya üzerindeki kendilerine bağlı topluluklar hakkında paylaştıkları resimler¹¹² ve topluluk dışı nadir kaynaklardan elde edilen bilgiler göz önünde bulundurulduğunda mensuplarının sayısının yaklaşık 7-15 bin arasında

¹⁰⁷ Karmatiler hakkında bk. Ali Avcu, “Karmatiler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslam Düşüncesine Katkıları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 199-246. Bahailik hakkında bk. Muhammed Fatih Demirdağ, “Dini Hareketlerin Bir Çeşidi Bahailik”, *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 389-399.

¹⁰⁸ Willy Fautré, “JORDAN: Fleeing from Jordan to Greece because of their change of religion”; Massimo Introvigne, “The Ahmadi Religion of Peace and Light. 3. Esotericism and Progressive Millennialism”, 06 Nisan 2024.

¹⁰⁹ Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025). Introvigne’ye göre hareket Asya’da Tayland, Malezya, Endonezya, Filipinler, Pakistan, Hindistan, Maldivler, Bangladeş ve Japonya’da; Orta Doğu ve Kuzey Afrika’da İran, Irak, Suriye, Mısır, Ürdün, Cezayir, Fas, BAE, Lübnan, Yemen, Libya, Filistin, Moritanya, Suudi Arabistan ve Tunus’ta; Avrupa ve Orta Asya’da Türkiye, Azerbaycan, İspanya, Almanya, Yunanistan, Polonya, Fransa, İsveç, Gürcistan, Sırbistan, Letonya, Hollanda, Birleşik Krallık, İsviçre ve İtalya’da; Amerika’da ABD, Kanada, Trinidad ve Tobago, Arjantin, Venezuela, Meksika, Peru, Şili, Kolombiya, Kosta Rika, Paraguay, Panama, Bolivya, Dominik Cumhuriyeti’nde; Afrika’da Fildişi Sahili, Etiyopya, Güney Afrika, Sudan ve Çad’da; ve Avustralya’da faaliyetlerini sürdürmektedir. Ülkeler Introvigne’den doğrudan alıntılanmıştır. Konu hakkında bk. Introvigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024).

¹¹⁰ Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025); New Strait Times, “Eight Men from ‘Ahmadi Religion of Peace and Light’ Group Detained for LGBT Gathering”, *NST Online* (31 Temmuz 2023); “Egypt” (13 Temmuz 2024); “Algeria” (12 Haziran 2022); “Algeria: Release members of Ahmadi religious minority”, *Amnesty International* (12 Haziran 2022); Muhammad, “Who Is Abdullah Hashem?” (27 Kasım 2024); “Türkiye must not deport members of the Ahmadi Religion of Peace and Light seeking asylum: UN experts”, *OHCHR* (Erişim 16 Mart 2025); Introvigne - Kotkowska, “The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction”, 50.

¹¹¹ Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025); Introvigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024).

¹¹² Bu toplulukların resimleri için bk. “Community Page – The Ahmadi Religion of Peace and Light” (Erişim 14 Mart 2025); “Our Global Album – The Ahmadi Religion of Peace and Light” (Erişim 14 Mart 2025).

olduğu tahmin edilmektedir.¹¹³

3.2.4. Ahmedî Barış ve Nur Dini'nin Türkiye'deki Faaliyetleri

Ahmedî Barış ve Nur Dini, İslam coğrafyasında yayılma eğilimi gösterirken Türkiye'de de bazı kişiler bundan hâli kalamamıştır. Türkiye'den yaklaşık 20 ila 30 kişiden oluşan bir topluluğun, bu yeni dinin mensubu olduğu tahmin edilmektedir. Türkiye'deki topluluğun liderliğinin Orta Asya kökenli kişiler tarafından üstlenildiği düşünülmektedir.¹¹⁴ Tespit edilebildiği kadarıyla seküler veya liberal geçmişlere sahip bu kişiler bir araya gelerek “yeni bir dini kimlik” oluşturma çabası içerisindeyler. Türkiye'den katılımcıların fotoğrafları *Ahmedî Barış ve Nur Dini*'nin resmi sitesinde paylaşılmıştır.¹¹⁵ Müslüman bir ülkede toplumsal baskıya maruz kalma endişesi hissetmeyip fotoğraflarının açıktan paylaşılmasına imkân vermeleri ayrıca belirtilmesi gereken bir husustur.

Ahmedî Barış ve Nur Dini'nin Türkiye'den katılımcıları, hem sosyal medya aracılığıyla tebliğ yapmakta hem de diğer müntesiplerle haberleşmektedir. Sosyal medya paylaşımlarında Ehli Beyt ve İmam Ali vurgusu dikkati çekmektedir. Instagram hesaplarında hem Türk hem de Azerilere¹¹⁶ yönelik içerikler hazırlanmaktadır. Instagram hesaplarının 68.8 bin takipçi sayısına sahip olduğu görülmektedir.¹¹⁷ Facebook hesaplarının ise 1.3 bin takipçiden oluştuğu ve bu sayının önemli kısmının Azeri olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Instagram hesaplarındaki rakam oldukça yüksek görünse de dünya üzerindeki yaklaşık sayıları dikkate alındığında, bu hesap takipçilerinin ne kadarının bu dine inananlardan oluştuğu mevzu tartışmaya açıktır.

İlginçtir ki *Ahmedî Barış ve Nur Dini*'nin Türkiye hesaplarında, başörtüsü kullanımının farz olup olmadığı en fazla konu edilen içeriklerdendir. Özellikle başörtüsünün Yahudilerde hayat kadınları tarafından kullanıldığı, Hristiyanlıktaki Pavlus'la birlikte semavi dinlere girdiği ve dinlerin bir parçasıymış gibi görülmeye başladığı belirtilmekte ve böyle bir zorunluluğun olmadığı dinin lideri Abdullah Haşim'in yaptığı konuşmalar aracılığıyla paylaşılmaktadır. Türklere yönelik dikkati çeken diğer bir içerikte içki içmenin haram olmadığı meselesinin gündem yapılmasıdır. Bu iki içerik dikkate alındığında, bu meselelerin Türkiye'deki dindar kesimler ile seküler kesimler arasında en fazla konu edilen konulardan olduğu bilinmektedir.¹¹⁸

Ayrıca 2023 yılında Türkiye'de, çoğunluğunu Müslüman ülkelerden gelenlerin oluşturduğu ve aralarında Türklerin de yer aldığı yaklaşık 100 kişilik *Ahmedî Barış ve Nur Dini* mensubu bir topluluğun Kapı Kule Sınır Kapısı üzerinden otobüslerle Bulgaristan'a geçmek üzereyken yakalanması ve gözaltına alınması hadisesi dikkatleri bu din mensuplarının üzerine çekmiştir. Gözaltına alınırken çekilen arbede görüntüleri, liderlikleri tarafından basına servis edilmiş ve dünya basınında yer almıştır. Bu olay ve görüntüleri, kendilerine yönelik baskı iddiaları konusunda en fazla gündeme getirdikleri delil olmuştur. İngiltere merkezli web sayfalarının ana sayfasında dahi bu görüntüler mevcuttur.¹¹⁹ Bu durum o denli büyümüştür ki Birleşmiş

¹¹³ “Our Global Album – The Ahmadi Religion of Peace and Light”; “Nüket Bozdemir - Google'da Ara” (Erişim 14 Mart 2025); “Ahmedî Barış ve Nur Dini | AROPL Türkiye” (Erişim 14 Mart 2025).

¹¹⁴ Türkiye'deki sosyal medya hesaplarının yöneticileri ve bu yöneticilerin Türk *Ahmedî Barış ve Nur Dini* mensuplarıyla olan resimleri göz önüne alınarak böyle bir çıkarımda bulunulmuştur.

¹¹⁵ Türkiye'den katılımcıların fotoğrafları için bk. “photo_2024-03-06_17-44-56.jpg (1280×960)” (Erişim 14 Mart 2025); “photo_2024-03-06_17-44-54.jpg (1280×960)” (Erişim 14 Mart 2025); “photo_2024-03-06_17-44-59.jpg (1280×720)” (Erişim 14 Mart 2025); “photo_2024-03-06_17-44-45.jpg (1280×720)” (Erişim 14 Mart 2025); “photo_2024-03-06_17-44-57.jpg (1280×720)” (Erişim 14 Mart 2025); “photo_2024-03-06_17-44-56.jpg (1280×960)”. Bu sitede başka fotoğraflar da mevcuttur. İnternet sitesi ülke bazında fotoğrafları ayrı bir depo olarak depolamadığı için “Global Community” başlığından Türkiye kısmı seçildiğinde katılımcıları görmek mümkündür. Konu hakkında bk. “Our Global Album – The Ahmadi Religion of Peace and Light”. Türkiye, Youtube sayfası için bk. “Ahmedî Barış ve Nur Dini | AROPL Türkiye”.

¹¹⁶ Azerilerin ayrıca kendilerine ait sosyal medya hesapları mevcuttur.

¹¹⁷ *Ahmedî Barış ve Nur Dini*'nin sosyal medya hesapları için bk. “Ahmedî Barış ve Nur Dini aropl.turkey”; “Ahmedî Barış ve Nur Dini” (Erişim 15 Mart 2025).

¹¹⁸ İçerik için bk. “Ahmedî Barış ve Nur Dini aropl.turkey”.

¹¹⁹ Sayfanın en altına inildiğinde sınırda jandarma ile yaşadıkları arbedenin görüntüleri görülmektedir. “The Ahmadi Religion of Peace and Light – The Mahdi Has Appeared” (Erişim 15 Mart 2025). Bu konu Türkiye'deki kaynaklarda da haber olmuştur. Haberler için bk. Gazetesi Evrensel, “Kapıkule'de gözaltına alınan Ahmediler AİHM'e başvurdu”, Text, <https://www.evrensel.net/haber/495264/kapikulede-gozaltina-alinan-ahmediler-aihm-basvurdu> (Evrensel gazetesi) (Evrensel gazetesi, 21 Temmuz 2023); “Üç otobüs dolusu eylemci İstanbul'dan Kapıkule'ye nasıl geldi?”, T24 (Erişim 16 Mart 2025). Tabii inançlarından dolayı baskıya uğramalarının Batı ülkelerine iltica etmelerini kolaylaştırma yönünün olup olmadığı meselesi de tartışılabilir. Çünkü genellikle Batı ülke sınırlarında yakalanan ve bu din mensubu

Milletler dahi hadiseyi gündem yapmış ve Türkiye'ye bu din mensuplarını sınır dışı etmemesi yönünde tavsiyede bulunmuştur.¹²⁰

3.2.5. Yayılımında Dijital Medya Etkisi

Ahmedi Barış ve Nur Dini'nin dünyada müntesip sayısının artmaya başlaması Yeni Dini Hareket olması ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü bu hareketler genellikle dijital medyayı oldukça etkin kullanarak kitlelere ulaşmayı amaçlamaktadırlar.

Ahmedi Barış ve Nur Dini, geleneksel topluluklardan farklı olarak çevrim içi platformlar ve sosyal medya üzerinden ulaşılabilir bir din yaratmayı başarmıştır. Facebook, X, Instagram, Youtube ve diğer sosyal medya araçları ile dünyanın farklı yerlerindeki müntesiplerinin birbirleriyle irtibat kurabilecekleri aynı zamanda doğrudan liderlerine ulaşabilecekleri bir sistem yaratmışlardır.¹²¹ Bu yeni dine katılmak için kaim-mehdi olduğu iddia edilen Abdullah Haşim'e bir bağlılık videosu göndermelerinin gerekli olması,¹²² kendileri için dijitalin ne denli, canlı ve önemli bir alan olduğunu ayrıca ortaya koymaktadır.

Ulaşılabilir liderlik meselesi *Ahmedi Barış ve Nur Dini*'nin, her şeyin “görülebilir” olarak yaşandığı “imaj çağı”nda farklı toplumsal kitlelere ulaşmasında büyük bir imkân sağlamıştır.¹²³ Liderin görülebilir, duyulabilir ve doğrudan konuşulabilir bir “influencer”¹²⁴ olması güvensiz bir dönemde yaşayan modern dönem insanına spiritüel bir “güvenli alan”/“safe space”¹²⁵ oluşturmuştur. Bu durum da kısa süre içerisinde müntesip sayısının artmasına imkân vermiştir. Benzer şekilde mensuplarının ve liderliğinin akıllıca bir stratejiyle, uğradıkları baskıları, insan hakları problemi olarak çevrim içi mecralarda ve sosyal medyada sunmaları ve görünürlüklerini artırmaları, hareketin dikkat çekmesini ve arayışta olan insanlar için deneyimlenecek bir spiritüel alan olarak görülmesini sağlamıştır.¹²⁶ Ayrıca resmi tanınırlık elde etmek için onlara ciddi fayda sağlayacak olan akademik çalışmaların yapılmasına yol açmıştır.¹²⁷ Nitekim bu çalışmamız da söz konusu insan hakkı ihlali yaşadıklarına dair bir yazının dikkatimizi çekmesi neticesinde ortaya çıkmıştır.¹²⁸

olduğunu ve baskıya uğradıkları için iltica ettiğini iddia eden kişiler basına haber olmaktadır. Hatta bu dine mensup bir Türk, Kapı Kule Sınır Kapısı'nda yaşadıkları sıkıntıların, onların dünya basınında görünürlüğünü sağlaması yönüyle olumlu bir tarafı olduğunu da ifade etmiştir. *Ahmedi Barış ve Nur Dini* mensubu bu kişi ile yapılmış röportaj için bk. “ÖZEL HABER | Türkiye'den Avrupa'ya geçmeye çalışan 104 Ahmedi”.

¹²⁰ “Türkiye must not deport members of the Ahmadi Religion of Peace and Light seeking asylum”.

¹²¹ “Contact Us – The Ahmadi Religion of Peace and Light” (Erişim 14 Mart 2025).

¹²² Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025).

¹²³ Ulaşılabilirlik liderlik hakkında bk. Huma Ahmed-Ghosh, “Portraits of Believers: Ahmadi Women Performing Faith in the Diaspora”, *Journal of International Women's Studies* 6/1 (ts.), 73-92.

¹²⁴ “Influencer” ifadesi sosyal medyada etkileşimleri fazla olan ve kitlelere yön verme ve ikna etme kabiliyeti olan kişiler için kullanılan yeni bir tabirdir. Türkçede de bu şekilde kullanılmaktadır. Türkçeye çevrildiğinde etkisini kaybettiği için bu şekilde bir kullanım tercih edilmiştir.

¹²⁵ Halide Rumeysa Küçüköner, “Diasporada Sünni ve Şii Kimliklerin Silikleştiği Mezheplerüstü Yaklaşım Bir Örnek Olarak Amerikan ‘Make Space’ Topluluğu”, *Turkish Journal of Shiite Studies* 6/1 (30 Haziran 2024), 54-55.

¹²⁶ “JULY 3th 2023 – OSCE Discusses Persecution of 104 Ahmadi Religion of Peace and Light Members – VIENNA – The Ahmadi Religion of Peace and Light” (Erişim 14 Mart 2025); “Breaking News: CAP Freedom of Conscience Presents a Report at the 57th Session of the UN HRC Highlighting Persecution of Jordanian Believers – The Ahmadi Religion of Peace and Light” (Erişim 14 Mart 2025); “June 19th-22th, 2024 – The Second World Conference for Religious Dialogue and Cooperation – Macedonia – The Ahmadi Religion of Peace and Light” (Erişim 14 Mart 2025); “JULY 6th 2023 – EU PARLIAMENT Discusses Persecution of Ahmadi Religion Members in Iran – EU – The Ahmadi Religion of Peace and Light” (Erişim 14 Mart 2025); Christine Mirre (04 Mayıs 2024); Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025); Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025); Introigne vd., “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP” (28 Haziran 2024).

¹²⁷ Introigne - Kotkowska, “The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction”, 50.

¹²⁸ *Ahmedi Barış ve Nur Dini*'nin yayılım stratejisi olarak dijitali kullanması İslam geleneği içerisinde en çok karıştırıldıkları Ahmedilikle olan derin benzerliklerini akla getirmektedir. Özellikle isminde “Ahmedi” ifadesinin yer alması, Sünni gelenek içerisinde neşvünema bulan Ahmedilik/Kadyânîlik ile sıklıkla karıştırılmasına neden olmaktadır. İsim benzerliğinin dışında iki hareketin de modernist olarak konumlandırılabilirlikleri, aralarında benzerlik ilişkilerinin kurulabilmesine imkân vermektedir. Bu benzerliklerin ilki, her iki hareketin de mesianik bir yapıya sahip olması ve liderlerinin mehdilik iddiasında bulunmasıdır. İnançlarındaki dinlerin birlikteliği, barış gibi kavramlara vurgular da yine diğer benzerliklerdendir. Bir başka ilginç benzerlik ise semavi din sayısını artırarak kendilerine meşruiyet alanı

3.2.6. Müslümanlardan Gelen Tepkiler

Ahmedî Barış ve Nur Dini İslami bir temel üzerinden ayrı bir din olarak ortaya çıkıp İslam coğrafyasında propagandaya başlamasıyla Müslümanların tepkisini çekmiştir. Bu tepkiler, görünürlüklerinin giderek artmasıyla birlikte kendileri açısından önemli sorunları da beraberinde getirmiştir. Irak ve İran başta olmak üzere Ürdün, Mısır, Azerbaycan, Endonezya gibi birçok Müslüman ülkenin yanı sıra Tayland gibi az sayıda Müslümanın yaşadığı ülkelerde dahi sosyal ve siyasal sıkıntılar yaşamaya ve hatta mürted ilan edilmeye başlamışlardır.¹²⁹ Merkezlerinin İngiltere’de bulunması ise İngiltere Müslümanlarının daha fazla dikkatini çekmelerine sebep olmuş ve bu ülkedeki İslami topluluklar, *Ahmedî Barış ve Nur Dini*’ni İslam’dan tehlikeli bir sapma olarak ilan etmişlerdir.¹³⁰ Bu tepkilere mukabil *Ahmedî Barış ve Nur Dini* liderliği de kendilerine yönelik bu geniş çaplı muhalefete karşı resmi korunma sağlayabilmek amacıyla uluslararası örgütler nezdinde İslam’dan ayrı, “bağımsız” bir din olarak tanınabilmek için çeşitli resmi başvurularda bulunmaktadır. Hatta bu çabalarının karşılığını almışlar ve Avrupa’da resmi bir din kategorisinde tanınmaya başlamışlardır.¹³¹

Sonuç

Ahmedî Barış ve Nur Dini, İmâmîyye Şiası içerisinde doğmuş ancak zamanla bu zeminden farklılaşarak yeni ve tamamen bağımsız bir inanç sistemi inşa etmiştir. Bu yönüyle bu yeni din, İslam içerisindeki mezhebi bir farklılaşmadan çok daha fazlasını temsil etmekte; “bir uçlanma hareketi” olarak tanımlanmaya imkân vermektedir. Nitekim kendisini bağımsız “yeni bir din” olarak konumlandırması, inanç esasları, ibadet anlayışı ve kutsal metin bağlamında da köklü

yaratma gayretleridir. Nitekim her iki grupta Buda, Krişna, Konfüçyus gibi tarihsel kişilikleri din kurucu peygamber ve kitaplarını da kutsal kitap kabul etmektedir. Lakin Ahmedilerin “True Islam/Hakiki İslam” vurguları ile İslam içerisinde kalma arzuları oldukça belirginken *Ahmedî Barış ve Nur Dini* ise İslam ile bağlarını tamamen kopararak yeni bir din olduğu iddiasındadır. Bu yönüyle Ahmedilik’ten tamamen ayrılmaktadır. Ahmedilerin tarihsel kişiliklere ve onlara verildiklerine inandıkları kutsal kitaplara bakışları hakkında değerlendirmeleri için bk. Halide Rumeysa Küçüköner, *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedî Algıdaki Farklılaşması* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2022), 409-413. Ahmedilerin True Islam/Hakiki İslam vurguları hakkında bk. Karimullah Zirvi, *Welcome to Ahmadiyyat The True Islam* (Surrey: Islam International Publications, 2010); Mirza Tahir Ahmad, *True Insights into the Concept of Khatm e-Nubuwwat* (UK: Islam International Publications, 2017).

Ahmedî Barış ve Nur Dini ile Ahmediliğin teolojilerindeki ve mesajlarındaki ortaklıklar dışında inançlarını yayarken kullandıkları metotlarda da paralellikler söz konusudur. Nitekim birer modern dönem hareketi olarak her iki topluluk da dijital aracılığıyla inançlarını yayma eğilimi göstermektedirler. Dijital kullanımları bireysel bir yaklaşım olmaktan ziyade topluluğun kurumsal kimliği tarafından profesyonelce yapılandırılan sistemlere dayanmaktadır. Çevrim içi mecralar ve sosyal medya üzerinden inançlarını yaymaya ve müntesiplerinin inançlarının devamlılığını sağlamaya çalışmaktadırlar. Her iki grup dijital mecralarını sadece inançlarını değil aynı zamanda maruz kaldıkları baskıları görünür kılabilmek için de aktif olarak kullanmaktadırlar. Her iki grup da bu yönleriyle insan hakları örgütlerinin dikkatlerini çekmişlerdir. Benzer şekilde her iki dini yapı da akademisyen ve insan hakları aktivistlerini kendi merkezlerine davet ederek hem kendilerini tanıtmayı hem de kendilerini insan hakları problemi olarak sunmayı başarmışlardır. Her iki dini oluşumun kendilerini insan hakları problemi olarak sunmaları hakkında bk. Parliamentary Human Rights Group (PHRG), *Report Of The Phrg Fact Finding Mission to Pakistan-To ExamineThe Human Rights Situation of The Ahmadiyya Community* (y.y., 22.02 2010); BBC News, “Human rights groups snub Sri Lanka war crime inquiry” (14 Ekim 2010), blm. South Asia; “JULY 3th 2023 – OSCE Discusses Persecution of 104 Ahmadi Religion of Peace and Light Members – VIENNA – The Ahmadi Religion of Peace and Light”; “Breaking News”.

Kullandıkları metotlardaki ortaklıkların bir diğeri ulaşılabilir liderlik meselesidir. Lidere bir mesaj kadar yakın olabilmek her iki oluşumun takipçilerini oldukça cezbeden, modern dönemin bilinmezlik ve güvensizlik ortamından uzaklaştıran birer yaklaşım sunmaktadır. Her iki grubun metot açısından bir diğer ortaklıkları da müntesiplerinden maddi destek almalarıdır. Ahmediliğin “chanda” adı altında müntesiplerinden zorunlu bir maddi beklentisi varken *Ahmedî Barış ve Nur Dini*’nin de müntesiplerinden kendi ihtiyaçları dışında kalan varlıklarını İlahi Adalet Devleti’nin geliştirilmesi için kaim-mehdi kabul ettikleri Abdullah Haşim’e bağışlamaları beklenmektedir. Nitekim web sitelerinde de sürekli olarak müntesiplerine bağış yapmaları hatırlatılmaktadır. Bir diğer ilginç nokta da her iki dini oluşumun merkezinin de İngiltere’de olmasıdır. Ahmediler’de ulaşılabilir liderlik anlayışı için bk. Huma Ahmed-Ghosh, “Portraits of Believers: Ahmadi Women Performing Faith in the Diaspora”, 78-79.

¹²⁹ Willy Fautré, “JORDAN: Fleeing from Jordan to Greece because of their change of religion”.

¹³⁰ “Algeria” (12 Haziran 2022). Konu hakkında detaylı bilgiler için bk. Sarah, “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light” (21 Mart 2025); “Eight Men from ‘Ahmadi Religion of Peace and Light’ Group Detained for LGBT Gathering” (31 Temmuz 2023); “Egypt” (13 Temmuz 2024); “Algeria” (12 Haziran 2022); “Algeria” (12 Haziran 2022); Muhammad, “Who Is Abdullah Hashem?” (27 Kasım 2024).

¹³¹ “Algeria” (12 Haziran 2022).

bir dönüşümü ifade etmektedir.

Şii geleneğin içerisinde gelen, büyük bir dönüşümün merkezinde yer alan Abdullah Haşim liderliğindeki *Ahmedi Barış ve Nur Dini*, çağdaş din sosyolojisinde sıkça karşılaşılan New Religious Movement/Yeni Dini Hareket örnekleriyle birçok benzerlik taşımaktadır. Özellikle dijital medya stratejileri, bireye manevi rahatlama yaşatmayı hedefleyen spiritüel yapısı, küresel çapta yayılma eğilimi göstermesi ve karizmatik liderlik yapısı bu benzerliklerin başında gelmektedir. Ancak *Ahmedi Barış ve Nur Dini*'ni diğer Yeni Dini Hareketlerden ayıran temel fark kökeninin doğrudan semavi bir dinî geleneğe dayanması ve yeni din iddiasının çok katmanlı bir İslam içi mirasla şekillenmiş olmasıdır. Bu durum, bu yeni dinin hem klasik Yeni Dini Hareket tanımına uyduğunu hem de ondan farklılaşan özgün bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Ahmedi Barış ve Nur Dini, yalnızca İmâmiyye Şiası'ndan değil, aynı zamanda İsmâililikten, Gulat Şii geleneklerden ve Batı ezoterizminden de beslenen senkretik ve eklektik bir yapıya sahiptir. Nitekim pek çok akidevi unsurunu, İmâmiyye Şiası, İsmâililik ve özellikle Gulat Şii fırkalardan almış; modern dünyaya hitap eden bir "yeniden inşa" sürecinde bir araya getirmiştir. Özellikle Yedinci Ahit, İlahi Adalet Devleti, tenasüh, yeni kutsal kitap fikirleri, bu dinin özgünlük iddiasının yanında ne denli farklı dini, mitolojik ve kültürel kaynaklardan etkilendiğini göstermektedir.

Tüm bu yapılar arasında en dikkat çekici benzerlik ise Sünnî gelenek içerisinde çıkan Ahmedilikle olan paralelliktir. Her iki yapı da mesihanik bir figür üzerinden meşruiyetini temellendirmekte, İslam içinden evrensel bir mesaj sunma iddiasını taşımakta ve dijital çağın imkânlarını kullanarak kendilerine küresel bir karşılık oluşturmaya çalışmaktadır. Ancak Ahmediliğin İslam içerisinde kesin şekilde kalış ısrarına karşın, *Ahmedi Barış ve Nur Dini*, İslam'dan tümüyle koptuğunu açıkça ilan ederek yeni bir inanç sistemi öne sürmektedir.

Sonuç olarak *Ahmedi Barış ve Nur Dini*, İslam geleneğinden beslenmekle birlikte, kendisini tamamen bağımsız ve özgün bir inanç sistemi olarak tanımlayan yapısıyla, klasik mezhebi farklılaşmaların ötesinde "yeni bir din" olarak değerlendirilmelidir. Bu yönüyle Şii geleneğin modern dönemde dönüşen yüzünü anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Gelecekte bu yeni din üzerine yapılacak çalışmalarda, bu yeni dinin İslam tarihi boyunca ortaya çıkan diğer mehdici/mesihçi yapılarla, özellikle de Şii gelenekteki örneklerle mukayeseli olarak incelenmesi büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda, Saddam rejimi sonrası Irak'ta gelişen Şii kökenli mehdici hareketlerle olası tarihsel ve ideolojik bağlarının analizi modern dönem Şii toplulukları anlama noktasında değerli veriler sunabilir. Ayrıca *Ahmedi Barış ve Nur Dini*'nin, bir Yeni Dini Hareket özelliği taşıyıp taşımadığı, taşıyorsa bu noktada diğer yeni dini hareketlerden hangi yönleriyle ayrıldığı, karşılaştırmalı çalışmalarda ele alınabilir. Özellikle dijital medya stratejilerinin hareketin yayılımındaki rolü, takipçi kitlesiyle etkileşim biçimi ve dijital alanları dinî tebliğ için kullanma pratikleri bakımından, yeni dini oluşumlarına örneklik teşkil edip etmediği araştırmaya değer bir başka alandır. Bu çerçevede, bu yeni dinin takipçilerinin önceki dinî ve mezhebi aidiyetlerinin de tespit edilmesi olası yeni oluşumları ön görebilmek açısından önemlidir. Her ne kadar erken bir gelişim evresinde bulunsa da, hem teolojik hem de organizasyonel yapısını kurumsallaştırması durumunda, *Ahmedi Barış ve Nur Dini* hakkında bağımsız bir doktora çalışmasının yapılması, bu dinî yapının akademik anlamda daha derinlikli anlaşılmasına olanak sağlayacaktır. Gelecekte bu yeni dinin nasıl bir seyir izleyeceği ise, yalnızca akidevi yapısına değil, aynı zamanda insanların günümüzde karşılaştığı manevi boşluklara nasıl yanıt vereceğine, dijital çağın hızlı değişen dinamiklerine ne ölçüde uyum sağlayabileceğine ve küresel düzeyde nasıl bir karşılık bulacağına bağlı olacaktır.

Kaynakça | References

- A Message to the LGBTQ+ from the Qaim Aba al-Sadiq Abdullah Hashem. haz. The Ahmadi Religion of Peace and Light - AROPL. Yayın Tarihi 04 Aralık 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=fELBL08ihHo>.
- Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem. *Bilgenin Gayesi Al-i Muhammed'in Kaiminin İncili*. ed. Batuhan Yücutürk vd. çev. Reşat Gurbet Hikmat Gahramanov. www.theahmadireligion.org, 2022.
- Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem. *The Goal of the Wise The Gospel Of the Riser of the family of Mohammed*. www.theahmadireligion.org, 2022.
- Aba Al-Sadiq Abdullah Hashem. *The Mahdi's Manifesto*. www.theahmadireligion.org, 2024.
- Abdullah Haşim (as) İkinci Mehdi'dir. 19 Mart 2025. <https://siyahsancaklar.wordpress.com/about/abdullah-hasim-as-ikinci-mehdidir/>.

- About Us – The Ahmadi Religion of Peace and Light. Erişim 24 Mart 2025. <https://theahmadireligion.org/blog/about-us/>.
- Ahmedî Barış ve Nur Dini | AROPL Türkiye. Erişim 14 Mart 2025. <https://www.youtube.com/@AROPL-Turkiye/videos>.
- Ahmedî Barış ve Nur Dini aropl.turkey. Erişim 15 Mart 2025. <https://www.instagram.com/aropl.turkey/>.
- Ahmedî Barış ve Nur Dini. “Hakkımızda”, 18 Nisan 2017. <https://ilkmehdi.wordpress.com/about/>.
- Ahmedî Barış ve Nur Dini”. Erişim 15 Mart 2025. <https://www.facebook.com/groups/ilkmehdi>.
- Amnesty International. Algeria: Release Members of Ahmadi Religious Minority. 12 Haziran 2022. Erişim 24 Mart 2025. <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2022/06/algeria-release-members-of-ahmadi-religious-minority/>
- Archons of the Ecumenical Patriarchate. “Egypt: Long History of Repression Forces Ahmadi Religion of Peace and Light Members to Flee the Country”. 13 Temmuz 2024. Erişim 24 Mart 2025. <https://archons.org/persecution/egypt-long-history-of-repression-forces-ahmadi-religion-of-peace-and-light-members-to-flee-the-country/>.
- Asia Times Online : Middle East News - Bare truth over the battle of Najaf. Erişim 12 Nisan 2025. https://web.archive.org/web/20070202124920/http://www.atimes.com/atimes/Middle_East/IB02Ak04.html.
- Avçu, Ali. “Karmatiler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslam Düşüncesine Katkıları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 199-246.
- Basra Şeytanı Adlı Bloga Cevap. 02 Nisan 2019. Erişim 21 Mart 2025. <https://ilkmehdi.wordpress.com/2019/04/02/basra-seytani-adli-internet-sitesine-cevap/>.
- BBC News. “Human rights groups snub Sri Lanka war crime inquiry” (14 Ekim 2010), blm. South Asia. <https://www.bbc.com/news/world-south-asia-11542053>.
- Beyan Hutbesi - Kaim Eba Sadık - 14 Nisan 2023. Erişim 21 Mart 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=8BFDsS0GFow>.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu Masum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Bozan, Metin. *İmamiyye Şîasının İmamet Tasavvuru*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007.
- Breaking News: CAP Freedom of Conscience Presents a Report at the 57th Session of the UN HRC Highlighting Persecution of Jordanian Believers – The Ahmadi Religion of Peace and Light”. Erişim 14 Mart 2025. <https://theahmadireligion.org/blog/breaking-news-cap-freedom-of-conscience-presents-a-report-at-the-57th-session-of-the-un-hrc-highlighting-persecution-of-jordanian-believers/>.
- Cave, Damien. “250 Are Killed in Major Iraq Battle”. *The New York Times* (29 Ocak 2007), blm. World. <https://www.nytimes.com/2007/01/29/world/middleeast/29iraq.html>
- Community Page – The Ahmadi Religion of Peace and Light”. Erişim 14 Mart 2025. <https://theahmadireligion.org/global-community/>.
- Contact Us – The Ahmadi Religion of Peace and Light”. Erişim 14 Mart 2025. <https://theahmadireligion.org/contact-us/>.
- Contributor. “Factsheet: The Ahmadi Religion of Peace and Light”. *Religion Media Centre* (blog), 05 Şubat 2025. <https://religionmediacentre.org.uk/news/factsheet-the-ahmadi-religion-of-peace-and-light/>
- Demirdağ, Muhammed Fatih. “Dini Hareketlerin Bir Çeşidi Bahailik”. *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 389-399.
- Department, U. S. Army Special Operations Command (USASOC) History. “Fighting Through the Fog of War”. Erişim 12 Nisan 2025. https://arsof-history.org/articles/v4n3_fog_of_war_page_1.html
- Elçi Neden Kanunun Üzerindedir? 17 Mart 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=->

Hx3Z5Nd_9Y.

- Evrensel, Gazetesi. “Kapıkule’de gözaltına alınan Ahmediler AİHM’e başvurdu”. Text. <https://www.evrensel.net/haber/495264/kapikulede-gozaltina-alinan-ahmediler-aihme-basvurdu>. Evrensel gazetesi. Evrensel gazetesi. 21 Temmuz 2023. Erişim 15 Mart 2025. <https://www.evrensel.net/haber/495264/kapikulede-gozaltina-alinan-ahmediler-aihme-basvurdu>
- Gahramanov. “Ahmed el Hasan (a.s)’ın Biyografisi”, ts. <https://ilkmehdi.wordpress.com/about/ahmed-el-hasan-a-sin-biyografisi/>
- Hugh B. Urban. *New Age, Neopagan, and New Religious Movements Alternative Spirituality in Contemporary America*. California: University of California Press, 2015.
- Huma Ahmed-Ghosh. “Portraits of Believers: Ahmadi Women Performing Faith in the Diaspora”. *Journal of International Women’s Studies* 6/1 (ts.), 73-92.
- Introvigne, Massimo - Kotkowska, Karolina Maria. “The Ahmadi Religion of Peace and Light: An Introduction”. *The Journal of CESNUR* 8/3 (2024), 33-51.
- Introvigne, Massimo vd. “Ahmadi Religion of Peace and Light – WRSP”. 28 Haziran 2024. Erişim 24 Mart 2025. <https://wrlrels.org/2024/06/23/ahmadi-religion-of-peace-and-light/>
- Introvigne, Massimo. “The Ahmadi Religion of Peace and Light. 3. Esotericism and Progressive Millennialism”, 06 Nisan 2024. <https://bitterwinter.org/the-ahmadi-religion-of-peace-and-light-3-esotericism-and-progressive-millennialism/>
- İlginç İddia: Müslümanların Kutsal Şehri Mekke Değil de Hiç Tahmin Etmediğimiz Bir Yer Olabilir mi?” Erişim 19 Mart 2025. <https://onedio.com/haber/ilginc-iddia-muslimanlarin-kutsal-sehri-mekke-degil-de-hic-tahmin-etmedigimiz-bir-yer-olabilir-mi-911579>.
- JULY 3th 2023 – OSCE Discusses Persecution of 104 Ahmadi Religion of Peace and Light Members – VIENNA – The Ahmadi Religion of Peace and Light”. Erişim 14 Mart 2025. <https://theahmadireligion.org/blog/osce-discusses-persecution-of-104-ahmadi-religion-of-peace-and-light-members-vienna/>.
- JULY 6th 2023 – EU PARLIAMENT Discusses Persecution of Ahmadi Religion Members in Iran – EU – The Ahmadi Religion of Peace and Light. Erişim 14 Mart 2025. <https://theahmadireligion.org/blog/eu-parliament-discusses-persecution-of-ahmadi-religion-members-in-iran/>.
- June 19th-22th, 2024 – The Second World Conference for Religious Dialogue and Cooperation – Macedonia – The Ahmadi Religion of Peace and Light”. Erişim 14 Mart 2025. <https://theahmadireligion.org/blog/uk-freedom-of-religion-or-belief-forum/>.
- Küçüköner, Halide Rumeysa. “Diasporada Sünni ve Şii Kimliklerin Silikleştiği Mezheplerüstü Yaklaşım Bir Örnek Olarak Amerikan ‘Make Space’ Topluluğu”. *Turkish Journal of Shiite Studies* 6/1 (30 Haziran 2024), 46-66. <https://doi.org/10.48203/siader.1492348>
- Küçüköner, Halide Rumeysa. *Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedî Algılardaki Farklılaşması*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2022.
- Mirre, Christine. 04 Mayıs 2024. Erişim 15 Mart 2025. <https://hrwf.eu/jordan-fleeing-from-jordan-to-greece-because-of-their-change-of-religion/>
- Mirza Tahir Ahmad. *True Insights into the Concept of Khatm e-Nubuwwat*. UK: Islam International Publications, 2017.
- Muhammad, Ailia. “Who Is Abdullah Hashem?” *Divine Just State*. 27 Kasım 2024. Erişim 24 Mart 2025. <https://www.divinejuststate.com/post/who-is-abdullah-hashem>
- New Strait Times. “Eight Men from ‘Ahmadi Religion of Peace and Light’ Group Detained for LGBT Gathering”. *NST Online*. 31 Temmuz 2023. Erişim 21 Mart 2025. <https://www.nst.com.my/news/crime-courts/2023/07/937143/eight-men-ahmadi-religion-peace-and-light-group-detained-lgbt>
- Nüket Bozdemir - Google’da Ara. Erişim 14 Mart 2025. https://www.google.com/search?q=N%C3%BCKet+Bozdemir&sca_esv=f8ded6305c32e328&rlz=1C1OKWM_trTR1058TR1058&biw=1536&bih=738&sxsrf=AHTn8zrTPYoY_NomWRdv9PjnbDs74nja8A%3A1741979840495&ei=wIDUZ6j0HcKs5NoP68GC6As&ved=0ahUKEwio1OTMpIqMAxVCFIkFHeugAL0Q4dUDCBA&uact=5&oq=N%C3%BCKet+Bozdemir&gs_lp=Eg

xnd3Mtd2l6LXNlcnAiD07DvGtldCBCb3pkZW1pcjIFECEYoAFImQZQ2QNY2QNwAXgAkAEA
mAFboAFbqgEBMbgBA8gBAPgBAZgCAqACY8ICCxAAGIAEGLADGKIEwgIIEAAYsAMY7wW
YAwCIBgQBgWSBwEyoAegAQ&scient=gws-wiz-
serp#fpstate=ive&vld=cid:80c7a541,vid:F_rJ67cHo2I,st:0.

OHCHR. “Türkiye must not deport members of the Ahmadi Religion of Peace and Light seeking asylum: UN experts”. Erişim 16 Mart 2025. <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2023/07/turkiye-must-not-deport-members-ahmadi-religion-peace-and-light-seeking>.

Our Global Album – The Ahmadi Religion of Peace and Light”. Erişim 14 Mart 2025. <https://theahmadireligion.org/blog/our-global-album/>.

Our Gospel – The Ahmadi Religion of Peace and Light”. Erişim 27 Mart 2025. <https://theahmadireligion.org/our-gospel/>.

Parliamentary Human Rights Group (PHRG)). *Report Of The Phrg Fact Finding Mission to Pakistan-To ExamineThe Human Rights Situation of The Ahmadiyya Community*. y.y., 22.02 2010.

photo_2024-03-06_17-44-45.jpg (1280×720). Erişim 14 Mart 2025. https://theahmadireligion.org/wp-content/uploads/2024/03/photo_2024-03-06_17-44-45.jpg.

photo_2024-03-06_17-44-54.jpg (1280×960). Erişim 14 Mart 2025. https://theahmadireligion.org/wp-content/uploads/2024/03/photo_2024-03-06_17-44-54.jpg.

photo_2024-03-06_17-44-56.jpg (1280×960). Erişim 14 Mart 2025. https://theahmadireligion.org/wp-content/uploads/2024/03/photo_2024-03-06_17-44-56.jpg.

photo_2024-03-06_17-44-57.jpg (1280×720)”. Erişim 14 Mart 2025. https://theahmadireligion.org/wp-content/uploads/2024/03/photo_2024-03-06_17-44-57.jpg.

photo_2024-03-06_17-44-59.jpg (1280×720)”. Erişim 14 Mart 2025. https://theahmadireligion.org/wp-content/uploads/2024/03/photo_2024-03-06_17-44-59.jpg.

Rebel Muslims longed for doomsday / ‘Heaven’s Army’ battled near Najaf with high-tech arms”. Erişim 12 Nisan 2025. <https://www.sfgate.com/news/article/rebel-muslims-longed-for-doomsday-heaven-s-2653223.php>.

Sarah, Harvey. “Factsheet: the Ahmadi Religion of Peace and Light”. 21 Mart 2025. <https://religionmediacentre.org.uk/news/factsheet-the-ahmadi-religion-of-peace-and-light/>

Serbestiyet. “ÖZEL HABER | Türkiye’den Avrupa’ya geçmeye çalışan 104 Ahmedi”, 10 Temmuz 2023. <https://serbestiyet.com/serbestiyet-in-english/ozel-haber-turkiyeden-avrupaya-gecmeye-calisan-104-ahmedi-135314/>.

Siyah Bayraklar Vad Edilen Geldi”. Erişim 21 Mart 2025. <https://siyahsancaklar.wordpress.com/>.

T24. “Üç otobüs dolusu eylemci İstanbul’dan Kapıkule’ye nasıl geldi?” Erişim 16 Mart 2025. <https://t24.com.tr/yazarlar/tolga-sardan-buyutec/uc-otobus-dolusu-eylemci-istanbul-dan-kapikule-ye-nasil-geldi,40158>.

Tan, Muzaffer. “Tarihin sonu: İsmâîlî Döngüsel Tarih Anlayışı”. *Religion*. 625-634. Ankara, 2007.

The Ahmadi Religion of Peace and Light – The Mahdi Has Appeared”. Erişim 15 Mart 2025. <https://theahmadireligion.org/>.

The Arrivals 2008 Full Documentary”. 2008. Erişim 03 Mart 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=L4rjHYsoboA>.

The Battle for Najaf, Part 1: Assaulting the ‘Valley of Peace’ - Marine Corps Association. Erişim 12 Nisan 2025. <https://www.mca-marines.org/leatherneck/the-battle-for-najaf-part-1-assaulting-the-valley-of-peace/>.

The Divine Just State". Erişim 12 Mart 2025. <https://www.divinejuststate.com/post/who-is-abdullah-hashem>.

Willy Fautré. "JORDAN: Fleeing from Jordan to Greece because of their change of religion". *HRWF*. Erişim 21 Mart 2025. JORDAN: Fleeing from Jordan to Greece because of their change of religion

Willy Fautré. "SWEDEN: Persecution of the Ahmadi Religion of Peace and Light". Erişim 21 Mart 2025. <https://hrwf.eu/sweden-persecution-of-the-ahmadi-religion-of-peace-and-light/>

Yemani Ehli Beyt (as) Hadislerinde Yemani. Ansarullah Production, 2015.

Zirvi, Karimullah. *Welcome to Ahmadiyyat The True Islam*. Surrey: Islam International Publications, 2010.

Extended Summary

The Ahmadi Religion of Peace and Light is a contemporary movement that has emerged in the era of globalization and digitalization in the 21st century. The group defines itself as a new religion. While drawing from the Imāmiyya Shī'a tradition, this movement has evolved a distinct belief system that is independent of Islam and tailored for the modern era. Consequently, it is more appropriate to evaluate the Ahmadi Religion of Peace and Light not as a movement within Islam but under the concept of the New Religious Movement used in Western literature. The Ahmadi Religion of Peace and Light is distinguished by a multifaceted religious understanding that draws from diverse sources, including Ismā'īliyya, the ghulāt Shī'ite sects, gnostic structures, and Western esotericism, in addition to the Imāmiyya Shī'a. The fundamental principles of this religion are predicated on the belief that Ahmed al-Hasan was designated as the Mahdi with the figure of the yemame by the 12th Imam, who is believed to be in occultation in the Imāmiyya Shī'a, and Abdullah Hashim was appointed as a Qā'im-Mahdī whose rule will extend until the Day of Judgment.

The teachings propagated by Abdullah Hashim are derived from the sacred text known as the *Goal of the Wise*, which is purported to have been bestowed upon him. This text is regarded as the holy scripture of the new religion, and it has been meticulously prepared in a syncretic and eclectic structure to resonate with contemporary individuals. The text addresses contemporary concerns, including the existence of extraterrestrial life, in addition to the principles of faith such as divine justice, the seventh covenant, and reincarnation.

The foundational principles of the Ahmadi Religion of Peace and Light are rooted in the religious assertions of Ahmed al-Hasan and Abdullah Hashim. The foundational principles of this belief system encompass the seventh divine covenant, the doctrine of reincarnation, and the tenet of divine justice. The fundamental principle of belief is the concept of the seventh divine covenant. This concept is founded on the agreements established between humanity and God through the agency of prophets. However, these covenants were subsequently broken, thus necessitating the establishment of new ones. The seventh and ultimate covenant, realized by God through Abdullah Hashim, is regarded as the final and most comprehensive, and it persists until the apocalypse.

Another significant principle of belief is the concept of reincarnation. In this particular context, the Ahmadi Religion of Peace and Light has developed an approach that diverges from the Ghulāt Shī'a traditions, with the objective of establishing the Mahdism of Ahmed al-Hasan and the Qā'im-Mahdism of Abdullah Hashim. This novel approach posits that Ahmed al-Hasan and Abdullah Hashim serve as symbols of the return of Imam Mahdi, who is believed to be in occultation.

The most significant pillar of the social reflection of the Ahmadi Religion of Peace and Light is the concept of the Divine Just State. This state, envisaged to be established under the leadership of Abdullah Hashim and even the prototype of which was established in England, promises a divine order in which peace and justice will prevail for humanity. This ideal has the capacity to appeal to individuals in search of spirituality in the digital age, a time characterized by a perceived disconnection from reality, and to gain followers on a global scale. The conceptualization of this state is predicated on the premise that its adherents will relinquish their material possessions in the pursuit of its establishment.

The intellectual edifice of the Ahmadi Religion of Peace and Light, predicated on the assertion

of the seventh and most comprehensive covenant with God, has led to the abrogation of the stipulations inherent in prior covenants. The adoption of divergent interpretations on subjects such as prayer, fasting, headscarf and alcohol use, which are in direct opposition to Islamic tradition, is indicative of the intellectual underpinnings of the Ahmadi Religion of Peace and Light. The transfer of the Ka'ba's location from Mecca to Petra, along with the establishment of a new martyrdom, is indicative of their claims to be a religion entirely independent of Islam. Despite asserting an independent identity, it is evident that their religious structures remain intertwined with Islam, from which they have inherited their religious heritage.

Digital media strategies have played a significant role in the rapid global propagation of the Ahmadi Religion of Peace and Light. The leadership of the Ahmadi Religion of Peace and Light, through the establishment of accessible religious leadership, fulfils a significant mission in ensuring the religious continuity of its followers and plays a pivotal role in the propagation of its beliefs.

The most evident challenge currently confronting the Ahmadi Religion of Peace and Light is the response from Muslims to the manner in which it ground its beliefs in Islamic rhetoric. In response to these reactions, significant efforts are being made to gain legitimacy in the international arena, particularly through endeavours to enhance recognition in Western countries.

The Ahmadi Religion of Peace and Light has emerged as a new and eclectic religious structure that has the capacity to appeal to the religious quests of the modern age. The objective of this initiative has been to establish an alternative system that is intended to address spiritual and social insecurities, as well as feelings of emptiness. The survival and social acceptance of this religion are contingent on the continued leadership of the religion and its ability to gain global legitimacy.”.

Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi: Gulât Düşüncesindeki Yeri ve Nusayrî Geleneğe Etkisi

Mufađđal b. 'Umar al-Ju'fi: His Role to the Ghulât Thought and Influence on the Nuşayrî Tradition

Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi

Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, History of Islamic Sects

Ankara, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-0046-2761>

reyhan.erdogdubasaran@hbu.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 07.05.2025

Kabul | Accept: 19.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1694969>

Atıf | Cite As

Erdoğan Başaran, Reyhan. "Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi: Gulât Düşüncesindeki Yeri ve Nusayrî Geleneğe Etkisi". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 47-65.

<https://doi.org/10.18403/emakalat.1694969>

Not | Note

Bu çalışma, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) tarafından 123K109 Numaralı proje ile desteklenmiştir. Projeye verdiği destekten ötürü TÜBİTAK'a teşekkürlerimizi sunarız.
This study was supported by Scientific and Technological Research Council of Turkey (TUBITAK) under the Grant Number 123K109. The author thanks to TUBITAK for their support.

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu çalışma, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) tarafından 123K109 Numaralı proje ile desteklenmiştir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: This work was supported by the Scientific and Technological Research Council of Türkiye (TÜBİTAK) with project number 123K109.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi, kendisine atfedilen risaleler ve nakiller aracılığıyla, hicri II. yüzyılda ortaya çıkan gulüvv içeren görüşlerin aktarımında etkili olan isimlerden biridir. Sünnî, İsnâaşerî ve Nusayrî kaynaklar, Mufaddal b. Ömer'in Küfe'de imamlar etrafında yaygınlık kazanan gulüvv merkezli öğretiyi temsil ettiği konusunda ortak temalar barındırır. Ne var ki söz konusu kaynaklar, Mufaddal'ın tarihsel kimliği ve itikadî görüşleri noktasında birbirinden ayrıışan rivayetler de nakleder. Sünnî fırak literatüründe Mufaddal ile ilgili olumlu bir anlatı yer almamakla birlikte o, gâli fırkalar içinde sınıflanan Mufaddaliyye isimli bir fırkanın lideri olarak aktarılır. İsnâaşerî kaynaklarda ise Mufaddal ile ilgili övgü ve yergi içeren rivayetler bir arada yer alır. Nusayrî metinlerinde ise Mufaddal, batınî itikadî öğretinin köklerinin kendisine dayandırıldığı önemli bir alim olarak övülür. Tanrı'nın tecelli etmesi, *Enzâi* surette görünmesi, *Ma'nâ-İsim-Bâb* öğretisi, *Nidâ* uygulaması ve tenâsüh gibi teolojik olguların yer aldığı *Kitâbu'l-usûs*, *er-Risâletu'l-Mufaddaliyye*, *Kitâbu's-sırât* ve *Kitâbu'l-hefti's-şerif* gibi Mufaddal'a atfedilen eserler ve nakiller Nusayrî şeyhleri tarafından doktriner otorite olarak benimsenmiştir. Mufaddal b. Ömer'e atfedilen gulüvv içerikli nakiller farklı râvi zincirleri ile Hüseyin b. Hamdân el-Hasibî tarafından Nusayrî mezhebinin inanç sistemine aktarılmıştır. Bu makale, Mufaddal'ın Sünnî, İsnâaşerî ve Nusayrî kaynaklarındaki sunumunu ve kendisine isnat edilen risalelerin ve rivayetlerin gulât düşüncesinin naklindeki yerini analiz edecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Mufaddal b. Ömer, Gulât, İsnâaşerî, Nusayrî.

Abstract

Mufaddal b. 'Umar al-Ju'fi stands as a pivotal transmitter of 2nd/8th century *ghulûw* ideologies through an extensive corpus of doctrinal treatises and narrations ascribed to him, which preserve *ghulât* (extremist) doctrines. Sunnî, Twelver Shî'î and Nusayrî sources converge in depicting Mufaddal as a principal exponent of the *ghulât*-oriented doctrines that became prevalent around the Imams in Ku'fa. However, these sources also report differing accounts concerning his historical identity and theological views. The Sunnî sectarian literature contains no positive narratives about Mufaddal while portraying him as the leader of a *ghulât* faction called the Mufaddaliyya. Twelver Shî'î sources, however, present mixed traditions containing both praise and criticism. Nusayrî traditions revere Mufaddal as a foundational scholar central to their core doctrines. Works attributed to Mufaddal - including *Kitâb al-Uşûs*, *al-Risâla al-Mufaddaliyya*, *Kitâb al-Sirât* and *Kitâb al-Haft al-sharîf* - which contain theological concepts such as divine *tajallî* (*zuhûrât*), the *Enzâi* manifestation, the *Ma'nâ-İsm-Bâb* doctrine, the *Nidâ'* practice, and metempsychosis (*tanâsukh*), were adopted by Nusayrî shaykhs as doctrinal authorities. Hamdân al-Khasibî incorporated the extremist (*ghulât*) narrations ascribed to Mufaddal into Nusayrî belief through different constructed chains of transmission. This article examines the conflicting representations of Mufaddal b. 'Umar in Sunnî, Twelver Shî'î, and Nusayrî sources, while also analyzing the role of the treatises and narrations attributed to him in the transmission of *ghulât* thought.

Keywords: History of Islamic Sects, Mufaddal b. 'Umar, Ghulât, Twelver Shî'î, Nusayrî.

Giriş

Hicri II. yüzyılın ilk yarısında Küfe'de etkin olan gulât öğretinin önde gelen temsilcilerinden biri kabul edilen Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi; Sünnî, İsnâaşerî ve Nusayrî kaynaklarda ismine yer verilen tartışmalı bir şahsiyettir. Kendisinden daha ziyade Ebû Abdullah, Ebû Muhammed¹ ve Ebû'l-Hayrat² künyeleriyle söz edilmektedir. Memleketine ve kabilesine nispetle el-Küfi ve el-Cu'fi nisbeleriyle de anılan Mufaddal'ın doğum tarihi ve yeri, ailesi, nesebi ve ölüm tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır. Necâşî'nin *er-Ricâl* adlı eseri ile Tûsî'nin *Ricâl*'inde Mufaddal, el-Cu'fi ve el-Küfi nisbeleriyle kaydedilmiştir.³ Berkî ise *Kitâbu'r-Ricâl*'inde onu "Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi, Küfeli bir mevlâdır"⁴ şeklinde zikreder. Mufaddal b. Ömer'in türbesinin Küfe'de bulunması ve hayatının önemli bir bölümünü bu şehirde geçirmiş olması, onun Küfe'de doğduğuna dair yaygın bir kanaatin oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁵

Mufaddal'ın ölüm tarihine dair net bir veri bulunmamakla birlikte, farklı fırkaların bu konudaki kanaatleri birbirinden ayrıışmaktadır. Sünnî kaynaklar, Mufaddal'ın, Ca'fer es-Sâdık

¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berki, *Kitâbü'r-Ricâl*, ed. Haydar Muhammed Ali el-Bağdâdî (Kum: Muessetu'l-İmam es-Sâdık, 2011/1433), 211, Bab: 461.

² Nusayrî metinlerinde yer alan bir künyedir. Hüseyin b. Hamdân el-Hasibî, "Hidâyetü'l-kübra", *Silsiletü't-turasi'l-Alevî*, ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî, (Lübnan: Dâr li'ecclî-Marife, 2007), 7/375.

³ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, ed. Mûsâ eş-Şebîrî ez-Zincânî (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1997), 416, Bab: 1112; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Ricâli't-Tûsî*, ed. Cevâd el-Gayyûmî el-İsvehânî (Kum: Muessesetu'n-Neşri el-İslâmî, 1410), 307, Bab: 4530.

⁴ Berkî, *Kitâbü'r-Ricâl*, 211, Bab: 461.

⁵ Hasibî, "Hidâyetü'l-Kübra", 7/375. Mufaddal b. Ömer'e nispet edilen *Tevhîd* isimli eserin basımını gerçekleştiren Muhammed Kazım el-Kutubî, çalışmanın mukaddimesinde, "Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi el-Küfi, hicrî birinci yüzyılın sonları ile ikinci yüzyılın başları arasında Küfe'de doğmuştur." demektedir. Muhammed Kazım el-Kutubî, "Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi: Sîratuhu ve Tevhîduhu", *Usul* (1949).

ve Musa el-Kâzım dönemlerinde yaşadığına yönelik nakiller aktarır.⁶ İsnâaşerî kaynaklara göre ise Mufaddal, her iki imamdan da rivayette bulunan önemli râvilerden biridir.⁷ Mufaddal'ın Ali er-Rızâ dönemine şahitlik edip etmediği konusu ise tartışmalıdır. *Ricâlü'l-Keşşî*'de Ali er-Rızâ'nın Mufaddal'ı anarak, ona rahmet okuduğu şu şekilde bir nakil bulunur:

...Bana, Ebû'l-Hasan es-Sani (Ali er-Rızâ) ile birlikte oturan bazı arkadaşları anlattı: 'İmam'ın yanında oturuyorduk. Kalktıklarında onlara dedi ki: 'Ebû Ca'fer'e gidin [muhtemelen İmam Muhammed el-Cevad kastediliyor], ona selam verin ve onunla bir süre sohbet edin.' Topluluk kalktığında İmam bana baktı ve şöyle dedi: 'Allah Mufaddal'a rahmet etsin. O, bundan daha azıyla yetinirdi.'⁸

Bu nakil, Mufaddal'ın İmam Rızâ dönemine [imametine] şahitlik etmediğine dair bir delil niteliğinde kabul edilebilir. *Ricâlü'l-Keşşî*'de geçen başka bir rivayette ise Musa el-Kâzım'ın Mufaddal b. Ömer'in ölüm haberini işittiğinde kendisine rahmet okuduğu ve Mufaddal'ın kendisi için bir baba gibi olduğunu belirttiği nakil bulunur.⁹ Her iki rivayet de Mufaddal'ın Musa el-Kâzım döneminde vefat ettiği yönündeki yaygın kanaati teyit etmekte olup, güncel araştırmalar bunu daha spesifik olarak hicri 180 yılına tarihlendirmektedir.¹⁰

Nusayrî geleneği ise Mufaddal'ı Ali er-Rızâ'nın *bâbı* kabul eder. Buna göre Mufaddal, Ali er-Rızâ'nın imâmet sürecinde yaşamıştır. Nusayrî güncel çalışmalardan birinde ölümü ile ilgili "Daha sonra İmam Rızâ'nın dönemini de idrak eden Mufaddal, onun zamanında vefat etti. Bu, hicri ikinci yüzyılın sonlarına rastlamakta olup, Mufaddal yaklaşık seksen yaşındaydı."¹¹ şeklinde bir nakil bulunur. Sünnî, İsnâaşerî kaynaklarda olduğu gibi Nusayrî kaynaklarda da Mufaddal, Ca'fer es-Sâdık'ın önde gelen râvileri arasında zikredilir. Nusayrî kaynaklarında yer alan bir nakle göre Ca'fer, Mufaddal için, "Babamdan sonra baba gibidir. O, ilmimin hazinesidir, *bâbımdır* ve mahlukatıma karşı bir hüccettir (delildir)."¹² demektedir. Nusayrî itikadının temelini oluşturan *Ma'nâ-İsm-Bâb* öğretisine dair nakillerin çoğu, tarihsel olarak Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılır. Mufaddal ise bu rivayetlerin başlıca râvisidir. Mufaddal, Ca'fer'den aktardığı bir rivayette şöyle demektedir: "Allah, peygamberlikten sonra imameti Müminlerin Emiri ve on bir evladına vermiştir. Onları hüccet, ilmin temeli ve sırların koruyucusu kılmıştır. Onlara on iki *bâb* tayin etmiştir. Müminler bu *bâb* vasıtasıyla İmam'ın ilmine ulaşırlar."¹³

Sünnî, İsnâaşerî ve Nusayrî literatürde Mufaddal b. Ömer ile ilgili ortak payda, onun Hattâbiyye'den olduğu yönündeki kanaattir. Mufaddal'ın, Ebû'l-Hattâb'ın öğrencisi ve onun Kûfe'de temsil ettiği bâtinî öğretinin temsilcisi olduğu belirtilmektedir. Sünnî fırak literatürü Mufaddal'a tabi olanlar için Hattâbiyye'den ayrılan Mufaddaliyye isimli bir fırkadan söz eder.¹⁴ İsnâaşerî literatürde ise Mufaddal'a nispetle Mufaddaliyye isimli bir fırkadan söz edilmemekle

⁶ Ebû'l-Hasan Ali el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn* (Beyrut, 1980), 100-101. Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ed. Emir Ali Mehna - Ali Hasan Faur (Beyrut: y.y. 1993), 197.

⁷ Berkî, *Kitâbü'r-Ricâl*, 211, Bab: 461. Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz el-Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, ed. Seyyid Ahmed Hüseyinî (Beyrut: Müessesetu'l-Alamî lil-Matbu'ât, 2009), 233.

⁸ Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 233.

⁹ Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 229.

¹⁰ Abdurrahman el-Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1997), 1171; Mâhir Ahmed Hamis, *el-Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî: Hayâtuhu ve-Fikruhu ve-Eseruhu fî Neş'eti'l-Fikri'l-Bâtinî* (Sudan: Omdurman İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 16.

¹¹ Ancak İsnâaşerî kaynaklarda Musa el-Kâzım'a atfedilen "Babadan sonra baba gibiydi... Ama artık huzura erdi." şeklindeki ifade bu çalışmada [hatalı bir şekilde] İmam Rızâ'ya atfedilmiştir. Mufaddal'ın Rızâ'nın imameti döneminde hayatta olduğuna dair herhangi bir ek veri ise sunulmamıştır. el-Kutubî, "Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî: Sîratuhu ve Tevhîduhu", 4.

¹² Hasibî, "Hidâyetü'l-kübra", 7/375.

¹³ Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî, "Kitâbü'l-hefti's-şerîf", *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*, ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî, (Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006), 7/385. İmamların sayısının on iki olduğunun belirtildiği Mufaddal'a atfedilen metinler ile onun rivayet zincirinde yer aldığı iki gaybet dönemine dair aktarımlar, bu metinlerin Mufaddal'a aidiyetini şüpheli kılmaktadır. Söz konusu metinlerin ya hicri üçüncü yüzyıl ve sonrasında tarihlenen bir dönemde kaleme alınmış olması ya da itikadî öğretinin nihai haline uygun olarak sonradan eklemeler yapılmış olması muhtemeldir. Mufaddal'a atfedilen metinlerin ona aidiyeti meselesi, metinlerin tahkik sürecinin detaylı olarak inceleneneceği müstakil bir çalışmada ele alınacaktır. Şii fırkalar ve imamlar hakkında detaylı bilgi için bk. Metin Bozan, "Şii fırkaların Tasnifi (Nispet Edildikleri İmamalar Eksenli Bir Deneme)", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 6/1 (2004), 21-38.

¹⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn* 78; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 212.

birlikte Mufaddal ile ilgili övgü ve yergi içeren rivayetler bir arada bulunmaktadır.¹⁵ Sünnî, İsnâaşerî ve Nusayrî literatürde Mufaddal ile ilgili bir diğer müşterek anlatı ise onun Musa el-Kâzım'ın imametini tasdik eden topluluğun önde gelen figürlerinden biri olması durumudur.¹⁶

Gulât geleneğinde Mufaddal'a atfedilen risâleler, dikkatle incelendiğinde sistematik bir öğreti bütünlüğüne sahip olduğu görülmektedir. Bu metinler, Hüseyin b. Hamdân el-Hasibî döneminde Nusayrî geleneğine dahil edilerek süreklilik kazanmış ve böylece hicrî II. yüzyıla dayanan gulât öğretinin entelektüel mirası günümüze taşınmıştır. Mufaddal'a atfedilen söz konusu metinler, ayrıca Nusayrî mezhebinin temel doktrinlerini sistematik biçimde ortaya koyan ilk kurucu metinler olarak öne çıkmaktadır. Bunlar şu şekildedir: *Kitâbu'l-usûs*,¹⁷ *er-Risâletu'l-Mufaddaliyye*¹⁸, *Kitâbu's-sırât*¹⁹, *Kitâbu't-tevhid*²⁰, *Kitâbu'l-ihliciyye*²¹, *Kitâbu'l-hefti's-şerîf*²². Mufaddal'ın öğrencisi olan Muhammed b. Sinân'ın Mufaddal'dan naklettiği *Kitâbu'l-hucub ve'l-envâr*,²³ ve *Kitâbu'l-envâr ve'l-hucub*²⁴, isimli iki risalede Mufaddal'a atfedilen rivayetleri muhafaza etmesi adına önemlidir. *Adâbu Abdi'l-Muttalib*²⁵ isimli Mufaddal'ın torunu Ca'fer b. Muhammed b. Mufaddal'a atfedilen risale ve Hüseyin b. Hârûn el-Bağdâdî'ye nispet edilen *Kitâbu'l bed'i ve'l-iâdeti*²⁶ isimli metinde Mufaddalî geleneği muhafaza etmiş olması sebebiyle önemlidir. Mufaddal'a nispet edilen rivayetlerin nakil zincirinde, aralarında Yûnus b. Zibyân, Safvân b. Yahyâ, Davud b. Kesîr er-Rakkî, Sâlih b. Sehl, el-Kâsım b. Abdurrahmân es-Sayrafi, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Fuzayl b. Kesîr el-Ezrak es-Sayrafi el-Kûfî, Muhammed b. Mufaddal el-Cu'fi ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Sinân ez-Zâhirî²⁷ gibi çeşitli râvilerin bulunduğu

¹⁵ Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 416, Bab: 1112.

¹⁶ Muhammed b. Sinân, "Kitâbu'l-hucub ve'l-envâr", *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*, ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî (Lübnan: Dâr li'ecclîl-Marife, 2006), 6/20. Küfe'nin Şii gelenek için önemi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Abdul Hasan el-Gaffar, *el-Kuleyni ve'l-Kâfi* (Kum: Muessesut'n-Neşri'l-İslamiyye, 1416/1995) 1/57.

¹⁷ Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi, "Kitâbu'l-usûs", *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: Kütübü'l-Aleviyyîn el-Mukaddesîn*, ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî (Lübnan: Dâr li'ecclîl-Marife, 2008), 9/45-140; Mufaddal b. Ömer, *Kitâbu'l-usûs*, ed. Mâhir Ahmed Hamis, (Merkezi İhyâ lil-Buhus ve'd-Dirasat, 2024).

¹⁸ Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi, "er-Risâletu'l-Mufaddaliyye", *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*, ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî (Lübnan: Dâr li'ecclîl-Marife, 2006), 6/9-18.

¹⁹ Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi, "Kitâbu's-sırât", *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*, ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî (Lübnan: Dâr li'ecclîl-Marife, 2006), 6/95-166.

²⁰ Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi, "Kitâbu't-tevhid", *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*, ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî (Lübnan: Dâr li'ecclîl-Marife, 2006), 6/168-226. Eser gulüvv öğeler barındırmamış olması sebebiyle de diğerlerinden ayrılmaktadır. *Bihârü'l-Envâr*, *Tevhid* ve *İhliciyye*'den söz etmektedir. Muhammed Bâkir el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, (Kum: İhyâ el-Kütüb el-İslamiyye, 1430/2009), 33-80; 81-103, Bab:4.

²¹ Mufaddal b. Ömer El-Cu'fi, "Kitâbu'l-ihliciyye", *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*, ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî (Lübnan: Dâr li'ecclîl-Marife, 2006), 6/227-260. *İhliciyye* gulüvv öğeler barındırmayan bir diğer eserdir. *Ricâlu'n-Necâşî*'de ismen geçmektedir. Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 416, Bab: 1112.

²² Cu'fi, "Kitâbu'l-hefti's-şerîf" 6/289-424. Bedevî, Mufaddal'a atfen yedi risaleye yer vermektedir: *Kitâbu's-sırât*, *Kitâbu'l-ukud*, *Kitâbu'l-usûs*, *Kitâbu'l-eşbâh ve'l-ezille*, *Kitâbu'l-heft*, *Kitâb câmi' el-usûl*, *Kitâbu'l-ferâiz ve'l-hudûd*. el-Bedevî, *Mezâhibü'l-İslamiyyîn*, 1171-1185. *Ricâlu'n-Necâşî*'de Mufaddal'a atfedilen 5 kitaptan söz edilmektedir: *Kitâbu ma'f taradallahu ale'l-cevârih mine'l-İmân*, *Kitâbu yevm ve'l-leyle*, *Fekkîr: Kitâb fi bed'i'l-halk ve'l-has ale'l-i'tibâr*, *Vasîyetü'l-Mufaddal*, *İlelî's-şerâi*. Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, 416, Bab: 1112. *Kitâbu'l-İmân ve'l-İslâm* gibi Mufaddal'a atfedilen farklı isimlerde eserler de söz konusudur. Kutubî, "Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi: Siratuhu ve Tevhiduhu", 5.

²³ İbn Sinân, "Kitâbu'l-hucub ve'l-envâr", 6/19-64.

²⁴ Muhammed b. Sinân, "Kitâbu'l-envâr ve'l-hucub", *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*, ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî (Lübnan: Dâr li'ecclîl-Marife, 2006), 6/65-94.

²⁵ Ca'fer b. Muhammed b. Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi, "Adâb Abdu'l-Muttalib", *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*, ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî (Lübnan: Dâr li'ecclîl-Marife, 2006), 6/261-288.

²⁶ Hüseyin b. Harun el-Bağdâdî, "Kitâbu'l bed'i ve'l-iâdeti", *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*, ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî (Lübnan: Dâr li'ecclîl-Marife, 2006), 6/425-472.

²⁷ Nusayrî kaynaklarında ayrıca Muhammed b. Sinân'a atfedilen *Tevhid* [*Tevhid'i Muhammed b. Sinân*] isimli bir eserinden de söz edilir. Sinân'a atfedilen *Tevhid* isimli bu eser Mufaddal'a atfedilen *Tevhid* isimli risale olabilir. Sinân ile ilgili rivayetlerin de Mufaddal örneğinde olduğu gibi Hasibî kanalı ile Nusayrî geleneğine dahil edildiği metinlerden anlaşılır. Hulûl inancının reddedildiği bir metinde Muhammed b. Sinân ile ilgili şu ifadeler yer almaktadır: "Ali insanlığın ismidir ve Hasibî ve Muhammed b. Sinân onun nesebidir (onun soyundandır)." Hasan el-Tarbanî el-Cüreyli, "er-Rudûd ale'l-Hulûliyyûn", *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: El-*

geniş bir isnad ağı göze çarpmaktadır.

Mufaddal b. Ömer hakkında yakın dönemde pek çok çalışma yapılmıştır. Heinz Halm'ın 1978'de yayımlanan *Das Buch der Schatten: Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairierts* adlı eseri, Mufaddal'ı ele alan ilk uluslararası kasamalı çalışmadır.²⁸ Mufaddal ile ilgili en kapsamlı çalışma ise Mâhir Ahmed Hamis'in 2012 tarihli *el-Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi: Hayâtuhu ve fikruhu ve eseruhu fi neş'eti'l-fikri'l-bâtîni* adlı eseridir.²⁹ İki bölümden oluşan bu eserin ilk bölümünde Mufaddal'ın kişiliği ve ona atfedilen kitaplar detaylı bir şekilde irdelenmiştir. İkinci bölümde ise Mufaddal'ın düşüncesinin İslam ezoterik öğretinin teşekkülündeki rolü ele alınmıştır. Mushegh Asatryan'ın 2017'de yayımlanan *Controversies in Formative Shi'i Islam: The Ghulat Muslims and Their Beliefs* adlı çalışması, *Heft, Eşbâh ve Ezille* türü metinlere dair analizleriyle önemli bir eserdir.³⁰ Mufaddal'a atfedilen ancak gulûv unsurların yer almadığı bir formda oluşturulmuş olan *Tevhîdu'l-Mufaddal* ile ilgili yakın zamanda birçok çalışma yapılmıştır.³¹ Bu makalede Sünnî, İsnâaşerî ve Nusayrî metinlerinde Mufaddal'ın işleniş – ona atfedilen risâleler dikkate alınarak – irdelenmesi, böylece literatüre katkı sunulması hedeflenmektedir. Mufaddal'ın gulât düşüncesine katkısı ve ona atfedilen aşırı fikirlerin Nusayrî geleneği içinde günümüze aktarımı bu çalışma kapsamında irdelenecek ikincil temel husustur.

1. Sünnî Fırak Literatüründe Mufaddal

Sünnî fırak literatüründe Mufaddal es-Sayrafi³² ya da Mufaddal b. Ömer isimleri ile anılan Mufaddal'a nispetle Mufaddaliyye isimli bir fırkadan söz edilir. Mufaddal ve taraftarlarının imamlara aşırı tazim göstermeleri ve imamların ilahlığı iddiasında bulunmaları nedeniyle, Mufaddaliyye fırkası Gâliyye içinde sınıflandırılmıştır. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de Mufaddaliyye 15 fırka olarak tasnif edilen Gâliyye içinde onuncu fırka³³ ve Ebû'l Hattâb'a nispetle teşekkül eden Hattâbiyye içinde ise beşinci fırkadır.³⁴ Konu ile ilgili ifadeler şu şekildedir:

Mufaddaliyye, Hattâbiyye içinde beşinci fırkadır. Liderleri, 'el-Mufaddal' lakabıyla bilinen bir sarraftır. Diğer Hattâbiyye fırkaları gibi onlar da Cafer'in ilah olduğuna inanırlar. Ona nübüvvet ve risalet isnat ederler. Ancak onlar, Cafer'in Ebû'l-Hattâb'tan teberri etmesi nedeniyle Ebû'l-Hattâb'dan uzaklaşmışlardır.³⁵

El-Fark Beyne'l-Fırak'ta Mufaddaliyye, Hattâbiyye içinde dördüncü fırka olarak sınıflandırılmış olmakla birlikte Cafer'in ilahlığına inanan bir grup olarak tanımlanır. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* ile benzer bir formda *el-Fark Beyne'l-Fırak*'ta da Cafer'in Ebû'l-Hattâb'dan uzaklaşmış olması sebebiyle Mufaddaliyye'nin Ebû'l-Hattâb'dan teberri ettiği

Münazarat ve'l-rudud, ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusi (Lübnan: Dâr li'ecle'l-Marife, 2014), 12/49.

²⁸ Heinz Halm, "Das Buch der Schatten: Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairierts", *Der Islam* 55 (1978), 219-267.

²⁹ Hamis, *el-Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi, Hayâtuhu ve-Fikruhu ve-Eseruhu fi Neş'eti'l-Fikri'l-Bâtîni*.

³⁰ Mushegh Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam: The Ghulat Muslims and their Beliefs* (London: I. B. Tauris, 2017); Arif Tamir, *Kitabu'l-heft ve'l-ezille*, (Beyrut: el-Matbaatu'l-Kathulikiyye, 1969). Mufaddal ile ilgili gerçekleştirilen çalışmalardan biri Allame Mitrân olarak bilinen Lübnanlı piskopos Yusuf el-Dibs'e ait olan *el-Câmîu'l-Mufaddal* isimli kitaptır. Muhammed Süleyman Ramazan, *El-Muslimün el-Aleviyyün: et-Ta'rif ve'l-Mu'tekad*, (Suriye/Tartus: y.y. 2015), sf. 1-2.

³¹ Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi, *Kitabu'l-Fekkir*, ed. Kays el-Attar (İran: Delil Ma, 2006); Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi, *Tevhîdu'l-Mufaddal*, ed. Kazım Muzaffer (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1984); Kutubî, "Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi: Siratuhu ve Tevhiduhu".

³² Ticaretle uğraştığı ve kendi döneminde imamlara verilen paraların denetimini/dağıtımını yaptığı belirtilen Mufaddal, sarraflığına referansla es-Sayrafi künyesi ile zikredilmektedir.

³³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, 65-66. Şehristânî Gâliyye için "imamlar hakkında onları yaratılmışların hududundan çıkaracak derecede aşırılık gösterenler, onlarda ilahi özellikler bulunduğuna hükmedenler, bazen imamlardan birini ilaha bazen de ilahı yaratılmışlardan birine benzetenlerdir." demektedir. Bu makale de gulât kavramını bu bağlamda kullanmıştır. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 203. Malatî ise *Tenbih*'te, Gâliyye'yi 'Fırkatu'l-Gâliyye' ismi ile Rafıza içinde tasnif eder. Ebû'l-Hüseyn el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*, ed. Muhammed Zeynhum Muhammed Azab, (Kahire: Mektebetu medbuli, 1992), 16.

³⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, 78. Erken dönem gâli fırkalar ile ilgili detaylı bilgi için bk. Bozan, "Şii fırkaların Tasnifi (Nispet Edildikleri İmamalar Ekseni Bir Deneme)". Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2021), 169-200; Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri: Gulat-i Şia* (Ankara: Fecr, 2020).

³⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, 78.

belirtilir.³⁶ *Et-Tebşîr fî'd-dîn*'de, "Ebû'l-Hattâb, Hasan ve Hüseyin'in oğullarını 'Allah'ın oğulları ve sevgilileri' diye niteler, Ca'fer'i de tanrılaştırır. Ca'fer onu lanetleyip kovunca, Ebû'l-Hattâb ilahlık iddiasına başladı."³⁷ şeklindeki ifadeler, Ebû'l-Hattâb ve Ca'fer arasındaki ilişkiler bağlamında ilgili diğer kaynaklarla paralel içerik taşır.

Yukarıda yer verilen ifadelerde görüldüğü üzere Sünnî fırak literatüründe Mufaddal, genellikle Ebû'l-Hattâb'a tâbi olanlar arasında anılır. Ancak İmam Ca'fer es-Sâdık'ın Ebû'l-Hattâb'ı lanetleyip ondan teberri etmesinin ardından, Mufaddal'ın da ondan uzaklaştığı vurgulanır. *El-Milel ve'n-Nihal*'de ise diğer Sünnî kaynaklardan farklı olarak, Ca'fer es-Sâdık'ın lanetinin Mufaddal'ı da kapsadığı belirtilir. Şehristânî konuyu şu şekilde aktarır: "Hattâbiyye, onun ölümünden sonra çeşitli fırkalara ayrıldı. Bir grup, imametini Mufaddal b. es-Sayrafi'ye geçtiğini iddia etti. Bu grup, Ca'fer'in nübüvvet ve risaletini değil, rabliğini savundu. Bunlar 'Mufaddaliyye' olarak adlandırıldı. İmam Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık, bunlarla ilişkisini reddederek hepsine lanet okudu."³⁸

Sünnî kaynaklarda Mufaddal ile ilgili öne çıkan hususlardan bir diğeri ise onun Musa el-Kâzım'ın imâmetini tasdik eden grup içinde zikredilmiş olmasıdır. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de Rafıza başlığı altında Vâkıfa isimli fırkadan söz edildikten sonra Musa b. Ca'fer'in imâmetini kabul eden bir grup olarak Mufaddaliyye'ye yer verilmiştir.³⁹ Musa b. Ca'fer'in imâmetini kabul etmeleri sebebiyle onlara Mûsâiyye denildiği ancak Mufaddal b. Ömer isimli reislerine nispetle Mufaddaliyye diye bilindikleri belirtilir.⁴⁰ *El-Milel ve'n-Nihal*'de ise "el-Müseviyye ve'l-Mufaddaliyye" (الموسوية والمفضلية) başlığı altında Mufaddaliyye, Musa el-Kâzım b. Ca'fer'in imametini ismen ve nass ile kabul eden bir fırka olarak zikredilir. Buna göre Mufaddal b. Ömer, Zürâre b. A'yen ve Ammâr es-Sebâti, Ca'fer'in ölümünden sonra Musa el-Kâzım'a tabi olanlar arasındadır.⁴¹ İlgili nakil, Mufaddaliyye'nin Musa el-Kâzım'ın imametini nass ile tanıyan bir fırka olduğunu ve Mufaddal'ın bu konuda diğerlerinden ayrıştığını ortaya koymasına adına önemlidir. Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'deki sınıflandırmasında dikkat çekici olan husus, Gâliyye içinde zikrettiği Mufaddaliyye fırkasını, aynı eserde yedi alt fırka olarak tasnif ettiği İmâmiyye içinde de değerlendirmiş olmasıdır. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* ve *el-Milel ve'n-Nihal* gibi önde gelen Sünnî fırak literatüründe yer alan -Mufaddal'ın Ebû'l-Hattâb'tan teberri ettiği ve Musa el-Kâzım'ın imâmetinin nass ile olduğunu benimsediği yönündeki- rivayetler, İmâmî kaynaklarınca da teyid edilmiştir.

2. İsnâaşerî Kaynaklarda Mufaddal

İsnâaşerî literatüründe Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi'nin konumuna dair nakledilen rivayetler, belirgin bir metodolojik ikilem sergiler. Mufaddal'ın itibarı, güvenilirliği ve görüşlerine dair müspet ve menfî nitelikte rivayetler bir arada bulunmaktadır. Mufaddal, genellikle 'Ashabu Ebî Abdillâh Ca'fer b. Muhammed'⁴² başlığı altında, Ca'fer es-Sâdık'ın ve Musa el-Kâzım'ın ashâbı arasında yer alır.⁴³ İsnâaşerî geleneğe altıncı ve yedinci imamların rivayetlerinin önde gelen râvileri arasında zikredilen Mufaddal, Musa el-Kâzım'ın imametini tasdik etmiş olması sebebiyle ayrıca önemli görülmüştür. Ali er-Rızâ döneminde yaşayıp yaşamadığına yönelik ise net veriler

³⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *El-Fark Beyne'l-Fırak*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 193.

³⁷ Asatryan, başlarda Ca'fer'in Ebû'l-Hattâb'ı hoş karşıladığını ancak siyasi sebeplerden ötürü onu lanetleyip kendisinden uzaklaştırdığını belirtir. Ancak bu söylemini herhangi bir veriye dayandırmaz. Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam: The Ghulat Muslims and their Beliefs*, 1.

³⁸ (وزعت طائفة أن الإمام بعد أبي الخطاب مفضل الصيرفي) Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 212.

³⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*, 100-101. Halm, Mufaddal ile ilgili nakillerin Vâkıfı aktarıncılar aracılığıyla nakledildiğinden söz eder. Mufaddal'a tabi olanların Müseviyye olarak isimlendirilmiş olması durumunu ise Mufaddal'ın Vâkıfa içinde sempati kazanmasında etkili olduğuna delil olarak zikreder. Halm, "Das Buch der Schatten: Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairierts", 236.

⁴⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*, 100-101.

⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 197. "Musa el-Kâzım ortaya çıkıp imametini açıklayınca, Harun er-Reşid onu Medine'den alıp İsa b. Ca'fer'in yanında hapsedti. Daha sonra Bağdat'a nakletti." Yahya b. Halid b. Bermek'in kendisine zehirli hurma yedirdiği ve hapiste iken öldürüldüğü, daha sonra çıkarıp Bağdat'ta Kureyş mezarlığında defnettirildiği aktarılır. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 198.

⁴² Bağdâdî, Berkî'nin *Ricâ'î* ile ilgili yapmış olduğu tahkikli çalışmada ilgili bölümün dipnotunda Mufaddal'ın el-Kâzım'ın (ö. 183 H.) sağlığında iken vefat ettiğini belirtir. Berkî, *Kitâbü'r-Ricâl*, 211, Bab: 461.

⁴³ Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 233.

bulunmaz.⁴⁴ İsnâaşeri metinlerde Mufaddal'a atfen 'Mufaddaliyye' isimli bir fırkadan ise söz edilmemektedir. Ne Nevbahtî ne de Kummî Hattâbiyye içinde Mufaddaliyye isimli bir fırkadan söz eder.⁴⁵ İsnâaşeri ricâl eserlerinde Mufaddal'ın Hattâbiyye'den olduğu ve bu sebeple kendisine itimad edilmeyeceğine yönelik nakiller de bulunur.⁴⁶ Kendisi ile ilgili pek çok rivayetin nakledildiği Mufaddal'ın İsnâaşeri gelenekteki rolünü anlamak adına övgü ve yergi rivayetleri ayrı değerlendirilecektir.

2.1. Zem İçeren Nakiller

Mufaddal b. Ömer hakkındaki yergi içerikli rivayetler büyük ölçüde Ca'fer es-Sâdık dönemine aittir. Bu rivayetlerde onun Hattâbilik ile itham edildiği görülmektedir. Mufaddal'ın tenkit edilmesine yol açan bir diğer husus ise, İsmâil b. Ca'fer'e gösterdiği özel bağlılıktır (i'tizâm). Mufaddal ayrıca İsmâil'in imâmetini aktaran rivayetlerin isnadında yer alır.⁴⁷ *Ricâlu'n-Necâşi*'de Mufaddal'ın, mezhebi bozuk, kendisine itibar edilmemesi gereken rivayetleri karışık bir râvi olduğu ve Hattâbî olduğu belirtilmektedir. Bu sebeple kendisine atfedilen eserlere itibar edilmeyeceği belirtilir.⁴⁸ *Ricâlu'l-Keşşî*'de Mufaddal'ın Hattâbiyye'den olması ve İsmâil b. Ca'fer'e göstermiş olduğu tazim sebebiyle eleştirildiğine yönelik bir rivayet iki ayrı sened ile mevcuttur. Bunlar şu şekildedir: "Cibril b. Ahmed dedi ki: Muhammed b. Yunus, Hammad b. Osman'dan nakletti. Dedi ki: Ebû Abdullah'ın Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî'ye şöyle dediğini işittim: "Ey kafir, ey müşrik! Oğlumla (yani İsmail b. Ca'fer) ilişkin nedir?" Sen onunla beraber Hattâbilik yapıyorsun, sonra tövbe etmişsin."⁴⁹ Diğer nakil ise şu şekildedir: "Hamdûveyh b. Nesir şöyle anlattı: Yakub b. Yezid, İbn Ebi Umeyr aracılığıyla Hişâm b. Hakîm ve Hammad b. Osman'dan, onlar da İsmail b. Câbir'den naklettiler; Ebû Abdullah şöyle dedi: "Git Mufaddal'a söyle, ey kafir, ey müşrik! Oğlumdan ne istiyorsun? Onu öldürmek mi istiyorsun?"⁵⁰

Ricâlu'l-Keşşî'de yer alan bir rivayete göre, Mufaddal hakkındaki nakiller Tayyâre el-Gâliyye kitaplarında da bulunmaktadır ve şu şekildedir:

Ebû İsmail (Ebû'l-Hattâb) ile birlikte yetmiş peygamber öldürüldü. Her biri bir peygamber gördü ve onunla birlikte helak oldu. Mufaddal şöyle dedi: Ebû Abdullah'ın (a.s.) huzuruna on iki kişi olarak girdik. Ebû Abdullah (a.s.) bizi selamladı ve bizi peygamberlerin ismiyle çağırdı. Kimimize 'Selamün aleyke ya Nuh', kimimize 'Selamün aleyke ya İbrahim' dedi ve son olarak selamladığı kişiye 'Selamün aleyke ya Yunus' dedi. Akabinde 'Peygamberler arasında tercih yapmayın' diye ekledi.⁵¹

Bu rivayet Mufaddal'ın gâli figürler içinde değerlendirildiğini göstermesi adına önemlidir.

Mufaddal'ın namazı ihmal ettiği ve alkol alanlarla arkadaşlık ettiğine yönelik nakiller⁵² de bulunmakla birlikte, onun bilhassa gulûvv görüşleri sebebiyle eleştirildiği görülmektedir. Ca'fer es-Sâdık'ın, aşırı görüşleri nedeniyle Mufaddal'ı lanetlediği, ondan uzak durulmasını emrettiği ve kendisine tabi olanların da ondan sakınması gerektiğini bildirdiği nakiller bulunur. Bir rivayette, Mufaddal b. Ömer'in Ca'fer es-Sâdık'ın insanların rızıklarını takdir ettiğini iddia ettiği belirtilmektedir. Buna karşılık es-Sâdık rızık ancak Allah'ın takdir ettiğini, kendi çocuklarının yiyecek ihtiyacını karşılamakta zaman zaman zorlandığını belirtmiş ve Mufaddal'a lanet okuyup ondan beri olduğunu dile getirmiştir.⁵³

Farklı bir nakilde ise Mufaddal, Ca'fer es-Sâdık'ın güvenilirliği ile ilgili olumsuz kanaatin oluşmasında etkisi olan gâli figürler arasında zikredilmektedir. Ca'fer es-Sâdık'ın çevresinde

⁴⁴ Keşşî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 233.

⁴⁵ Nevbahtî, Ebû'l-Hattâb'ın Ca'fer es-Sâdık tarafından lanetlendiğinden söz eder. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Firaku's-Şia* (Beyrut: Menşûrâtü'r-Rızâ, 2012), 82-83. Ebû'l-Hattâb ile ilgili detaylı bilgi için bk. Said b. Abdullah el-Eş'arî el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, ed. Muhammed Cevâd Meşkûr, (Tahran: y.y.1963), 61.

⁴⁶ Necâşi, *Ricâlu'n-Necâşi*, 416, Bab: 1112.

⁴⁷ *Ricâlu'l-Keşşî*'de "... 'Senden sonra İsmail demene ne sebep oldu?' diye sordum. İsmail, 'Bana Mufaddal b. Ömer böyle söylemişti.' dedi." şeklindeki nakil Mufaddal'ın İsmail b. Ca'fer'in imametini tanıdığına yönelik veri sunması adına önemlidir. Keşşî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 231.

⁴⁸ Necâşi, *Ricâlu'n-Necâşi*, 416, Bab: 1112.

⁴⁹ Keşşî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 228-229.

⁵⁰ Keşşî parantez içinde kastedilenin İsmail b. Ca'fer olduğunu belirtir. Keşşî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 230. Bu nakiller ayrıca İsmail b. Ca'fer'in gâli gruplarla bağlantı içinde olduğunu ortaya koyması adına önemlidir.

⁵¹ Keşşî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 230.

⁵² Keşşî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 232-233.

⁵³ Keşşî, *Ricâlu'l-Keşşî*, 230.

uydurma hadis nakleden ve halkı aldatarak maddi çıkar sağlayan kişilerin bulunduğu dair rivayetler mevcuttur. Bu grup içinde Mufaddal b. Ömer, Beyân ve Amr en-Nebâtî gibi isimler yer alır. Söz konusu şahıslar, imamı tanımanın yeterli olduğunu, namaz ve oruç gibi ibadatlara gerek olmadığını iddia etmiş ve bu görüşlerini Ca'fer es-Sâdık'a dayandırmışlardır. Rivayette bu kişiler, Ca'fer es-Sâdık'ın itibarını zedeleyen bireyler olarak tanımlanır.⁵⁴ Mufaddal hakkındaki tenkit niteliğindeki rivayetlerin neredeyse tamamı Ca'fer es-Sâdık dönemine dayanır. İsnâaşerî kaynaklarda da -tıpkı Sünnî kaynaklarda olduğu gibi- onun Hattâbî olduğuna, aşırı görüşler benimsediğine ve Ca'fer'in ondan uzaklaştığına dair rivayetler bulunur.

2.2. Övgü İçeren Nakiller

İsnâaşerî kaynaklarda zem bildiren rivayetler ile birlikte Mufaddal b. Ömer'in Ca'fer es-Sadık'ın güvenilir ashâbından olduğunu, müntesiplerin eğitiminde görevlendirildiğini, mali kaynakların denetimi gibi kritik sorumluluklar üstlendiğini aktaran nakiller de bulunur. Ebû'l-Hattâb'ın ortaya çıkardığı bid'atlere karşı Şiilerin [metinde bu şekilde ifade edilmektedir] Ca'fer es-Sadık'tan kendilerine bir eğitmen tayin etmelerini istemeleri üzerine Ca'fer'in Mufaddal'ı tayin ettiğini belirttiği *Ricâlû'l-Keşşî*'de yer alan bir nakilde şu ifadeler yer almaktadır: “Zira o, Allah ve benim hakkımda asla yalan söylemez. Fakat çok geçmeden Mufaddal'a ve arkadaşlarına iftira attılar. Onun arkadaşlarının namaz kılmadıklarını, şarap içtiklerini, hamam sever olduklarını ve yol kesicilik yaptıklarını söylediler.”⁵⁵ Ca'fer es-Sâdık'ın Muhammed b. Kesîr el-Sekafî'ye Mufaddal ile ilgili ne düşündüğünü sorduğu bir nakilde Sekafî, boynunda bir haç ve belinde bir zırh (kemer) görse dahi Ca'fer es-Sâdık'ın onun hakkında söylediklerini duyduktan sonra Mufaddal'ın doğru yolda olduğunu anlayacağını belirtir.⁵⁶ Mufaddal ile ilgili gerçekleşen olumsuz bir konuşma karşısında Ca'fer es-Sâdık'ın insanları ikaz ettiği bir nakilde es-Sâdık Mufaddal'ı sevdiğini belirtir.⁵⁷ Farklı bir rivayette Kûfe'den bir grubun Ca'fer'e mektup yazarak Mufaddal'ın fasıklarla, hilekarlarla, hamamcılarla, şarap içenlerle arkadaşlık ettiğini şikâyet ettiği belirtilir. Bunun üzerine Ca'fer bir mektup yazar ve mühürlü bir şekilde Mufaddal'a gönderir. Mektup Zûrâre, Abdullah b. Bekir, Muhammed b. Muslim, Ebû Basir ve Haccac b. Zeyd'den oluşan bir topluluk içinde açılır ve mektupta ‘Filanca şeyi al.’ şeklinde ifadeler yer almakta ve Mufaddal, Ca'fer adına bazı malları toplamakla görevlendirilmektedir. Mufaddal topluluğa nasıl yapılması gerektiğini sorduğunda ise topluluk “Bu büyük bir maldır, bir araya gelip düşünelim ve sana getirelim.” şeklinde cevap verir.⁵⁸

Musa el-Kâzım'a isnat edilen rivayetlerin hemen hepsinde, Mufaddal hakkında olumlu bir profil çizildiği gözlemlenmektedir. Mufaddal'ın Kâzım'ın meclisinde bulunduğu, ona bir baba şefkati ile yaklaştığı, onun için taze balık alıp, ayıklayıp yedirdiği yönünde nakiller vardır.⁵⁹ Kâzım'ın Mufaddal'a derin bir sevgi ve saygı beslediğine yönelik nakiller de söz konusudur.⁶⁰ Kaynaklarda, Mufaddal'ın Ca'fer es-Sadık ve Musa el-Kâzım dönemlerinde mali kaynakların toplanması, denetimi ve idaresinden sorumlu olduğuna yönelik birçok nakil bulunur. İlgili rivayetler Mufaddal'ın Şii teşkilatlanmasının finansal boyutundaki kritik rolünü ortaya koyması adına önemlidir. Mushegh Asatryan, Mufaddal'ın itikadî zayıflığına rağmen onunla ilgili övgü mahiyetinde nakilleri Mufaddal'ın İmamlar için faydalı hizmetler sunan varlıklı ve etkili sarraflardan oluşan bir grubun üyeliği ile ilişkilendirmektedir. Asatryan'a göre, imamlar nezdinde ekonomik kaygılar teolojik değerlerin önüne geçmektedir.⁶¹ Ancak İsnâaşerî kaynaklarda Mufaddal'ın imamların mali işlerinden sorumlu tutulduğu hususunda da birbiri ile çelişen nakiller bulunur. Bir tarafta *Ricâlû'l-Keşşî*'de şu minvalde bir nakil bulunur: “Hatta bazen bir adam bir şey getirir, ancak İmam onu kabul etmez ve ‘Onu Mufaddal'a götür’ derdi.” Bu rivayete göre, Musa el-Kâzım kendisine iletilen malları Mufaddal aracılığı ile kabul

⁵⁴ Keşşî, *Ricâlû'l-Keşşî*, 231.

⁵⁵ Keşşî, *Ricâlû'l-Keşşî*, 232-233.

⁵⁶ Metnin isnadında İshak b. Muhammed el-Basrî (İshâk el-Ahmer) ve Muhammed b. Sinân da yer almaktadır. Keşşî, *Ricâlû'l-Keşşî*, 229.

⁵⁷ Keşşî, *Ricâlû'l-Keşşî*, 229. Aynı rivayet râvi zincirinde değişikliklerle birlikte ikinci kez geçer. İlgili metnin senedinde de Ebû Yakub İshak b. Muhammed el-Basrî ve Muhammed b. Sinân yer alır. Keşşî, *Ricâlû'l-Keşşî*, 229.

⁵⁸ Keşşî, *Ricâlû'l-Keşşî*, 232.

⁵⁹ Keşşî, *Ricâlû'l-Keşşî*, 233.

⁶⁰ Keşşî, *Ricâlû'l-Keşşî*, 229.

⁶¹ Asatryan, *Controversies in Formative Shi'i Islam: The Ghulat Muslims and their Beliefs*, 78.

etmektedir.⁶² Ancak aynı eserde farklı bir rivayette ise Musa el-Kâzım'ın, “Mufaddal hakkında Yahudi veya Hristiyan olduğunu ve senin işlerini yürüttüğünü söylüyorlar.” şeklindeki iddiayı reddettiği ve belirtilen şahsın kendisi ile herhangi bir ilişkisinin olmadığını belirttiği nakledilir.⁶³ Mufaddal b. Ömer'in İmamların mallarının denetiminden sorumlu olduğuna dair birbiriyle çelişkili rivayetlerin varlığı, onun bu görevi üstlenip üstlenmediği konusunda şüpheyandır. Mufaddal hakkındaki övgü içerikli nakillerin ‘ekonomik kaygıların teolojik değerlerin önüne geçmesi’ ile ilişkilendirilmesi sıkıntılıdır. Bu bağlamda yergi niteliğindeki rivayetleri nasıl değerlendirmek gerekir? Mufaddal'ın sarraflık mesleği, Sünnî, İsnâaşerî ve Gulât metinlerinde ortak bir anlatıdır ancak İmamların mallarını denetlediği hususundaki rivayetler arasında tutarsızlık bulunmaktadır. Bu durumda esas olan, övgü içerikli nakillerin hangi tarihsel ve mezhebi bağlamda ortaya çıktığını tespit ederek buna uygun bir değerlendirme yapmaktır.

Hicrî dördüncü yüzyılın sonunda ve beşinci yüzyılda yazılmış olan İsnâaşerî kaynaklarda Mufaddal ile ilgili olumlu nakillerde bir artış olduğu görülür. *El-İrşâd fî Ma'rifeti Huceccillâhi ale'l-İbâd* isimli eser buna örnek gösterilebilir. Şeyh el-Mufid (ö. 413/1022) eserinde güvenilir ve salih fakihlerden biri olarak tanımladığı Mufaddal'ı Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu Musa el-Kâzım'ın imametinde açık nasları aktaran sika râviler arasında saymaktadır.⁶⁴ Mufid ayrıca Mehdi'nin zuhuru ve zuhurundan sonra gerçekleşecek olaylar ile ilgili Mufaddal kanalı ile Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen pek çok nakil aktarmaktadır.⁶⁵ Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Kitâbu'l-Gaybe*'sinde olduğu gibi Gaybet literatüründe de Mufaddal'ın İmamların gaybetiyle ilgili rivayetlerin senedinde sıkça yer aldığı görülmektedir. Musa el-Kâzım'ın kendisine gönderilen malları Mufaddal aracılığıyla kabul ettiği,⁶⁶ İsmail b. Ca'fer'in de bulunduğu bir mecliste Ca'fer es-Sâdık'ın Musa el-Kâzım'ın imametini tayin ettiği,⁶⁷ Kâzım'ın imamet döneminde yaşayacağı zorlukların anlatıldığı,⁶⁸ Mehdi'nin iki gaybeti,⁶⁹ Kâim'in zuhurunun gecikme sebepleri,⁷⁰ zuhurunun mahiyeti ve önemi ile ilgili Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen birçok rivayetin de yine Mufaddal kanalı ile nakledildiği görülür.⁷¹ Geç dönem İsnâaşerî kaynaklarında, erken dönem ricâl ve gaybet literatüründe rastlanmayan gulûv unsurlar içermeyen; Tanrı'nın zatı, sıfatları, mahiyeti ve keyfiyetine dair - Mufaddal rivayet zinciriyle Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen- teolojik içerikli nakiller yer alır. Meclisî'nin (öl. 1110/1698 [?]) *Bihârü'l-Envâr*'ında Allah'ın zatı, keyfiyeti, isimleri ve sıfatları ile ilgili birçok nakil bulunur.⁷²

Mufaddal hakkındaki övgü ve yergi içeren rivayetlerin İsnâaşerî temel kaynaklarında bir arada yer alması, güncel literatürde onun şahsiyeti ve konumuyla ilgili farklı yorum ve değerlendirmelere yol açmıştır. Halm, Keşşî'nin *Ricâl*'inde kendisine yönelik medh içerikli nakillerin, isnâd sürekliliğinden yoksun olduğunu belirtir.⁷³ Hamis, Mufaddal hakkındaki övgü içerikli nakilleri ‘uydurma rivayetler’ kategorisinde değerlendirmiştir.⁷⁴ Muhammed Kazım el-Kutubî, Mufaddal ile ilgili zem bildiren nakilleri imamların takkiye prensibi çerçevesinde

⁶² Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 233.

⁶³ Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 233.

⁶⁴ Metinde ismi zikredilen diğer râviler ise şu şekildedir: Maaz b. Kesir, Abdurrahman b. Haccac, Feyz b. Muhtar, Yakub es-Serrac, Süleyman b. Halid, Safvan el-Cemal. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, *el-İrşâd fî ma'rifeti huceci'l-llahi ale'l-ibâd*, (Kum: Darü'l-Müfid, 1431/2009-2010). 2/216.

⁶⁵ Ukberî, *el-İrşâd*, 2/381; 386-387.

⁶⁶ Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Kitâbu'l-gaybe*, ed. Abdullah Taherânî - Ali Ahmed Nasih (Kum: Müessesetü'l-Meârifî'l-İslamiyye, 2000), 347.

⁶⁷ Tûsî, *Kitâbu'l-gaybe*, 49-50. *Kitâbu'l-gaybe*'de Mufaddal'ın Ca'fer es-Sâdık'ın yakın çevresinde yer aldığını ve güvenilir râvilerinden biri olduğunu ortaya koyan çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Tûsî, *Kitâbu'l-gaybe*, 49-50; 57-58; 60-61; 161-162; 164; 167-168; 172; 337-338; 346-347; 357; 467-468.

⁶⁸ Tûsî, *Kitâbu'l-gaybe*, 57-58. Abbasogullarının Musa el-Kâzım'a yaşatacakları zorluklarla ilgili Mufaddal'ın râvi zincirinde olduğu farklı nakiller de söz konusudur. Tûsî, *Kitâbu'l-gaybe*, 60-61.

⁶⁹ Tûsî, *Kitâbu'l-gaybe*, 161-162. Gaybet ile ilgili detaylı bilgi için bk. Cemil Hakyemez, “On İkinci İmam'ın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2008), 9-25. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343992>.

⁷⁰ Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, 172.

⁷¹ Tûsî, *Kitâbu'l-Gaybe*, 164; 357.

⁷² Enver Gani el-Musevî, *Sahîhu Bihârü'l-Envâr* (Daru'l-Egvâs li'n-Neşri, 2021), 121-122.

⁷³ Halm, “Das Buch der Schatten: Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairierts”, 219-267.

⁷⁴ Hamis, *el-Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî, Hayâtuhu ve-Fikruhu ve-Eseruhu fî Neş'eti'l-Fikri'l-Bâtınî*, 12.

söylemiş olduklarını belirtir. Konu ile ilgili ifadesi şu şekildedir: “İmam, bu tür davranışları, arkadaşlarına duyduğu merhametten dolayı yapmış, onların durumunu gizleyerek kötülüklerle maruz kalmalarını engellemeye çalışmıştır.”⁷⁵ Kays el-Attar, rivayetlerin isnâd zincirlerine dair metodolojik bir tahlil yapmaksızın, salt medih niteliğindeki nakilleri öne çıkarmakta ve Mufaddal’ın üç İmam’ın tüm bu övgülerine mazhar olduğunu belirtir.⁷⁶ Ancak İsnâaşerî ricâl eserlerinde Mufaddal’ın Ali er-Rızâ’dan [Rızâ’nın Mufaddal’a rahmet ettiği nakil dışında⁷⁷] doğrudan hadis naklettiğine dair bir rivayet kayıtlı değildir. Attar, “Sadık’a isnat edilen yergi içerikli rivayetler, bizzat kendisine muhalif gruplar tarafından kasıtlı olarak üretilen iftira niteliğindeki söylemlere dayandırılır.”⁷⁸ diyerek aynı literatür içinde yer alan övgü kabilinden nakilleri kabul etmekte ancak zem bildiren ifadeleri gerekçelendirmeden reddetmektedir.

Rivayetlerde görüleceği üzere bir yanda Mufaddal hakkında -Hattâbiyye’den olduğu, İsmâil’in imametini desteklemesi, gulüvv fikirleri, Ca’fer es-Sâdık’ın ondan uzaklaşması, metrûk rivayetleri ve şahsî yaşantısına yönelik cerh iddiaları gibi- çeşitli tenkitler mevcuttur. Öte yandan aynı literatürde Mufaddal, Ca’fer’in güvenilir râvilerinden biri olarak anılmakta; Ca’fer’e tabi olanların eğitimi, Musa el-Kâzım’ın imametinin tasdiki ve mali kaynakların yönetimi gibi önemli görevler üstlendiğine dair olumlu rivayetler bulunmaktadır. Ancak övgü niteliğindeki nakillerde dikkat çeken hususlardan biri bu nakillerde dahi Mufaddal’ın toplumdaki kötü şöhretine atıf yapıldığına yönelik ifadelerin bulunması durumudur. İmam Ca’fer’in onu akladığına dair ifadeler bulunsun da, ricâl metinlerinde yer alan nakillerin ekseriyeti onun Kûfe’deki olumsuz imajını teyit etmektedir. Üstelik bu rivayetler, - İshak el-Ahmer ve Muhammed b. Sinân gibi -gulüvv [aşırılık] yanlısı râviler ve sened problemleri [râvi zincirlerindeki kopukluk] nedeniyle tenkide açıktır. Ancak, Mufaddal’ın Musa el-Kâzım’ın imâmetinin tasdikinde ve gaybet rivayetlerinin naklindeki merkezi rolü, geç dönem İsnâaşerî kaynaklarında kendisiyle ilgili olumlu rivayetlerin daha fazla yer bulmasıyla ilişkilendirilebilir.

3. Nusayrî Kaynaklarında Mufaddal

Nusayrî geleneğe göre Mufaddal b. Ömer el-Cu’fi, Ali er-Rızâ’nın *bâbıdır*. Mufaddal’ın oğlu Muhammed b. Mufaddal ise Muhammed el-Cevad’ın *bâbıdır*. Klasik Nusayrî metinlerinde Mufaddal’ın es-Sâdık, el-Kâzım ve er-Rızâ dönemlerine şahitlik ettiği ve onlardan nakillerde bulunduğu görülür. Ancak Mufaddal, metinlerde daha ziyade talebesi olduğu es-Sâdık’dan yapmış olduğu nakillerle öne çıkar. O, es-Sâdık’ın güvenilir râvisi ve ona atfedilen gulüvv fikirlerin aktarıcısıdır. Nusayrî geleneğin kendisinden istifade ettiği Mufaddal’a atfedilen *Kitâbu’l-usûs*, *er-Risâletü’l-Mufaddaliyye*, *Kitâbu’s-sırât*, *Kitabu’t-tevhid*, *Kitabu’l-ihliciyye*, *Kitâbu’l-hefti’s-şerîf* risalelerinin *Kitâbu’l-usûs* dışındakilerin tamamı Ca’fer es-Sâdık’a nispet edilen nakilleri aktarmaktadır. *Kitâbu’l-usûs* ise tarihsel olarak Ali er-Rızâ’ya dayandırılmaktadır. Ca’fer es-Sâdık’a atfedilen “Seni ilmimin birliği için bir *bâb* kılacağım.”⁷⁹ şeklindeki metinsel ifadeler ise Mufaddal’ın *bâblığının* doğrudan imam tarafından tayin edildiğini aktarması adına önemlidir.

Nusayrî şeyhlerine atfedilen metinlerde Mufaddal, Ca’fer es-Sâdık’a atfedilen öğretileri aktaran önemli bir râvi olarak öne çıkar. Yalnızca seçkin kişilere açıklanmış olan sırrı Mufaddal’ın bildiğini belirten es-Sâdık⁸⁰ Mufaddal için, “Babamdan sonra baba gibidir. O, ilmimin hazinesidir, *bâbıdır* ve mahlukatıma karşı bir hüccettir (delildir).”⁸¹ demektedir. Mufaddal’ın es-Sâdık’tan yaptığı nakiller, Mufaddal’a ait rivayetlerin yer aldığı müstakil bölümlerde bir araya getirilmiştir. Hasan b. Ali b. Şu’be’nin⁸² *Tuhafu’l-’ukûl an Ali’r-Rasûl* isimli eserinde “Mufaddal b. Ömer’in Şiî Topluluğuna Vasiyeti” başlığı altında Mufaddal’ın es-Sâdık’tan yapmış olduğu nakiller ard arda sıralanmaktadır.⁸³ Hamza eş-Şirazi’nin *Kitâbu’t-*

⁷⁵ Kutubî, “Mufaddal b. Ömer el-Cu’fi: Siratuhu ve Tevhiduhu”, 13.

⁷⁶ Cu’fi, *Kitabu’l-fekkir*, 36.

⁷⁷ Keşşî, *Ricâlü’l-Keşşî*, 233.

⁷⁸ Cu’fi, *Kitabu’l-fekkir*, 41.

⁷⁹ Cu’fi, “er-Risâletü’l-Mufaddaliyye”, 6/18.

⁸⁰ Cu’fi, “er-Risâletü’l-Mufaddaliyye”, 6/9.

⁸¹ Hasibî, “Hidâyetü’l-kübra”, 375.

⁸² Ebû Muhammed el-Hasan b. Ali b. el-Hüseyn b. Şu’be el-Harranî el-Halebi.

⁸³ Hz. Peygamber ile başlayıp, Emiru’l Müminin Ali ile ve sonrasında sırasıyla Hasan el-Askerî dahil olmak üzere imamlardan hikmetli sözlerin ve öğütlerin aktarıldığı bölümler arasında Mufaddal’ın nasihatlerine de yer verilmiştir. Bu bölümdeki nakillerin ekseriyeti Mufaddal kanalı ile İmam Ca’fer es-Sâdık’a dayandırılır.

tenbîh'inde de es-Sâdık'tan gelen nakillerin ekseriyeti Mufaddal kanalıyla aktarılır: "Efendimiz Sadık (a.s) Mufaddal b. Ömer'e şöyle buyurmuştur: Ey Mufaddal dinini koru."⁸⁴ Bir diğer nakilde ise Mufaddal, "Efendimiz Sâdık'ın (a.s) huzuruna girdim, onu en güzel surette gördüm. Onun huzurunda durup oturmak için izin vermesini bekledim. Bana: 'Ey Mufaddal' diye seslenince; ben de: 'Buyur, ey efendim ve mevlâm' dedim."⁸⁵ ifadesi ile es-Sâdık ile olan yakınlığını dile getirir. İsnâaşeri kaynaklarında olduğu gibi Nusayrî kaynaklarında da Musa el-Kâzım'ın imâmetine dair rivayetler -ve bilhassa henüz çocukluk döneminde iken babası es-Sâdık tarafından imâmetinin tasdik edildiğine ilişkin nakiller- Mufaddal b. Ömer rivayet zinciriyle intikal etmiştir.⁸⁶

Klasik Nusayrî literatüründe, Mufaddal tarikiyle Ali er-Rızâ'ya isnat edilen rivayetler sayıca azdır. Mufaddal'ın er-Rızâ'nın *bâbı* olması ile ilgili nakiller şu şekildedir:

Nâtık (konuşan) mevlâ Ca'fer es-Sadık (a.s) olarak görüldüğünde, onun ve *sâmit* (suskun) olan İmam Musa el-Kazım'ın (a.s) *bâbı*, İmam Muhammed b. İsmail b. Ebû Zeyneb el-Kahili el-Bazzaz'dır; o, merhametin timsalidir. *Nâtık* olan mevlâmız Musa el-Kazım (a.s) olarak görüldüğünde, onun ve *sâmit* İmam Ali er-Rıza'nın (a.s) *bâbı*, Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî'dir (a.s.). O, selamın kendisinden geldiği şanlı evdir. *Nâtık* mevlâmız Ali b. Musa (Ali er-Rıza) (a.s) olarak görüldüğünde, onun ve *sâmit* İmam Muhammed b. Ali'nin (Muhammed b. Cevad) (a.s) *bâbı*, Ebû's-Sehl Muhammed b. Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî'dir.⁸⁷

Buna göre Mufaddal, yedinci imam Musa el-Kâzım ve sekizinci İmam Ali er-Rızâ'nın *bâbı*dır. Bu öğretiyeye göre, gelenekte, her bir imamın imâmet makamına geçişinden önceki dönem, onların '*sâmit* imam' statüsünde oldukları evre olarak tanımlanır. İmâmetleriyle birlikte ise '*nâtık* Mevlâ' olarak zuhur ettikleri dönem başlar. Bu '*nâtık* Mevlâ' statüsü, Nusayrî teolojisinde Tanrı'nın (*el-Ma'nâ*) tecelli ettiği döneme işaret eder.

Bu bağlamda Mufaddal, Tanrı'nın Musa el-Kâzım'da tecelli ettiği dönemde -ki bu dönemde Kâzım '*nâtık* Mevlâ' statüsündedir- aynı zamanda '*sâmit* imam' olan Ali er-Rızâ'nın da *bâbı* olarak kabul edilir. Aynı rivayet silsilesinde, Muhammed b. Mufaddal (Mufaddal b. Ömer'in oğlu ve öğrencisi) ise, *nâtık* mevlâ Ali er-Rızâ'nın ve *sâmit* imam Muhammed b. Cevâd'ın *bâbı*dır. Nusayrî kaynaklarında nakledilen bir rivayete göre Mufaddal, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın emriyle -kendisine ve ailesine yalnızca asgari geçim imkânı bırakacak şekilde mal varlığının tamamını ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştır. Bu olay, İmam'ın Mufaddal'ın samimiyetini ve bağlılık derecesini test etmek amacıyla gerçekleşmiştir. Bu sınavı başarıyla geçen Mufaddal'a oğlu Muhammed'in, Musa el-Kâzım'dan sonra *bâb* olarak tayin edileceği bildirilmiştir. Ayrıca İmam, Mufaddal'ın torunu Ca'fer b. Muhammed'in ileride büyük bir fakih ve âlim olarak temayüz edeceğini müjdelemiştir.⁸⁸

Nusayrî geleneğinde -özellikle güncel çalışmalarda- Mufaddal'ın Ali er-Rızâ döneminde yaşadığına dair yaygın kanaat, onun Rızâ'nın *bâbı* kabul edilmesi durumuyla açıklanabilir. Zira Mufaddal'ın Rızâ'nın imameti döneminde yaşadığına dair net bir veri bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Nusayrî klasik metinlerinde yer alan yukarıdaki ifadeler, Mufaddal'ın Rızâ'nın '*sâmit* imam' olduğu dönemde onun *bâbı* kabul edildiğini belirtir. Bu duruma göre Mufaddal, Rızâ'nın imameti döneminde -ki bu dönem '*nâtık* mevlâ' dönemidir- onun *bâbı* değildir. Bu da Mufaddal'ın Rızâ'nın imametinden önce ölmüş olduğunu teyit eden bir bilgi niteliği taşır. Mufaddal'ın Ali er-Rızâ'dan yeterince rivayet nakletmemiş olması durumu da bu görüşü destekler niteliktedir.

Nusayrî literatüründe, İsnâaşeri Şii kaynaklarıyla paralel olarak, Mufaddal'ın Kûfe'deki Şii çevrelerde eleştirel bir tutumla karşılaştığına dair rivayetler de mevcuttur. Şu rivayet bunlardan biridir:

Ebû Abdullah'ın (a.s) huzurunda bulunurken, bana: 'Ey Mufaddal, kaç tane dostun var?' diye sordu. Ben de cevaben: 'Çok az dedim.' Şöyle devam ettim: 'Kûfe'ye gittiğimde, Şiilerin arasına katıldım. Ancak onlar, sözleriyle beni incittiler, hakkımda dedikodu yaptılar ve şerefime dil uzattılar. Bazıları bana hakaret etti. Bazıları ise Kûfe sokaklarında bana saldırıda

⁸⁴ Hasan b. Hamza Şirazi, "Şerhu kitâbi't-tenbîh", *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: Şerhu kitâbi't-tenbîh* ed. Şeyh Mûsâ et-Tartusi - Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2010), 10/43-44.

⁸⁵ Şirazi, "Şerhu kitâbi't-tenbîh", 206.

⁸⁶ Hasibi, "Hidâyetü'l-kübra", 375.

⁸⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hasan Bağdâdî, *Menhecü'l-İlm ve'l-beyân ve nüzhetü's-sem' ve'l-İyad el-ma'rûf bi'r-risâleti'l-Misriyye*, ed. Selmân Azîz Âlî Esad (Lazkiye: 2005), 282-283.

⁸⁸ Hasibi, "Hidâyetü'l-kübra", 377.

bulundu. Bana her türlü iftirayı attılar, ta ki Ebû Abdullah (a.s) bu durumdan haberdar oluncaya kadar. ⁸⁹

Mufaddal'ın es-Sâdık'a tabi olmuş olan çevreler tarafından eleştirildiğine ve kabul görmediğine yönelik olan bu ve benzeri ifadeleri, genel itibarıyla Mufaddal'ın es-Sâdık tarafından korunduğu ve savunulduğu yönündeki söylemler izlemektedir. Ca'fer'in, Mufaddal ile ilgili ileri geri konuşanlar için, "Hayır, vallahi onlar bizim gerçek Şiilerimiz değildir. Eğer hakikaten bizim Şiilerimiz olsalardı, senin sözlerine kızmazlar ve ondan tiksinnerlerdi."⁹⁰ diyerek Mufaddal'a sahip çıktığı ifade edilir. Bu rivayetler Mufaddal'ın Küfe'de es-Sâdık'ın ashabı nezdindeki tartışmalı konumuna yönelik bilgi sunması adına önemlidir.

4. Mufaddal'ın Gulüvv İçerikli Fikirlerin Aktarımındaki Rolü

Klasik Nusayrî metinlerinde otorite kabul edilen merkezi bir figür olan Mufaddal, hicrî II. yüzyıla ait gulât öğretinin - Nusayrî geleneği içinde - günümüze aktarılmasında etkin olan önemli bir isimdir. Mevcut kaynaklar incelendiğinde, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık dönemlerinde Küfe'de, Câbir el-Cu'fi ve Ebû'l-Hattâb el-Esedî gibi gâli figürlerin öncülüğünde teşekkül eden aşırı (gulüvv) Şîî öğretilerin, sistematik bir şekilde Mufaddal b. Ömer rivayet zinciri vasıtasıyla Nusayrî doktrinine aktarıldığı anlaşılmaktadır. Metinlerde yer alan, Ca'fer es-Sâdık'ın Mufaddal b. Ömer'e yönelik "Bu soruyu Câbir b. Yezîd el-Cu'fi de Bâkır'a senin sorduğun gibi sormuştu."⁹¹ ve Mufaddal'ın "Ebû'l-Hattâb Muhammed b. Ebî Zeyneb el-Esedî'ye (a.s.) asıl ve kökenler hakkında sordum"⁹² şeklindeki ifadeler, Mufaddal'ın Küfe merkezli gulât geleneği ile kurduğu düşünsel sürekliliği ortaya koyması bakımından kritik önem taşımaktadır.

Nusayrî gelenekte Ebû'l Hattâb el-Esedî, *nâtık* Mevlâ Ca'fer es-Sâdık'ın ve *sâmit* İmam Musa Kâzım'ın *bâbı* olarak tanınmakta ve geleneğin teşekkül sürecinde merkezi bir rol üstlenen öncü bir isim olarak yüceltilmektedir. Ebû'l Hattâb el-Esedî ile Mufaddal b. Ömer arasında geçen, "Ben (Mufaddal) dedim ki: 'Onu (ismi/hicabı) kendi nurundan mı yoksa zâtının nurundan mı yarattı?' O (Ebû'l-Hattâb) dedi ki: 'Hayır, zâtının nurundan yarattı.'⁹³ şeklindeki teolojik diyalog, Nusayrî doktrininin temel meselesi olan kozmogonik yaratılış teorisinin kökenlerinin Ebû'l-Hattâb dönemine (2./8. yüzyıl) kadar geri götürüldüğünü göstermesi adına önemlidir. Kaynaklarda yer alan "Ebû'l-Hattâb benim (Ca'fer es-Sâdık) aleyhimde yalan söyledi ve sırlarımı ifşâ etti. Allah ona da demirin şiddetli sıcaklığını tattırdı"⁹⁴ şeklindeki ifadeler ile Ebû'l-Hattâb'ın imamın doktrinel sırlarını açığa vurduğu ve bu sebeple cezalandırıldığı belirtilmektedir. Bu ifadeler Nusayrî doktriner geleneği içinde yer alan '*nidâ* uygulamasının' Ebû'l-Hattâb döneminde vukuuna delil olarak kullanılmıştır. Bu durum, İmam'ın Ebû'l-Hattâb'ı takiyye uygulaması kapsamında cezalandırdığı şeklinde ifade edilir.⁹⁵

Tanrı'nın zuhuru gibi Nusayrî itikadî öğretilerinin kökenleri, Ebû'l-Heysem Mâlik b. et-Teyyihân (ö. 20/641), Ebû Zer El-Gifârî (ö. 32/653), Câbir b. Abdullah el-Ensârî (ö. 78/697), ve Abdullah b. Sebe gibi erken dönem isimlerine atfedilen rivayetler üzerinden Hz. Ali dönemine (ö. 40/661) kadar dayandırılmaktadır. Öğretinin Hz. Ali dönemine dayandırıldığına örnek teşkil eden Mufaddal b. Ömer'den gelen bir nakil şu şekildedir:

Ebû'l-Heysem dedi ki: 'Bu konuyu, Selman, Mikdad, Ebû Zer El-Gifârî, Ammar b. Yasir, Muhammed b. Ebû Bekir ve Câbir b. Abdullah el-Ensârî gibi sahabeden ileri gelenlere sordum. Dediler ki: 'Gördüğümüz beşeri suret, bizim için bir imtihandır. Allah, bizi bununla imtihan etmek istedi. Biz de onun ilahlığını ikrar ettik.'⁹⁶

Metinlerde, Mufaddal'ın Câbir b. Zeyd el-Cu'fi'den, onun ise Câbir b. Abdullah el-Ensârî'den

⁸⁹ Muhammed el-Hasan b. Şu'be el-Harrânî, "Tuhafu'l-ukûl an Ali'r-Rasûl", *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: Mecmûatü'l-Harrâniyyin*, ed. Şeyh Mûsâ et-Tartusi - Ebû Mûsâ el-Harîrî (Lübnan: Dâr li'eclî'l-Marife, 2006), 5/318.

⁹⁰ Şu'be el-Harrânî, "Tuhafu'l-ukûl an Ali'r-Rasûl", 5/318.

⁹¹ Cu'fi, "er-Risâletü'l-Mufaddaliyye", 6/10.

⁹² İbn Sinân, "Kitâbu'l-hucub ve'l-envâr", 6/20.

⁹³ İbn Sinân, "Kitâbu'l-hucub ve'l-envâr", 6/19.

⁹⁴ Şu'be el-Harrânî, "Tuhafu'l-ukûl an Ali'r-Rasûl", 5/184.

⁹⁵ Muhammed b. Ali el-Cilli, "Risâletü'l-endiye", *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Aleviyye*, ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî, (Lübnan: Dâr li'eclî'l-Marife, 2006), 2/323.; Nidâ uygulaması ile ilgili detaylı bilgi için bk. Reyhan Erdoğan Başaran, "Nidâ'dan Takiyye'ye: Nusayrî-Alevî İnancında Nidâ ve Takiyye Uygulaması", *Eskişeni* 46 (2022), 53-71.

⁹⁶ İbn Sinân, "Kitâbu'l-hucub ve'l-envâr", 6/20.

“İşaret ritüeli” gibi Nusayrî gelenek içinde yer alan ritüelleri naklettiği de belirtilir.⁹⁷ Mufaddal b. Ömer’in bu rivayetleri hangi râvî zinciriyle aldığına dair kesintisiz bir isnadın bulunmaması, söz konusu nakillerin sıhhatini tartışmalı hale getirmekle birlikte, bu durum Nusayrî geleneğinin sistematize olmuş itikadî öğretilerini -Mufaddal kanalıyla- Hz. Ali dönemine dayandırma çabasını ortaya koymasına adına kritik öneme sahiptir.

Nusayrılıkteki doktriner yapının tarihsel kökenlerinin Hz. Ali dönemine dayandırılma durumu çeşitli güncel kaynaklarda da karşımıza çıkar. *Silsiletü’l-Turasi’l-Alevî* isimli külliyyatın dokuzuncu cildinde *Kitabu’l-Meşyeha*’ya yazılan mukaddimede Şeyh Mûsâ et-Tartusî - herhangi bir nakil ile görüşünü delillendirmeden - *el-Kâfi li’l-daddi’l-munâfi* isimli eserde İbn Nusayr’a dayandırılan namazların esasında Hz. Ali tarafından Hayber’in fethinde Câbir b. Abdullah’a bildirildiğini iddia eder.⁹⁸ Mezkur külliyyatın birinci cildine yazmış olduğu mukaddimede ise yazar, Abdullah b. Sebe’nin öğretilerinin Ebû Şuayb olarak lakaplanan Muhammed b. Nusayr’ın davet ettiği inançtan farklı olmadığını belirtir. Et-Tartusî, “Bu da bize, Nemirî’nin bu inançları benimsediğini gösterir.”⁹⁹ ve “Eğer bu gruba bir kişinin adını vermek gerekseydi, en uygun isim ‘Sebeiyye’ olurdu.”¹⁰⁰ ifadeleri ile İbn Nusayr’ın İbn Sebe’nin öğretisini devraldığını ifade eder.¹⁰¹ Bu iddialar Nusayrî itikadî öğretinin Hz. Ali dönemine dayandırılması yönünde gösterilen çabayı ortaya koymasına adına önemlidir.

Teolojik unsurlara dair temel hususların, Mufaddal b. Ömer el-Cu’fi’ye atfedilen rivayetlerde sistematik bir form kazandığı görülmektedir. Mufaddal’a atfedilen ve Nusayrî klasik metnlerinin teşekkülüne zemin hazırlayan risaleler, hicrî ikinci yüzyılda Ehl-i Beyt merkezli gulât düşüncesinin sistematize olmasında ve sonraki nesillere aktarımında -diğer bazı fırkaların ve figürlerin yanı sıra- Mufaddal’ın da kritik rolünü ortaya koyan temel kaynaklardandır.¹⁰² Mufaddal’a atfedilen *Risâletü’l-Mufaddaliyye* isimli risale Nusayrî inancını açıklayan yasa koyucu bir kitap olarak tanıtılmıştır.¹⁰³ *Kitâbu’l-usûs* isimli Mufaddal’a atfedilen eser ise Nusayrî teolojisinin dayandığı ve sonraki dönemde teşekkül eden Nusayrî metnlerin kendisinden ciddi oranda iktibasta bulunduğu bir metindir.¹⁰⁴ Mufaddal’a atfedilen ve Nusayrî şeyhlerince hem tarihsel hem de doktriner otorite olarak kabul gören metinler, erken dönem Nusayrî teolojisinin temel kaynakları arasında değerlendirilebilir. Nitekim, bu metinlerde yer alan Tanrı’nın zuhuru, *Enzâi* surette görünmesi, *Ma’nâ-İsim-Bâb* öğretisi, *Nidâ* uygulaması ve tenâsüh gibi teolojik olguların Nusayrî itikadî unsurlarıyla tam bir uyum içinde olduğu içerik analizleriyle tespit edilmiştir.¹⁰⁵

Bu iddiayı destekleyici nitelikte olan bazı nakiller şu şekildedir: “Ben (Mufaddal) dedim ki: Ey efendim! Ali hakkında bana ne dersin? Dedi ki (Ca’fer es-Sâdık): Ey Mufaddal! *Ma’nâ*,

⁹⁷ “Kitâbu’l-Meşyeha”, *Silsiletü’l-turasi’l-Alevî: Kitabu’l-Aleviyyîn el-Mukaddesîn*, thk. Ebû Mûsâ el-Harîrî – Şeyh Mûsâ et-Tartusî (Lübnan: Dâr li’elclî’l-Marife, 2008), 9/205. Gulât geleneğinin ilk metinlerinden biri olan *Ummü’l-kitâb*’ın temeli Câbir b. Yezid’in rivayetlerine dayandırılmakta olup, Muhammed el-Bâkır ile sahâbî Câbir b. Abdullah el-Ensârî arasında geçtiği iddia edilen diyalogları ihtiva etmektedir. İsmail Kaygusuz, *Ummü’l-kitâb*, (İstanbul: Demos, 2009).

⁹⁸ “Kitâbu’l-Meşyeha”, 9/142.

⁹⁹ Ebû Mûsâ el-Harîrî – Şeyh Mûsâ et-Tartusî, “Takdim”, *Silsiletü’l-turasi’l-Alevî: Resâilü’l-hikme’l-Aleviyye* (Lübnan: Dâr li’elclî’l-Marife, 2006) 1/14.

¹⁰⁰ Harîrî – Tartusî, “Takdim”, 1/10. İbn Sebe’nin tarihsel gerçekliği ile ilgili farklı görüşler söz konusudur. Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi/İbn Sebe Meselesi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2012). Mellitan, “Hiç şüphesiz, Abdullah b. Sebe, bazı oryantalistlerin, Şii ve Sünnî yazarların tasvir etmeye çalıştığı gibi efsanevi bir figür değil, gerçekçi ve tarihi bir kişiliktir.” demektedir. Abdullah Salem Mellitan, *Kitâbu’l-Hakikati’s-Seb’iyye ve ‘Umk Şilatihâ bil-fikr eş-Şii*, (Kahire: y.y., 2011), 432.

¹⁰¹ İsnâaşeri kaynaklarda ‘Sia’ lafzının, Ebû Zer’ el-Gıfârî, Selmân-ı Fârisî, el-Mikdâd b. el-Esved el-Kindî ve Ammâr b. Yâsir gibi sahâbiler için kullanıldığına işaret edilmektedir. Gaffar, *el-Kuleyni ve’l-Kâfi*, 22.

¹⁰² Halm, Mufaddal geleneğinin Küfe’nin *gulât* akımları ile köken itibarıyla bağlantılı olduğunu ve Nusayriliğin Küfe merkezli *gulât* öğretileri günümüze kadar koruyan tek fırka olduğunu belirtir. Halm, “Das Buch der Schatten: Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairierts”, 260. Yusuf Benli, Mufaddal’ın Nusayriilerce fırkanın kendisine nispet edildiği ilk şahsiyetlerden biri olduğunu belirtir. Yusuf Benli, “Gnostizmin Şia’nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi”, *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, (2012), 175-211. Anadolu’da var olan gâli fırkalar ile ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Saffet Sarıkaya, “Güneydoğu Anadolu’da Görülen Gali Fırkaların Bektaşilikle İlişkisi”, *Dini Araştırmalar* 12/33 (2009), 235-251.

¹⁰³ Harîrî – Tartusî, “Takdim”, 1/8.

¹⁰⁴ Cu’fi, “Kitâbu’l-usûs”. 9/45-140.

¹⁰⁵ *Enzâi* suret ile kastedilen Hz. Ali’nin suretidir. Zira Nusayrî metinlerde Hz. Ali “el-Enza’ ve’l-Batın” sıfatlarıyla tasvir edilmiştir.

isminden üstündür... Ben dedim ki: Ey efendim, Muhammed'in bânını nedir? Bana dedi ki: Zâtın nurudur. O, kâinatta yaratılan ilk varlıktır ve yaratılışın başlangıcıdır.”¹⁰⁶ Bir diğer nakil şudur:

Ey Mufaddal! Bil ki, sıfat, vasıflandırılan şeyden farklıdır. Niteleme, nitelenen şeyden farklıdır. Mekân, mekânı var edenden farklıdır. Nur, nurlandıran şeyden farklıdır. Kudret, kadir olandan farklıdır. Çünkü o, kendinden ortaya çıkarmıştır. Aynı şekilde *İsim*, *Ma'nâ*'dan farklıdır. Çünkü *Ma'nâ*, nuruyla birdir ve yarattıklarını kendisine yakınlaştırmak için onlar gibi ortaya çıkmıştır.¹⁰⁷

Nusayrî teolojisinin temel unsurlarından biri olan tenâsüh doktrininin, Mufaddal'a atfedilen rivayetlerde kayda değer ölçüde sistematik ve ayrıntılı bir şekilde işlendiği gözlemlenmektedir: Şu rivayet bunun dikkat çekici bir örneğini oluşturur:

İmam Ca'fer es-Sâdık (a.s) şöyle buyurdu: 'Bir kişi ilk etapta bir filde reenkarne olursa, insan olduğu dönemde özgürse, fil olarak da özgür olur. Aynı şekilde, ey Mufaddal! Eğer kişi kendi cinsi veya türü dışında; beygir, katır, eşek, inek, koyun, keçi, yırtıcı hayvanlar, köpekler, kuşlar, karada ve denizde yaşayan hayvanlar, yılanlar ve engerek yılanları gibi tüm sürüngenleri kapsayan başka bir türe dönüşürse, bu kişi, insan olduğu dönemde hürse, reenkarne olduğu hayvan formunda da karada ve denizde aynı şekilde hür olur.'¹⁰⁸

Mufaddal'a isnad edilen risaleler Nusayrîlikteki teolojik çerçevenin sistematik bir yapıya kavuşmasında Mufaddal'ın kurucu bir rol üstlendiğine dair güçlü kanıtlar sunar. Bu bağlamda, Mufaddal'a atfedilen eserlerin ve rivayetlerin hangi isnad zinciri vasıtasıyla Nusayrî mezhebinin doktriner yapısına dahil edildiği meselesi kritik bir önem arz eder. Nusayrî geleneğinin erken dönem şeyhlerinden Cünbülânî'ye atfedilen *İzâhu'l-misbâh* adlı eserde gözlemlenebileceği üzere, Mufaddal'a isnat edilen rivayetlerin zaman zaman herhangi bir isnad zinciri zikredilmeksizin doğrudan aktarıldığı görülür: “Mufaddal: ‘Yılın 360 günü, 360 zuhûrâtı temsil eder.’ demiştir.”¹⁰⁹ Ancak rivayetlerin isnad zinciri ile ilgili yapılan detaylı incelemeler, Mufaddal'a isnad edilen eserler ve rivayetlerin büyük ölçüde Nusayrî geleneğinin kurucu şahsiyetlerinden Hüseyin b. Hamdân el-Hasibî (ö. 346/957) vasıtasıyla mezhebin doktriner yapısına entegre edildiğini ortaya koyar.

Risâletu'l-Mufaddaliyye adlı risalenin isnad râvi zinciri şu şekilde kaydedilmiştir:

Muhammed b. Nasr b. Muhammed, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-Cillî'den, o da şeyhi Ebû Abdullah Hüseyin b. Hamdân el-Hasibî'den (r.a.) nakletti. [Hasibî] şöyle dedi: Ca'fer b. Mâlik el-Fezârî, Abdullah b. Yûnus el-Mevsilî'den, o da Muhammed b. Sadîka el-Unburî'den, Muhammed b. Sinân ez-Zâhiri'den, Safvân b. Yahya'dan, Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi'den rivayet etti.¹¹⁰

Kıyamet, âhiret, mîzan, sırât, tenâsüh gibi konuların işlendiği *Kitâbü's-Sırât*'ın rivâyet zinciri ise şu şekildedir:

Şeyh Ebû'l-Hüseyin Muhammed Hıdrî (r.a), erdemli ve güvenilir olan Şeyh Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-Cillî (r.a.), efendimiz Ebû Abdullah Hüseyin b. Hamdan el-Hasibî'den (Allah ruhunu kutsasın, makamını yüceltsin ve derecesini artırsın) şöyle dediğini rivayet eder: Muhammed b. Mansur el-Bağdadi, Ahmed b. İshak el-Bezzaz'dan, o da Hüseyin b. Muhammed el-Kummi'den, o da Mâhân el-Ebellî'den, o da Yunus b. Zübyân'dan, o da Mufaddal b. Ömer'den (a.s) nakletmektedir.¹¹¹

Araştırma sonuçları, Nusayrî rivayet zincirinde Mufaddal b. Ömer'in mühim bir konuma sahip olduğu tezini güçlü biçimde desteklemektedir. Tüm bu rivayetler, Mufaddal b. Ömer'e atfedilen gulüvv fikirlerin İbn Nusayr döneminden ziyade -rivayet silsilelerinde de açıkça görüleceği üzere- Hüseyin b. Hamdân el-Hasibî vasıtasıyla Nusayrî mezhebinin doktriner yapısına entegre edildiğini ortaya koyması bakımından büyük önem taşır. Bu nakiller öğretiye niçin İbn Nusayr döneminde değil de Hasibî döneminde aktarılmıştır? Burada dikkat edilmesi gereken temel hususlardan biri, Nusayrî geleneğinin mezhebî bir çekişme içinde olduğu

¹⁰⁶ Cu'fi, “er-Risâletu'l-Mufaddaliyye”, 6/12.

¹⁰⁷ Cu'fi, “er-Risâletu'l-Mufaddaliyye”, 6/16.

¹⁰⁸ Cu'fi, “Kitâbu's-sırât”, 6/118.

¹⁰⁹ Muhammed Abdullah el-Cennân el-Cünbülânî, “İzâhu'l-misbâh ed-dallî alâ sebîli'n-necâh”, *Silsilet't-turâsi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Aleviyye*, ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî – Şeyh Mûsâ et-Tartusî, (Lübnan: Dâr li ecli'l-Marife, 2006), 1/251.

¹¹⁰ Cu'fi, “er-Risâletu'l-Mufaddaliyye”, 9/9.

¹¹¹ Cu'fi, “Kitâbu's-sırât”, 6/95.

İshâkilîğin kendisine dayandırıldığı İshâk el-Ahmer'in de Mufaddal'a atfedilen nakillerin râvi zinciri içinde yer almasıdır. İshâk el-Ahmer, Hasan el-Askerî döneminde Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen rivayetleri nakletmesiyle tanınırken; İbn Nusayr ise özellikle Askerî'den rivayet aktarımı konusunda daha ihtiyatlı bir tutum sergilemiştir. İbn Nusayr, İshâk el-Ahmer'i Askerî hayatta iken Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet naklettiği için eleştirmiştir. İbn Nusayr, "Eğer Ca'fer es-Sâdık ile Hasan el-Askerî hakikatte tek bir makamı paylaşıyorlarsa, neden uzaktaki (Ca'fer) referans alınırken, yakındaki (Hasan) ihmal edilmiştir?" ifadeleri ile İshâk'ı tenkit eder.¹¹² Bu ve benzeri rivayetler İbn Nusayr'ın es-Sâdık'a atfedilen nakillerin râvi zincirinde niçin yer almadığını göstermesi adına önemlidir. Üzerinde durulması gereken bir başka nokta, Nusayrî geleneğinin, mezhebî anlaşmazlık yaşadığı bir grubun liderinin isnad zincirlerinde bulunduğu rivayetleri Hasibî'nin herhangi bir tenkit süzgecinden geçirmeksizin eserlerine almış olmasıdır. Hasibî'nin, İshâk'ın râvi zincirinde bulunduğu nakilleri geleneğe dahil ederken İbn Nusayr'ın eleştirilerinden haberdar olmaması muhtemeldir. Ya da bu durum İshâkilîğin Hasibî'nin yaşadığı dönemdeki etki gücü ile izah edilebilir.¹¹³

Hasibî'nin, isnadı Mufaddal'a dayandırılan bu rivayetleri tek bir kanaldan değil, Muhammed b. Mansûr el-Bağdâdî, Ca'fer b. Mâlik el-Fezârî, Muhammed b. Abdullah el-Fârisî ve İshâk el-Ahmer gibi farklı râviler vasıtasıyla naklettiği tespit edilmektedir. Nusayrîliğin temel doktriner yapısı, İbn Nusayr'ın Hâdî ve Askerî'nin *bâbı* olma prensibine dayandırılmıştır. Ancak yapılan analizler göstermektedir ki, Hasibî tarafından sistemleştirilen bu öğretinin kökenleri, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık döneminde Ali evlâdı etrafında şekillenen Câbir b. Yezid el-Cu'fî ve Ebû'l-Hattâb el-Esedî gibi erken dönem gâli figürlerin teolojik yaklaşımlarının Mufaddal b. Ömer kanalıyla sistematize edilmiş bir devamı niteliğindedir.¹¹⁴

Sonuç

Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî, hicrî II. yüzyılda imamlar etrafında teşekkül eden gulüvv görüşleri benimseyen ve bunların naklinde merkezi rol üstlenen ihtilâflı şahsiyetlerden biridir. Hayatının büyük bir bölümünü Küfe'de geçiren ve burada ölen Mufaddal'ın, şehrin dini çevrelerinde etkin olan Ca'fer es-Sâdık ve sonrasında Musa el-Kâzım'ın meclislerinde bulunduğu, Sünnî, İsnâaşerî ve Nusayrî metinlerin Mufaddal anlatısında ortak kabul gören bir husustur. Ancak metinlerin mezhepsel anlatımlarında çelişkili ifadeler bulunmaktadır. Sünnî fırak literatüründe Mufaddal'a atfen Mufaddaliyye isimli gâli bir fırkadan söz edilmektedir. Hattâbî görüşleri benimsemiş olması ve İsmail b. Ca'fer ile kurmuş olduğu münasebet sebebiyle Ca'fer es-Sâdık'ın Mufaddal'ı lanetlediği aktarılır. Musa el-Kâzım'ın imametini tasdik edenlerin başında da zikredilen Mufaddal ile ilgili Sünnî metinlerde olumlu bir anlatı bulunmamaktadır. İsnâaşerî ricâl, hadis ve gaybet literatüründe ise Mufaddal hakkında iki farklı yaklaşımın varlığı dikkat çekmektedir. Bir tarafta, onun Hattâbî olduğu, İsmâil b. Ca'fer'in imametini tasdik ettiği, gâli fırkaların kendisinden nakillerde bulunduğu, ibadetlerinde ihmalkar olduğu ve kendisine itimad edilmeyeceğini belirten zem niteliğinde nakiller bulunur. Diğer tarafta, Mufaddal, Ca'fer es-Sâdık'ın ve Musa el-Kâzım'ın rivayetlerini nakleden güvenilir râviler arasında anılır. Kaynaklarda, onun es-Sâdık tarafından Şiîlerin eğitimiyle görevlendirildiği ve ayrıca es-Sâdık ile el-Kâzım döneminde mali kaynakların idaresi gibi önemli sorumluluklar üstlendiği yönünde olumlu rivayetler yer alır. Ancak dikkat çekici olan, bu olumlu rivayetlerde dahi Mufaddal'ın toplumdaki kötü şöhretine atıf yapılmış olmasıdır. İmam Ca'fer'in onu akladığına dair ifadeler bulunsa da, ricâl literatüründeki rivayetlerin çoğunluğu onun Küfe'deki olumsuz imajını destekler niteliktedir. Üstelik bu rivayetler, İshâk el-Ahmer ve Muhammed b. Sinân gibi gulüvv eğilimli râvilerin aktarımlarına dayanması ve sened problemleri (zayıf râvi zincirleri) nedeniyle tenkide açıktır. Geç dönem İsnâaşerî kaynaklarında Mufaddal hakkındaki olumlu rivayetlerin artmasında, onun Musa el-Kâzım'ın imametinin tasdikindeki rolü ile gaybet rivayetlerinin

¹¹² Ebû'l-Feth Muhammed el-Hasan Bağdâdî. "Kitâb el-mecalis en-Numeyriyye", *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: El-Münazarat ve'l-rudud*, ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî – Şeyh Mûsâ et-Tartusî, (Lübnan: Dâr li'ecclî'l-Marife 2014), 11/73.

¹¹³ Bu nakillerde İshâkî öğretinin Nusayrî doktrine ne ölçüde aktarıldığının incelenmesi gereklidir. İshâkilik ile ilgili detaylı bilgi için bk. Reyhan Erdoğan Başaran, *Nusayrîlik İshâkilik Alevîlik* (Ankara: Eskiye, 2023).

¹¹⁴ İshâkilîğin isim babası olan İshâk el-Ahmer de İsnâaşerî kaynaklarda olduğu gibi Nusayrî metinlerde rivayetlerin aktarım zincirinin önemli bir parçasıdır. *Adâbu Abdi'l-Muttalib* isimli risalenin râvi zinciri ise şöyledir: "Taberani'ye şeyhi Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-Cillî'den, o da şeyhi Ebû Abdullah Hüseyin b. Hamdan el-Hasibî'den, o da Muhammed b. Abdullah el-Fârisî'den, o da İshâk b. Muhammed el-Basrî'den nakletmiştir." Cu'fî, "Adâb Abdu'l-Muttalib", 6/261-262.

naklindeki merkezi konumunun etkili olduğu görülür.

Nusayrîlikte ise Mufaddal b. Ömer, Ca'fer es-Sâdık, Musa el-Kâzım ve Ali er-Rıza'ya atfedilen gulüvv öğretinin naklinde merkezi rolü olan bir isimdir. Geleneğe göre, Mufaddal, İmam Ali er-Rıza'nın *bâbıdır*. Bu durum, Musa el-Kâzım'ın *nâtık* Mevlâ olduğu ve Ali er-Rıza'nın *sâmit* İmam olduğu dönemlerde Mufaddal'ın *nâtık* Mevlâ el-Kâzım'ın ve *sâmit* İmam er-Rıza'nın *bâbı* olduğu şeklinde izah edilir. Ancak Mufaddal'ın etkisi, büyük ölçüde İmam Ca'fer es-Sâdık'tan yaptığı rivayetler üzerinden gerçekleşmiştir. Mufaddal'ın isnad zincirinde yer aldığı ve Ali er-Rıza'ya atfedilen rivayetlerin ise nispeten az bir yer tuttuğu müşahede edilmektedir. Nusayrî kaynaklarda - İsnâaşeri kaynaklarla benzer bir formda- Kûfe'de Mufaddal'ın es-Sâdık'ın ashâbı arasındaki tartışmalı statüsünü ortaya koyan rivayetler de mevcuttur. Ancak bu nakiller *nidâ* uygulaması ve takiyye prensibi bağlamında izah edilir. Mufaddal ile ilgili klasik Nusayrî literatüründe yer alan nakiller göstermektedir ki, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık dönemlerinde Kûfe'de, Câbir el-Cu'fi ve Ebû'l-Hattâb el-Esedî gibi gâli figürlerin öncülük ettiği aşırı (gulüvv) Şii doktrinler, sistematik biçimde Mufaddal rivayet zinciri ile Nusayrî öğretilerine aktarılmıştır. Mufaddal'a atfedilen risaleler, Nusayrî teolojisinin sistemleştirilmesi sürecinde onun kurucu işlevini ortaya koyan belirleyici kanıtlar ihtiva etmektedir. Mufaddal'a isnat edilen öğretilerin tarihsel seyri incelendiğinde, bu doktrinlerin -Muhammed b. Mansûr el-Bağdâdî, Ca'fer b. Mâlik el-Fezârî, Muhammed b. Abdullah el-Fârisî ve İshâk el-Ahmer gibi farklı râvî zincirleri ile- Hamdân el-Hasibî kanalıyla Nusayrî mezhebinin doktriner yapısına sistematik biçimde dahil edilmiş olduğu görülür. Bu yönüyle Mufaddal ve [nakilleri farklı kanallar aracılığı ile toplayıp muhafaza etmesi sebebiyle] Hasibî hicrî II. yüzyıl gulüvv merkezli öğretilerin Nusayrî geleneği içinde süreklilik kazanmasında kilit rol oynayan isimlerdir.

Kaynakça | References

- Asatryan, Mushegh. *Controversies in Formative Shi'i Islam: The Ghulat Muslims and their Beliefs*. London: I. B. Tauris, 2017.
- Avcu, Ali. *İslam'ın İlk Marjinalleri: Gulat-i Şia*. Ankara: Fecr, 2020.
- Bağdâdî, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Hasan. *Menhecû'l-ilm ve'l-beyân e vûzhetü's-sem' ve'l-İyad el-ma'rûf bi'r-risâleti'l-Misriyye*. ed. Selmân Azîz Alî Esad. Lazkiye, 2005.
- Bağdâdî, Ebu'l-Feth Muhammed el-Hasan. "Kitâb el-mecalis en-Numeyriyye". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: El-Münazarat ve'l-rudud*. ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî, 11/7-76. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife 2014.
- Bağdâdî, Hüseyin b. Harun. "Kitâbu'l bed'i ve'l-iâdeti". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*. ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî. 6/425-472. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibü'l-İslamiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1997.
- Benli, Yusuf. "Gnostizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi". *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, 175-211.
- Berkî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid. *Kitâbü'r-ricâl*. ed. Haydar Muhammed Ali el-Bağdâdî. Kum: Muessestü'l-İmam es-Sâdık, 1433/2011.
- Bozan, Metin. "Şii fırkaların Tasnifi (Nispet Edildikleri İmamalar Eksenli Bir Deneme)". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 6/1 (2004), 21-38
- Cilli, Muhammed b. Ali. "Risâletü'l-endiye". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Alevîyye*. ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî. 2/321-333. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Cu'fi, Mufaddal b. Ömer. "Kitâbu'l-hefti's-şerîf". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*. ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî. 6/289-424. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Cu'fi, Mufaddal b. Ömer. "Kitabu'l-ihliciyye". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*. ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî. 6/227-260. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Cu'fi, Mufaddal b. Ömer. *Tevhîdu'l-Mufaddal*. ed. Kazım Muzaffer. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 2. Baskı., 1984.
- Cu'fi, Mufaddal b. Ömer. "er-Risâletü'l-Mufaddaliyye". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-*

- Mufaddaliyye*. ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî. 6/9-18. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Cu'fî, Mufaddal b. Ömer. "Kitâbu'l-usûs". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: Kütübü'l-Aleviyyîn el-Mukaddesîn*. ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî. 9/45-140. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2008.
- Cu'fî, Mufaddal b. Ömer. *Kitâbu'l-usûs*. ed. Mâhir Ahmed Hamis. Merkezi İhyâ lil-Buhus ve'd-Dirasat, 2024.
- Cu'fî, Mufaddal b. Ömer. "Kitâbu's-sırât". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*. ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî. 6/95-166. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Cu'fî, Mufaddal b. Ömer. "Kitâbu't-tevhid". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*. ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî. 6/168-226. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Cu'fî, Ca'fer b. Muhammed b. Mufaddal b. Ömer. "Adâb Abdu'l-Muttalib". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*. ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî. 6/261-288. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Cu'fî, Mufaddal b. Ömer. *Kitabu'l-fekkir*. ed. Kays el-Attar. İran: Delil Ma, 1. Baskı., 2006.
- Cünbülânî, Muhammed Abdullah el-Cennân. "İzâhu'l-misbâh ed-dalli alâ sebîli'n-necâh" *Silsilet't-turasi'l-Alevî: Resâilü'l-hikme'l-Aleviyye*. ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî. 1/235-299. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Erdoğan Başaran, Reyhan. "Nidâ'dan Takiyye'ye: Nusayrî-Alevî İnancında Nidâ ve Takiyye Uygulaması". *Eskiye* 46 (2022), 53-71. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1029112>
- Erdoğan Başaran, Reyhan. *Nusayrîlik İshakîlik Alevîlik: Tarih, Literatür ve İnanç*. Ankara: Eskiye, 1. Baskı., 2023.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*. Beyrut: y.y. 1980.
- Gaffar, Abdurrasul Abdul Hasan. *el-Kuleyni ve'l-Kâfî*. Kum: Muessesetü'n-neşri'l-İslamiyye, 1. Baskı., 1416.
- Hakyemez, Cemil. "On İkinci İmam'ın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3 (Aralık 2008), 9-25. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343992>.
- Halm, Heinz. "Das Buch der Schatten: Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairierts". *Der Islam* 55 (1978), 219-267.
- Hamis, Mâhir Ahmed. *el-Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî, Hayâtuhu ve-Fikruhu ve-Eseruhu fî Neş'eti'l-Fikri'l-Bâtınî*. Sudan: Omdurman İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Harîrî, Ebû Mûsâ - Tartusî, Şeyh Mûsâ. "Takdim". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî; Resâilü'l-hikme'l-Aleviyye*. 1/6-21. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Harranî, Muhammed el-Hasan b. Şu'be. "Tuhafu'l-ukûl an Ali'r-Rasûl". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: Mecmû'atu'l-Harrâniyyîn*. ed. Şeyh Mûsâ et-Tartusî - Ebû Mûsâ el-Harîrî. 5. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Hasîbî, Hüseyin b. Hamdân. "Hidâyetü'l-kübra". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî*. ed. Şeyh Mûsâ et-Tartusî - Ebû Mûsâ el-Harîrî. 7. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2007.
- Kaygusuz, İsmail. *Ummü'l-kitâb*. İstanbul: Demos, 2009.
- Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilaziz. *Ricâlü'l-Keşşî*. ed. Seyyid Ahmed Hüseyinî. Beyrut: Müessesetu'l-Alamî lil-Matbu'ât, 2009.
- "Kitâbu'l-Meşyeha". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: Kitâbu'l-Aleviyyîn el-Mukaddesîn*. ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî. 9/141-230. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2008.
- Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahrifi/İbn Sebe Meselesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Kummî, Saîd b. Abdullah el-Eş'arî. *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak*. ed. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: y.y. 1963.
- Kutubî, Muhammed Kazım. "Mufaddal b. Ömer el-Cu'fî: Sîratuhu ve Tevhîduhu". *Usul*. 1949. Erişim 24 Nisan 2025. <https://usul.ai/tr/t/tawhid>
- Malatî, Ebû'l-Hüseyin. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. ed. Muhammed Zeynhum Muhammed Azab. Kahire: Mektebetu medbuli, 1. Baskı., 1992.

- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-Envâr*. Kum: İhya el-Kütüb el-İslâmiyye, 1430/2009.
- Mellitan, Abdullah Salem. *Kitâbu'l-Hakîkatî's-Seb'îyye ve 'Umk Şilatîhâ bil-fîkr eş-Şîi*. Kahire: y.y., 1. Baskı., 2011.
- Muhammed b Sinân. "Kitâbu'l-envâr ve'l-hucub". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*. ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî. 6/65-94. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Muhammed b. Sinân. "Kitâbu'l-hucub ve'l-envâr". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: el-Mecmû'atu'l-Mufaddaliyye*. ed. Ebû Mûsâ el-Harîrî - Şeyh Mûsâ et-Tartusî. 6/19-64. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2006.
- Musevî, Enver Ganî. *Sahîhu Bihârü'l-Envâr*. Daru'l-Egvâs li'n-Neşri, 2021.
- Necâşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *Ricâlu'n-Necâşî*. ed. Mûsâ eş-Şebîrî ez-Zincânî. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1997.
- Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ. *Fıraku's-Şîa*. Beyrut: Menşûrâtü'r-Rızâ, 1. Baskı., 2012.
- Ramazan, Muhammed Süleyman. *El-Muslimûn el-Aleviyyûn: et-Ta'rif ve'l-Mu'tekad*. Suriye/Tartus: y.y. 2015.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. "Güneydoğu Anadolu'da Görülen Gali Fırkaların Bektaşilikle İlişkisi". *Dini Araştırmalar* 12/33 (2009), 235-251.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. ed. Emir Ali Mehna - Ali Hasan Faur. Beyrut, 1993.
- Şirazî, Hasan b. Hamza. "Şerhu kitâbi't-tenbîh". *Silsiletü't-turasi'l-Alevî: Şerhu kitâbi't-tenbîh*. ed. Şeyh Mûsâ et-Tartusî Ebû Mûsâ el-Harîrî. 10. Lübnan: Dâr li'ecli'l-Marife, 2010.
- Tamir, Arif. *Kitabu'l-heft ve'l-ezille*. Beyrut: el-Matbaatu'l-Kathulikiyye, 1969.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *Ricâlü't-Tûsî*. ed. Cevâd el-Gayyûmî el-İsvehânî. Kum: Muessesetu'n-Neşri el-İslâmî, 1410.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *Kitâbu'l-gaybe*. ed. Abdullah Taherânî - Ali Ahmed Nasih. Kum: Müessesetü'l-Meârifî'l-İslamiyye, 2000.

Extended Summary

Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fî was a controversial figure in the second Islamic century who adopted *ghulûw* (extremist) views circulating around the Imams and played a central role in transmitting these doctrines. Mufaḍḍal, who spent the majority of his life in Kuḫfa and died there, is recognized in Sunnî, Twelver Shî'î, and Nuṣayrî sources as having participated in the scholarly circles of both Ja'far al-Şâdiq and later Mûsâ al-Kâzîm. Although sources share common narratives about Mufaḍḍal, divergent perspectives exist regarding his theological identity.

Sunni heresiographical literature mentions the "Mufaḍḍaliyya" as a *Ghali* sect attributed to him. He was claimed to be cursed by al-Şâdiq due to his adoption of Khattâbî doctrines and association with Ismail b. Ja'far. He is also counted among the transmitters who affirmed the Mûsâ al-Kâzîm's imamate. On the other hand, Twelver *hadith*, *rijâl* and *ghaybe* literature presents two conflicting approaches: Some reports condemn him as a Khattâbî, while others present him as a trusted transmitter appointed by al-Şâdiq to educate Shî'a. Sources also identify him as a key administrator of the Imams' financial resources. Notably, however, even these favorable accounts acknowledge his notorious reputation in Kūfa. Most *rijâl* reports support his negative image. In later Twelver sources, the increase in favorable reports about Mufaḍḍal appears to be influenced by his role in affirming Mûsâ al-Kâzîm's imamate and his centrality in transmitting occultation-related narrations.

In Nuṣayrism, Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fî holds central importance in transmitting the esoteric teachings attributed to Ja'far al-Şâdiq, Mûsâ al-Kâzîm, and 'Alî al-Riḍâ. The tradition identifies him as the *bâb* (gate) of Imam al-Riḍâ, serving both as the *bâb* for the *nâtiq* Mawlâ (al-Kâzîm) and *sâmit* Imam (al-Riḍâ). However, his influence primarily stems from his narrations from Ja'far al-Şâdiq, while transmissions attributed to 'Alî al-Riḍâ through his chain are relatively scarce. Nuṣayrî texts recognize his controversial status among al-Şâdiq's companions

in Kūfa, interpreting negative reports through the lens of the *Nidā* practice and *taqiyya* observance.

Within classical Nuṣayrī literature, Mufaḍḍal b. ʿUmar occupies a position of central authority as the primary transmitter of second-century *ghulāt* doctrines into the Nuṣayrī tradition. Critical analysis of extant sources demonstrates that the extremist (*ghuluww*) Shīʿī teachings which emerged in Kūfa during the imamates of Muḥammad al-Bāqir and Jaʿfar al-Šādiq—particularly those propagated by key *ghulāt* figures including Jābir al-Juʿfi and Abūʿl-Khaṭṭāb al-Asadī—were systematically institutionalized within Nuṣayrī doctrine through Mufaḍḍal’s transmission network. The texts contain critical evidence of Mufaḍḍal’s intellectual continuity with the Kufan *ghulāt* tradition, particularly in his recorded statements: Jaʿfar al-Šādiq’s remark to Mufaḍḍal b. ʿUmar – ‘Jābir b. Yazīd al-Juʿfi asked al-Bāqir this same question exactly as you have posed it’ - and Mufaḍḍal’s own declaration – ‘I asked Abūʿl-Khaṭṭāb Muhammad b. Abī Zaynab al-Asadī about origins and fundamental principles.’”

The theological dialogue between Abūʿl-Khaṭṭāb al-Asadī and Mufaḍḍal b. ʿUmar - where Mufaḍḍal asks: ‘Did He create it (the *ism/hijab*) from His own light or from the light of His Essence?’ and Abūʿl-Khaṭṭāb responds: ‘No, from the light of His Essence’ - holds particular significance. This exchange demonstrates that the cosmogonic creation theory, a fundamental tenet of Nuṣayrī doctrine, traces its origins back to Abūʿl-Khaṭṭāb’s era (2nd/8th century). Sources contain statements such as: ‘Abūʿl-Khaṭṭāb lied against me (Jaʿfar al-Šādiq) and disclosed my secrets. Allah made him taste the intense heat of iron,’ indicating that Abūʿl-Khaṭṭāb was punished for revealing the Imam’s doctrinal secrets. Within the Nuṣayrī doctrinal tradition, these accounts serve as evidence for the practice of *nidā* (divine call) during Abūʿl-Khaṭṭāb’s time.

The ritual corpus attributed to Mufaḍḍal—including the significant ‘Ritual of Indication (*ishāra*)’ purportedly transmitted through Jābir b. Zayd al-Juʿfi from Jābir al-Anṣārī—presents particular *isnādic* difficulties due to discontinuous chains of transmission. Rather than undermining their authority, however, these lacunae reveal the Nuṣayrī tradition’s deliberate historiographical strategy: the construction of an artificial continuity linking developed theological positions through Mufaḍḍal’s mediation back to the foundational period of Alī b. Abī Ṭālib. This phenomenon illustrates the community’s sophisticated approach to doctrinal legitimization through selective appropriation and reconfiguration of early *ghulāt* materials.

Analysis of classical Nuṣayrī sources reveals that *ghuluww* thoughts formed in 2nd century Kūfa by figures like Jābir al-Juʿfi and Abūʿl-Khaṭṭāb al-Asadī were systematically incorporated into Nuṣayrī theology through Mufaḍḍal’s transmission chain. The epistles attributed to him provide crucial evidence of his foundational role in systematizing Nuṣayrī theology. A historical examination of doctrines ascribed to Mufaḍḍal reveals their systematic incorporation into Nuṣayrī dogma through various chains—such as those of Muḥammad b. Maṣṣūr al-Baghdādī, Jaʿfar b. Mālīk al-Fazārī, Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Fārisī, and Ishāq al-Aḥmar—ultimately consolidated by Hamdān al-Khaṣībī. Thus, both Mufaḍḍal and [due to his role in collecting and preserving transmissions through various channels] al-Khasibi emerge as pivotal figures in preserving and institutionalizing second-century *ghulāt* teachings within the Nuṣayrī tradition.

Türkiye’de Alevilik Temalı Tezlere Konu Olan Cemevlerinin Dünü, Bugünü ve Yarınına Dair Bir İnceleme: İslam Mezhepler Tarihi Örneği

An Examination of the Past, Present, and Future of Cem Houses Discussed in Alawism-Themed Theses in Turkey: The Case of the History of Islamic Sects

Yunus İBRAHİMOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi
Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, History of Islamic Sects
Şırnak, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-5949-615X>

yunus.ibrahimoglu@sirnak.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 30.05.2025

Kabul | Accept: 28.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1710278>

Atıf | Cite As

İbrahimoğlu, Yunus. “Türkiye’de Alevilik Temalı Tezlere Konu Olan Cemevlerinin Dünü, Bugünü ve Yarınına Dair Bir İnceleme: İslam Mezhepler Tarihi Örneği”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 66-84. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1710278>

Not | Note

Bu araştırma, 8-9 Nisan 2025 tarihinde Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi ile Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı iş birliğinde gerçekleştirilen Cemevleri: Dünü, Bugünü, Yarını Sempozyumu’nda özeti sözlü olarak sunulan bildirinin genişletilmiş ve geliştirilmiş halidir.

This research is an expanded and developed version of the paper whose abstract was presented orally at the Cemevi: Yesterday, Today, and Tomorrow Symposium held in cooperation with Ankara Hacı Bayram Veli University and the Alevi-Bektaşî Culture and Cemevi Presidency on April 8-9, 2025.

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Alevilik konusunun doğru anlaşılması ve aktarılması noktasında yürütülen çalışmalar sayesinde Alevilikle ilgili literatür önemli bir noktaya ulaşmıştır. Nitekim 1983'ten günümüze kadar başta İlahiyat olmak üzere Antropoloji, Dilbilim, Edebiyat, Felsefe, Sosyoloji, Müzik, Siyasal Bilimler, Tarih, Hukuk gibi disiplinlere konu olmuş yaklaşık 500 yüksek lisans ve doktora düzeyinde tez kaleme alınmıştır. Bunlardan 164 yüksek lisans ve 28 doktora tezi ilahiyat alanında neticelendirilmiştir. İlahiyat kapsamında yapılan araştırmalardan İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı bünyesindeyse 50 yüksek lisans ve 6 doktora tezinin mevcut olduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle çalışmamızda Aleviliğin, bu alanda yapılmış lisansüstü araştırmalara konu olan cemevleri mercek altına alınmıştır. Bu bağlamda literatür taramasına öncelik verilmiş ve Alevilikle ilgili yapılmış tez çalışmaları belirlenmiştir. Dolaylı gözlem metodlarından doküman taramasına başvurulmuş ve çalışmalar kronolojik olarak incelenmiştir. Devamında bu tezlere konu olan cemevleri tespit edilmiş ve bunların günümüzdeki dinsel, sosyal, eğitsel ve hukusal işlevleri irdelenmiştir. Böylece İslam Mezhepleri Tarihi alanında nihayete erdirilmiş akademik çalışmalardan hareketle bir bütün halinde her cemevi müstakil olarak ele alınmış ve bu cemevlerinin düntü, bugünü ve yarınıyla ilgili önemli bilgiler elde edilmiştir. Ancak bu mekanların daha iyi anlaşılabilmesi adına her birinin müstakil olarak ele alınıp detaylı bir şekilde kayıt altına alınması gerektiği kanaati hâsıl olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Alevilik, Alevi, Cemevi, Cem Ayini.

Abstract

Thanks to the efforts aimed at accurately understanding and conveying Alawism, the literature on the subject has reached a significant level of development. Since 1983, nearly 500 masters theses and doctoral dissertations have been written on Alawism, particularly in the fields of Theology, Anthropology, Linguistics, Literature, Philosophy, Sociology, Music, Political Science, History, and Law. Of these, 164 master's theses and 28 doctoral dissertations have been completed in the field of the theology. Within the sub-discipline of the History of Islamic Sects, a total of 50 masters theses and 6 doctoral dissertations have been identified. Building upon this data, the present study focuses on the analysis of cem houses places of worship and community gathering that have been the subject of postgraduate research on Alawism within this specific field. In this context, a literature review was prioritized, and all relevant theses related to Alawism were identified. Utilizing indirect observation techniques, particularly document analysis, the works were examined chronologically. Subsequently, the cem houses mentioned in these theses were identified and evaluated with regard to their current religious, social, educational, and legal functions. Thus, drawing on academic studies completed within the field of the History of Islamic Sects, each cem house was examined individually and holistically, yielding important insights into their past, present, and potential future. Nevertheless, in order to gain a deeper and more nuanced understanding of these institutions, it has become evident that each cem house must be studied independently and documented in detail.

Keywords: History of Islamic Sects, Alawism, Alawi, Cem House, Cem Ritual.

Giriş

Farklı etno-dinsel topluluğu bünyesinde barındıran Anadolu coğrafyası, her bölgesiyle zengin kültürel potansiyele sahip ender bölgelerden bir tanesidir. Nitekim gün geçtikçe sayıları artan araştırmalar, Anadolu coğrafyasının, ne kadar zengin kültürel kaynaklarla beslendiğini ve asırlarca süregelen kültürlerin harmanlanmasının neticesi olarak rengârenk bir medeniyetler mozaigine sahip olduğunu göstermektedir. Farklı medeniyetlerin ortak bir açık hava müzesini andıran Anadolu coğrafyasının önemli renklerinden bir tanesini de Alevi ocakları oluşturmaktadır.¹ Bu durum, Alevi geleneğe mensup ocak ve gruplara ait kültürü her yönüyle araştırma konusu haline getirmektedir.

Bu bağlamda Alevilik, başta Antropoloji olmak üzere Dilbilim, Halk Bilimi, Türk Dili ve Edebiyatı, İlahiyat, Sosyoloji, Tarih, Doğu Dilleri ve Edebiyatı, İletişim Bilimleri, Gastronomi, Eğitim ve Öğretim, Güzel Sanatlar, Halkla İlişkiler, Hukuk, Siyasal Bilimler, Kamu Yönetimi, Müzik, Psikoloji, Sanat Tarihi ve Uluslararası İlişkiler gibi birçok disipline konu olmayı başarmıştır.² Bu disiplinler sayesinde Anadolu'nun farklı bölgelerinde yaşayan her Alevi ocak müstakil olarak ele alınmış ve Alevi olmayan gruplarla olan hem benzer hem de farklı yönleri mercek altına alınmıştır. Böylece Alevi toplulukların tarihleri, dinî ve politik kimlikleri, devletle ilişkileri, etno-kültürel farklılıkları, dernek ve vakıf olarak kurumsallaşmaları, yazılı

¹ Husluck, "Bektaşilerin Coğrafi Dağılımı", çev. Ragıp Hulusi, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 5 (1998), 141-151.

² Ali Yaman, "Alevilik Bektaşilik Alanında Üniversitelerde Gerçekleştirilen Akademik Çalışmalara İlişkin Genel Bir Değerlendirme", *Alevi ve Bektaşî Yayınlarının Temel Sorunları, Çözüm Önerileri*, ed. Gıyasettin Aytaç - Derya Sümer (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010), 34-41; İlahiyat alanında yapılmış çalışmalar için bk. Şeref Göküş, "İlahiyat Alanında Yapılan Alevilik-Bektaşilik Çalışmaları: Bibliyografik Bir Deneme", *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 159-195.

kaynakları, ibadet ve erkânları, dedelik kurumu ve işlevleri, önemli dinî şahsiyetleri, diğer dinî cemaatlerle ilişkileri, din eğitimleri, sosyal yaşantıları, yemek kültürleri, halk oyunları, deyiş ve müzikleri³ gibi konular detaylı olarak incelenmiştir.⁴

Birçok yönüyle Alevî kültürünü ortaya koyan bu çalışmaların yanı sıra Türkiye’de özellikle 19. yüzyılın sonlarından itibaren kamuoyunun gündemini oluşturan ve buna bağlı olarak araştırma konusu yapılan meselelerin belli alanlarda yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. “Alevî Uyanışı”, “Alevilik Tarihi”, “Etno-Kültürel Farklılıklar” ve “Alevî Diasporası” gibi önemli konular arasında kendisine yer bulan mevzulardan bir tanesi de Alevî geleneğe mensup olanların ibadet hayatı, adab-erkânı ve sosyokültürel faaliyetleri açısından son derece önemli mekanlar olan “Cemevleri” olmuştur.

Alevî gelenekte “Erenler Meydanı”, “Kırklar Meydanı” gibi isimlerle de bilinen⁵ ve Alevilerin erkânlarını icra ettiği mekân anlamında secde edilen yer, toplanma yeri anlamında kullanılan cemevlerinin⁶ sıklıkla gündem haline gelmesinin Alevî toplulukları içerisinde üstlenmiş olduğu rolle yakından ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu kuruluşlar, Alevilerin her türlü problemleriyle alakalı hazırlık, faaliyet ve sözcülük yapma gibi önemli bir görevi üstlenmiştir.⁷ Ayrıca kırsaldan kentlere doğru gerçekleşen göçlerle birlikte şehirleşen Alevî ocak ve gruplara mensup kişilerin âdâp ve erkânlarını icra edebilecekleri bir mekâna olan ihtiyaç ve arayışlara ek olarak müntesiplerinin yaşamış olduğu sorunlar karşısında yalnız bırakmayan ve gerektiğinde hakkını savunan cemevlerinin geliştirmiş oldukları misyon, Alevî grupları dernek veya vakıf çatısı altında birleşme çabasına sevk etmiştir. Böylece bu mekânlar diğer işlevlerinin yanında aynı zamanda Alevilerin dinî vecibelerini de yerine getirdikleri kurumlar haline gelmiştir.⁸ Sonradan üstlenilen bu vazife ise beraberinde vakıf ve dernek yöneticileri ve üyeleri haricinde cemevlerinde bir de “dede” görevlendirilmeyi beraberinde getirmiştir. Bu durum da Alevî adı altında yer verilen süreklilerde daha önce var olmayan “dernek dedesi” ile “dernek cemevi” pratik ve kavramlarını kazandırmıştır.⁹ Ancak Alevilik ile alakalı literatüre eklenen bu terimlere rağmen Alevilerin de geçmiş diğer tasavvufi ekol ve gruplarında olduğu gibi âdâb ve erkânlarını kurumsallaşma sürecini tamamlamış olan tekke, zaviye ve dergâh gibi merkezlerde icra ettikleri bilinen bir gerçektir.¹⁰

Konunun önemi ve hassasiyetine binaen birçok disipline farklı yönleriyle konu olmuş cemevleri hakkında İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılan çalışmaların incelenmesi bu

³ Ömer Faruk Teber - Ramazan Çalkan, “Alevî Bektâşî Nefeslerinde Tevellâ ve Teberrâ”, *Social Sciences Research Journal* 5/1 (2019), 89-96.

⁴ Konuyla alakalı örnek araştırmalar için bk. Zülfikar İşcan, *Gazi Mahallesi’nde Yaşayan Tunceli Alevilerinin Alevilik Algısı* (Malatya: İnönü Üniversitesi Alevilik Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2025); Reyhan Erdoğan Başaran, *Alevî İslam’ın Şîa Olarak Tanımlanması Sorunsalı: Aleviliğin Sünnî-Şîî Sınırların Dışında Karşılaştırmalı Bir Analizi* (Houston, Texas: Rice University Yurtdışı Enstitü, Doktora Tezi, 2018); Musthafa Ujampady, *Güney Hindistan’da Tasavvufî Hareketler: Bâ Aleviyye Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023); Sümeyye Gülbay Küçük, *Elazığ Fevziçakmak, Esentepe ve Yıldızbağları Mahallelerinde Oturan Tunceli Göçmeni Alevilerde Halk İnanışları ve Bunlara Bağlı Uygulamalardaki Değişimler* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2012).

⁵ Bedri Noyan Dedebaba, *Bütün Yönleriyle Alevilik ve Bektaşilik II* (Ankara: Ardıç Yayınları, 1999), 2/110.

⁶ Ali Rıza Uğurlu, *Aşk-ı Muhabbet*, ed. Cengiz Topdemir (Ankara, 2007), 68.

⁷ Cemevinin Fonksiyonlarıyla alakalı detaylı bilgi için bk. Özcan Güngör, “Cemevi Konusuna Sosyolojik Bakış Denemesi”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/7 (2010), 124-129; Ahmet Taşgın, “Cem, Cemevi ve İşlevleri”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektâşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 212-213; Erdal Yıldırım, “Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları”, *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (2012), 167-173; Fevzi Rençber, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilikte Cem ve Cem Evleri*, ed. İbrahim Baz (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 67-113.

⁸ Cemevlerinin ortaya çıkmasıyla alakalı detaylı bilgi için bk. Cenksu Üçer, “Cemevi: Âdâp ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekân”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018), 73-75; İbrahim Bahadır, “Dini Mekânda Kutsalın Tasfiyesi: Tekkeden Cemevine Geçiş”, *ULUSLARARASI HACI BEKTAŞ VELÎ VE TAKİPÇİLERİ SEMPOZYUMU BİLDİRİLER KİTABI*, ed. A. Yılmaz Soyzer (İstanbul: Türk Ocağı Yayınları, 2020), 533-546; Yıldırım, “Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları”, 159-166.

⁹ Taşgın, “Cem, Cemevi ve İşlevleri”, 211.

¹⁰ Üçer, “Cemevi: Âdâp ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekân”, 77.

araştırmanın odak noktası olarak belirlenmiştir.¹¹ Böylece İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılmış bilimsel tezler konu olan cemevlerinin günümüzdeki durumları, faaliyetleri, toplum nazarındaki yeri, fonksiyonları özetle dinsel, sosyal, eğitsel ve hukuksal işlevleri mercek altına alınmıştır. Bu amaçla literatür taramasına öncelik verilerek 1993-2025 yılları arasında ilahiyat alanında 164 yüksek lisans, 28 de doktora tezinin neticelendirildiği tespit edilmiştir.

Bu kapsamda yapılan söz konusu araştırmalardan Temel İslam Bilimleri İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı bünyesinde 50 yüksek lisans ve 5 doktora tez çalışmasının nihayete erdirildiği sonucuna varılmıştır. Araştırmamızda objektiflikten taviz verilmeden ağırlıklı olarak doküman taramasına başvurulmuş ve İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılan tüm tezler bir bütün halinde kronolojik olarak incelenmiştir. Elde edilen verilerden hareketle cemevlerinin dün, bugün ve yarınıyla ilgili önemli bilgiler elde edilmiştir. Ayrıca daha önce bu ve buna benzer bir çalışmanın olmaması ise araştırmamızın özgünlüğü açısından oldukça önem arz etmektedir.

1. İslam Mezhepleri Tarihi Alanında Yapılmış Alevîlik Temalı Yüksek Lisans Tezlerine Konu Olan Cemevlerinin Dünü, Bugünü ve Yarını

Araştırmanın anlaşılabilirliği açısından konu, yüksek lisans ve doktora seviyesinde yapılmış çalışmalar olarak iki başlığa ayrılmıştır. Söz konusu alt başlıkta İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında kaleme alınmış 50 adet yüksek lisans tezi incelenmiştir. Bu kapsamda ise söz konusu çalışmalardan sadece 21 tanesinde cemevlerine yer verildiği ve konuyla alakalı bilgi paylaşıldığı neticesine varılmıştır. Böylece araştırmalar müstakil olarak ele alınmış ve çalışmalarda yer alan âdâb ve erkânın icra edildiği mekânların dün, bugün ve yarını hakkında önemli bilgilere ulaşılmıştır.

1.1. Dergâhlar ve Cemevleri Gibi Âdâb-Erkân Mekânları

1.1.1. Abdal Musa Dergâhı

Antalya'nın Elmalı ilçesi sınırlarında bulunan Tekke köyünde yaklaşık 600 yıllık bir tarihe sahip olan Abdal Musa Dergâhı, Hacı Bektaş Dergâhından sonra Alevî geleneğe mensup olanların özellikle de Bektaşîlerin en kutsal kabul ettikleri mekânlardan biridir. Kültür bakanlığı tarafından eski görünüm ve işlevine yeniden kavuşması için yapılan çalışmalar neticesinde dergâh halkın hizmetine açılmıştır. Böylece 1984 tarihinden beri her yıl 4-5 Haziranda düzenli olarak "Abdal Musa Anma Etkinlikleri" icra edilmektedir. Bu sayede yurdun çeşitli yerlerinden gelen Alevîler burada hem dergâhı ziyaret etmekte hem de cem yapıp semah dönmektedir.¹² Araştırma kapsamına alınan çalışmada, bir âdâb ve erkân merkezi olarak dergâhın tarihsel yönü başta olmak üzere günümüzdeki durumuyla da alakalı önemli bilgilere yer verildiği görülmüştür.

1.1.2. Şahkulu Sultan Dergâhı

XVI. yüzyılın başlarında eski nüfuzlarını kaybeden Ahilerden, yeniçeri etkisiyle güçlenen Bektaşîlere intikal eden dergâhın,¹³ bakım ve onarım işlerini yürütmek üzere 1994 yılında İstanbul Merdivenköy'de bir vakıf kurulmuştur. Söz konusu vakıf, o tarihten itibaren Alevî kültür ve felsefesini araştırmak, törenler düzenleyerek bu kültürün tanınmasını sağlamak için çalışmalar yürütmektedir. Günümüzde halen aktif olarak kullanılan dergâhın, İstanbul'un en aktif dergâhlarının başında geldiği anlaşılmaktadır. İlgili araştırma sayesinde günümüzde dahi önemli sosyal ve kültürel faaliyetlerin de yürütüldüğü anlaşılan mekânla alakalı önemli veriler kayıt altına alınmıştır.¹⁴

1.1.3. Karacaahmet Sultan Dergâhı

Karaca Ahmet Sultan'ın Türkistan'dan Anadolu'ya gelen Alp erenlerden olduğu ve XIII-XIV.

¹¹ Söz konusu çalışmalardan bazıları için bk. Ömer Faruk Teber - Doğan Kaplan, "Hasan Onat'ın Danışmanlığında Alevîlik-Bektaşîlikle İlgili Yapılan Lisansüstü Tezlerin Değerlendirilmesi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 14/1 (ts.), 507-524.

¹² Ali Uysal, *Alevî Örgütlenmesi Bünyesinde Cem Vakfı ve Faaliyetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002), 17.

¹³ Hür Mahmut Yücer, "Şahkulu Sultan Dergâhı", *Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 5/297.

¹⁴ Uysal, *Alevî Örgütlenmesi Bünyesinde Cem Vakfı ve Faaliyetleri*, 17.

yüzyıllarda yaşadığı aktarılmıştır. Yaklaşık yedi asırlık bir geçmişe sahip olan dergâh,¹⁵ 1969 yılında Karacaahmet Sultan Kültürünü Tanıtma, Yaşatma ve Türbesini Onarma Derneği adıyla dernek haline getirilmiştir. Kurulan derneğin, günümüzde faal olarak hizmet verdiği ve bu kapsamda semah ve bağlama kurslarının verildiği ve anma etkinlikleri, şenlikler, kutlamalar ve geziler gibi hizmetlerin de icra edildiği ifade edilmiştir.¹⁶

1.1.4. Gazi Mahallesi Cemevi

İstanbul’un Gaziosmanpaşa semtinde 1990 yıllarında kurulan ve hizmete açıldığı yıllarda küçük ve faal olmayan bir özelliği sahip olan cemevi, özellikle 12 Mart 1995 tarihinde Gazi olaylarında dikkatleri üzerine çekerek ünlenmiştir. Günümüzdeyse bölge sakinlerinin âdâb ve erkânı yerine getirdikleri bir mekân olarak hizmet vermeye devam ettiği anlaşılmıştır.¹⁷

1.1.5. Bozhüyük Köyü Cemevi

Yozgat’ın Akdağmadeni ilçesine bağlı Bozhüyük köyünde bulunan cemevi, ilk yapımında ortaokul olarak inşa edilmişse de bir süre cemevi olarak kullanılmıştır. Daha sonra camiye çevrilerek cami olarak kullanılmaya başlanmıştır. Cami olarak faaliyet gösteren mekân, kubbesi ve minaresi olmayan mescit tarzında yapılmış bir yapı özelliğine sahiptir. Dolayısıyla günümüzde hem ilçede hem de köyde kurumsallaşmış bir cemevi bulunmamaktadır.¹⁸

1.1.6. Divriği Yöresinde İcra Edilen Âdâb ve Erkânlar

Divriği yöresinde daha önceleri sıklıkla cem töreni yapılıyor olsa da özellikle son otuz yılda artık nadiren cemin yapıldığı aktarılmıştır. Bundan ötürü de bu yörede kurumsallaşmış bir cemevi bulunmamaktadır. Özellikle köyden kente olan yoğun göçlerin yaşanması ve gençlerin bu tarz konulara olan ilgisizlikleri, cemlerin eskisi gibi yapılamaması için işaret edilen sebepler olmuştur. Dolayısıyla günümüzde Divriği yöresinde bir cemevi bulunmasa da cem için bir cemevinin şart olmadığı fikri kabul görmüştür. Nitekim daha önceleri uygun şartları taşıyan bir hanede bilhassa Erzincan/Tercan’dan gelen dedeler vesilesiyle cemlerin yapıldığı ifade edilmiştir.¹⁹

1.1.7. Alvanlar/Yablanovo Köyü Cemevi

Bulgaristan’ın Gerlova bölgesinin en büyük köyü konumunda ve Türk-Alevilerin yaşadığı köylerden Veretler (Mogilets) ve Küçükler (Malko Selo) yerleşim yerleriyle yan yana bulunan Alvanlar (Yablanova) köyünde ne zamandan beri Türk-Alevilerin yaşandığı kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte Alvanlar köyünün kuruluşuyla alakalı birden fazla rivayet mevcuttur.²⁰ Bunlardan en eski ‘Baba Konağı Efsanesi’ne dayandırılan görüşe göre köyün, sözlü rivayetlerden hareketle 1100-1200 yıllarından itibaren yerleşim yeri olarak kullanılmaya başlandığıdır.²¹ Köyde bulunan cemeviyle alakalı detaylara fazla yer verilmeyen çalışmadan köyde hem caminin hem de cemevinin aktif olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. İlgili cemevinde dinî eğitimin alınması,²² toplu ibadetlerin gerçekleştirilmesi,²³ dinî problemlerin çözüme kavuşturulması²⁴ gibi hizmetler sunduğu aktarılmıştır.

1.1.8. Erzincan/Tercan Yöresi Cemevleri

İlk medeniyet izlerine Urartular (M.Ö. 900-600) döneminde rastlanan Erzincan’ın Tercan

¹⁵ Detaylı bilgi için bk. Cemal Şener, “Karacaahmet Sultan Dergahı”, *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri* (Ankara: TÜKSEV, 2004), 993-1022.

¹⁶ Uysal, *Alevî Örgütlenmesi Bünyesinde Cem Vakfı ve Faaliyetleri*, 18-20.

¹⁷ Uysal, *Alevî Örgütlenmesi Bünyesinde Cem Vakfı ve Faaliyetleri*, 23.

¹⁸ Detaylı bilgi için bk. Adem Aydın, *Akdağmadeni Yöresi Ardıçalanı ve Bozhüyük Köylerinde Alevilik* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2009).

¹⁹ Detaylı bilgi için bk. İbrahim Gökdemir, *Divriği İlçesinde Yaşayan Alevilerde Dini Hayat ve Yaygın Halk İnanışları* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2011).

²⁰ İlgili rivayetler için bk. Şabanali Ahmed, *Bulgaristan’da Alevilik (Yablanova Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012), 23-26.

²¹ Detaylı bilgi için bk. Ahmed, *Bulgaristan’da Alevilik (Yablanova Örneği)*, 23.

²² Ahmed, *Bulgaristan’da Alevilik (Yablanova Örneği)*, 72.

²³ Ahmed, *Bulgaristan’da Alevilik (Yablanova Örneği)*, 79.

²⁴ Ahmed, *Bulgaristan’da Alevilik (Yablanova Örneği)*, 80.

ilçesinde²⁵ 3 belde ve 68 köy bulunmaktadır. Bunlardan 44'ü Alevî, 19'u Sünnî,²⁶ geriye kalan 5 köyde Alevî-Sünnîler birlikte yaşamaktadır.²⁷ 1980'li yılların Türkiye'sinde yaşanan gelişmelere bağlı olarak dergi ve gazete yayınlarındaki artış, yayınevlerinin sayısının artması, vakıf ve dernekleşme faaliyetlerinin ulaştığı boyutlar Tercan'da da karşılık bulmaya başlamıştır. Söz konusu yıllarda Alevilik konuları üzerinden alevlenen tartışmalar ve ihtiyaçlara binaen bir cemevinin varlığına gereksinim duyulmuştur.

Bu amaçla Tercan'da bir devlet kurumundan emekli olan ve aynı zamanda dede ünvanına sahip Ali Dağdelen, bu yıllarda girişimlerde bulunmuştur. Böylece 1998 senesinde cem vakfına bağlı bir cemevi kurulmuştur.²⁸ Bunun öncesinde ise yerleşim yerlerinde cemevi adı altında herhangi bir mekân bulunmayıp genellikle yörede şartları elverişli bir evde cemin yapıldığı ifade edilmiştir.²⁹ Dolayısıyla yapılan araştırmalar neticesinde ilçe merkezinde bir tane olmak üzere Yaylacık ve Esenevler köylerinde birer cemevinin aktif halde bulunduğu, birkaç köydeyse inşaatı devam eden cemevlerinin olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Bu mekânlarda günümüzde dahi âdâb, erkân ve dinin merasimlerin dedeler tarafından yapıldığı anlaşılmıştır.³⁰

1.1.9. Erzurum/Çat Yöresi Cemevleri

VIII. yüzyılın başlarında Osmanlı sipahileri tarafından günümüz Yavi Beldesi civarında kurulan Çat, Erzurum'un ilçelerindendir. Bölgenin demografik yapısı incelendiğinde Alevîlerin daha çok ulaşımı zor olan dağlık alanlardaki bölgelerde yaşadıkları tespit edilmiştir.³¹ Başta ilçe merkezinde yaşayanlar olmak üzere yörede onlarca Alevî köyü olmasına rağmen bölgede herhangi bir cemevi bulunmamaktadır. Bu durumdan muzdarip olan Alevîler, cemevinin olmayışını devlet politikasına bağlamış³² ve önemli dinî günlerde İstanbul gibi büyük şehirlere gidip ceme katıldıklarını ifade etmişlerdir.³³ Ancak cemevinin olmayışı cem yapmalarına engel olmadığı gibi birçok yerde yapıldığı üzere büyük ve elverişli evlerde erkânlarını gerçekleştirdikleri aktarılmıştır.³⁴ Yapılan araştırmalarda günümüzde de bir cemevinin olmadığı neticesine ulaşılmıştır.

1.1.10. Isparta/Yakaören Köyü Cemevi

Isparta merkeze bağlı Yakaören köyü cemeviyle ilgili yapılmış bilimsel çalışmada, cemevinin kuruluşuyla alakalı herhangi bir bilgi paylaşılmamıştır. Aktarılan bilgilerden köyde caminin yanı sıra bir de cemevi olduğu anlaşılmaktadır. Aktif bir konumda olan cemevinde sohbetlerin yapıldığı, ibadetlerin gerçekleştirildiği, her türlü problemin konuşulduğu ve semah törenlerinin düzenlendiği aktarılmıştır.³⁵

1.1.11. Diyarbakır Yöresi Cemevleri

Ağırlıklı olarak Diyarbakır merkez ve Bismil'in köylerinde yaşamlarını sürdüren yöredeki Alevîler, merkez ilçeye bağlı Şarabi ve Büyükkadı köyleriyle Bismil'in Seyithasan, Türkmenhacı, Türkdarılı ve Çınar'ın Şükürlü köyünde ikamet etmektedirler. Zikredilen köylerden Seyithasan ve Türkmenhacı'da sadece Alevîler, geriye kalan 4 köyde Alevî-Sünnî vatandaşların birlikte yaşadığı aktarılmıştır. Ancak çeşitli sebeplerden ötürü Diyarbakır merkeze bağlı Alevî köylerinden Nahırkiracı ve Şarabi, Çınar'ın Şükürlü ve Bismil'in Yukarı Kadı köyünde Alevî

²⁵ Tercan'ın tarihi gelişimi için bk. İhsan Ünlü, *Alevilikte Dedelik ve Ocak Anlayışı "Tercan Örneği"* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013), 5-15.

²⁶ Ancak cami ve cemevleri üzerinden yapılan Alevî-Sünnî ayırımı İslam Mezhepleri Tarihi verileri açısından doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim bütün Müslümanların ortak ibadet yeri olan camiler sadece Sünnîlere veya başka gruplara ait bir mekân değildir. Dolayısıyla insanların cami ya da cem evinden birisini tercih etmek zorunda bırakılması hem İslamiyet hem insan gerçeği hem de Alevilik ve Bektaşilik ile pek bağdaşmamaktadır. Detaylı bilgi için bk. Hasan Onat, "Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 1 (2009), 18-34.

²⁷ Ünlü, *Alevilikte Dedelik ve Ocak Anlayışı "Tercan Örneği"*, 14.

²⁸ Ünlü, *Alevilikte Dedelik ve Ocak Anlayışı "Tercan Örneği"*, 47.

²⁹ Ünlü, *Alevilikte Dedelik ve Ocak Anlayışı "Tercan Örneği"*, 95.

³⁰ Ünlü, *Alevilikte Dedelik ve Ocak Anlayışı "Tercan Örneği"*, 42, 98, 128.

³¹ Lokman Kılavuz, *Erzurum Çat Aleviliği* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015), 4.

³² Kılavuz, *Erzurum Çat Aleviliği*, 42.

³³ Kılavuz, *Erzurum Çat Aleviliği*, 49.

³⁴ Kılavuz, *Erzurum Çat Aleviliği*, 62.

³⁵ İskender Tanış, *Günümüz Alevî-Sünnî İlişkileri (Isparta-Yakaören Köyü Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016), 35.

nüfusun kalmadığı ifade edilmiştir.³⁶

Bununla birlikte bölgede cemevi sayısının oldukça az olduğu ifade edilmiş ve aktif olarak sadece Türkmenhacı köyü cemeviyle 2013 yılında Diyarbakır merkezde belediyenin desteğiyle kurulmuş Pir Sultan Abdal Kültür Derneği’nin hizmet ettiği anlaşılmıştır. Türkmenhacı’daki cemevinde cem erkânın yapıldığı ve yine gayr-ı resmi faaliyette bulunan bir cemevinin daha olduğu aktarılan bilgiler arasındadır.³⁷ Diğer Alevi yerleşim yerlerindeyse dedelerin sayısal yetersizliğinden dolayı cemlerin, elverişli koşullara sahip evlerde ve genellikle de görgü ceminin yapıldığı ifade edilmiştir.³⁸

Yöredeki cemevlerinin, birlik ve beraberliğin pekiştirildiği, eğitim-öğretimin yapıldığı, sorunların çözüme kavuşturulduğu, geleceğe dair planlamaların yapıldığı, âdâb ve erkânların yürütüldüğü mekânlar olarak faaliyetlerine devam ettiği anlaşılmaktadır.³⁹

1.1.12. Antalya Yöresi Cemevleri

Alanda yürütülen tez çalışması verilerine göre Akdeniz ve Batı Anadolu civarındaki varlıkları, XIV. yüzyılda Osmanlı Devleti’nin Anadolu topraklarındaki hâkimiyetine kadar uzanan Alevilere, konargöçer yaşam şekillerinden ötürü XVII. asırdan önce ‘Yörük’, sonraki süreçte ‘Türkmen’ denilmiştir.⁴⁰ Alevilerin yoğun olarak yaşadığı şehirler mercek altına alındığında Türkmen Alevi nüfusunun yoğun olarak yaşadığı kentlerden bir tanesi de Antalya olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴¹ Antalya yöresinde Türkmen Alevilerin yaşadığı yerler arasında ise Elmalı Tekkeköy, Akçaeniş, Finike Gökbük, Hızırkahya, Baymak, Turunçova Menevşelik Mahallesi, Merkez Kızılarık, Zeytinköy, Altınova Koyunlar (eski adı Karahayıt), Konyaaltı Karatepe, Ekizce Yaylası, Doyran, Kemer Kuzdere, Kaş Gömbe, Kumluca Göllü Yaylası, Beşikci köyü, Korkuteli Büyükköy’ü saymak mümkündür.⁴²

Birden fazla cemevine ev sahipliği yapan Antalya yöresinin en önemli dini merkezlerin başında Abdal Musa Tekkesi yer almaktadır. Yanı sıra Antalya’da, Antalya Cemevi, Hacı Bektaş-ı Veli Kızılarık Cemevi, Alevi Kültür Dernekleri Konyaaltı Cemevi, Elmalı Tekke köyü Cemevi, Kepez Konuksever Mahallesi Cemevi, Antalya Kültür Cemevleri de bulunmaktadır.⁴³ Antalya bölgesindeki cemevleri her ne kadar müstakil olarak bilimsel çalışmaya konu olmuşsa da buradaki cemevleriyle alakalı detaylı bilgiye yer verilmemiştir. Ancak çalışma genel olarak incelendiğinde adı geçen tüm cemevlerinin aktif olduğu anlaşılmaktadır. Yine bu mekânlarda bölgede yaşayan Aleviler arasında dayanışmayı, bütünleşmeyi, birlikteliği ve her türlü dağılmayı engelleyen bir olma ruhunu, değerler bilincini güçlendirmeyi amaçlayan çeşitli törenler düzenlendiği aktarılmıştır.⁴⁴

1.1.13. Konya Yöresi Cemevleri

Konya’da bulunan Abdalların bölgeye yerleşmeleriyle alakalı farklı görüşler olmakla birlikte en erken iddiaya göre 1205 yılında Kalenderiliğin kurucusu Cemaleddin Savi (ö. 630/1232-33)’nin halifesi Ebübekir’i Niksarî’nin Konya civarına gelip merkezde bir zaviye kurmuş olmasıyla yöreye yerleşmiş olmalarıdır.⁴⁵ Ancak günümüzde Konya merkezde Abdallar olarak bilinen Türkmen-Alevilerin, yapılan araştırmalar neticesinde bir asırdan fazladır burada

³⁶ Nazan Ağalday, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Diyarbakır’da Alevilik* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016), 15, 99-100.

³⁷ Ağalday, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Diyarbakır’da Alevilik*, 92.

³⁸ Ağalday, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Diyarbakır’da Alevilik*, 102.

³⁹ Ağalday, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Diyarbakır’da Alevilik*, 92.

⁴⁰ Mukadder Zanco, *Antalya Türkmen Alevileri’nde Dini ve Sosyal Hayat* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 13.

⁴¹ Ömer Faruk Teber, “Antalya Teke Yöresi Alevi Geleneği ve Giyim Kuşamlarında Sembolizm”, *Antalya Kitabı: 2 Antalya’da Türk-İslam Medeniyetinin İzleri*, ed. Bedia Koçakoğlu vd. (Konya: Palet Yayınları, 2019), 354-355.

⁴² Zanco, *Antalya Türkmen Alevileri’nde Dini ve Sosyal Hayat*, 11.

⁴³ Zanco, *Antalya Türkmen Alevileri’nde Dini ve Sosyal Hayat*, 13.

⁴⁴ Zanco, *Antalya Türkmen Alevileri’nde Dini ve Sosyal Hayat*, 85.

⁴⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfîler Kalenderîler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), 79-84. Detaylı bilgi için bk. Fethullah Etyemez, *Abdal-Alevilik İlişkisi Konya Merkez Yenimahalle ve Doğanlar Mahallesi Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 32-34.

oldukları tespit edilmiştir.⁴⁶

Konya merkezde yaşayan Abdalların ibadet ve erkânlarını ifa edebilecekleri bir cemevi daha önce Yenimahalle’de bulunuyorken bölgenin kentsel dönüşüme uğramasıyla mekân yıkılmıştır. Şuan Konya’da müstakil olarak sadece Ali Ulvi Kurucu Mahallesi’ndeki cemevi bulunmaktadır. Bununla birlikte Abdal topluluğundan olmayan ancak şehirdeki üniversite öğrencilerine ya da farklı sebeplerle orada bulunan Alevileri bir araya getiren Alevî-Bektaşî Kültür Derneği’nde de zaman zaman cemlerin yapıldığı aktarılmıştır. Bunların yanı sıra Konya Abdalları dedelerin de katılımıyla bazen Tatlıcak ve Yenimahalle’de bulunan evlerde toplanarak cem yaptıkları ifade edilmiştir.⁴⁷

1.1.14. İstanbul/Başakşehir/Güvercintepe Mahallesi’nde Bulunan Cemevleri

2024 yılı itibarıyla 76.217⁴⁸ nüfusuna sahip olan Başakşehir/Güvercintepe Mahallesi’nde 2 binden fazla Alevinin yaşadığı tahmin edilmektedir. Alevî nüfusunun kalabalık olması ise beraberinde birden fazla cemevi ve derneğin bölgede kurulmasıyla neticelenmiştir. Burada bulunan Alevilerin ağırlıklı olarak Tokat’ın Zile ilçesinden geldiği, mahalledeki dernek isimlerinden de anlaşılmaktadır. Bu cemevi ve derneklerin belli başlılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Tokat/Zile/Acısü Köyü Derneği
2. Tokat/Zile/Kuzulan Köyü Derneği
3. Tokat/Zile/Üçkaya Köyü Derneği
4. Tokat/Zile/Yalnızköy Derneği
5. Tokat/Turhal/Yenisu Köyü Derneği
6. Ordu/Korgan Derneği
7. Başakşehir Hacı Bektaş Veli Cem ve Kültür Evi Derneği

Bu dernekler arasında Başakşehir Hacı Bektaş Veli Cem ve Kültür Evi Derneği, en faal ve merkez cemevi olma özelliğine sahiptir. Diğer derneklerde daha çok dernek faaliyetlerine yer verilse de zaman zaman cemevi olarak da kullanıldığı aktarılmıştır.⁴⁹

1.1.15. Bingöl Yöresi Cemevleri

Bingöl yöresine Alevilerin ilk olarak ne zaman ve nasıl geldiğiyle alakalı net bir bilgi olmamakla birlikte son dönemde yapılan araştırmalardan ve yöre halkıyla yapılan görüşmelerden Hoca Ahmet Yesevi (ö. 562/1166)’nin halifesi olarak kabul edilen Baba Mansur ve Horasan erenleri aracılığıyla bölgeye geldikleri ifade edilmiştir.⁵⁰ Alevilerin geneli için dernek, vakıf ve cemevleri önemli işlevlere sahip olan kurumlar olsa da yapılan çalışmalardan Bingöl yöresi Alevileri nezdinde pek karşılık bulmayan oluşumlar haline geldiği anlaşılmaktadır. Söz konusu durum, bölgede çok az sayıda cemevinin bulunmasına ve var olanların da aktif olarak kullanılmayıp az bir kısmının taziye evi olarak faaliyet göstermesiyle neticelenmiştir.

Bölgedeki Aleviler arasında meydana gelen cemevi kültürü boşluğu daha çok ocak kültürüyle doldurulmaya çalışılmıştır. Bu geleneğin toplumdaki yegâne temsilcileri olarak ise Seyyidler karşımıza çıkmaktadır. Bingöl yöresi Alevilerin, dinî ihtiyaçlarını karşılama noktasında dernek, vakıf ve cemevi yerine bölgedeki ocakzâde seyyidlerin liderliğinde dergâhlarda veya törenleri karşılayabilecek koşullardaki mekânlarda ifa edildiği aktarılmıştır.⁵¹

1.1.16. Gaziantep/Şahinbey Yöresi Cemevleri

Gaziantep yöresinde ikamet eden Alevilerin ağırlıklı olarak aynı bölgelerde olmak üzere birbirlerine yakın yerlere yerleşmeyi tercih etmişlerdir. Bu sayede sürekli iletişim halinde olan Aleviler, Gaziantep’in Şahinbey ilçesi Düztepe ve Kıbrıs Mahallesi yoğun olarak yaşadıkları

⁴⁶ Etyemez, *Abdal-Alevilik İlişkisi Konya Merkez Yenimahalle ve Doğanlar Mahallesi Örneği*, 97.

⁴⁷ Etyemez, *Abdal-Alevilik İlişkisi Konya Merkez Yenimahalle ve Doğanlar Mahallesi Örneği*, 46.

⁴⁸ <https://www.nufusune.com/40597-istanbul-basaksehir-guvercintepe-mahallesi-nufusu>

⁴⁹ Muhammet Bayrak, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarındaki Alevilik-Bektaşilik Konularına İlişkin Alevî-Bektaşîlerin Değerlendirmeleri –Başakşehir/Güvercintepe Örneği-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 3-4.

⁵⁰ Abdulnâsır Bural, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Bingöl’de Alevilik* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 18.

⁵¹ Bural, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Bingöl’de Alevilik*, 74.

yerlerdir. Bu yakınlık ve yoğunluk, birbirine çok yakın olan mahallelerde iki cemevinin açılmasıyla sonuçlanmıştır. Böylece 1991-1992 yıllarında Hacı Bektaş Veli Dergâhı’na ait Hünkâr Hacı Bektaş Veli Vakfı Serçeşme Cemevi ve 2004-2005 senesinde de Alevî Kültür Dernekleri’ne bağlı Alevî Kültür Derneği Cemevi açılmıştır. İki cemevinde de düzenli olarak cem erkânları düzenlenmekle birlikte diğerine göre daha büyük olan Alevî Kültür Derneği Cemevi’nin kesimhanesinin ve koşullarının daha iyi olması hasebiyle kurban hizmetlerinin daha çok burada gerçekleştirildiği aktarılmıştır.⁵²

Alevî Kültür Derneği Cemevi’nde genellikle, katılımın yoğun olacağı veya farklı ocağın dede ve taliplerinin ifa edeceği cemlerin icra edildiği ifade edilmiştir. Kıbrıs Mahallesinde yer alan Hünkâr Hacı Bektaş Veli Vakfı Serçeşme Cemevi’nde (küçük cemevi) ise haftalık olarak gerçekleşen Cuma Cemleri ve genellikle yılda bir kez yapılan İkrar ve Görgü cemlerinin burada gerçekleştirildiği aktarılmıştır.⁵³

1.1.17. Kiğı Yöresi Cemevleri

Alevî ve Sünnî nüfusunun rakamsal olarak birbirine yakın olduğu Bingöl’ün Kiğı ilçesini konu alan çalışmada, Alevî geleneğe mensup olanların ne zaman ve nasıl bölgeye geldiğiyle alakalı herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Ayrıca Bingöl’ün Adaklı, Yedisu ve Yayladere ilçelerinde de Alevî nüfus olmasına rağmen sadece geçmişte birçok il ve ilçenin kendisine bağlı olduğu bir vilayet konumunda olan Kiğı’deki Alevîler araştırmaya dâhil edilmiştir.⁵⁴ Alevî-Sünnî vatandaşların ilçe merkezinde bir arada yaşadığı bölgede, Alevî ve Sünnî köylerin de sayısal olarak birbirine yakın ve 52 Alevî köyünün olduğu aktarılmıştır.⁵⁵ Ancak bu orana rağmen uzun yıllar boyunca ilçe ve köylerinde herhangi bir cemevi inşa edilmemiş ve civardan gelen insanlar bir araya gelerek evlerde cemi icra ettikleri ifade edilmiştir.⁵⁶

Yardım severler tarafından 2015’te ilçedeki tek cemevi olan Piri Hanikan ve Seyit Kasım Cemevi’nin temelleri atılmıştır. Bölgedeki yerel yönetimlerin desteğiyle 2019 yılında tamamlanan cemevi, belediye yönetimi tarafından ibadethane olarak kabul edilmiştir.⁵⁷ Küçük bir kütüphaneye de sahip olan cemevinin, yeni olması hasebiyle düzeninin tam olarak oturtulmadı ifade edilmiştir.⁵⁸ Günümüzde dede eksikliğine rağmen cemlerin burada icra edildiği, cenazelerin yıkılıp hazırlandığı ve cenaze merasiminden sonra taziye evi olarak kullanıldığı belirtilmiştir.⁵⁹

1.1.18. Tokat/Reşadiye Yöresi Cemevleri

Birçok medeniyete ev sahipliği yapmış Tokat’ın kuruluş tarihi kesin olmamakla birlikte M.Ö. 5400-3000 yıllarında Kalkolitik çağa dayandırılmıştır.⁶⁰ Diğer birçok topluluk gibi Alevilik açısından da tarihsel bir öneme sahip Tokat, XIII. asırda İlhanlıların dağılıp Oğuz Türkmenleri tarafından yurt edinilmesiyle bölgedeki Alevî varlığı başlamıştır.⁶¹ Günümüzdeyse Tokat’ın Reşadiye ilçesinde 21 Alevî köyünün var olduğu aktarılmıştır. Bunların 17’sinde cemevinin olduğu, 4’ünde cemevinin olmadığı ifade edilmişse de bunların tarihsel ve faaliyetleriyle ilgili bilgiye yer verilmemiştir. Ayrıca söz konusu 21 köy içerisinde 10 köyde hem cemevi hem de cami olduğu belirtilmiştir.⁶²

1.1.19. Zonguldak/Alaplı Yöresi Cemevleri

⁵² Firdes Nehir Tunç, *Gaziantep Alevî Kültür Dernekleri Cemevi ve Serçeşme Cemevinde Cem İbadetleri; Edep-Erkân, Semah ve Deyişler* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021), 318, 378.

⁵³ Tunç, *Gaziantep Alevî Kültür Dernekleri Cemevi ve Serçeşme Cemevinde Cem İbadetleri; Edep-Erkân, Semah ve Deyişler*, 322-323.

⁵⁴ Yunus Çiftçi, *Kiğı’da Alevilik ve Piri Hanikan Türbesi* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022), 90.

⁵⁵ Çiftçi, *Kiğı’da Alevilik ve Piri Hanikan Türbesi*, 9.

⁵⁶ Çiftçi, *Kiğı’da Alevilik ve Piri Hanikan Türbesi*, 55.

⁵⁷ Çiftçi, *Kiğı’da Alevilik ve Piri Hanikan Türbesi*, 84-86.

⁵⁸ Çiftçi, *Kiğı’da Alevilik ve Piri Hanikan Türbesi*, 88.

⁵⁹ Çiftçi, *Kiğı’da Alevilik ve Piri Hanikan Türbesi*, 71.

⁶⁰ Ali Açık, “Tokat”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/220.

⁶¹ Hasan Coşkun, *Anadolu Aleviliği’nde Dedelik Kurumu, Tokat Yöresi Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 56.

⁶² Kadir Yücel, *Reşadiye’de Alevilik ve Aleviler* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024), 83-84.

Yerleşim yeri olarak Henetler, Britanyalılar, Frigyalılar gibi eski medeniyetlerden izler taşıyan Zonguldak'ın Alaplı ilçesine,⁶³ Alevî dedelerin 1860-1870 tarihlerinde Ordu'nun Gürgentepe ilçesinden 10 hane olarak önce Alaplı'ya sonrasında Gümeli bölgesine yerleştikleri ifade edilmiştir.⁶⁴ Diğer birçok cemevinin kuruluş amacına benzer bir şekilde başta köyden kente olan göçler olmak üzere ihtiyaca binaen 1990'lı yıllardan sonra Alaplı Gümeli Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği'ne bağlı bir cemevinin açılışı gerçekleştirilmiştir. Bunun haricinde Gümeli beldesinde bulunan dört mahallede de 12 cemevinin bulunduğu aktarılmıştır. Söz konusu cemevlerinin tamamının, Alevî topluluğunun gayretleri neticesinde inşa edildiği ve giderlerin de kendileri tarafından karşılandığına dikkat çekilmiştir.⁶⁵

Gösterişten uzak bir tarzda uzunlamasına inşa edilen salonlarda cem törenleri düzenleyen Alevîler için bu mekânlar, sadece cemlerin yapıldığı yerler değildir. Aleviliğin dini ve sosyokültürel yapısının kuşaktan kuşağa aktarımını önemseyen Alevîlerin, buraları yaşam ve kültür merkezi haline getirdikleri ifade edilmiştir. Zengin kaynak potansiyeline sahip bir kütüphaneye, misafirler için dinlenme yerlerine, semah, arıcılık ve saz eğitimine uygun tasarlanmış dersliklere, yeme-içme için uygun sosyal alanlara sahip olduğu aktarılmıştır.⁶⁶

1.1.20. Kayseri/Develi Yöresi Cemevleri

Asırlar boyunca birbirinden farklı birçok kültüre ve inanca kucak açmış Kayseri, özellikle 1950 yıllarından sonra Alevî vatandaşların göç yerlerinden bir tanesi haline gelmiştir. İlin birçok ilçesine bağlı kırsal bölge ve mahallelerde Alevî nüfusuna rastlanmakla birlikte Alevî topluluğunun en yoğun yaşadığı yer Sarız ilçesidir.⁶⁷ Kayseri'nin Bünyan, Develi, Felahiye, Kocasinan, Melikgazi, Pınarbaşı, Sarioğlu, Sarız, Kırksrak, Tomarza, Yahyalı ve Yeşilhisar ilçelerinde toplamda 48 yerleşim yerinde Alevîlerin yaşadığı belirtilmiştir.⁶⁸ Develi yöresindeyse Alevîlerin, Alaylı, Çayırıyeri, Derebaşı ve Karapınar Mahallesi'nde ikamet ettiği kayıt altına alınmıştır.⁶⁹

19. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'nun farklı yerlerinden göç eden Kürt kökenli Alevîler, Develi bölgesine yerleşerek yukarıda zikredilen ve sonradan mahalle olan dört köyü kurmuşlardır. Günümüzde halen aktif olarak kullanılan bu mekânlardan Alaylı köyünde bulunan cemevinin, büyük ve geniş olanaklara sahip bir yer olduğu aktarılmıştır. Yine Çayırıyeri (Gezbeli) köy meydanına yakın konumda bir cemevinin ve Karapınar köyünde özellikle haziran ayında bölge insanının bir araya gelerek mezar kaldırma törenlerini ifa ettikleri büyük bir cemevinin olduğu ifade edilmiştir. Derebaşı köyündeysen müstakil bir cemevinin olmadığı, cemlerin köy konağında yapıldığı nakledilmiştir.⁷⁰

1.1.21. Çankırı Yöresi Cemevleri

XII. asırda Anadolu'ya gelen Horasan erenlerinden Mehmed Abdal, Hacı Ali Turabî, Hacı Muradî Velî, Şah Kalender Velî adlı Alevî ocaklarının kurucu şahsiyetlerin öncülüğünde yapılan iskânla bölgeye gelen Alevî ocaklarıyla birlikte Çankırı yöresinde yüzyıllarca devam edecek olan Alevî geleneğin temelleri atılmıştır. Zengin bir kültürel mirasa sahip bölge, araştırmacılar tarafından mercek altına alınarak değerli bilimsel çalışmalara imza atılmıştır. İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalına da konu olan Çankırı yöresi Alevîleriyle ilgili kıymetli bir eser kaleme alınmıştır. Çalışmada her ne kadar Çankırı'daki Alevîler, Hacı Ali Turabî ve Hacı Muradî Velî ocakları üzerinden ele alınmışsa da bölgedeki cemevlerine dair herhangi bir bilgi paylaşılmamıştır. Sadece tezin ek kısmındaki görsellerden Bulgurcu Köyü Cemevi'nin olduğu ve bir de yenileme çalışması devam eden bir cemevinin bulunduğu bilgisine ulaşılmıştır.⁷¹

⁶³ Alaplı tarihiyle alakalı geniş bilgi için bk. Hasan Basri Masalcı, *Zonguldak Alaplı'da Alevilik* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024), 5-8.

⁶⁴ Masalcı, *Zonguldak Alaplı'da Alevilik*, 9.

⁶⁵ Masalcı, *Zonguldak Alaplı'da Alevilik*, 15-16.

⁶⁶ Masalcı, *Zonguldak Alaplı'da Alevilik*, 16-17.

⁶⁷ Ali Kan, *Hakikatçı Alevilik (Sarız Örneği)* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021), 54.

⁶⁸ Seyyid Sert, *Kayseri İli Develi Yöresinde Alevilik* (Kayseri: Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024), 7.

⁶⁹ Sert, *Kayseri İli Develi Yöresinde Alevilik*, 8.

⁷⁰ Sert, *Kayseri İli Develi Yöresinde Alevilik*, 8-10.

⁷¹ Oğuzhan Özdemir, *Çankırı Yöresinde Alevî Gelenek: Hacı Muradî Velî ve Hacı Ali Turabî Ocakları Örneği* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024), 145, 148.

2. İslam Mezhepleri Tarihi Alanında Yapılmış Alevilik Temalı Doktora Tezlerine Konu Olan Cemevlerinin Dünü, Bugünü ve Yarını

Araştırmanın diğer ayağını oluşturan doktora seviyesindeki tezler incelenip tespit edilmiştir. Bu kapsamda İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında kaleme alınmış 5 adet doktora tezi incelenerek konunun detayları okuyucuya sunulmuştur.

2.1. Dergâhlar ve Cemevleri Gibi Âdâb-Erkân Mekânları

2.1.1 Sivas Yöresi Cemevleri

İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalında yapılmış önemli bir çalışmaya imza atan Metin Bozkuş, “*Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerin İnançları*” adlı doktora tezinde bölgede yaşayan Alevî topluluğunu birçok açıdan incelemiştir. Sivas’ın genelinde 1246 köyden 455’inde sadece Alevîlerin, 46’sında ise Alevî-Sünnîlerin birlikte yaşadığını tespit eden yazar, eseri kaleme aldığı 1999 yılına ait Alevî nüfusuyla alakalı önemli bilgilere yer vermiştir.⁷² Ayrıca çalışmada Sivas’ın 17 ilçesi detaylı olarak mercek altına alınmış ve buralardaki Alevî nüfus dağılımına dair bilgilere yer verilmiştir.

Merkez ilçeye bağlı 145 köyden 15’inde sadece Alevîler, 2’sinde de Alevî-Sünnîlerin ikamet ettiği ve bu yerleşim yerlerinden sadece Tokuş köyünde cami olduğu; diğerlerindeyse ne cami ne de cemevi olduğu aktarılmıştır.⁷³ Akıncılar ilçesinde Alevîlere ait herhangi bir dernek, vakıf ve cemevi olmadığı, sadece Şenbağlar köyünde yapımı devam eden bir cemevinin olduğu ifade edilmiştir.⁷⁴

2.1.2. Amasya Yöresi Cemevleri

En eski ismi Amaseia olarak bilinen, ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu kesin bir şekilde bilinmeyen Amasya şehrinin kuruluşunun, Hititler dönemine (M.Ö. 1900-1200) kadar uzandığı düşünülmektedir. Uzun bir geçmişe sahip köklü ve otantik şehrin, Türklerin himayesine girmesi ise XI. asırda Danişmentliler zamanında gerçekleştiği aktarılmıştır.⁷⁵ Yerleşim yeri olarak kurulduğu günden itibaren birçok medeniyete ev sahipliği yapan Amasya yöresini mesken tutan topluluklardan bir tanesi de Alevîler olmuştur. Malazgirt zaferiyle Türk boylarına açılan Anadolu kapılarından giriş yapan Alevî gruplar, başta Amasya olmak üzere birçok şehre yerleşerek Anadolu coğrafyasının yurt edilmesinde önemli rol üstlenmişlerdir. Nitekim Semerkant, Buhara, Harezm ve Horasan gibi büyük yerleşim yerlerinden göç edip Anadolu’ya gelen ve kendilerine Horasan erenleri denilen birçok Türkmen babasının değişik merkezlere yerleştiği kayıtlarda mevcuttur.⁷⁶ Öyle ki bunlardan Baba İlyas Horasanî olarak bilinen ve Anadolu coğrafyasında şöhret bulan zat, Amasya’ya yerleşen Türkmen babalarından bir tanesidir.⁷⁷

Asırlardır Amasya yöresinde yaşayan Alevîler, çeşitli yönleriyle ele alan disiplinlere konu olmuşsa da İslam Mezhepleri Tarihi alanında ilk defa detaylı bir çalışmaya imza atan araştırmacı Harun Yıldız olmuştur. Burada yaşayan Alevîlerin demografik yapısıyla alakalı bilgi veren yazar, başta merkez olmak üzere tüm ilçeleri ele alıp Alevî nüfusu tespit etmeye gayret göstermiş ve tablo halinde aktarmıştır.⁷⁸ Buna bağlı olarak merkez ilçenin 10, Göynücek’in 15, Gümüşhacıköy’ün 22, Hamamözü’nün 5, Merzifon’un 18 ve Suluova’nın 2 köyünde tamamen Alevîlerin yaşadığı sayılarıyla birlikte araştırmacı tarafından tespit edilmiştir.⁷⁹

Yine Amasya yöresinde Alevîlerin yaşadığı bütün köylerde cemevlerinin bulunduğu ve büyük ölçüde cem ayinlerinin yapıldığı ifade edilmiştir. Bu mekânlarda, başka cem ayini olmak üzere ölenin dardan indirilmesi, musahip edinme, şahıslar arasında vuku bulan birtakım maddi,

⁷² Metin Bozkuş, *Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerin İnançları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 65-66.

⁷³ Bozkuş, *Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerin İnançları*, 67.

⁷⁴ Bozkuş, *Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerin İnançları*, 70.

⁷⁵ Amasya tarihiyle alakalı detaylı bilgi için bk. 1358/1939 Hüseyin Hüsameddin Yasar, *Amasya Tarihi*, thk. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (Amasya: Amasya Belediyesi, 1986); Mustafa Vazıh b. İsmail Amasyevi 1764-1831, *Amasya Fetvaları ve İlk Amasya Şehir Tarihi = Belabilü’r-rasiye fi riayaz-ı mesaili’l-Amasiyye*, thk. Recep Orhan Özel Ali Rıza Ayar (Amasya: Amasya Belediyesi, 2011).

⁷⁶ M. Fuad Köprülü, *Anadolu’da İslamiyet*, çev. Ragıp Hulusi (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 48-51.

⁷⁷ Harun Yıldız, *Amasya Yöresi Alevîleri Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 58-59.

⁷⁸ Yıldız, *Amasya Yöresi Alevîleri Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri*, 72-82.

⁷⁹ Yıldız, *Amasya Yöresi Alevîleri Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri*, 72-82.

manevi ve hukuki anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulması ve Alevî kültürün yaşatılması özelinde bazı kültürel etkinliklerin ifa edildiği anlaşılmıştır. Bu bağlamda söz konusu cemevleri, bir nevi davaların görüldüğü sivil mahkeme rolü üstlenmiştir. Ancak yaklaşık olarak her yerleşim yerinde cemevi bulunmasına rağmen özellikle nüfusu az olan köylerde cem yapılmadığı nakledilmiştir.⁸⁰

Söz konusu çalışmanın, 1998-2003 yılları arasında yürütüldüğü dikkate alındığında bölgedeki cemevlerinin varlığı ve inşa süreciyle ilgili önemli veriler sunduğu ve bunun da ülkedeki cemevlerinin inşa süreci hakkında değerli fikirler verdiği aşikârdır. Ancak araştırmada her ne kadar cemevlerinin hem işleyişi hem de yapı durumuyla alakalı değerli bilgiler verilmişse de cemevlerinin tarihsel süreciyle ilgili herhangi bir bilgiye yer verilmediği tespit edilmiştir. Yine bazı mekânların inşaat halinde olduğu ve masrafların genellikle dar gelirle Alevî aileler tarafından karşılanmaya çalışıldığı, bazı bölgelerdeyse cemevlerine ihtiyaç duyulduğu aktarılmışsa da aktif olarak faaliyet gösteren bu kurumların dün, bugün ve yarının daha iyi anlaşılabilmesi adına bunların müstakil olarak ele alınıp detaylı bir şekilde kayıt altına alınması gerektiği kanaati hâsıl olmuştur.

2.1.3. Tokat Yöresi Cemevleri

Eski çağlarda Pontus Galatikos, Pontus Palemmomiakos ve Armenia Secund gibi isimlerle anılan Tokat'ın yerleşim olarak tarihi, M.Ö. 4000 yıllarına kadar uzanmaktadır. Başta Hatti, Hitit, Frig, Med, Pers, Büyük İskender, Roma, Bizans ve Osmanlı gibi büyük imparatorlukların hâkimiyetine giren şehir, 14 devlet ve birçok beyliğin hüküm sürdüğü bir bölge olma özelliğine sahiptir. 6000 yıllık geçmişi sayesinde birçok farklı kültüre ev sahipliği yapan Tokat, Türkler, Araplar, Süryaniler, Ermeniler ve Rumların birlikte yaşadığı şehirlerden olmuştur.⁸¹

Farklı kültürel özelliklerinin yanı sıra çeşitli inanç gruplarını da bünyesinde barındıran Tokat şehrinde, hayatını ikame eden topluluklardan bir tanesi Alevî ocaklardır. Zaviye, tekke ve cemevi kültürü zenginliğiyle bilinen Tokat'a⁸² Alevîlerin yerleşmeleriyle Selçuklular zamanında Anadolu'ya göç eden göçebe Türkmen boylarının bölgedeki boş arazilere iskân ettirmeleriyle gerçekleşmiştir.⁸³ Zaman içerisinde bölgeyi yurt edinen ve yerleşik hayata geçen göçmen topluluklar, kültürleriyle birlikte inançlarını da yaşatarak günümüze kadar gelmeyi başarmışlardır. Yörede yaşayan ve inanç mozaığının renklerinden biri olan Alevîler, bilimsel çalışmalara konu edilerek daha iyi anlaşılmasını hedeflenmiştir. Bu bağlamda akademik araştırmalarla mercek altına alınan Tokat yöresi Alevîlerinin tarihçeleri, erkânları ve kültürleriyle alakalı önemli bilgiler kayıt altına alınmıştır.⁸⁴

Çalışmada, bölgede yaşayan Alevîlerin coğrafi dağılımlarıyla demografik yapıları hakkında önemli bilgilere yer verilmiştir. Bu kapsamda başta merkez olmak üzere Tokat'ın tüm ilçeleri müstakil olarak ele alınmış ve buralarda yaşayan Alevîlerin il nüfusuna olan oranları tespit edilmiştir. Buna göre merkez ilçede 2 kasaba ve 25 köyde, Almus'ta 5 kasaba ve 19 köyde, Niksar'da 3 kasaba ve 23 köyde, Reşadiye'de 3 kasaba ve 12 köyde, Turhal'da 3 kasaba ve 14 köyde, Zile'de 1 kasaba ve 53 köyde, Artova'da 13, Başçiftlik'te 4, Erbaa'da 2, Pazar'da 2, Sulusaray'da 2, Yeşilyurt'ta 6 köyde sadece Alevîlerin yaşadığı ifade edilmiştir. Netice itibarıyla Tokat'ın 64 kasaba ve 613 köyünden; 17 kasaba ve 175 köyde sadece Alevîlerin, 44 kasaba ve 422 köyde Sünnilerin, 3 kasaba ve 16 köydeyse Alevî-Sünni grupların birlikte yaşadığı aktarılmıştır.⁸⁵

Araştırmada, Alevîlerin âdâb ve erkânlarından sosyal yaşama kadar birçok konuda aydınlatıcı bilgilere yerilmesine rağmen cemevleriyle alakalı herhangi bir bilgiye yer verilmediği tespit edilmiştir. Nitekim araştırmalarımız neticesinde Tokat sınırları içerisinde 88 cemevinin olduğu sonucuna varılmıştır. Dolayısıyla Tokat'ın kalabalık Alevî nüfusunun ve zengin cemevi kültürünün çalışmada cemevleriyle ilgili bilgiye yer verilmesinin uygun olacağı, yöredeki cemevlerinin geçmiş ve günümüzdeki durumunun görülmesi adına da kayıt altına alınmasının

⁸⁰ Yıldız, *Amasya Yöresi Alevîleri Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri*, 198-200.

⁸¹ Tokat ilinin tarihiyle alakalı detaylı bilgi için bk. Emre Pınarbaşı, *Tokat Yöresi Dini Musiki* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012), 3-6.

⁸² Detaylı bilgi için bk. Pınarbaşı, *Tokat Yöresi Dini Musiki*, 6-10.

⁸³ Alevîliğin Tokat bölgesinde oluşumuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Cenksu Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik* (Ankara: Ankara : Ankara Okulu, 2005), 116-120.

⁸⁴ Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*.

⁸⁵ Detaylı bilgi için bk. Üçer, *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevîlik*, 204-225.

önemli olduğu kanaati hâsıl olmuştur. Öyle ki Tokat’la ilgili çalışmada cemevi, dedelik, düşkünlük, musahiblik gibi diğer tezlerde olan kurumlar ve kurumsal yapılara dair bir başlık olmaması bu durumun başlıca sebebi olarak görülebilir. Ancak yazarın musahiblik konusunu doçentlik takdim tezi olarak⁸⁶ cemevleri konusunu ise profesörlük takdim tezi olarak⁸⁷ çalışmış olması da bunu destekler niteliktedir. Yine yazarın cemevi konusuna ilgisini devam ettirdiği konunun farklı boyutları hakkında makaleler kaleme aldığı⁸⁸ da dikkat çekmektedir.

2.1.4. Adıyaman Yöresi Cemevleri

Bizans döneminde “Pordoniom”,⁸⁹ Süryani kaynaklarda “Klawdia”,⁹⁰ Osmanlı ve Ermeni kayıtlarında “Hisn-ı Mansur”⁹¹ olarak bilinen Adıyaman’ın tarihsel geçmişi milattan önceye kadar uzanmaktadır. Menşei hakkında çeşitli rivayetlerin bulunduğu Adıyaman,⁹² tarihsel süreçte Hitit, Asur, Kommagene, Roma, Bizans, Osmanlı gibi birçok uygarlığa ev sahipliği ve kültürel zenginliğiyle ön plana çıkan bölgelerden olmuştur. Medeniyetler mozağinde birden fazla din ve inanç izleri taşıyan Adıyaman şehri, Alevi ocakların da uğrak yerlerinden olmayı başarmıştır.

Kaynaklardan elde edilen verilere göre Adıyaman’daki Türkmenlerin yöreye ilk girişleri XI. asrın ikinci yarısına rastlamakta; yoğun fetihlerinse 1066 yılında Bekçioğlu Emir Afşin komutasında gerçekleştiği anlaşılmaktadır.⁹³ Sonraki süreçte gerek Moğol baskısından kaçan gerek Horasan ve Maverâünnehir’den göç eden Türkmen boyların uğrak yerlerinden biri olacak olan Adıyaman, Osmanlı zamanında onlarca Türkmen aşiretin ikamet ettiği yerden biri olmuştur. Nitekim XVII. yüzyılda yörede seyahatlerine devam eden Evliya Çelebi, *Seyahatname* aslı eserinde Hisn-ı Mansur’un 70’e yakın köyünde Türkmenlerin yaşadığını aktarmıştır.⁹⁴

Adıyaman yöresinde bulunan Alevileri araştırma kapsamına alan araştırmacı başta merkez olmak üzere tüm ilçelerdeki Alevi demografik yapısıyla ilgili detaylı bilgiler paylaşmıştır. Buna göre merkez ilçeye bağlı 130 köyden 56’sında Aleviler, 10 tanesindeyse Alevi ve Sünniler birlikte yaşamaktadır.⁹⁵ Yine Besni’nin 10, Çelikhân’ın 5, Gölbaşı’nın 5, Kâhta’nın 2 ve Tut’un 1 köyünde Alevilerin hayatlarını ikame ettikleri ifade edilmiştir. Genel olarak bakıldığında, Adıyaman bölgesinin tamamında 63 köyde sadece Alevilerin, 15’inde de Alevi ile Sünnilerin birlikte hayatlarını sürdürdükleri aktarılmıştır.⁹⁶

Çalışmada Adıyaman’da bulunan Alevi dernek, vakıf ve cemevlerine de yer veren yazar, bu kurumlarla alakalı değerli bilgiler paylaşmıştır. İlk olarak ele alınan Adıyaman Hacı Bektaş-ı Veli Anadolu Kültür Vakfı Cemevi’nin, 1995 yılında kurulma aşamasına geçildiği ve 1997 yılında temellerinin atıldığı ifade edilmiştir. Alevi ve Sünni halkın birlikte temel atma törenine katıldığı ve 3 yıl süren inşaatının ardından 2000 yılında açılışının gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Ayrıca cemevinin ağırlıklı olarak Alevi geleneğin yaşatılması noktasında faaliyet gösterdiği ve haftanın belli günlerinde düzenli olarak dede tarafından cem ayının yapıldığı tespit edilmiştir.⁹⁷ Devamında bölgedeki diğer cemevlerini mercek altına alan yazar, Cem Vakfı Adıyaman Merkez Şubesi, Alevi Kültür Derneği (Karapınar Cem ve Kültür Evi), Pir Sultan Abdal Derneği Adıyaman

⁸⁶ Cenksu Üçer, *Alevilik’te Musâhiblik* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015).

⁸⁷ Cenksu Üçer, *Tekke, Zâviye, Dergâh’tan Cemevi’ne, Alevi Nitelemeli Gruplarda Âdâb ve Erkânın İcra Edildiği Mekanlar* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017). Ayrıca yazar söz konusu çalışmasını genişleterek tekrar yayımlamıştır. Cenksu Üçer, *Tekke, Zâviye, Dergâhtan Cemevine Alevi Gelenek Mensubu Ocak ve Gruplarda Adab ve Erkânın İcra Edildiği Mekanlar* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2024).

⁸⁸ Üçer, “Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekân”; Cenksu Üçer, “Cemevlerine Yasal Statü Verilmesi ve Bu Kapsamda Yürütülen Bazı Tartışmalara Dair”, *e-Makâlât* 2 (2022), 337-438.

⁸⁹ John Freely, *Türkiye Uygarlıkları Rehberi*, çev. Tuncay Birkan - Aslı Biçen (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 5/259.

⁹⁰ Gregory Abû’l Farac, *Abû’l Farac Tarihi*, çev. Ernest A. Wallis Budge - Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945), 317.

⁹¹ Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-Namesi (952-1136) ve Papaz Grigor’un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 115-116.

⁹² Detaylı bilgi için bk. Fevzi Rençber, *Adıyaman’da Alevilik* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 26-28.

⁹³ Abû’l Farac, *Abû’l Farac Tarihi*, 318.

⁹⁴ Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*, ed. Yücel Dağlı - Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 3/99.

⁹⁵ Detaylı bilgi için bk. Rençber, *Adıyaman’da Alevilik*, 30-32.

⁹⁶ Detaylı bilgi için bk. Rençber, *Adıyaman’da Alevilik*, 32-37.

⁹⁷ Rençber, *Adıyaman’da Alevilik*, 188.

Şubesi, Merkez Yaylakonak (Balyan) Cem Kültür Evi, Adıyaman Kömür Beldesi Cem Evi, Cem Vakfı Gölbaşı Cem Evi, Besni Beşkoz köyü Cem Evi ve Adıyaman Çelikhane Bulam Cem Evi hakkında değerli bilgiler paylaşmıştır.⁹⁸ Böylece Adıyaman civarında yaşayan Alevilerin coğrafi ve demografik yapısı hakkında önemli veriler elde edilerek Alevi geleneğini ayakta tutan cemevlerinin dün, bugün ve yarınıyla ilgili bilgiler kayıt altına alınmıştır.

2.1.5. Erzurum Yöresi Cemevleri

Yerleşim yeri olarak eski bir geçmişe sahip Erzurum yöresinin, M.Ö. 4000 yıllarına dair yaşam izlerine rastlandığı tespit edilmiştir. Yine elde edilen kalıntılardan Hurri, Urartu, Saka, Med, Pers, Partlar, Roma, Bizans, Sasani, Emevî, Abbasi, Selçuklu, Moğol, İlhanlılar, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Safevî ve Osmanlı medeniyetlerinin hâkimiyeti altına girdiği kayıt altına alınmıştır.⁹⁹

Birçok farklı inanç ve kültürden izler taşıyan ve Anadolu coğrafyasına açılan önemli geçiş kapılarından biri olan Erzurum, tarih boyunca birçok medeniyete yapmış olduğu ev sahipliğiyle tarih kaynaklarındaki yerini almayı başarmıştır. Günümüzde dahi birbirinden farklı birçok inanç ve kültürün birlikte hoşgörülle yaşadığı şehirlerden biri olan Erzurum, stratejik konumu sayesinde Alevî toplulukların da önemli göç güzergâhlarından biri haline gelmiştir. Bölgede yaşayan Sünniler tarafından Türkmen olarak isimlendirilen Alevilerin Erzurum yöresine geliş serüvenleriye X. asırda Türklerin İslam dinine girmesine kadar uzanmaktadır. Öyle ki 1071 Malazgirt zaferinden sonra Anadolu topraklarına giriş yapan Türk boylarının Konya, Sivas, Erzurum ve Kayseri gibi merkezlere yerleşerek kısmen göçebe yaşamı bırakıp yerleşik hayata geçtikleri aktarılmıştır.¹⁰⁰

Bu kapsamda akademik çalışmaya konu edilen Erzurum yöresi Alevileri, detaylı bir çalışmanın ürünü olarak mercek altına alınmıştır. İlk etapta Erzurum bölgesinde yaşayan Alevilerin coğrafi dağılımları ve demografik yapıları hakkında bilgi veren araştırmacı, Erzurum'un tüm ilçelerini müstakil bir şekilde ele alarak buradaki Alevî nüfusun tespitini gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda merkez ilçelerinde az sayıda Alevinin yaşadığı, daha çok merkez dışındaki ilçelerin tercih edildiği ifade edilmiştir. Yine Aşkale'nin 17, Çat'ın 7, Hınıs'ın 33, Şenkaya'nın 13, Tekman'ın 8 ve Pasinler'in 2 mahallesinde sadece Alevilerin yaşadığı tespit edilmiştir.¹⁰¹

Erzurum ve ilçelerinde yapımı tamamlanmış veya yapım aşamasında olan birçok cemevinin olduğu bilgisinin paylaşıldığı araştırmada, var olan cemevlerinin son yıllarda inşa edildiği ifade edilmiştir. Nitekim Türkiye'deki en büyük cemevlerinden biri olan İmam Hüseyin Cemevi'nin yakın zamanda tamamlandığı aktarılmıştır.¹⁰² Birçok köyde henüz inşaat halinde olan cemevlerinden dolayı genellikle az sayıda cemevinin olduğu Hınıs'ın köylerinde bulunan mekânlarda cem ayınlarının ve kurban kesimlerinin gerçekleştirildiği bilgisi paylaşılmışsa¹⁰³ da bunların hem tarihleri hem de yapı özellikleri hakkında detaylı bilgiye yer verilmemiştir. Dolayısıyla cemevlerinin mevcut durumlarının tez verileri içinde verilmesi araştırma alanı içerisinde cemevlerinin geçmişten bugüne durumunu görmek açısından faydalı olacağı kanaati hâsıl olmuştur.

Sonuç

19. yüzyılın sonlarına doğru Türkiye'nin gündeminde tartışılan konular arasında tutulmaya gayret gösterilen "Alevî Uyanışı", "Alevilik Tarihi", "Etno-Kültürel Farklılıklar" ve "Alevî Diasporası" gibi önemli konulardan bir tanesi Alevilerin âdâp-erkân ve sosyokültürel faaliyet mekânları olan "Cemevleri" olmuştur. Söz konusu durum Anadolu coğrafyasının önemli renklerinden biri olan Alevî gelenek ve kültürünü her yönüyle araştırma konusu haline getirmiştir. Öneme binaen akademik çalışmalara da konu olan Alevî erkânları ve kültürünün başta ilahiyat olmak üzere edebiyattan tarihe, sanattan gastronomiye birçok disipline konu olduğu tespit edilmiştir. İlgili çalışmalar sayesinde Alevî ocakların tarihleri, dinî ve politik kimlikleri, devletle ilişkileri, etno-kültürel farklılıkları, dernek ve vakıf olarak

⁹⁸ Rençber, *Adıyaman'da Alevilik*, 186-198.

⁹⁹ Erzurum tarihiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Alperen Kayserili, *Erzurum Şehrinin Kültürel Coğrafyası* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 58-89.

¹⁰⁰ Ethem Ruhi Fırlı, *Türkiye'de Alevilik ve Bektâşilik* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 1961), 78.

¹⁰¹ Detaylı bilgi için bk. Kılavuz, *Erzurum Çat Aleviliği*, 36-42.

¹⁰² Kılavuz, *Erzurum Çat Aleviliği*, 244.

¹⁰³ Kılavuz, *Erzurum Çat Aleviliği*, 133.

kurumsallaşmaları, yazılı kaynakları, âdâp ve erkânları, başta dedelik olmak üzere kurumsal yapıları ve işlevleri, sosyal yaşantıları, yemek kültürleri, halk oyunları, deyiş, nefes ve müzikleri gibi pek çok konunun detaylarıyla kayıt altına alındığı neticesine varılmıştır.

Elde edilen verilerden hareketle bazı çevrelerin Alevilik adına sözcülük yaparken en çok cemevleri konusunu gündemde tutma çabalarından ötürü tartışmaların odak noktası haline geldiği anlaşılan cemevlerinin, İslam Mezhepleri Tarihi disiplini özelinde de mercek altına alındığı görülmüştür. Bu bağlamda Aleviliğin, çeşitli yönleriyle ele alındığı 50 yüksek lisans ve 6 doktora düzeyinde akademik çalışmaya var olduğu tespit edilmiştir. Ama söz konusu tezler sadece cemevlerini işlememektedir. Bunlardan bir kısmının doğrudan geçmişten günümüze Alevi gelenek mensuplarının âdâp-erkânlarını icra ettikleri mekânları konu edindikleri, bazılarının da bu hususa konuların akışı içerisinde yer verdiği, bazılarının ise değinmediği görülmüştür.

Kronolojik olarak müstakil bir şekilde ele alınan söz konusu çalışmalardan hareketle Alevilikle alakalı bilimsel çalışmaların, ağırlıklı olarak yüksek lisans düzeyinde kaldığı anlaşılmıştır. Yine yapılan birçok araştırmada cemevlere detaylı bir şekilde yer verilirken yöredeki cemevleriyle alakalı herhangi bir bilginin paylaşılmadığı anlaşılmıştır. Cemevleriyle ilgili bilgiye yer veren çalışmaların da cemevinin kuruluşuyla alakalı yüzeysel bilgileri aktarmakla yetindiği sonucuna varılmıştır.

Netice itibarıyla birçok yöredeki Alevî nüfusuna rağmen bazı çalışmalarda hiçbir cemevinin bilgisine yer verilmemiş olması, faaliyetlerini aktif olarak devam ettiren cemevlerinin araştırmaya dâhil edilmemesi ve yöredeki cemevlerinin geçmişiyle günümüzdeki durumunun kayıt altına alınmaması bilimsel açıdan önemli bir boşluğa sebebiyet verdiği kanaati hâsıl olmuştur. Buna bağlı olarak özellikle alan araştırmalarında cemevlerinin yapımı, yapım tarihleri, süreçleri gibi konulara yer verilmesi söz konusu kurumun ülke ve civar coğrafyadaki gelişim süreci ve tarihi hakkında güncel kayıt ve veri boyutu anlamıyla son derece önemlidir. Dolayısıyla bundan sonraki çalışmalarda civarda bulunan cemevlerinin tarihçesine daha fazla yer verilmesi noktasında araştırmacıların yönlendirilmesi büyük önem taşımaktadır. Yine Türkiye sınırları içerisinde bulunan cemevlerinin, tarihsel serüveninin bir bütün halinde ele alındığı bilimsel çalışmalara teşvik edilmesi ve rolünün daha iyi anlaşılması açısından oldukça mühim bir konu olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça | References

- Abû'l Farac, Gregory. *Abû'l Farac Tarihi*. çev. Ernest A. Wallis Budge - Ömer Rıza Doğrul. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945.
- Açikel, Ali. “Tokat”. *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Ansiklopedisi*. C. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ağalday, Nazan. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Diyarbakır’da Alevilik*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016.
- Ahmed, Şabanali. *Bulgaristan’da Alevilik (Yablanova Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012.
- Amasyevi, Mustafa Vazıh b. İsmail, 1764-1831. *Amasya Fetvaları ve İlk Amasya Şehir Tarihi = Belabilü’r-rasiye fi riya-ı mesaili’l-Amasiyye*. thk. Recep Orhan Özel Ali Rıza Ayar. Amasya: Amasya Belediyesi, 2011.
- Aydın, Adem. *Akdağmadeni Yöresi Ardicıları ve Bozhüyük Köylerinde Alevilik*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2009.
- Bahadır, İbrahim. “Dini Mekanda Kutsalın Tasfiyesi: Tekkeden Cemevine Geçiş”. *Uluslararası Hacı Bektaş Velî Ve Takipçileri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. A. Yılmaz Soyger. 533-546. İstanbul: Türk Ocağı Yayınları, 2020.
- Başaran, Reyhan Erdoğan. *Alevi İslam’ın Şia Olarak Tanımlanması Sorunsalı: Aleviliğin Sünni-Şii Sınırların Dışında Karşılaştırmalı Bir Analizi*. Houston, Texas: Rice University Yurtdışı Enstitü, Doktora Tezi, 2018.
- Bayrak, Muhammet. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarındaki Alevilik-Bektaşilik Konularına İlişkin Alevi-Bektaşilerin Değerlendirmeleri –Başakşehir/Güvercintepe Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Bozkuş, Metin. *Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerin İnançları*. Samsun: Ondokuz Mayıs

- Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Bural, Abdulnasır. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Bingöl'de Alevilik*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Coşkun, Hasan. *Anadolu Aleviliği'nde Dedelik Kurumu, Tokat Yöresi Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Çelebi, Evliya. *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*. ed. Yücel Dağlı - Seyit Ali Kahraman. 5 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Çiftçi, Yunus. *Kiği'da Alevilik ve Piri Hanıkan Türbesi*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022.
- Dedebaba, Bedri Noyan. *Bütün Yönleriyle Alevilik ve Bektaşilik II*. 2 Cilt. Ankara: Ardıç Yayınları, 1999.
- Etyemez, Fethullah. *Abdal-Alevilik İlişkisi Konya Merkez Yenimahalle ve Doğanlar Mahallesi Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 1961.
- Freely, John. *Türkiye Uygarlıklar Rehberi*. çev. Tuncay Birkan - Aslı Biçen. 5 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Gökdemir, İbrahim. *Divriği İlçesinde Yaşayan Alevilerde Dini Hayat ve yaygın Halk İnanışları*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2011.
- Göküş, Şeref. "İlahiyat Alanında Yapılan Alevilik-Bektaşilik Çalışmaları: Bibliyografik Bir Deneme". *Hikmet Yurdu* 7/13 (2014), 159-195.
- Gülbay Küçük, Sümeyye. *Elazığ Fevziçakmak, Esentepe ve Yıldızbağları Mahallelerinde Oturan Tunceli Göçmeni Alevilerde Halk İnanışları ve Bunlara Bağlı Uygulamalardaki Değişimler*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2012.
- Güngör, Özcan. "Cemevi Konusuna Sosyolojik Bakış Denemesi". *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/7 (2010), 123-136.
- Husluc. "Bektaşilerin Coğrafi Dağılımı". çev. Ragıp Hulusi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 5 (1998), 141-151.
- Hüseyin Hüsameddin Yasar, 1358/1939. *Amasya Tarihi*. thk. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. Amasya: Amasya Belediyesi, 1986.
- İşcan, Zülfikar. *Gazi Mahallesi'nde Yaşayan Tunceli Alevilerinin Alevilik Algısı*. Malatya: İnönü Üniversitesi Alevilik Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2025.
- Kan, Ali. *Hakikatçı Alevilik (Sarız Örneği)*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Kayserili, Alperen. *Erzurum Şehrini Kültürel Coğrafyası*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Kılavuz, Lokman. *Erzurum Çat Aleviliği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2015.
- Köprülü, M. Fuad. *Anadolu'da İslamiyet*. çev. Ragıp Hulusi. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Masalıcı, Hasan Basri. *Zonguldak Alaplı'da Alevilik*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024.
- Mateos, Urfalı. *Urfalı Mateos Vekayi-Namesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfiler Kalenderiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.
- Onat, Hasan. "Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 1 (2009), 18-34.
- Özdemir, Oğuzhan. *Çankırı Yöresinde Alevi Gelenek: Hacı Murad Veli ve Hacı Ali Turabi Ocakları Örneği*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024.

- Pınarbaşı, Emre. *Tokat Yöresi Dini Musiki*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012.
- Rençber, Fevzi. *Adıyaman’da Alevilik*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Rençber, Fevzi. *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilikte Cem ve Cem Evleri*. ed. İbrahim Baz. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Sert, Seyyid. *Kayseri İli Develi Yöresinde Alevilik*. Kayseri: Kayseri Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024.
- Şener, Cemal. “Karacaahmet Sultan Dergahı”. *Uluslararası Türk Dünyası İnanç Merkezleri Kongresi Bildirileri*. 993-1022. Ankara: TÜKSEV, 2004.
- Tanış, İskender. *Günümüz Alevi-Sünni İlişkileri (Isparta-Yakaören Köyü Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016.
- Taşgın, Ahmet. “Cem, Cemevi ve İşlevleri”. *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*. ed. Ahmet Yaşar Ocak. 211-225. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009.
- Teber, Ömer Faruk. “Antalya Teke Yöresi Alevi Geleneği ve Giyim Kuşamlarında Sembolizm”. *Antalya Kitabı: 2 Antalya’da Türk-İslam Medeniyetinin İzleri*. ed. Bedia Koçakoğlu vd. 354-355. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Teber, Ömer Faruk - Çalkan, Ramazan. “Alevi Bektaşî Nefeslerinde Tevellâ ve Teberrâ”. *Social Sciences Research Journal* 5/1 (2019), 89-96.
- Teber, Ömer Faruk - Kaplan, Doğan. “Hasan Onat’ın Danışmanlığında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Yapılan Lisansüstü Tezlerin Değerlendirilmesi”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 14/1 (ts.), 507-524.
- Tunç, Firdes Nehir. *Gaziantep Alevi Kültür Dernekleri Cemevi ve Serçeşme Cemevinde Cem İbadetleri; Edebi-Erkân, Semah ve Deyişler*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021.
- Uğurlu, Ali Rıza. *Aşk-ı Muhabbet*. ed. Cengiz Topdemir. Ankara, 2007.
- Ujampady, Musthafa. *Güney Hindistan’da Tasavvufî Hareketler: Bâ Aleviyye Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Uysal, Ali. *Alevi Örgütlenmesi Bünyesinde Cem Vakfı ve Faaliyetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002.
- Üçer, Cenksu. *Alevilik’te Musâhiblik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Üçer, Cenksu. “Cemevi: Âdâp ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekân”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 88 (2018), 59-84.
- Üçer, Cenksu. “Cemevlerine Yasal Statü Verilmesi ve Bu Kapsamda Yürütülen Bazı Tartışmalara Dair”. *e-Makâlât* 2 (2022), 337-438.
- Üçer, Cenksu. *Tekke, Zaviye, Dergahtan Cemevine Alevi Gelenek Mensubu Ocak ve Gruplarda Adab ve Erkanın İcra Edildiği Mekanlar*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2024.
- Üçer, Cenksu. *Tekke, Zâviye, Dergâh’tan Cemevi’ne, Alevî Nitelemeli Gruplarda Âdâb ve Erkânın İcra Edildiği Mekanlar*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresi Alevileri Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Üçer, Cenksu. *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara : Ankara Okulu, 2005.
- Ünlü, İhsan. *Alevilikte Dedelik ve Ocak Anlayışı “Tercan Örneği”*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013.
- Yaman, Ali. “Alevilik Bektaşilik Alanında Üniversitelerde Gerçekleştirilen Akademik Çalışmalara İlişkin Genel Bir Değerlendirme”. *Alevi ve Bektaşî Yayınlarının Temel Sorunları, Çözüm Önerileri*. ed. Gıyasettin Aytaş - Derya Sümer. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Yıldırım, Erdal. “Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları”. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (2012), 157-176.
- Yıldız, Harun. *Amasya Yöresi Alevileri Tarihçesi, İnançları, Örf ve Adetleri*. Samsun: Ondokuz

Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

Yücel, Kadir. *Reşadiye’de Alevilik ve Aleviler*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024.

Yücer, Hür Mahmut. “Şahkulu Sultan Dergâhı”. *Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*. 5/297-301. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Zanco, Mukadder. *Antalya Türkmen Alevileri’nde Dini ve Sosyal Hayat*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

Extended Summary

One of the prominent cultural components of Anatolia often described as a shared open air museum of various civilizations is the network of Alawi spiritual lineages known as ocaks. This reality has rendered the culture of Alawi communities and groups a significant subject of scholarly inquiry from multiple perspectives. In this context, since the last quarter of the 19th century, Alawism has been one of the topics deliberately brought to public attention in Türkiye, with efforts made to shape public discourse around it. When examining the developments and processes associated with this issue, it becomes clear that one of the main areas of debate centers around cem houses the spaces in which Alawis perform their ritual practices and ceremonies.

The increasing prominence of cem houses is largely attributable to the efforts of certain circles seeking to represent Alawism by foregrounding these institutions in public discussions. Once functioning primarily as associations or foundations, these institutions have, in line with broader socioeconomic developments, gradually transformed into spaces where religious obligations are also fulfilled by Alawi communities.

Beyond their religious significance, cem houses have evolved into centers of social and cultural activity and, due to their importance, have become subjects of various academic studies. Thanks to these multidisciplinary efforts conducted in fields such as Theology, Anthropology, Linguistics, Turkish Language and Literature, Eastern Languages and Literatures, Philosophy, Sociology, Music, Art History, Psychology, Political Science, History, Gastronomy and Culinary Arts, Journalism, Fine Arts, Law, Communication, Radio-Television, Performing and Visual Arts, Public Administration, and International Relations significant progress has been made toward a more accurate understanding and representation of Alawism. Since 1983, nearly 500 masters and doctoral theses have been written on the subject.

These studies have closely examined and documented various aspects of Alawi communities, including their historical development, religious and political identities, relationships with the state, ethno-cultural diversity, institutionalization through foundations and associations, textual sources, ritual practices, the dede institution and its functions, significant religious figures, interactions with other religious communities, religious education, social life, culinary culture, folk dances, and musical traditions.

Given the importance and sensitivity of the topic, this research focuses on examining academic studies specifically related to cem houses conducted within the field of History of Islamic Sects. A literature review was prioritized, revealing that between 1993 and 2025, 164 masters theses and 28 doctoral dissertations were completed in the field of theology. Within the sub-discipline of History of Islamic Sects, 50 masters and 6 doctoral theses were identified. However, only 21 of the masters theses and 5 of the doctoral theses were found to include discussions or information related to cem houses.

These studies were analyzed individually, with a particular focus on the religious spaces where Alawi rituals (âdâb ve erkân) are performed. As a result, valuable insights were obtained concerning the past, present, and potential future of cem houses. Through document analysis one of the indirect observation methods each relevant thesis was reviewed chronologically. The cem houses addressed in these theses were then identified, and their current status, functions, social perception, and religious, educational, legal, and cultural roles were assessed.

The study ultimately presents a comprehensive analysis based on academic research completed in the History of Islamic Sects field, examining each cemevi individually in terms of its historical development and current relevance. It was observed that academic works related to Alawism remain mostly at the masters level. Furthermore, many studies delve deeply into

ritual practices (cem ceremonies) while providing little to no information about local cem houses. Even the studies that mention cem houses often offer only superficial data about their founding.

In some cases, despite the presence of significant Alawi populations, no information about local cem houses was provided. The exclusion of actively functioning cem houses from research and the lack of historical documentation of their evolution have created a significant gap in the academic literature. Therefore, it is crucial that future fieldwork pays closer attention to issues such as the construction, dates, and historical processes of cem houses, as such data are essential for understanding the historical and contemporary development of these institutions across the country and its surrounding regions.

In conclusion, researchers should be encouraged to place greater emphasis on documenting the historical background of local cem houses in future studies. Moreover, fostering comprehensive academic projects that examine the historical trajectory of cem houses within Türkiye will be instrumental in advancing scholarly understanding of their function and significance in Alawi religious and cultural life. As a result of our research, it has been observed that some cem houses are still under construction and that the financial burden is often shouldered by low-income Alawi families. Moreover, although the need for cemevis has been expressed in certain regions, it has become evident that in order to better understand the past, present, and future of these actively functioning institutions, they must be examined individually and documented in detail.

Tarihsel ve Politik Bağlamda Eş'arilik Mu'tezile İlişkisi

The Relationship Between Ash'arism and Mu'tazila in Historical and Political Context

Edip YILMAZ

Sorumlu Yazar | Corresponding Author

Dr. Arş. Gör. | Res. Asst. Dr.

Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm

Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi

Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of

Basic Islamic Sciences, History of Islamic Sects

Gaziantep, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-7055-3298>

edipyilmaz@gantep.edu.tr

Mehmet Zeki İŞCAN

Prof. Dr. | Prof.

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm

Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi

Atatürk University, Faculty of Theology, Department of

Basic Islamic Sciences, History of Islamic Sects

Erzurum, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-8693-5242>

iscan@atauni.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 29.12.2024

Kabul | Accept: 29.05.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1604369>

Atıf | Cite As

Yılmaz, Edip – İşcan, Mehmet Zeki. "Tarihsel ve Politik Bağlamda Eş'arilik Mu'tezile İlişkisi". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 85-109. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1604369>

Not | Note

Bu çalışma, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan danışmanlığında yapılan "Mezhep Siyaset İlişkisi: Erken Dönem Eş'arilik ve Mu'tezile Örneği" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

This study was prepared based on the doctoral thesis titled "Sect-Politics Relationship: The Example of Early Period Ash'arism and Mu'tazila" prepared under the supervision of Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan at the Atatürk University Institute of Social Sciences.

Yazar Katkı Oranları:

Araştırmanın Tasarımı: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%80) - Yazar-2 (%20)

Araştırma-Veri Analizi-Doğrulama: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%80) - Yazar-2 (%20)

Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contribution Rates:

Conceptualization: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Data Curation: Author-1 (%80) - Author-2 (%20)

Investigation-Analysis-Validat: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Writing: Author-1 (%80) - Author-2 (%20)

Writing - Review & Editing: Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

İslâm düşüncesinde iki farklı eğilimi temsil eden Mu'tezile ve Eş'arilik arasındaki ilişki, ilk etapta tepkisel bir zeminde doğmuş ve gelişmiş olsa da aslında çok boyutlu bir içeriğe sahiptir. Tarafların birbirini muhatap alması, kişiden kişiye, bölgeden bölgeye ve tarihsel sürece göre farklılık arz etmektedir. Söz konusu ilişkinin çerçevesi, sadece dini metinlerin yorumlanmasında benimsenen farklı yaklaşımlara dayanmayıp bir takım siyasi ve toplumsal dinamiklere de sahiptir. Bu bakımdan ilişkilerin başladığı gibi devam etmediğini ve zaman içerisinde evrilerek farklı boyutlar kazandığını ifade etmek mümkündür. Bu çalışma, İslâm düşüncesinde merkezi bir konuma yerleşmeye çalışan ve yer yer çemberin içinde kalma mücadelesi veren iki gurubun ilişkilerini sosyo-politik bir çerçeve içerisinde ele almayı amaçlamaktadır. Tarafların içerisinde bulundukları rekabet, her ne kadar eşit şartlar altında gerçekleşmese de Eş'ariliğin İslâm düşüncesinde merkezi bir konuma yerleşmesi ve Mu'tezile'nin ise varlık mücadelesi veren bir noktaya gerilemesi ile sonuçlanmıştır. Tarafların kaderini belirleyen süreçler birbirinden farklılık arz etmektedir. Sahip oldukları tarih ve temsil ettikleri kimliksel aidiyetler bu noktada önemli bir işlev görmüştür. Ayrıca siyasi kesimlerle geliştirdikleri ilişkiler ve toplumsal düzeyde elde ettikleri temsiliyet imkanları da son derece belirleyici olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, Mu'tezile, Eş'arilik, Siyaset, Mihne.

Abstract

Although the relationship between the Mu'tazila and Ash'arism—two schools representing different tendencies in Islamic thought – initially emerged and developed on a reactionary basis, it is in fact multi-dimensional. Depending on individual, region, and historical context, the ways in which these two groups engaged with each other varied considerably. The framework of this relationship is not only based on different approaches to the interpretation of religious texts, but is also shaped by a number of political and social dynamics. In this respect, it is clear that the relationship has not remained static, but has evolved over time and taken on new dimensions. This study aims to examine the relationship between these two schools—both of which sought to establish a central position within Islamic thought and, at times, struggled to remain within its core—from a socio-political perspective. Although the rivalry between the two did not unfold on a level playing field, it ultimately resulted in Ash'arism securing a central role in Islamic thought, while the Mu'tazila was relegated to a marginal position, forced into a struggle for survival. The trajectories that determined the fate of each of these schools have differed in significant ways. Their historical backgrounds and the identities they represented played a crucial role in this process. Their relationships with political authorities and the degree of social representation they were able to achieve were also highly influential.

Keywords: History of Islamic Sects, Mu'tazila, Ash'arism, Politics, Mihna.

Giriş

Mihne sonrası süreç, Eş'arilik ve Mu'tezile ilişkileri açısından önemli bir başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Gelişmekte olan yeni paradigmaya ayak uydurmak, iki tarafın kaderi üzerinde hayati bir öneme sahiptir. Birçok isim gibi Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (öl. 324/935-36) de Mu'tezile'den ayrılmaya karar verdiğinde Mu'tezile açısından zor günler yaşanmaktaydı. Siyasi ve toplumsal baskılardan bunalan mezhep mensupları, farklı mezheplere intisap ederken, Eş'arî ise tercihini Ehl-i Hadis'ten yana kullanmıştı. Böylece geniş bir toplumsal kesimle temas kurma fırsatını yakaladı. Çünkü Hanefiler dışında diğer fıkhi mezheplerin hemen hepsi bir şekilde Ehl-i Hadis çatısı altında bulunuyordu. Eş'arî, Şâfililiğin teşekkül sürecine önemli katkılar sunan Ebû'l-Abbâs b. Süreyc (öl. 306/918) ve öğrencisi Ebû İshâk el-Mervezî'nin (öl. 340/951) takipçileri ile yakın ilişkiler geliştirmişti. Bu iki ismin öğrencileri ile Eş'arî'nin ilk nesil öğrencilerinin ortak isimlerden oluşması, Eş'ariliğin Şâfililikle ilişkisinin boyutlarını ortaya koymaktadır.¹ Ebû Bekr b. Fûrek (öl. 406/1015), Ebû İshâk el-İsferâyîni (öl. 418/1027) ve Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (öl. 478/1078) dönemine gelindiğinde Eş'arilik ve Şâfililik ilişkisi, Irak'ın yanı sıra Horasân bölgesini de içine alan geniş bir coğrafyaya yayılmıştı. Eş'arî, Hanbelilerle ilişki kurmakta başarısız olsa da Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkillânî (öl. 403/1013) ile birlikte bazı ilişkilerin geliştiği görülmektedir.² Aynı zamanda bir Mâlikî fakihî olan Bâkillânî'nin öğrencileri ile Eş'arilik, Mağrib ve Endülüs'ü de içine alan geniş bir coğrafyaya yayılmıştı. Ünlü bir sûfî olan öğrencisi Ebû Abdillâh Muhammed Hafif (öl. 371/982) ile birlikte ise Eş'arilik, tasavvufî zemine taşınmış, Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (öl. 465/1072) ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) dönemlerine gelindiğinde bu ilişki daha ileri bir boyuta taşınmıştı.

¹ Bu isimlerden bazıları şunlardır: Ebû Bekr Muhammed b. Ali Kaffâl eş-Şâsî (öl.365/976), Ebû Sehl es-Su'lûkî en-Nisâbüri (öl. 371/982), Ebû Zeyd el-Mervezî, Ebû Ali es-Serahsî (öl. 393/1003) bk. Sikatüddin Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir ed-Dimaşkî, *Tebyinu kezibi'l-müfteri fimâ nüsibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. (Dimeşk: Darü't-Takva, 2018), 355-368, 398-400; Tâcuddîn 'Abdülvehhâb b. Takıyyüddîn es-Sûbki, *Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed Tenahi - Abdulfettah Muhammed el-Hulv (y.y.: Hicr li't-Tiba'a ve'n-Neşri ve't-Tevzi' ve'l-İlân, 1992), 1/158-160, 3/200-203; Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tabakâtü's-Şafiiyyin*, thk. Ömer Haşim vd. (y.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 251-254.

² İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelilik-Eş'arilik İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022), 149-150.

Mu'tezile açısından ise durum tam tersi istikamette ilerliyordu. Irâk Hanefileri ile olan birliktelikleri Mihne sonrası süreçte gittikçe zayıflamıştı. Çünkü Hanefiler, Mihne'nin suçuna ortak olmak istemiyordu.³ Bu sebeple Mu'tezile ile olan münasebetlerini asgariye indirgeyerek onlarla olan geçmişlerini görmezden geliyordu. Ayrıca Mu'tezile, Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857) ve Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) ile birlikte Sünnilik içerisinde gittikçe güçlenen tasavvufi çevrelerle de ilişki kurmamış ve her geçen gün daha önemli hale gelen hadis faaliyetlerine ilgisiz kalmıştı. Fikhî ve tasavvufi ekollerle ilişki kurmaması ve hadis faaliyetlerine uzak durması Mu'tezile'yi, gelişmekte olan paradigmanın dışına iterken, Eş'ariliği ise merkezi bir konuma taşımıştı. Nitekim kelami öğretilerin, fikhî ekollerle veya geniş mürit kitlelerine sahip olan tasavvufi çevrelerle temas kurmadan toplumsal düzeyde karşılık bulması mümkün değildi.

Çalışmanın hem zamansal hem de coğrafi açıdan bir takım sınırlılıkları bulunmaktadır. Zamansal olarak Mihne sonrası ile başlayıp Selçukluların yükseliş döneminin sonuna kadar olan süreci kapsamaktadır. Bu dönem, sultan Melikşâh (465-485/1072-1092) ve ünlü vezir Nizâmülmülk'ün aynı yılda (öl. 485/1092) gerçekleşen ölümleri ile son bulmaktadır. Coğrafi açıdan ise Irak ve Horasân bölgeleri ile sınırlandırılmıştır. Bu bakımdan doğuda Maverâünnehir ve batıda Mısır, Şam ve Mağrib bölgeleri çalışmanın kapsamının dışında kalmıştır. Coğrafi açıdan böyle bir sınırlandırmaya gidilmesinin sebebi, iki mezhep arasındaki ilişkilerin yoğunluklu olarak Irak ve Horasân bölgesinde cereyan etmesidir. Şam, Mısır ve Mağrib bölgelerinde Eş'ariliğin özellikle Bâkillânî'nin öğrencileri vasıtasıyla gittikçe güçlendiği bilinse de İdrisîler hanedanlığı (173-375/789-985) dışında Mu'tezile'nin bölgede kayda değer bir varlığı bilinmemektedir. Klasik kaynaklarda Vâsıl b. Atâ'nın (öl. 131-748) Mağrib bölgesinde takipçilerinin bulunduğu yönündeki tespit,⁴ modern araştırmalarda yeterince aydınlatılmış değildir. Mâverâünnehir bölgesinde ise Keffâl eş-Şâsî ile Eş'arî fikirlerin bölgeye aktarıldığı⁵ ve ayrıca Mâtürîdî ve takipçilerinin eserlerinde güçlü bir Mu'tezile karşıtlığının olduğu bilinse de hem Eş'arîlerin hem de Mu'tezile'nin mevcudiyeti noktasında daha ileri çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Selçukluların yükseliş döneminin sonuna kadar olan bu süreç, İslâm düşüncesi açısından son derece önemli gelişmelere sahne olmuştur. Her şeyden önce Eş'ariliğin teşekkülünü tamamlaması ve Sünnî düşüncenin önemli bir unsuru haline gelmesi bu dönemde gerçekleşmiştir. Ayrıca Mu'tezile'nin gittikçe zayıflaması, önemli tasavvufi ekollerin doğuşu ve fikhî mezheplerin kalıcı hale gelmesi bu dönemin dikkat çeken özellikleri arasındadır.⁶

MacDonald'a göre Eş'arî ile Cüveynî arasına denk gelen bu dönemi incelemek gereksiz bir zaman kaybından ibarettir. Ona göre bu dönemle ilgili bilinmesi gereken en önemli şey, akılcı eğilimin giderek güçlendiği ve aşırı gelenekçiler ile Mu'tezile'nin hayattan bağlarının giderek koptuğudur.⁷ Yaklaşık yüz yıl önce yapılan bu tespit, bazı açılardan doğru olmakla beraber her genellemede olduğu gibi önemli oranda hatalar içermektedir. Eş'arilik söz konusu olduğunda akılcı eğilimin giderek güçlendiği doğru olsa da bu sürecin nasıl geliştiği, hangi kırılmaların yaşandığı ve bu kırılmaların yaşanmasında hangi dinamiklerin belirleyici olduğu noktasındaki soruların da cevaplanması gerekmektedir. Nitekim bu dönemde Sünniliğin gelişimi, Eş'ariliğin Sünniliğin önemli bir unsuru haline gelmesi, tasavvufi ekollerin doğuşu, fikhî mezheplerin kalıcı

³ Mihne sürecinde halku'l-Kurân görüşünü savunan Hanefiler olduğu gibi kabul etmeyenler de vardı. Mütevekkil döneminden sonra Mihne sürecine destek veren Hanefiler kadılık gibi resmi görevlerden azlediliyordu. Ayrıca hadis ravileri tarafından güvenilmeyen râvi kategorisinde değerlendirilip itibarsızlaştırılıyordu. Bu durum Hanefileri, Mu'tezile ile olan geçmişlerini unutmaya sevk etmişti. Mihne sürecinde Hanefilerin rolü ile ilgili müstakil bir çalışma için bk. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), özellikle 123-127; Ayrıca mihne sonrası süreçte birçok Hanefî kadının görevine devam ettiği veya bir kısmının yeniden atandığı görülmektedir. Bk. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik, 2018), 101-134 Kelam ve Mu'tezilî öğretilerin bir bütün olarak yasaklandığı bu dönemde Hanefilerin kadılıklara atanmaya devam etmesi, Mu'tezilî geçmişlerini görmezden geldiklerini göstermektedir.

⁴ Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî Ka'bî, *Kitâbu'l-makâlât ve me'ahu 'uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Kuramer, 2018), 193.

⁵ İbn Asakir, *Tebayin*, 356.

⁶ A. Bausani, "Religion in the Saljuq Period", *The Cambridge History of Iran: Volume 5: The Saljuq and Mongol Periods*, ed. J. A. Boyle, The Cambridge History of Iran (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 5/283.

⁷ Duncan Black MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), 213.

hale gelmesi ve Şii-Sünnî kutuplaşmasının daha da belirginleşmesi gibi başka önemli gelişmeler de yaşanmıştır. Bu gelişmelerin izini sürmek, mezhepler tarihi çalışmalarının temel amaçlarından birisidir. Bu bakımdan amacımız, ilgili dönemi esas alarak İslâm düşüncesinin iki büyük ekolü olan Mu'tezile ve Eş'arilik ilişkisinin sosyo-politik boyutunu ortaya koymaktır.

Bu dönemin İslâm düşüncesi açısından isimlendirilmesi noktasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Selçukluların yükseliş döneminin sonu veya Gazzâlî öncesi dönem, İslâm düşüncesi açısından *mütekaddimûn dönem* olarak isimlendirilmektedir. Bu isimlendirmenin kökeni İbn Haldûn'a (öl. 808/1406) kadar dayanmaktadır.⁸ Ayrıca *klasik dönem*⁹ veya *kelâmî Eş'arilik*¹⁰ şeklinde farklı isimlendirmeler de bulunmaktadır. Ancak bu isimlendirmeler, daha çok Eş'arilik esas alınarak yapıldığı için Mu'tezile'nin İslâm düşüncesindeki varlığını dikkate almama şeklinde bir içeriğe sahiptir. Mütekaddimûn dönem ifadesi, İbn Haldûn tarafından Gazzâlî öncesi dönemi tanımlamak üzere kullanılmış olup, Eş'arî kelamındaki yöntem ve içerik açısından kırılmayı ifade etmektedir.¹¹ Bu bakımdan Mu'tezile kelamının yanı sıra Mâtürîdî ve Şii kelamındaki içeriği ve değişimi dikkate almamaktadır. Kâdi Abdülcebbar (öl. 415/1025) ve İbn Ebî'l-Hadîd (öl. 656/1258) gibi Mu'tezilî şahsiyetlere göre *mütekaddimûn* tabiri, Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) öncesi dönemi kapsamaktadır. Cübbâî'nin kendisi de *müteahhirûn* dönemin temsilcisi olarak kabul edilmektedir.¹² Aynı ayrımı Bağdât Mu'tezilesine uyarlayan İbn Ebî'l-Hadîd, Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'ı (öl. 300/913?) *müteahhirûn* dönemin öncü ismi olarak kabul etmektedir.¹³ Dolayısıyla İbn Haldûn'un *mütekaddimûn* tanımlaması Mu'tezile'yi kapsamadığı gibi, İbn Ebî'l-Hadîd'in tanımlaması da kabaca Eş'arî'nin hayatta olduğu döneme denk gelmesi bakımından Eş'ariliği kapsamamaktadır.

Ayrıca İbn Haldûn'un Eş'arî kelamındaki metodolojik değişimi esas alarak yaptığı bu ayrım, Mu'tezile kelamına uyarlandığında daha erken bir döneme tekabül etmektedir. Çünkü İbn Haldûn, Gazzâlî'den itibaren mantık ilminin ve felsefi terminolojinin kelam ilminde daha yaygın bir şekilde kullanılmaya başladığını ifade etmektedir. Oysa Mu'tezile kelamında felsefi terminolojinin yoğun bir şekilde kullanılması, daha erken bir dönemde Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin (öl. 436/1045) eserlerinde görülmektedir. Ebû'l-Hüseyin'in felsefeye olan ilgisi o kadar ileri bir boyuttaydı ki hem çağdaşları hem de modern araştırmacılar tarafından aslında bir filozof olduğu ancak görüşlerini kelam formatı içerisinde savunduğu şeklinde bir kanaat doğurmuştur.¹⁴ Onun felsefeye olan bu ilgisi, mensubu olduğu Mu'tezilî tabakat müellifleri tarafından yadırganarak gereksiz bir uğraş olarak değerlendirilmiştir.¹⁵ Eş'arî müelliflerden Abdülkerim eş-Şehristânî (öl. 548/1153) ise onu *filozof bir kişilik (racûlun felsefiyyu'l-mezheb)*

⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011), 2/830-831; Mohamad Nasrin Nasir, "The Concept of 'Taklif' according to Early Ash'arite Theologians", *Islamic Studies* 55/3/4 (2016), 291.

⁹ Richard M. Frank, "Ash'ari", *Encyclopaedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: The Macmillan Co, 1987), 1/453; Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.e* (Leiden; New York: Brill, 1997), 69-70; Gimaret'e göre Mu'tezilî düşüncenin sistemleşmesi ve detaylandırılması bakımından "klasik dönem" olarak adlandırılmayı hak eden dönem, III./IX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Cübbâîler ile birlikte başlayıp V./XI. Yüzyılın ortalarına (yani Selçukluların iktidara gelişlerine) kadar süren süreçtir. Ona göre Cübbâî öncesi süreç Yunan Felsefesi tarihi ile karşılaştırıldığında Sokrat öncesi döneme tekabül eder. Bk. Daniel Gimaret, "Mu'tazila", *Encyclopaedia of Islam Second Edition* (Erişim 18 Haziran 2023).

¹⁰ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâtürîdîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 71.

¹¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/830-831.

¹² Ebû'l-Hasen Kâdi Abdülcebbar, "Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtû'l-Mu'tezile", *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtû'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut - Berlin: Darû'l-Farabi - Klaus Schwarz Verlag, 2017), 277.

¹³ Söz konusu ayrım hakkında bk. Ebû Hamid İzzuddin Hibetullah Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Hadîd, *Şerhu nehci'l-belâga*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemîrî (Beyrut: Dârü Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/8, 617; Daniel Gimaret, "Mu'tazila".

¹⁴ Ebû Sa'd Muhassin b. Muhammed el-Cüşemî, "et-Tabakâtü hâdiyye 'aşere ve's-saniyye 'aşere min Şerhi'l-Uyûn", *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtû'l-Mu'tezile*, thk. Eymen Fuad Seyyid (Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 2018), 401-402; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Kisra Salih Ali (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), 100; Daniel Gimaret, "Abu'l-Hosayn Basrî", *Encyclopaedia Iranica Online* (Brill, 26 Ağustos 2020); Wilferd Madelung, "Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin Tanrı'nın Varlığı ile İlgili Delili", çev. Veysel Kaya, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 1/1/772; Margaretha T. Heemskerck, "Abd Al-Jabbâr b. Ahmad al-Hamadhânî", *Encyclopaedia of Islam Three* (Erişim 18 Mart 2023).

¹⁵ Cüşemî, "Tabakât", 401-402.

olarak takdim etmiştir.¹⁶ Ebü'l-Hüseyn'in isbât-ı vâcip başta olmak üzere temel kelami meselelerde felsefi terminolojiyi kullanması, Cüveynî gibi Eş'arî kelamcıları derinden etkilediği Madelung tarafından detaylıca ortaya konmuştur.¹⁷ Dolayısıyla kelam ilminde felsefi eğilimin baskın hale gelmesinden hareketle yapılan *mütekaddimûn ve müteahhirûn* ayrımı, Mu'tezile açısından dikkate alındığında daha erken bir döneme denk gelmektedir. Bu değişimin Eş'arî kelamına yansımaları ise Cüveynî ile mümkün olmuş, Gazzâlî ile birlikte ise daha belirgin bir hale gelmiştir.¹⁸

Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, İbn Haldûn tarafından yapılan *mütekaddimûn-müteahhirûn* ayrımı, Eş'arî kelamındaki metodolojik değişimi merkeze alıp, Mu'tezile kelamında aynı istikamette ve daha erken bir dönemde yaşanan değişimi görmezden geldiği için kapsayıcı bir tasnif değildir. Bununla beraber çalışmamız Gazzâlî öncesi dönemle sınırlandırılmıştır. Ancak bu sınırlandırma, sadece İbn Haldûn tarafından belirtilen kelam ilmindeki değişim dikkate alınarak yapılmış değildir. Bilakis yukarıda belirtildiği üzere bu döneme kadar yaşanan gelişmeler bir bütün olarak dikkate alınmıştır. Selçukluların yükseliş döneminin sonuna denk gelen bu evrede Eş'arîlik, nihâi şeklini almasa bile temel karakteristiğini edinirken, Mu'tezile ile varlık mücadelesi veren bir noktaya gerilemiştir. Ayrıca fıkıh ve tasavvuf başta olmak üzere diğer disiplinlerde de sonraki dönemlere temel şeklini veren önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu bakımdan söz konusu süreci sadece kelam ilminde yaşanan bir kırılma ile izah etmek mümkün değildir. Kırılma olarak değerlendirilen şey, aslında uzun süreden beri devam eden sosyo-politik ve kültürel değişimlerin daha görünür hale gelmesinden ibarettir.

1. Eş'arî'nin Mu'tezile'den Ayrılışı

Mihne sonrası süreç, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışına sahne olması bakımından özel bir öneme sahiptir. Ayrıca bu döneme ait fikri ve kültürel hareketlilik, sonraki dönemlerde yaşanan gelişmelerin gidişatını ve ana çerçevesini belirlemesi bakımından önem arz etmektedir. Kayda değer önemli gelişmelerden birisi Sünniliğin bu dönemde teşekkül etmiş olmasıdır. Ancak yaygın olan kanaatin aksine Sünniliğin teşekkülü, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılması ile gerçekleşmiş bir hadise değildir. Eş'arî, her ne kadar bu gelişmelerin önemli bir kısmına şahitlik etmiş olsa da Mu'tezile'den ayrılmaya karar verdiğinde Sünniliğin sacayağını oluşturan fikhî ekollerin teşekkülü, *Kütüb-i Sitte* olarak adlandırılan muteber hadis kitaplarının tedvinini ve tasavvufun Sünnî zeminde inşası gerçekleşmiş durumdaydı. Kelam ise bir meşruiyet arayışı içerisindeydi ve Eş'arî'nin ısrarlı gayretleri sonucunda Sünnî düşüncenin önemli bir unsuru haline gelmişti. Dolayısıyla Eş'arî'yi Sünnî düşüncenin kurucusu veya baş mimarı olarak kabul etmek, başkalarına ait rollerin ona atfedilmesi anlamına geleceği gibi, Sünnî düşüncüyü sadece kelama indirgemek şeklinde yanlış bir varsayıma da götürmektedir. Sünniliğin teşekkülüne kelamdan daha çok fıkıh mezheplerinin ve tasavvufî ekollerin katkı sağladığını unutmamak gerekir. Buna hadisçilerin faaliyetlerini de eklemek mümkündür. Kelam ise Eş'arî'nin vefatından uzun bir süre sonra bile Ehl-i Sünnet tarafından şüpheli bir disiplin olarak görülmeyle devam etmiştir.

Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılış tarihi kesin olarak bilinmese de Cübbâî'nin ona yazdığı bazı reddiyelerden hareketle hocasının henüz hayatta olduğu bir dönemde ayrıldığı ifade edilebilir.¹⁹ Bu ayrılığın 300/913 yılının başında gerçekleştiği şeklindeki Eş'arî kaynaklarca verilen bilgiler ihtiyatla karşılanmalıdır. Çünkü her asrın başında bir müçtehidin geleceğini haber veren hadis,²⁰ onların bu tarihte ısrar etmesine sebep olmuştur. Bu noktada yine Eş'arî kaynaklar tarafından aktarılan üç kardeş hikayesinin de otantik olmayıp, sonraki dönemlere ait bir anlatı olduğunu ifade etmek gerekir. Nitekim Bağdâdî ve İbn Asâkir gibi nisbeten erken dönem Eş'arî kaynaklar, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılış sürecini değerlendirirken üç kardeş meselesine değinmemişlerdir. Bu hikayenin, ilk olarak Fahreddin er-Râzî ve sonraki dönem Eş'arî

¹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 100.

¹⁷ Madelung, "Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Tanrı'nın Varlığı ile İlgili Delili".

¹⁸ W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan (Samsun: Etüt Yayınları, 2003), 53-55; Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev. İbrahim H. Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 165-166; Ayrıca bk. Frank Griffel, "Gazzâlî", çev. Melike Neva Şellaki, *İslâm Dünyası Dünyada İz Bırakan Uygarlıklar Dizisi*, ed. Andrew Rippin (İstanbul: Alfa Yayınları, 2022), 476-479.

¹⁹ Cübbâî'nin Eş'arî'ye yönelik reddiyeleri için bk. İbn Asâkir, *Tebîyîn*, 286-287.

²⁰ İbn Asâkir, *Tebîyîn*, 609.

kaynaklar tarafından yoğun bir şekilde aktarıldığı görülmektedir.²¹

Eş'arî, Mu'tezile'den ayrılma sürecinin gördüğü rüyalarla hareketle başladığını aktarmaktadır.²² İlk nesil öğrencileri ve onlardan hemen sonra gelen kaynaklar da ayrılığın görülen bu rüyalarla gerçekleştiğini belirtmektedirler.²³ Rivayete göre Eş'arî, uzun bir süre hocasına sorduğu sorular karşısında tatminkâr cevaplar alamayınca göğsü daralmış ve Ramazan'ın ilk günlerinde Hz. Peygamber'i rüyasında görmüştür. Hz. Peygamber'in kendi sünnetine tabi olmasını istemesi üzerine Eş'arî, Mu'tezile'den ayrılarak Ehli Sünnet'e intisap etmiştir. Watt'a göre bu rüyaların sıhhati noktasında herhangi bir şüpheye gerek yoktur.²⁴ Eş'arî'nin gördüğü rüyalar üzerine Mu'tezile'den ayrılmış olma ihtimali tartışılrsa da bu rüyalar, onun psikolojik durumunu yansıtmaları bakımından önemli kabul edilebilir.

Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Ehl-i Hadis'in saflarına katıldığı kesin olarak bilinmesine rağmen hangi grubun saflarına katıldığı tartışma konusudur. Kanaatimizce Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra üç aşamalı bir süreçten geçmiştir. İlk aşamada Küllâbîler ile aynı çizgide hareket ederek kelami yöntemi kullanmaya devam etmiştir. Hatta Kalaycı'ya göre onun Basra'da iken münazarada bulunduğu ve yenildiği kişinin Küllâbî olma ihtimali yüksektir.²⁵ Bu durum, onun Mu'tezile'den ayrılmasına sebep olan rüya ile de paralellik arz etmektedir. Nitekim ramazan ayında üçüncü kez gördüğü rüyada Hz. Peygamber, ona kelami yöntem ile sünnetini savunmasını tavsiye etmişti. Eş'arî'nin Basra Camii'nde Mu'tezile'den ayrıldığını ilan ettikten sonra Mu'tezile'ye reddiye amacıyla yazdığı eserlerini (*Lüma'* ve *Keşfu'l-esrâr*) halka dağıtması, kelami yöntemi kullanmaktan vazgeçmediğini göstermektedir.²⁶ Ehl-i Hadis içerisinde kelamı kullanan kesimin ise Küllâbîler olduğu bilinmektedir.²⁷

İkinci aşama ise Eş'arî'nin Bağdât'a taşınması ile başlamıştır. Basra'da iken Hanbelîlerle irtibata geçtiğini gösteren herhangi bir bilgi bulunmadığı gibi Basra Camii'nde Mu'tezile'den ayrıldığını ilan ederken Ahmed b. Hanbel'in adını zikretmeyerek *Ashâbu'l-Hadis* saflarına katıldığını ifade etmiştir.²⁸ Bağdât'a geldikten sonra Hanbelîlerin şehirdeki baskınlığını görmüş ve Berbehârî ile görüşmek istemiştir. Bu görüşmede Mu'tezile'den ayrıldığından ve Mu'tezilî alimlere yazdığı reddiyelerden bahsetmiştir. Sözüünü bitirince Berbehârî, dediklerinden hiçbir şey anlamadığını ve Ahmed b. Hanbel'in yolunu takip ettiklerini belirtmiştir. Bunun üzerine Eş'arî, Ehl-i Sünnet akaidini savunduğunu göstermek üzere *el-İbâne* adlı eserini kaleme almış ama yine de Hanbelîlerden beklediği ilgiyi görememiştir.²⁹ Hanbelîlerin Eş'arî'ye ilgi göstermemelerinin sebebi gayet açıktı. Çünkü onlar, Ehl-i Hadis'in ilkelerini savunmak için dahi olsa kelamı kullanmaya karşıydılar. Bu durumda Eş'arî'nin döneceği yer belliydi. O, yeniden Küllâbîlerin saflarına katılarak ömrünün sonuna kadar kelâmî faaliyetlerle meşgul olmuştur.

Eş'arî'nin kelami eğilimleri dikkate alındığında ilk olarak Küllâbîler ile yakınlaşması beklenirdi. Ancak şehirde gittikçe güçlenen Hanbelîleri karşısına almak istememişti. Çünkü kelam ile bir şekilde ilgilenmeye devam etmesi, Mu'tezile'den kesin bir şekilde ayrılmadığı izlenimini uyandırabilirdi. Muhtemelen eski geçmişi ile bağlarını net bir şekilde kopardığını göstermek için Hanbelîlerle irtibata geçmeyi gerekli görmüştü. Nitekim onun Hanbelîlerden

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 13/151-152; Râzî, bu olayı diğer bir eserinde daha aktarmaktadır. Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzu'l-mûnika fî ârâi ehlî'l-ilm*, thk. el-Es'ad Cuma (Keyravan: Külliyyetü'l-Adâb ve Ulûmü'l-İnsaniyye bi Keyrevan, 2004), 175-176; Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü Sâdır, 1990), 4/267; Şemsüddin Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayip el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 15/89; es-Sübkî, *Tabakât*, 3/356-357.

²² Mehmet Keskin, "Eş'arî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?", *İlahiyat Akademi* 5 (2017), 98-99.

²³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 139-141.

²⁴ W. Montgomery Watt, *İslami Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 80; a. mlf., *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin (İstanbul: Bereket Yayınları, 2011), 181-182.

²⁵ Kalaycı, *Eş'arî ve Eş'arilik*, 60.

²⁶ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 137.

²⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 111-112.

²⁸ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 137; Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. 'Abdullâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, thk. Ahmed Arnâvut - Mustafa Türki (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2000), 20/137.

²⁹ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed İbn Ebi Ya'la, *Tabakâtü'l-Henâbile*, thk. Muhammed Hamid el-Fâkî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/18.

çekindiği ve onların takdirini kazanmak üzere bazı eserler kaleme aldığı Bâkillânî tarafından da doğrulanmıştır.³⁰ Belki de *Makâlât*'ında ifade ettiği üzere Küllâbiler ile Hanbeliler arasındaki görüş farklılıklarının çok da önemli olmadığını ve Ehl-i Sünnetin inanç esaslarını Mu'tezile'ye karşı savunduğu için Hanbelilerin takdirini kazanabileceğini düşünmüştü.³¹ Ancak Berbehâri ile görüştüktan sonra durumun beklediği gibi olmadığını görmüş ve yeni dünya görüşüne en yakın olan Küllâbilerle yoluna devam etmiştir.

2. Tarihsel Süreçte Eş'arilik Mu'tezile İlişkisi

Tarihsel süreçte Eş'arilik Mu'tezile ilişkisi ele alınırken coğrafi/bölgesel dağılım veya kronolojik süreç olmak üzere iki farklı yaklaşım benimsenebilir. Her iki yaklaşımın birtakım avantajları ve dezavantajları bulunmaktadır. Bölgesel dağılım dikkate alındığında ilişkilerin belli bir bölge özelinde derinlemesine ele alınması mümkün olmakla birlikte tarihsel sürecin izini sürmek bir adım daha zorlaşmaktadır. Bu zorluk, bölgesel dağılım yerine tarihsel sürecin merkeze alınması ile aşılabılır. Ancak kronolojinin dar sınırlarına hapsolmemek için her bölgenin sosyo-politik ve kültürel durumunun da dikkate alınması gerekir. Böylece bir yandan ilişkilerdeki sürekliliğin izini sürmek mümkün olurken, diğer yandan da yaşanan önemli kırılmaları ve bu kırılmaları besleyen dinamikleri tespit etmek kolaylaşır. Çalışmada, Büveyhiler dönemiyle başlayıp Gaznelilerle devam eden ve Selçuklularla son bulan üç aşamalı bir periyottan takip edilmiştir.

Hareket noktası olarak Büveyhiler döneminin seçilmesi belli bazı sebeplere dayanmaktadır. Herşeyden önce Büveyhilerin Bağdat'a girişi, Eş'arî'nin vefatından on yıl sonra gibi kısa bir süreye denk gelmektedir. Bu dönem, Eş'arî'den Eş'ariliğe giden sürecin başlangıcı olduğu gibi, Mihne sonrası sürecin baskıcı politikalarından bunalan Mu'tezile'nin ise kısmen rahatladığı bir dönemdir. Bu bakımdan Büveyhiler dönemi, teşekkül sürecine giren Eş'ariler ile yeniden yükselişe geçen Mu'tezile'nin ilişkilerini tarihsel bir zeminde ve karşılıklı olarak ele almak için iyi bir başlangıç noktasıdır. Bu dönemde Mu'tezile'nin yeniden canlandığı doğru olmakla beraber bu canlanmanın, Büveyhilerin hakimiyetindeki bütün topraklar için geçerli olmayıp daha çok Rey bölgesi ile sınırlı olduğunu ifade etmek gerekir. Büveyhilerin hakimiyetindeki diğer iki bölge olan Fars (Şirâz) ve Irak bölgelerinde ise Eş'ariliğin daha büyük bir gelişme sağladığı görülmektedir. Bâkillânî'nin gayretleri ile Büveyhi sultanlarının himayesine mazhar olan Eş'arilik, önemli bir temsiliyet gücü elde etmiş ve Mu'tezile'ye rakip bir konuma yükselmiştir.

2.1. Büveyhilerin Esnek Din Politikaları Altında İlişkilerin Seyri

Siyasi himaye, mezheplerin kendilerini ifade etmeleri, öğretilerini toplumsal tabanla buluşturmaları ve daha geniş sınırlara ulaşmaları bakımından son derece önemlidir. Mu'tezile'nin Mihne sonrası süreçten itibaren kayda değer herhangi bir himaye elde edememiş olması, hem fikri hem de toplumsal anlamda geri plana itilmesini beraberinde getirmiştir. Mütevekkil'in Mihne sürecini bitirmesi ile Büveyhilerin iktidara gelmesi arasında geçen yaklaşık bir asırlık süreç, Mu'tezile açısından siyasal ve toplumsal baskıların yaşandığı ve karşı Mihne'ye maruz kaldığı bir dönem olarak kabul edilebilir. Bu baskıların bir sonucu olarak Mu'tezile'nin, hem bürokraside hem de toplumsal hayatta temsiliyeti giderek zayıflamış ve Mihne sürecinin travması ile özdeşleşen öğretileri toplumsal hayatta önemini büyük oranda yitirmiştir. Aynı zamanda toplumsal hayatta da baskılara maruz kalan Mu'tezili temsilciler, gerçek kimliklerini gizlemek durumunda kalmışlardır. Bu dönemde Bağdat'a gelen Ebu Hâşim el-Cübbâî, ashâbı tarafından Ebû Hâşim en-Nahvî nisbesi ile çağrılmıştır.³² Ancak Büveyhilerin iktidara gelmesi ile birlikte söz konusu baskı kısmen azalmış olsa da tamamen ortadan kalkmış değildir. Özellikle Hanbeliler'in Mu'tezile'ye karşı baskıları Büveyhiler döneminde de devam etmiştir. Mu'tezile'ye karşı bu baskıcı tutum, Gaznelilerin kontrolündeki Horasân bölgesi için de geçerlidir. Büveyhilerin önemli merkezlerinden birisi olan Cibâl ve Rey bölgesinde ise Mu'tezile lehine olumlu bir siyasetin hakim olduğunu ifade etmek mümkündür.

³⁰ Ahvâzî, onun Hanbelilerden çekindiği için imanının mahluk olduğuna dair bir eser kaleme aldığını ve Bâkillânî'nin de bu iddiayı kabul ettiğini aktarmaktadır. Bk. Hasan b. Ali el-Ahvâzî, "Telbîsü ibn Ebî Bişr", *Tebîyü kezîbi'l-müfterî fî mâ nûsibe ilâ İmami Ebî'l-Haseni'l-Eş'arî*, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefâdî (Dimeşk: Dârü't-Takva, 2018), 756-757.

³¹ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Kitâbü makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-müsallîn*, thk. Hellmut Ritter (Berlin: Schwarz, 2005), 298.

³² Ashâbı onun gerçek kimliğini gizlemek için *en-Nahvî (nahivci)* şeklinde hitap etmişlerdir. Bk. Kâdi Abdülcebbar, "Fazlû'l-İ'tizal", 306.

Büveyhîler döneminde Mu'tezile ve Eş'arilik ilişkilerini, hanedanlığın Rey ve zamanla Bağdât'ı da içine alan Şîrâz kolları üzerinden incelemek yerinde olacaktır. İbn Asâkir, Eş'ariliğin başlangıç hikayesini Adûduddevle'nin, Bâkillânî ve hocası Bâhîlî'yi Şîrâz'a davet etmek üzere gönderdiği mektupla başlatır.³³ İlk olarak Kadı İyâz tarafından aktarılan bu hikaye, ilginç olduğu kadar Eş'ariliğin tarih sahnesine çıkışını ve Mu'tezile ile giriştiği mücadelenin başlangıcını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca Eş'ariliğin yaklaşık yarım asır karanlıkta kalan tarihinden sonra daha merkezi bir noktaya taşınmasını, güçlü şahıslar tarafından temsil edilmesini ve önemli devlet erkânı ile doğrudan temas kurmasını göstermektedir. Bu döneme kadar Eş'arilik, toplumsal temsiliyeti zayıf ve sistematik açıdan dağınık bir görüntü arz ederken Bâkillânî ile birlikte Mu'tezile karşısında güçlü ve tutarlı bir mezhep haline gelmiştir.

Adûduddevle, devletin yönetim merkezini Bağdât'a taşımadan önce Şîrâz'da ikamet ediyordu.³⁴ Burada her mezhepten insanların katıldığı ilim meclisleri düzenliyordu. Meclise katılanları, sultanın Mu'tezilî baş kadısı Ebû Sa'd Bîşr b. Hüseyin eş-Şîrâzî (öl. 380/990) belirliyordu. Adududevle, bir gün meclisinde neden *Ehl-i İsbât*'tan³⁵ kimsenin bulunmadığını sorunca o da Müşebbihe'nin kayda değer bir temsilcisinin olmadığını ve sultanın meclisini onlarla meşgul etmeye değmediğini belirterek sultanı ikna etmeye çalıştı. Ancak sultan, her tarafta müntesipleri bulunan bir mezhebin elbette önemli temsilcileri de olmalıdır diyerek talebinde ısrarcı davrandı. Bunun üzerine kadı Ebû Sa'd, Basra'da bulunan Ebû'l-Hasan el-Bâhîlî ile öğrencisi Bâkillânî'ye bir mektup yazarak sultanın huzuruna davet etti. Bâkillânî'nin aktardığına göre mektup kendilerine ulaştığında hocası Bâhîlî, onların kötü insanlar (Râfîzî ve Deylemî) olduklarını ileri sürerek gitmek istemedi. Bâkillânî ise hocasının bu tutumunu tasvip etmeyerek Şîrâz'a gitmeye karar verdi.

Bâkillânî, Şîrâz'da sultanın huzuruna çıktığında mecliste hem Basra hem de Bağdât Mu'tezile'sinin en önde gelen temsilcileri ve öğrencileri vardı. Bunlar arasında Basra Mu'tezile'sinden Ebû İshâk en-Nâsîbî ve Bağdât Mu'tezile'sinden Belhî'nin takipçisi olan Ahdeb bulunuyordu. Ayrıca mecliste İmamiyye'nin reisi olan Şeyh Müfid de vardı. Bâkillânî, bu isimlerin meclisin baş kısmına oturduğunu görünce gerilerde oturmak nefesine ağır geldi ve sultanın sağına geçip Kadı Ebû Sa'd ile aynı hizaya gelecek şekilde oturdu. Bu durum, hayret ve şaşkınlıkla karşılandı. Çünkü orada sadece vezirler ve ileri gelen devlet adamları oturabiliyordu. Mecliste Bâkillânî'yi tanıyan tek kişi sultanın elçisiydi. Elçi, Kadı Ebû Sa'd'a Bâkillânî'yi tanıttı. Ebû Sa'd da Sultana yaklaşarak *Ehl-i İsbâtın Lisânı bu adamdır* diyerek Bâkillânî'yi takdim etti. Sultan, huzurunda bulunanlara işaret ederek Bâkillânî'ye soru sormalarını istedi ve mecliste Bâkillânî ile Mu'tezilî temsilciler arasında hararetli tartışmalar yaşandı. Bâkillânî bu tartışmalarda üstün başarı göstererek Adududdevle'nin takdirini kazandı.³⁶ Sultan, oğlunu ona teslim ederek, Sünnî akideyi öğretmesini istedi.³⁷ Bunun üzerine

³³ Burada Bâkillânî'nin detaylı bir biyografisini vermekten ziyade Eş'ariliğin Mu'tezile karşısında güçlenmesi noktasında sağladığı katkıya dikkat çekmek istiyoruz. Ayrıca onun biyografisinde gözden kaçan veya önemsenmeyen ama konumuz açısından önemli olduğunu düşündüğümüz bazı detayları mercek altına almak istiyoruz. Bâkillânî'nin hayatı ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hâtib el-Bağdadi, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşâr Avâd Ma'aruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 3/64-66; Bâkillânî hakkında en detaylı bilgiyi Kadı İyâz vermektedir. Maliki olup Bâkillânî'den kısa bir süre sonra yaşaması onu önemli bir kaynak haline getiriyor. Bk. Kâdi Ebû'l-Faḍl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik*, thk. Tâvit et-Tancı vd. (Mağrib: Maḥba'atu Fudâle, 1965), 7/44-70; İbn Asakir, *Tebyin*, 417-428; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm ve vefâyâtî'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Beşâr Avâd Ma'aruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 9/63-64; Ayrıca bk. Şerafeddin Gölcük, *Bâkillânî ve İnsan Fiilleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 1-59.

³⁴ Heribert Busse, "Iran Under Buyids", *The New Cambridge History of Islam: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, ed. Robert Irwin (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 4/4/270-271.

³⁵ Ehl-i İsbât, fiillerin yaratılmasını Allâh nispet edenleri ifade etmektedir. Muhtemelen Eş'ariler, fiillerin yaratılmasını kula nispet eden Mu'tezile'yi Kaderiyye olarak isimlendirirken kendilerini de Ehl-i İsbât olarak isimlendirmektedirler. Bk. Josef Van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Volume 4: A History of Religious Thought in Early Islam* (Leiden: Brill, 2018), 4/167.

³⁶ Mecliste cereyan eden tartışmaların detayı için bk. Kâdi İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 7/52-56; İbn Asâkir, *Tebyin*, 266-268; Ebû'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkârî, *Ezhârü'r-riyâz fî ahbârî İyâz*, thk. Mustafa es-Seka vd. (Kahire: Maḥba'atu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1939), 3/80-84; Ebu Ali Ömer es-Sekûnî, *Uyûnu'l-münazarât*, thk. Said Gurab (Tunus: Menşurâtu Camiati't-Tunusiyye, 1976), 236-246.

³⁷ Kâdi İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 7/52-56; İbn Asâkir, *Tebyin*, 266-268; Makkârî, *Ezhârü'r-riyâz fî ahbârî İyâz*, 3/80-84; Sekûnî, *Uyûnu'l-münazarât*, 236-246.

Bâkillânî *Kitabü't-temhîd* adlı eserini kaleme alarak sultana ithaf etti.³⁸

Bâkillânî'nin Şîrâz seyahati, Mu'tezile ve Eş'arilik ilişkisi açısından bazı önemli noktaları muhtevirdir. Öncelikle Basra ve Bağdât Mu'tezile'sinin temsilcileri konumunda olan Nâsibî ve Ahdeb'in Bâkillânî'ye yönelttikleri sorular dikkat çekicidir. Her iki isim de Mu'tezile ile Eş'arilik arasında en önemli tartışma konuları olan *teklîf-i mâ lâ yutâk* ve *rû'yetullah* konularında sorular yönelttiler ve muhtemelen onu sultanın karşısında zor duruma düşürmek istediler. Bâkillânî ise sultanın huzuruna çıkmadan önce kendisine yöneltilecek muhtemel sorular hakkında bir ön değerlendirme yapmış olmalıydı ki ikna edici cevaplar vererek sultanın takdirini kazanmayı başardı. Burada tartışmaya katılan Mu'tezililer hazırlıksız yakalanmışlardı. Muhtemelen güçlü bir kalamcı ile karşılaşacaklarını beklemiyorlardı. Ayrıca *Ehli İsbât* ile aralarında bilinen bir tartışma konusunu ileri sürerek taktiksel açıdan yanlış davranmışlardı. Kaldı ki gündeme getirdikleri konularda kendi aralarında bile görüş ayrılıkları bulunuyordu. Ahdeb'in teklif ve fiillerin yaratılması ile ilgili fikirleri Basra Mu'tezile'sine mensup isimler arasında dahi birtakım rahatsızlıklara sebep olmuştu.³⁹

Adûduddevle'nin, Bâkillânî'yi takdir etmekle beraber mensubu olduğu Eş'ariliği ne oranda desteklediği hakkında kesin bir şey söylemek zordur. Mu'tezilî bir kadı olan Ebû Ali et-Tenûhî (öl. 384/994), Adududdevle'nin, Şîrâz'da bulunan İbn Hafif ve müritlerinden pek hoşlanmadığını aktarmaktadır. Hatta bazı aşırı tavırlarından dolayı bir kısmını sopa ile cezalandırdığını ve bir kısmını da şehirden sürgün ettiğini belirtmektedir.⁴⁰ Ayrıca Şîrâz'da bulunan Denakş adında Mu'tezilî bir kadının, İbn Hafif ve öğrencilerine büyük haksızlıklar yaptığı ve bu durum, önceki Mihne'ye gönderme yapılarak "Denakş Mihnesi" olarak adlandırıldığı belirtilmektedir.⁴¹ Bu durumda Adududdevle'nin, Bâkillânî'yi çeşitli kadılıklar ve Bizans'a elçilik gibi önemli vazifelere tayin etmesine rağmen mensubu olduğu Eş'ariliği sınırsız oranda desteklediğini ifade etmek güçtür. Ancak Eş'ariliği doğrudan hedef alıp baskı uygulamaması, Eş'ariliğin bu dönemde gelişimini sağlamıştır. Nitekim Büveyhîler dönemi, Eş'ariliğin teşekkül sürecini tamamlaması ve Mu'tezile karşısında rakip bir güç haline gelmesi bakımından önemli bir aşamayı temsil etmektedir. Büveyhîler tarafından takip edilen çok sesli din politikaları, Eş'ariliğin gelişimi için uygun bir zemin hazırlamıştır. Bâkillânî'nin Adududdevle tarafından desteklenmesi Eş'ariliğin temsiliyet gücünü önemli oranda arttırmıştır.

Büveyhîler'in Rey kolunda ise durum biraz daha farklıdır. Sâhib b. Abbâd (öl. 385/995) tarafından vezirlik düzeyinde himaye gören Mu'tezile önemli bir ivme yakalaşmıştır. Büveyhî bürokrasisinde önemli bir yere sahip olan Sâhib b. Abbâd, vezirlik yaptığı yirmi yıl boyunca Mu'tezilî öğretileri adeta bir devlet politikası haline getirmiş, yaptığı atamalar, görevlendirdiği dâiler ve meclisine davet ettiği ilim adamları ile Mu'tezile'ye desteğini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bağdâdî, bu dönemde Mu'tezile'nin onun desteği ile yeniden güçlendiğini aktarmaktadır.⁴² Makdisî ve Tevhidî gibi muasır kaynaklar da onun Mu'tezilî öğretileri halk arasında yaygınlaştırmak üzere bazı dâiler (du'âtü's-Sâhib) görevlendirdiğini belirtmişlerdir.⁴³ Sâhib b. Abbâd'ın, görevlendirdiği dâilerin yanı sıra insanlara Mu'tezile'ye geçmeleri durumunda kadılık gibi resmi vazifeler teklif etmesi, Mu'tezile'yi yeniden cazip hale getirmiştir.⁴⁴

³⁸ Bâkillânî'nin yazdığı mukaddime için bk. Kâdi Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip el-Bâkillânî, *Temhîd'ü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, 2016), 23-24.

³⁹ Basra Mu'tezile'sine mensup olan Nisâbü'rî, Ahdeb'in fiillerin yaratılması konusunda sıradan Neccârilerle girdiği tartışmalarda bile başarısız olduğunu aktarmaktadır. Ahdeb, Basra Mu'tezile'sine yönelttiği bazı eleştiriler nedeniyle Behşemîler tarafından ahlaksızlıkla suçlanmaktaydı. Ebû Reşid Said b. Muhammed en-Nisaburi, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Rıdvan Seyyid - Ma'n Ziyade (Beyrut: Ma'hedü'l-İnma'î-Arabi, 1979), 284-286.

⁴⁰ Ebû Ali el-Kadi Muhassin b. Ali b. Muhammed Tenûhî, *Neşvarü'l-muhadara ve ahhârü'l-müzâkere*, thk. Abbud Şâlecî (Beyrut: Dâru Sadır, 1971), 3/228-229.

⁴¹ Florian Sobieroj, "Mutezile ve Tasavvuf", trc. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (01 Ocak 2001), 1/285.

⁴² Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dârü ibn Hazm, 2021), 110.

⁴³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, thk. M. J. De Goeje (Leiden: Brill, 1906), 395; Ebû Hayyân et-Tevhidî, *Ahlâk'ü'l-vezireyn*, thk. Muhammed Tâvit et-Tancı (Beyrut: Dâru Sâdir, 1992), 465-467.

⁴⁴ Sâhib b. Abbâd'ın farklı şekillerde Mu'tezile'ye davet ettiği isimler için bk. Tevhidî, *Ahlâk'ü'l-vezireyn*, 467; Sübkî, *Tabâkât*, 3/143; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tabâkâtü's-Şâfiyyîn*, thk. Ömer Haşim vd. (y.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 291; Mahmut Ay, "Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile", *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Eki Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 1/96.

Ayrıca Mu'tezile kelimasına dair kaleme aldığı eserler, Mu'tezili öğretileri desteklediğinin en açık ifadesidir. Pomerantz'ın haklı olarak ifade ettiği üzere o bu eserlerle, Mu'tezile teolojisine dair problemleri çözmek ve bu problemlere teorik açıdan katkı sağlamaktan ziyade bunları halk arasında yaygınlaştırmayı hedeflemiştir.⁴⁵ Kendisi, Kâdi Abdülcebbâr'dan da halkın anlayabileceği tarzda küçük hacimli ve anlaşılır eserler kaleme almasını istemiştir. Kâdi Abdülcebbâr'ın, *el-Muhtasaru fî usûli'd-dîn* adlı eseri bu amaçla kaleme alınmıştır.⁴⁶

Mu'tezile'ye sınırsız oranda destek veren Sâhib b. Abbâd'ın Eş'arilik karşısındaki tutumları dikkat çekmektedir. Onun, Bâkillânî'nin kadı olarak atanmasında rol oynadığı aktarılsa da bu bilgi kesin değildir. Ebû Ali Ömer es-Sekûnî'ye (öl. 717/1317) göre Bâkillânî, Sâhib b. Abbâd'ın meclisine katılmış ve Rey'de on beş gün boyunca ağırlandı. Daha sonra kıymetli hediyelerle birlikte Bağdât'a gönderilen Bâkillânî, Sâhib b. Abbâd tarafından Adududdevle'ye yazılan bir tavsiye mektubu üzerine kadı olarak atanmıştır.⁴⁷ Ancak Sâhib b. Abbâd'ın Mu'tezili kimliği dikkate alındığında bu pek mümkün görünmemektedir. Nitekim Adududdevle'nin Bâkillânî ile tanışması Sâhib b. Abbâd'ın vezirliğe getirilmesinden önceki bir tarihte gerçekleşmiştir. Ayrıca Adududdevle'nin, Sâhib b. Abbâd'ın vezir olduğu ilk yıllarda ondan hoşlanmadığı, hatta vezirlikten azletmeyi düşündüğü aktarılmaktadır.⁴⁸ Buna rağmen onun tavsiyesine uyarak Bâkillânî'yi kadı olarak ataması beklenen bir durum değildir. Ayrıca Sekûnî'nin Bâkillânî'nin kadı olarak atandığını belirttiği şehirler listesinde Horasân gibi Büveyhilerin hakimiyetinde olmayan bölgelerin de olması bu bilgiyi daha da şüpheli hale getirmektedir.⁴⁹

Sâhib b. Abbâd'ın, Bâkillânî'nin kadı olarak atanmasındaki rolü tartışmalı olsa da Bâkillânî'nin de içerisinde olduğu ikinci nesil Eş'ariler'e karşı sempatik bir tutum içerisinde olduğu görülmektedir. Bâkillânî'yi derin bir denize, İbn Fûrek'i yüksek bir dağa ve İsfarayîni'yi ise yakan bir ateşe benzeten⁵⁰ Sâhib b. Abbâd, Eş'arî'nin ilk nesil öğrencilerinden olan Ebû Sehl es-Su'lûkî hakkında ise *biz (bilgelikte) onun benzerini görmedik muhtemelen o da kendi gibisini görmemiştir* diyerek hayranlığını ifade etmiştir.⁵¹ Sâhib b. Abbâd'ın ikinci nesil Eş'arî kelimcilerine karşı bu sempatik tavrı, Eş'arî'nin kendisi için geçerli değildir. Bağdât'taki saray kütüphanesinde tek nüshası bulunan Eş'arî'nin tefsirini yaktırmak istemesi, ondan hoşlanmadığını veya Mu'tezile'den ayrıldığı için özel bir husumet beslediğini göstermektedir.⁵²

Adududdevle'nin Eş'ariliğe sağladığı destek Bâkillânî'nin şahsiyle sınırlı olmasına rağmen Sâhib b. Abbâd tarafından Mu'tezile'ye sağlanan destek bir bütün olarak Mu'tezile'yi kapsamaktaydı. Sâhib b. Abbâd, görevlendirdiği dâilerin yanı sıra kendisi de doğrudan çevresinde bulunan insanları Mu'tezile'ye davet ediyordu. Hatta bazılarını Mu'tezili olmaları karşılığında birtakım makamlar teklif ediyordu. Bunlardan birisi dönemin önemli Şâfiî kadılarından olan Ebû Cafer el-Behhâs (öl. 370/981) idi. Behhâs, Horasân ve Maveraünnehir'in değişik bölgelerinde kadılık görevinde bulunmuş ve Şâfiî fıkına dair yüzü aşkın eser kaleme almış önemli bir isimdir. Rey şehrine gelip Sâhib b. Abbâd ile görüştüğünde Sâhib, kendisinden çok hoşlanmış ve ona Mu'tezile'ye geçmesi karşılığında kadılık teklifinde bulunmuştur. Ancak Behhâs, dinimi dünyevi bir makam karşılığında satamam diyerek onun bu teklifini kabul

⁴⁵ Maurice Pomerantz, *Licit Magic and Divine Grace: The Life and Letters of Al-Şâhib Ibn 'abbâd (d. 385/995)* (Chicago: The University of Chicago, Doktora Tezi, 2010), 75.

⁴⁶ Margaretha Tijsien Heemskerk, *Pain and Compensation in Mu'tazilite Doctrine: 'Abd Al-Ğabbâr's Teaching and Its Adoption by Mânkdîm and Ibn Mattawayh* (Nijmegen: Quickprint, 1995), 51.

⁴⁷ Bâkillânî'nin biyografisine kaynaklık teşkil eden Kâdi İyâz veya İbn Asâkir gibi daha eski kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır. Sübkî gibi daha geç tabâkât kaynaklarında da bu yönde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu bilgiyi ilk olarak aktaran Sekûnî'ye göre Sâhib b. Abbâd, Adududdevle'ye yazdığı mektupta Bâkillânî'yi kendisine takdim ederek Bağdât ve civarına baş kadı olarak atamasını istemiştir. Sekûnî, *'Uyûnu'l-münazarât*, 251-253.

⁴⁸ Ebû'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzi, *Mir'atü'z-zaman fî tevârîhi'l-a'yan*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dimaşk: er-Risaletü'l-Alemiyye, 2013), 17/543.

⁴⁹ Sekûnî'nin aktardığında göre Bâkillânî'nin kadı olarak atandığı şehirler şunlardır: Fars, Kirman, Şirâz ve bölgesi, Horasân ve bölgesi, Ehvaz ve köyleri, Arap yarımadasının tamamı, Musul, Diyarbakır ve köylerine kadu'l-kudât olarak atamıştır. Bk. Ebu Ali Ömer es-Sekûnî, *'Uyûnu'l-münazarât*, thk. Said Gurab (Tunus: Menşurâtu Camiati't-Tunusiyye, 1976), 251-253.

⁵⁰ İbn Asakir, *Tebyin*, 461; İbn Kesir, *Tabâkâtü's-Şâfiyyin*, 368.

⁵¹ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, 4/204; Zehebi, *Târihu'l-İslam*, 8/309.

⁵² Richard J. McCarthy, *The Theology of Al-Ash'ari: The Arabic Texts of Al-Ash'ari's Kitab Al-Luma' and Risalat Istihsan Al-Khawd fî ilm Al-Kalam* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1953), 123-124; İbn Asâkir, Eş'arî'nin bu tefsirinin mukaddimesini eserinde aktarmıştır. Bk. İbn Asakir, *Tebyin*, 290-291.

etmemiştir.⁵³ Behhâs örneğinde olduğu gibi Sâhib b. Abbâd, kadılık makamına yaptığı atamalarda Mu'tezili olmayı önemli bir kriter olarak değerlendiriyordu.

Tevhîdî, Sâhib b. Abbâd'ın Mu'tezile'ye geçmek üzere ikna etmeye çalıştığı isimleri zikrederken Ebû Abdullah Hüseyin el-Küllâbî adında muhtemelen Eş'arîliğe mensup bir mütekeliminden bahsetmektedir. Sâhib b. Abbâd'ın ısrarından sonra bu Küllâbî zat, vezire *benim dışımda senin mezhebine geçmeyen kimse kalmadı, bırak da ben kendi halimde kalayım. Ben de senin mezhebine geçersen senin hatalarını dile getiren kimse kalmaz* diyerek vezirin ısrarlı talebini reddetmiştir. Sâhib b. Abbâd ise bunun üzerine *o halde seni cehennem ateşi ile baş başa bırakıyorum* diyerek alay etmiştir.⁵⁴ Tabâkât ve tarih kaynaklarında bu zat hakkında bilgi bulunmasa da⁵⁵ Küllâbîliğin bir temsilcisi olarak Rey'de bulunması ve Sâhib b. Abbâd'ın Küllâbîlik/Eş'arîlik karşısındaki tutumunu göstermesi bakımından iyi bir örnektir. Ayrıca *benim dışımda senin mezhebine geçmeyen kimse kalmadı* şeklindeki ifadesi, Sâhib b. Abbâd'ın bu konudaki ısrarcı tutumunu göstermektedir.

Sâhib b. Abbâd'ın, vezirliğe geldiği ilk yılda Kâdî Abdülcebbâr'ı Rey ve Cibal bölgesinin başkadılığına ataması, Mu'tezile'ye sunduğu desteğin en açık ifadesidir.⁵⁶ Mu'tezile içerisinde önemli bir yere sahip olan Kâdî Abdülcebbâr, yetiştirdiği talebeler ve kaleme aldığı sistematik ve hacimli eserlerle Mu'tezili mirasın günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır. Bu yönüyle o, bazı modern araştırmacılar tarafından Mu'tezile içerisinde yenilikçi bir isim olmaktan ziyade mevcut birikimi sistematize eden, detaylandıran ve daha tutarlı hale getiren bir düşünür olarak değerlendirilmiştir.⁵⁷ Öyle bile olsa gerek yetiştirdiği öğrenciler ve gerekse on sekiz yıl boyunca yürüttüğü baş kadılık faaliyetleri ile Mu'tezili düşüncenin giderek zayıfladığı ve unutulmaya yüz tuttuğu bir dönemde mezhebin yeniden canlanmasına önemli bir katkı sağlamıştır. Onunla beraber Mu'tezile mirası yok olmaktan kurtulmuş ve İslâm düşüncesi içerisindeki yerini muhafaza edebilmiştir.

Biyografi kaynaklarında, Kâdî Abdülcebbâr'ın Eş'arîlik ile ilişkisine ve hayatında Eş'arî ile benzerlik taşıyan bir merhaleye işaret edilmiştir. Eş'arî'nin, Mu'tezile'den ayrılarak Ehl-i Hadis saflarına katılması gibi, eğitim hayatının ilk yıllarında bir Eş'arî olduğu söylenen Kâdî Abdülcebbâr da Basra'ya geldikten sonra Mu'tezile'ye intisap etmiştir.⁵⁸ Ancak iki mezhep değiştirme olayı arasında bir fark bulunmaktadır: Eş'arî, 40 yaşına kadar Mu'tezile kelimasını tahsil edip yetkin bir hale geldikten sonra Ehl-i Hadis saflarına katılırken, Kâdî Abdülcebbâr ise tahsil hayatının ilk yıllarında, yaklaşık yirmili yaşlarında iken Mu'tezile mezhebine geçmiştir.⁵⁹ Ancak bu bilginin kendisi olduğu kadar, Eş'arîliğe mensubiyetinin boyutu ve tarzı da birtakım

⁵³ Sübkî, *Tabâkât*, 3/143; İbn Kesir, *Tabâkâtü's-Şafiiyyin*, 291; Ay, "Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile", 1/96.

⁵⁴ Tevhîdî, *Ahlâku'l-Vezireyn*, 467.

⁵⁵ Hamevî'nin aktardığı bilgiler, Tevhîdî'ninkinden farklı değildir. Bk. Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ irşâdû'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1993), 2/685.

⁵⁶ 367/978 yılında yazılan ilk fermanında Kâdî Abdülcebbâr'ın Rey, Kazvîn, Ebher, Zencan, Sührever, Kum ve Dinever gibi şehirlerin baş kadılığına atandığı yazılırken, tarihi belirsiz olan ikinci bir fermanında ise bu şehirlere Cürcân ve Hemedan bölgelerinin de eklendiği belirtilmektedir. Böylece Rey ve Cibal bölgesinin tamamının baş kadılığı Kâdî Abdülcebbâr'ın uhdesine tevdi edilmiştir. Bk. Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî, *Resâilü Sahib b. Abbâd*, thk. Abdülvehhab Azzâm - Şevki Zayf (y.y.: Dârü'l-Fikrî'l-Arabî, tsz), 42-46; Kazvînî tarafından muhafaza edilen ferman metni için bk. Ebû'l-Kâsım 'Abdülkerim b. Muhammed b. 'Abdülkerim el-Kazvînî, *et-Tedvîn fî ahbârî Kazvîn*, thk. Azizullah Atardi (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 3/119-125; Ferman metninin Sâhib b. Abbâd tarafından yazılan nüshası, Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisi Ebû Yusuf el-Kazvînî tarafından Selçuklu veziri Nizâmülmülk'e hediye edilmiştir. Ebû'l-Fazl Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdulfettah Ebû Gûdde (Beyrut: Dârü'l-Beşâriü'l-İslamiyye, 2002), 4/11-12 Bu ferman metninin günümüze ulaşan nüshaları ve detaylı bir analizi tarafımızdan müstakil bir çalışmaya konu yapılmıştır. Çalışmayı yakın zamanda yayımlamayı umuyoruz.

⁵⁷ J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî L-Gudât Abûl-Hasan 'Abd Al-Jabbâr Bin Ahmad Al-Hamadânî* (Leiden: Brill, 1976), 14; Wilferd Madelung, "Abd-Al-Jabbâr b. Ahmad", *Encyclopaedia Iranica Online* (Brill, 20 Ağustos 2020); Muharrem Akoğlu, *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile* (Ankara: İlahiyat, 2008), 226.

⁵⁸ Cüşemî, "et-Tabakât", 372; İbn Murtaza, *Tabâkâtü'l-Mu'tezile*, 112.

⁵⁹ Kadi Abdülcebbâr, ilk eğitimini Ebu İshâk el-Ayyâs'tan aldığını ifade etmektedir. Bununla Mu'tezile kelimasını ilk olarak ondan okuduğunu kasetmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlû'l-İ'tizal", 336; Metin Yurdagör, "Son Dönem Mu'tezilesinin En Meşhur Kelamcısı Kâdî Abdülcebbâr Hayatı ve Eserleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 125; Madelung'a göre ömrünün ilk yıllarında Eş'arî olduğu yönündeki bilgiye ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Madelung, "Abd-Al-Jabbâr b. Ahmad".

soru işaretlerine sebep olmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın Eş'ariliğini, kariyerinin ilk yıllarına denk gelmesi bakımından bir mensubiyetten ziyade gördüğü eğitimin bir parçası olarak değerlendirmek daha doğrudur.⁶⁰

Kâdî Abdülcebbâr'ın Eş'arî ile münasebetine dair farklı bir anekdot ise *Müteşâbihu'l-Kur'an* adlı eserini yayına hazırlayan Adnan Zarzur tarafından aktarılmıştır. Zarzur'un, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'den (öl. 543/1149) aktardığına göre Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhîr* adlı hacimli tefsirinde Eş'arî'nin *el-Muhtezzen* isimli tefsirinden yararlanmıştı.⁶¹ Söz konusu iki eserin günümüze ulaşmamış olması, kıyaslama yapmamıza imkan vermese de Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde Eş'arî'den, İbn Ebî Bîşr şeklinde küçük düşürücü bir üslup ile söz etmesi⁶² ve onun *el-Lüma'* adlı eserine reddiye yazması⁶³ böyle bir ihtimali zorlaştırmaktadır. Kaldı ki Eş'arî'nin söz konusu eserinin mukaddimesi İbn Asâkir'in *et-Tebyin* adlı eserinde muhafaza edilmiştir. Bu mukaddimede Eş'arî, tefsirinin telif amacını açıklarken İskâfî, Cübbâî ve Belhî gibi Mu'tezililerin, Kur'an'ı tahrifkâr tutumlarına karşı kaleme aldığını belirtmektedir.⁶⁴ Dolayısıyla Eş'arî, bu tefsirinde Kur'an metni üzerinden Mu'tezile ile giriştiği polemiklere odaklanmaktadır. Buna rağmen Kâdî Abdülcebbâr'ın bu eserden istifade etmesi son derece güçtür.

Mu'tezile'nin fikri düzeyde Eş'arî'yi muhatap alması, Kâdî Abdülcebbâr'dan bir nesil önce yaşayan Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin öğrencileri tarafından gerçekleşmiştir. Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr'ın hocalarından olan iki isim dikkat çekmektedir. Ebû İshâk İbrahim b. el-Ayyâs, *Nakdu'l-Burhân li ibni Ebî Bîşr* adlı eseri ile Eş'arî'nin *İzâhu'l-burhân*⁶⁵ adlı eserine bir reddiye yazarken,⁶⁶ Ebû Abdullah el-Basrî de *Nakdu'l-mu'cize* adlı eseri ile Eş'arî'nin mucize konusunda yazdığı bir esere reddiye bulunmuştur. Ebû Abdullâh el-Basrî, ayrıca Eş'arî'nin *Lüma'* adlı eserine de bir reddiye yazmıştır.⁶⁷ Bu iki ismin yanı sıra Ebû Hâşim'in diğer bir öğrencisi olan Ebû'l-Kâsım b. es-Sehleveyh'in de Eş'arî ile değişik zamanlarda münazaralarda bulunduğu aktarılmaktadır.⁶⁸ Hatta bu münazaraların birinde Eş'arî'nin mağlup olması üzerine kederlenerek yatağa düştüğü ve daha sonra da vefat ettiği aktarılmaktadır. Bu sebeple İbn Sehleveyh'e *Kâtîlu'l-Eş'arî* lakabı verilmiştir.⁶⁹ Ebû Hâşim'in takipçileri tarafından Eş'arî'ye yönelik reddiye geleneğinin başlaması, Eş'ariliğin Büveyhîler'in erken dönemlerinden itibaren güçlenerek Mu'tezile'ye rakip bir konuma yükseldiğini göstermektedir. Nitekim bu dönemde hayatta olan Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (öl. 390/1000), Küllâbîliğin Eş'ariliğe dönüştüğünü aktarmaktadır.⁷⁰

2.2. Gaznelilerin Baskıcı Din Politikaları Altında İlişkilerin Seyri

Kaynaklarda Kâdî Abdülcebbâr ile Ebû İshâk el-İsferâyîni arasındaki münazaralara atıfta bulunulsa da⁷¹ Gazneliler dönemi, Eş'arilik-Mu'tezile ilişkileri bakımından sakin geçmiştir. Bunun sebebi ise Büveyhîlerin çok sesli din politikalarının aksine Gazneliler'in baskıcı din

⁶⁰ Margaretha T. Heemskerk, "Abd Al-Jabbâr b. Aḥmad al-Hamadḥānī", *EI3* (Leiden: Brill, 2007).

⁶¹ İbn Arabî'nin el-'Avâsım mine'l-kavâsım adlı eserinin basılı nüshalarında bu bilgiye ulaşamadık. Zarzur, Mısır Yazma Eserler Kütüphanesinde 22031-32 numarada kayıtlı bulunan nüshanın 26. Sayfasına atıfta bulunuyor. Bk. Kadi Abdülcebbâr b Ahmed el-Hemedâni Kadi Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, thk. Adnan Zarzur (Kahire: Dârü't-Türas, 1969), 28-32 (Yayına hazırlayanın girişi) 28-32; Yurdağür, "Kadi Abdülcebbâr Hayatı ve Eserleri", 129-130.

⁶² Kadi Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr, *el-Muhîr bi't-teklîf*, thk. Ebu Muhammed Hasan b. Ahmed İbn Ma'tume (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2018), 372.

⁶³ Cüşemî, "et-Tabakât", 375.

⁶⁴ İbn Asâkir, *Tebyin*, 290-291.

⁶⁵ Eş'arî, bu eserini Mücez adında yazdığı bir esere giriş olarak yazmıştır. Ayrıca günümüze ulaşan *Lüma'* adlı eserini de bu ikinci eserine giriş amacıyla kaleme aldığını belirtir. İbn Asâkir, *Tebyin*, 281.

⁶⁶ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), 221; Ebû Reşid Sa'îd b. Muhammed en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü's-şerh* (Londra: British Museum, Oriental, 8613), 128b; Daniel Gimaret, "Abû Eshâq Ebrâhîm Ebn 'Ayyâs", *Encyclopaedia Iranica Online* (Brill, 30 Ağustos 2020).

⁶⁷ Daniel Gimaret, *Ba'zu İşkâliyyâtü 'İlmi'l-Kelâmî'l-İslâmî*, çev. Muhammed Bühlal - Sâlim Bukhaddâjah (Rabat: Muminun bilâ Hudud, 2020), 26-28.

⁶⁸ Kadi Abdülcebbâr, "Fazlül-İ'tizal", 321; Kadi Abdülcebbâr, *Şerhu Usulî'l-Hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/283.

⁶⁹ Abdülcebbâr, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, 1/283.

⁷⁰ Makdisî, *Ahsenu't-tekâsım fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 37; W. Montgomery Watt, "İslâm Kelam Ekollerinin Başlangıcı", çev. M. Emin Eren, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 309-315.

⁷¹ Sübki, *Tabakât*, 4/261-262.

politikalarıdır. Kâdiri Akâidi'nin yayımlanması ile birlikte Mu'tezili öğretiler tamamen yasaklanırken, Eş'ariler'in ise Simcûrilerle olan yakın münasebetlerinden dolayı tamamen dışlanmasa da kontrol altında tutulmasını beraberinde getirmiştir. Bu iki grup karşısında siyasi himayeyi elde ederek önemli bir güç haline gelen kesim ise Kerrâmiler olmuştur. Gazneli Mahmud tarafından Horasân'ın dinî riyaasetine getirilen Kerrâmiler, hem Mu'tezile hem de Eş'ariler'e karşı baskıcı bir siyaset takip etmişlerdir. İbn Fûrek'in Kerrâmiler tarafından zehirlenerek öldürülmesi⁷² ve Mu'tezililikle itham edilen Kâdi Said'in Gazneli Mahmud tarafından kadılıktan azledilmesi,⁷³ Kerrâmilerin her iki tarafa karşı baskıcı tutumunu gösteren belki de en iyi örneklerdir. Kerrâmilerin rakipleri karşısındaki bu tavrı, Eş'ariler ile Mu'tezile'yi sosyo-politik açıdan ortak bir zeminde buluşturmuştur. Bu hedef birliği, fikrî ve itikâdi açıdan da birtakım sonuçlar doğurmuş ve taraflar arasında belli oranda yakınlaşmayı beraberinde getirmiştir. Horasân'daki Eş'ariler'in Irak'takilere nazaren Mu'tezile'ye daha yakın bir yere konumlanması, Kerrâmî karşıtlığı şeklindeki bu sosyo-politik arkaplana dayanmaktadır.⁷⁴ Gazneliler dönemi, hem Eş'ariler ve hem de Mu'tezile açısından baskıcı dini politikaları ile özdeşleşen bir dönem olsa da her iki tarafın tarihsel başarısına giden süreçte kritik bir evreyi temsil etmektedir.

Kuruluş döneminde bastırılan sikkelerde Mu'tezile'ye yönelik bir destek vaadi⁷⁵ söz konusu olsa da ilerleyen yıllarda yayımlanan Kâdiri Akâidi ile birlikte Mu'tezili öğretiler, bir bütün olarak yasaklanmıştır.⁷⁶ Rey şehrinin Gazneli Mahmud tarafından ele geçirilmesi ile Mu'tezile'ye ait bütün kitaplar yakılmış ve Mu'tezili alimler Horasân'ın farklı bölgelerine sürgün edilmiştir. Ayrıca Simcûri hanedanlığı ile olan münasebetlerinden dolayı Eş'ariler de şüpheli bir grup olarak görülmüş ve denetim altında tutulmuştur. Kerrâmilerin kışkırtması ile İbn Fûrek, bizzat Gazneli Mahmud tarafından sorguya çekilmiş ve Nisâbur'a dönüş yolunda iken Kerrâmiler tarafından zehirlenerek öldürülmüştür.⁷⁷ Ancak yine de Gazneliler dönemi, Eş'ariliğin Horasân'da kurumsallaşması açısından önemli bir evreyi temsil etmektedir. Nizâmiye medreselerinin kurulmasından çok daha erken bir tarihte İbn Fûrek ve İsfarayîni için inşa edilen medreselerde Eş'arî öğretilerin kurumsal düzeyde temsiliyeti mümkün olmuştur. Ayrıca Eş'ariler, bu dönemde Kerrâmiler ile giriştikleri mücadele sonucunda sistemlerini daha rasyonel bir zeminde inşa etme gereği duymuşlar ve fikri anlamda Mu'tezile'ye daha yakın bir yere konumlanmışlardır.

Gazneliler döneminde Eş'ariliğin özellikle Horasân bölgesinde önemli bir mesafe katettiğini ifade etmek mümkündür. Büveyhiler döneminde yaşayan ilk nesil Eş'arilerin faaliyetleri, büyük oranda Irak ve Fars bölgesinde yoğunlaşırken, Gazneliler döneminde ise Eş'ariliğin Horasân'da önemli bir gelişme katettiği görülmektedir. Eş'arî fikirlerin Horasân'a intikali ilk olarak Ebû Sehl es-Su'luki ve Keffâl eş-Şâsi gibi isimler tarafından gerçekleşmiş olsa da bu isimlerin fıkıhçı kimlikleri, *Eş'arilik* vurgusunu ikinci planda bırakmıştır. Horasân'da Eş'ariliği, Mu'tezile ve diğer fırkalar karşısında bir *öğretiler bütünü* olarak ve *farkındalık düzeyi* belirgin bir şekilde temsiliyeti, Eş'arî'nin ikinci nesil öğrencileri olan Ebû İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsfarayîni ile mümkün olmuştur.

⁷² İbn Fûrek ile Kerrâmiler arasındaki mücadeleyi bir Mihne olarak nitelendiren Sübkî, olayı detaylıca aktarmaktadır. Sübkî, *Tabâkât*, 4/129-135.

⁷³ Kâdi Sa'id ile Kerrâmiler arasında cereyan eden tartışmanın detayları için bk. Ebû Nasr Muhammed b. 'Abdulcebbâr el-Utbi, *el-Yemini*, thk. İhsan Zennun Abdullatif (Beyrut: Dâru't-Tali'a, 2004), 1/423-435; C. E. Bosworth, *Ghaznavids and Their Empire in Afghanistan and Eastern India* (New Delhi: Munshiram Monoharlal Publisher, 1992), 188-189.

⁷⁴ Horasân Eş'ariliğinin Mu'tezile kelamı karşısındaki bu esnek tutumu, tarafımızca hazırlanan ve yayımlanma aşamasında olan müstakil bir çalışmada ele alınmıştır. Tekrara düşmemek adına burada siyasi ve tarihsel boyuta değinilecektir.

⁷⁵ Bu dönemde bastırılan bir sikke hakkında bk. Richard W. Bulliet, "A Mu'tazilite Coin of Mahmūd of Ghazna", *Museum Notes (American Numismatic Society)* 15 (1969), 119-129.

⁷⁶ Gazneli Mahmud, hakimiyetinde bulunan topraklarda Kâdir-Billâh'ın Sünnî siyasetini uyguluyordu. Nitekim Kâdiri İtikâd'ının yayımlandığı 408/1018 yılında halife, yazdığı bir mektupta Gazneli Mahmud'dan aşırı dini grupların yanı sıra Mu'tezili itikâdından dönmeyenleri de sürgün etmesini hatta gerekiyorsa öldürmesini emrediyordu. Gazneli Mahmud ise fethettiği bölgelerden sürgün ettiği bid'at ehli grupların durumunu halifeye bildiriyordu. Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzi el-Bağdadî, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ' - Mustafa Abdulkadir Atâ' (Beyrut: Dârü'l-Küttübi'l-İlmiyye, 1992), 15/125-126; ayrıca bk. C. E. Bosworth, "The Imperial Policy of the Early Ghaznavids", *Islamic Studies* 1/3 (1962), 58.

⁷⁷ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân*, 4/272; Sübkî, *Tabâkât*, 4/129-135.

İbn Fûrek'in, Simcûrîlerin daveti üzerine Horasân'a gelmesi, Eş'arilik tarihi açısından önemli bir hadisedir.⁷⁸ Simcûrîler tarafından İbn Fûrek'e sağlanan bu destek sayesinde Eş'arilik, Selçuklulardan daha erken bir tarihten itibaren resmi bir himayeye mazhar olmuş ve kurumsallaşma noktasında önemli bir avantaj yakalamıştır. Simcûrî emiri tarafından kendisi için inşa edilen medresede İbn Fûrek, Eş'arî öğretileri Horasân bölgesinde yaymak üzere önemli bir fırsat yakalamıştır. İbn Fûrek'in, 370/981'li yılların başında Horasân'a geldiği dikkate alındığında Eş'ariliğin, mezhep kurucusunun vefatından yaklaşık elli yıl sonra gibi kısa bir süre içerisinde kurumsallaşmaya başladığını göstermektedir. İbn Fûrek, Nisabur'da kaldığı yaklaşık 36 yıl boyunca çok sayıda öğrenci yetiştirmiş ve Eş'ariliğin bölgede tutunmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Onunla birlikte Eş'arî öğretilerin yazıya geçirilmesi ve daha tutarlı bir hale gelmesi mümkün olmuştur. Özellikle *Mücerredü Makâlâtî Ebi'l-Hasani'l-Eş'arî*⁷⁹ adlı eseri ile Eş'arî'nin görüşlerini sistematik ve bütüncül bir şekilde ortaya koymuştur. Kalaycı'nın ifade ettiği üzere İbn Fûrek, böylece Eş'arî'nin görüşlerini bir mezhep kurucusu formatına sokmuştur.⁸⁰

İbn Fûrek'in yanı sıra Ebû İshâk el-İsferâyîni de Horasân'da Eş'ariliğin teşekkülünde önemli bir rol üstlenmiştir. İsferâyîni, Eş'ariliğin ikinci nesil temsilcilerinden İbn Fûrek ve Bâkillânî'nin yanı sıra Eş'ariliğe klasik şeklini veren ve Sünnî düşüncenin en büyük mezheplerinden birisi haline gelmesini sağlayan üç önemli Eş'arî kelmacıdan birisidir. Onu diğer iki isimden ayıran yönü, Küllâbî gelenek içerisinde hakim olan nass merkezli kelim anlayışını, literal anlamın dışına çıkararak daha teorik bir zemine taşıması ve eskisinden daha geniş bir çerçeveye yerleştirmiş olmasıdır. Bu açıdan detaylarda farklılaşmakla beraber, yöntem açısından Mu'tezile'ye büyük oranda yakınlaşmıştır.⁸¹ Ayrıca İsferâyîni, Eş'arî gelenek içerisinde felsefi kelama kapı aralayan ilk isim olmasına rağmen bu önceliğin Cüveynî ve Gazzâlî gibi isimlere atfedilmesi,⁸² İsferâyîni'nin ufak bir âkide metni dışında eserlerinin günümüze ulaşmamasından kaynaklanmaktadır.⁸³ Bu bakımdan Eş'arî kelamın, daha felsefi ve teorik bir boyut kazanması, Cüveynî'den iki nesil önce yaşayan İsferâyîni'nin gayretleri ile mümkün olmuştur.

Ebû İshâk el-İsferâyîni'nin temel kelami meselelerde Eş'arîlerden ziyade Mu'tezile'ye daha yakın bir tutum sergilemesi dikkat çekicidir.⁸⁴ İsferâyîni'nin Mu'tezile'ye bu yakın konumlanması ve hatta Mu'tezile kelamına kapı aralaması, Horasân bölgesinde Eş'arîlerin Kerrâmîlerle yaşadıkları mücadelenin bir sonucudur. Bu bakımdan Horasân Eş'ariliği dikkate alındığında Mu'tezile karşıtlığından ziyade Kerrâmî karşıtlığının daha baskın olduğunu ifade etmek mümkündür. İbn Fûrek'in Mu'tezile karşısındaki tutumu daha belirgin olmasına rağmen İsferâyîni'de bunun nisbeten silikleşmesi, ilerleyen yıllarda Kerrâmîlerle olan mücadelenin daha

⁷⁸ Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishābūr* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 159-160.

⁷⁹ İbn Fûrek'in eserleri için bk. Sezgin, *Arap-İslâm Bilimleri Tarihi*, 1/701-703. Ayrıca son eser Daniel Gimaret tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerred makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986).

⁸⁰ Mehmet Kalaycı, "Eş'ariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (01 Ağustos 2010), 409-410.

⁸¹ Richard M. Frank, *Classical Islamic Theology: The Ash'arites: Texts and Studies on the Development and History of Kalam*. (Hampshire: Ashgate Variorum, 2008), 3/129-131.

⁸² Watt, *Müslüman Aydın Gazzâlî*, 53-55; Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*, 165-166; Ayrıca bk. Griffel, "Gazzâlî", 476-479.

⁸³ Söz konusu âkide metni için bk. Frank, *Classical Islamic Theology*, 3/129-202; Ayrıca Bekir Topaloğlu danışmanlığında âkide metni ile ilgili bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bk. Mehmet Gündoğdu, *Ebû İshâk el-İsferâyîni ve Akaid Risalesi* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990).

⁸⁴ Kuşeyrî, İsferâyîni'ye saygı duymakla beraber onun kerametleri kabul etmediğine dair görüşünü *Risâle*'sinde aktarmaktadır. Ancak hemen ardından da İbn Fûrek'in keramet ile mucize arasındaki ayrım yaptığını ifade ederek onun bu konudaki hassasiyetinin gereksiz olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bk. 'Abdülkerîm b. Hevâzin b. 'Abdîmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, thk. Abdullah Mahmud - Mahmud bin Şerih (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 2/520. Zehebî, onun evliyalarından südür eden kerametleri reddetmesini büyük bir hata (zelle) olarak görür. Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 13/102. Ayrıca bk. Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, 6/70. İsferâyîni'nin Mu'tezile ile ortak yönleri hakkında genel bir değerlendirme için bk. W. Madelung, "Al-Isferâyîni", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* (Leiden: Brill, 24 Nisan 2012); Angelika Brodersen, "Abû İshâq Al-Isferâyîni", *Encyclopaedia of Islam Three* (Erişim 13 Aralık 2023); Fadıl Aygün, "Eş'arî Kelamının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebû İshâk el-İsferâyîni", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 25-26.

da kızıştığını göstermektedir. İsfarayini için Mu'tezile bir *öteki* olarak kalmaya devam etse de⁸⁵ aynı toplumsal zemini paylaştığı ve gittikçe güçlenen Kerrâmiler kadar tehlikeli bir düşman olmamıştır. Üstelik ders arkadaşı ve belki de en yakın dostu İbn Fûrek'in Kerrâmiler tarafından zehirlenerek öldürülmesi, onu Kerrâmiler karşısında daha sert bir tutum takınmaya sevk etmiştir. Kerrâmilerin toplumsal hayattaki bu tehlikeli mevcudiyeti ve teşbihi andıran görüşleri, İsfarayini'yi yaklaşım olarak Mu'tezile'ye daha yakın bir noktaya çekmiştir. Bu bakımdan en azından Gaznelilerin hakimiyetindeki Horasân bölgesinde Eş'ariler'de Mu'tezile karşıtlığından ziyade Kerrâmi karşıtlığının daha belirgin olduğunu ifade etmek mümkündür.

Horasân'daki Eş'arilerin, Mu'tezile karşısındaki tutumlarının nispeten daha yumuşak olmasında, Gaznelilerin politik tutumları da etkili olmuştur. Çünkü bu dönemde Mu'tezileden ziyade Kerrâmiler daha güçlü bir rakip konumundalardı. Kerrâmileri destekleyen Gazneliler, Mu'tezile'yi açıktan yasaklayarak baskıcı bir tutum sergiliyordu. Gaznelilerin Mu'tezile karşıtı siyasetinin en açık ifadesi, dönemin Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh tarafından yayımlanan bir ferman metninde görülmektedir. Daha sonra bir akide metni haline gelen bu ferman, ilk olarak 408/1018 yılında ilan edilmişti. Halife, Bağdât'ta bulunan Mu'tezilî Hanefileri sarayına davet ederek hazırlattığı fermanı onlara şahitlerin huzurunda okutmuş ve fermana yazılanlara uyacaklarına dair yazılı beyanlarını almıştır. Ferman metni, Mu'tezile'yi kelami faaliyetler ile uğraşmak ve halku'l-Kur'ân görüşünü benimsemekten men ediyordu.⁸⁶ Bu sebeple Mu'tezilî alimler, Halifenin huzuruna getirilerek şahitlerin nezaretinde tövbe etmeye zorlanıyordu.⁸⁷

Mu'tezile'yi hedef alan ve Gaznelilerin mezhep siyasetinin temelini oluşturan Kâdiri Akâidi'nin hükmü, Horasân başta olmak üzere Gaznelilerin hakimiyetindeki bütün topraklarda uygulanıyordu. Bu dönemde yaşayan tarihçi İbnü'l-Cevzi, halifenin aynı yıl Gazneli Mahmud'a durumu bildiren bir mektup yazdığını aktarmaktadır. Bunun üzerine Gazneli Mahmud, halifenin emri ile Mu'tezile'ye karşı büyük bir kovuşturma başlatmış,⁸⁸ Mu'tezililikle itham edilenleri huzuruna çağırarak bizzat sorgulamış ve Horasân'daki birçok Mu'tezilî alimi farklı bölgelere sürgün etmiştir.⁸⁹ Ayrıca 420/1029 yılında Rey şehrini ele geçiren Gazneli Mahmud, halifeye yazdığı mektupta Mu'tezile'nin bütün faaliyetlerine son verdiğini, mezhebin öğretilerine dair bütün kitapları yaktığını ve önde gelen isimlerin tamamını Horasân'a sürgün ettiğini bildirmiştir.⁹⁰ Rey şehrinin Gazneliler tarafından ele geçirilmesi, Mu'tezile açısından yıkıcı sonuçlar doğurmuştur. Çünkü bu şehir, Mu'tezile'nin tarih sahnesinden çekilmeden önce tutunduğu son kalelerden biriydi. Mu'tezilî nüfusun yoğunluklu yaşadığı şehirlerden birisi de Harezm idi. Orası da 408/1018 yılında Gazneli Mahmud tarafından ele geçirilmişti. Gazneli Mahmud, Harezm'i ele geçirmeden önce Halife'ye yazdığı mektupta şehrin Karmatiler ile dinsizlerin yurdu haline geldiğini belirterek sefere dini bir meşruiyet kazandırmak istiyordu.⁹¹

Bununla beraber her ne kadar Makdisi tarafından ileri sürülse de Eş'ariler, hiçbir zaman Kâdiri Akâidi'nin muhatabı olmamışlardır.⁹² Eş'ariler'in, Gazneliler tarafından baskı ve

⁸⁵ Mu'tezileye karşı reddiye sadedinde kaleme aldığı eserler bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmına kendisinden iki nesil sonra yaşayan Ebü'l-Muzaffer el-İsfarayini işaret etmektedir. Bk. Ebü'l-Muzaffer İsfarayini, *et-Tebzir fi'd-din ve temyizü firaki'n-nâciye ani'l-firaki'l-hâlikîn*, thk. Mecid el-Halif (Beyrut: Dârü ibn Hazm, 2008), 247.

⁸⁶ Akide metni için bk. İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi târih*, 15/197; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 9/18; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 11/416; Akide metninin tamamı ve ayrıca konuyla ilgili müstakil bir çalışma için bk. Zübeyir Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdiri İtikadı)", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 75-110.

⁸⁷ Bu alimlerden birisi Mu'tezile'nin Bağdât'taki önemli temsilcilerinden olan Ebü Abdullah es-Saymerî'dir (öl. 436/1045). George Makdisi, *Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 10-11; Heemskerk, *Pain and Compensation in Mu'tazilite Doctrine*, 59. İbn 'Akil'in hocası olan Mu'tezilî alim Ebü Ali b. Velid (öl. 478/1086) de aynı uygulamaya Halife Kâim-Biemrillâh tarafından muhatap olmuştur. Halifenin huzurunda sorgulandıktan sonra câmi gibi halka açık yerlerde ders vermesi yasaklanan İbnü'l-Velid, ömrünün geri kalan kısmını ev hapsinde geçirmek zorunda kalmıştır. George F. Hourani, "Juwayni's Criticisms of Mu'tazilite Ethics", *The Muslim World* 65/3 (1975), 172; Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 10-12, 18-19, 43, 50; Orhan Ş. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmli Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 37-38.

⁸⁸ İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi târih*, 15/125-126.

⁸⁹ Gazneli Mahmud tarafından sürgün edilen bazı Mu'tezilî alimler için bk. Cüşemî, "et-Tabakât", 401-402.

⁹⁰ Gazneli Mahmud'un Rey'i ele geçirdikten sonra Kâdir-Billâh'a yazdığı mektubun tam metni için bk. İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi târih*, 15/195-196, 211-212; Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 14/187.

⁹¹ Bosworth, *Ghaznavids*, 53-54.

⁹² Makdisi'nin Kâdiri Akâidi ile ilgili değerlendirmeleri için bk. George Makdisi, *Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 3-10; George Makdisi, *İslâm'ın Klasik*

kovuşturmaya tâbi tutulmamaları, Kâdirî Akâidi'ne muhatap olmadıklarının belki de en güçlü ifadesidir. Gazneliler, erken dönemlerde Simcûriler ile olan münasebetlerinden dolayı Eş'arileden rahatsızlık duymuş olsalar da Simcûrî tehdidinin ortadan kalkması ile bu tutumları yumuşamıştır. Nitekim Gazneli Mahmud, Eş'arî'nin ilk nesil öğrencilerinden Ebû Sehl es-Su'lukî'nin oğlu Ebû Tayyib es-Su'lukî'yi Karahanlı hükümdarı İlig Han'a elçi olarak gönderirken,⁹³ Eş'ariliğin önemli temsilcilerinden Ebû Osman İsmâil es-Sâbûnî (öl. 447/1055) de Gazneliler döneminde Nisâbûr baş hatipliğine atanmıştır.⁹⁴ Simcûrî emirlerinin meclisine katılan Abdulkadir el-Bağdâdî ise aynı zamanda Gazneli Mahmud'un da meclisinin müdâvimlerinden olup,⁹⁵ İsmailî dâisi Tahertî'nin idamı konusunda sultanı ikna eden isim olmuştur.⁹⁶ Hepsinden önemlisi Eş'ariliğin İbn Fûrek ve İsferyânî için inşa edilen medreselerle Horasân'da kurumsallaşması Gazneliler döneminde gerçekleşmiştir. Bağdat'ta da durum çok farklı değildir. Bâkillânî, Kâdirî bildirgesini bizzat yayımlayan Kâdir-Billâh'ın en yakınındaki isimlerden olup, halife tarafından önemli elçiliklerle görevlendirilmiştir.⁹⁷

Eş'ariler, Horasân'da bir süre Kerrâmiler ile mücadele etmek durumunda kalsalar da Gazneliler'in toleranslı tutumundan büyük oranda yararlanmışlardır. Selçuklular dönemine kadar devam eden bu mücadele, Eş'ariliğin başarısı ile sonuçlanmıştır. Bu mücadele, bir yandan Eş'ariliğin kelam metodolojisinin çerçevesini belirleyip Mu'tezile başta olmak üzere rakipleri karşısında daha tutarlı bir hale gelmesini sağlarken, diğer yandan da Kerrâmilerle farklılıklarını ortaya koymak üzere önemli bir fırsat sunmuştur. Çünkü Horasân'da Eş'ariler, Mu'tezili-Hanefî çevreler tarafından teşbih ve tecsim akidesini savunan Kerrâmiler ile aynı teolojik zemine konumlandırılıyorlardı. İbn Fûrek bu sebeple haberi sıfatları te'vil eden *Kitâbu müşkilü'l-hadîs* adlı eserini kaleme almak durumunda kalmıştır.⁹⁸ Bu dönemde Eş'ariliği sistemleştirerek Kerrâmiyye'den farklılığını ortaya koyan ve rakipleri karşısında önemli bir güç haline getiren isimler, Eş'arî'nin ikinci nesil öğrencilerinden İbn Fûrek ile Ebû İshâk el-İsferyânî olmuştur.

2.3. Selçukluların Sünnî Himayesi Altında İlişkilerin Seyri

Selçuklular dönemi, Eş'arilik Mu'tezile ilişkileri bakımından olduğu gibi her bir mezhebin müstakil tarihleri açısından da son derece kritik bir evreyi temsil etmektedir. Selçukluların himayesine mazhar olan Eş'arilik, bu dönemde teşekkül sürecini başarılı bir şekilde tamamlarken bir yandan Şâfilik ile diğer yandan da tasavvufî çevrelerle geliştirdiği ilişkiler sayesinde özellikle Horasân bölgesinde önemli bir güç haline gelmiştir.⁹⁹ Bu dönemde Eş'arilik içerisinde fikri anlamda da bir değişim yaşanmış ve felsefî terminoloji daha yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Eş'arî kelamında meydana gelen bu değişim, bazıları tarafından müteahhirûn kelamının başlangıcı olarak isimlendirilirken bazıları tarafından da felsefî kelamının başlangıcı olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁰ Bu dönem aynı zamanda İbn Fûrek ile başlayıp Kuşeyrî ile devam eden ve Gazzâlî ile son şeklini alan tasavvufî eğilimlerin Sünniliğin içerisine yerleştiği ve sonraki dönemlere şeklini verdiği bir süreçtir. Başka bir ifade ile Eş'arî ve Gazzâlî arasındaki bu dönem, Eş'ariliğin hem teorik hem de pratik anlamda kurumsallaştığı bir dönem olarak kabul edilebilir.¹⁰¹

Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 10-12; Makdisi diğer bir çalışmada akide metnin ilan tarihini Sünnî Diriliş'in başlangıcı olarak ifade etmektedir. Bk. George Makdisi, "The Sunni Revival", *Islamic Civilization 950-1150*, ed. D. S. Richard (Oxford: Cassirer, 1973), 156-158.

⁹³ Mîrhând, *Ravzatu's-Safâ*, 52-53.

⁹⁴ Bosworth, *Ghaznavids*, 178-179.

⁹⁵ Ebu Mansur Abdülkahir el-Bağdâdî, *İyârü'n-nazar fi ulmi'l-cedel*, thk. Ahmed Muhammed Arrûbi (Havâli: Esfar li-Neşr Nefisi'l-Kütüb ve'r-Resaili'l-İlmiyye, 2020), 119-120; Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak*, 135.

⁹⁶ Bosworth, *Ghaznavids*, 187.

⁹⁷ Bâkillânî'nin Kâdir-Billâh tarafından görevlendirildiği elçilik vazifeleri için bk. Ebû'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Umar Abdusselam Tedmuri (Beyrut: Dâri'l-Kitâbi'l-Arabi, 1997), 6/578-579, 7/752.

⁹⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfahânî el-Eş'arî İbn Fûrek, *Kitâbu müşkilü'l-hadîs 'ev tevîlû'l-ahbârî'l-müteşâbihe*, thk. Daniel Gimaret (Dimeşk: el-Ma'hedü'l-Fransi li'd-Dirasati'l-Arabiyye, 2003).

⁹⁹ Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep Horasân'da Eş'ariliğin Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 134-140.

¹⁰⁰ Bu dönem hakkında bk. Watt, *Müslüman Aydın Gazâlî*, 53-55; Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı*, 165-166; ayrıca bk. Griffel, "Gazzâlî", 476-479.

¹⁰¹ Bausani, "Religion in the Saljuq Period", 5/283, 302.

Selçuklular dönemi, Mu'tezile açısından tam tersi istikamette birtakım gelişmelere sahne olmuştur. Gaznelilerin baskıcı politikalarına maruz kalan Mu'tezile, bu dönemde nisbeten rahatlamakla beraber kayda değer siyasi bir himaye elde edememiştir. Mu'tezili alim İbnü'l-Velid'in, Bağdat Nizamiyesi'nin açıldığı yıl derslerine yeniden başlaması, Hanbelîlerin tepkisine sebep olmuş ve Kâdirî Akâidi'nin hükümleri yeniden yürürlüğe konulması ile tedris faaliyetleri yasaklanmıştır. Gazneliler döneminde olduğu kadar yoğun olmasa da Mu'tezili karşı tutum, Selçuklular döneminde de büyük oranda devam etmiştir. Ayrıca Mu'tezile'nin sûfi gruplarla organik bir bağının olmaması¹⁰² ve Hanefilik ile olan münasebetlerinin giderek zayıflaması, Irak ve Horasân bölgesinde Eş'arilik karşısında gittikçe zayıf bir duruma düşmesini beraberinde getirmiştir.

Eş'arilerin rakipleri karşısındaki bu yükselişi, Selçuklular dönemine gelindiğinde daha görünür olmuştur. Çünkü Fâtımîlerle dinî ve toplumsal düzeyde mücadele etmek, Selçukluların mezhep siyasetinin önemli bir kısmını oluştuyordu. Bu mücadelenin yolu ise mevcut Sünnî mezheplerden birisini desteklemekten geçiyordu. Fâtımî-İsmailî tehdidine karşı koyabilecek Sünnî bir öğretinin kurumsal düzeyde desteklenmesi, Selçuklular açısından hayati bir öneme sahipti. Bunun için çok fazla seçenek yoktu. Hanbelîlerin, İsmailîlerin kelami ve felsefi argümanlarla desteklenmiş görüşleri karşısında söyleyecekleri çok fazla sözleri yoktu. Mu'tezile ise Sünnî toplum içerisinde itibarını büyük oranda yitirdiği için İsmailî öğretilere karşı etkili çözümler sunsa da içeride kabul görmeyecek ve yeni birtakım gerilimlerin yaşanmasına sebebiyet verecekti. Hanefiliğin itikâdi boyutunu temsil eden Mâtürîdilik ise teşekkül sürecindeydi¹⁰³ veya bir Şâfiî-Eş'arî olan Nizâmülmülk tarafından görmezden gelinmişti. Bunun için zaman zaman Hanbelîler tarafından dışlansa da Mu'tezile kadar ötekileştirilmeyen ve aynı zamanda Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Selef itikâdına bağlılık iddiasında olan Eş'ariler son derece uygun bir tercihti. Çünkü dini nassların yanı sıra akli argümanlara da yeterince yer veriyorlardı. Bir yandan Fâtımî tehdidi diğer yandan Eş'ariliğin esnek yapısı ve meşruiyet arayışı, siyasi hedeflerini gerçekleştirme arzusunda olan Selçuklular için en uygun seçenektir. Eş'arîlerin Selçuklularla geliştirdikleri bu ittifak zemini, onları Mu'tezile karşısında daha güçlü bir konuma yükseltmişti.

Ancak Eş'ariliğin Selçukluların resmi mezhebi haline gelmeden önce maruz kaldığı mihne hadisesi, Eş'arilik Mu'tezile ilişkileri açısından önemli olduğu kadar nihai bir kırılmayı beraberinde getirmiştir. Tuğrul Bey'in, 445/1054 yılında bid'at ehli grupları Cuma günü kürsülerden lanetleyen bir ferman yayımlaması ve Eş'arileri de buna dahil etmesi bir infiale sebep oldu. Tarih kaynaklarında *Nisâbü'r Mihnesi* veya *Eş'arî Mihnesi* olarak geçen bu olay, Tuğrul Bey'in saltanatı (445-455/1053-1063) boyunca devam etti. Bu süre zarfında Eş'arilik kürsülerden lanetlenirken, Eş'arî alimlerin medrese ve camii gibi halka açık yerlerde vaaz vermeleri yasaklandı. Ayrıca önde gelen isimler hakkında tutuklanma kararı verildi. Aktarıldığına göre bu dönemde dört yüze yakın Eş'arî alim Horasân'ın farklı bölgelerine sürgün edildi. Bunlar arasında Cüveynî ve Kuşeyrî gibi önemli isimler de bulunmaktaydı.¹⁰⁴

Eş'arilere karşı başlatılan mihnede Mu'tezile'nin rolü olmakla beraber başka aktörlerin de

¹⁰² Mu'tezile'nin Bağdat ekolü içerisinde hicri üçüncü yüzyıllarda zühd eğilimleri ile bilinen bir grup olsa da Hâris el-Muhâsibî ve Cüneyd-i Bağdâdî ile kıyaslandığında felsefi içerikten yoksun olan öğretileri, kurumsal anlamda tasavvufî bir ekole dönüşmemiştir. Bk. Osman Aydın, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takvâ Boyutu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 115-119; Ayrıca Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Emâli* eseri bağlamında zühd yönünü ele alan müstakil bir çalışma yayımlanmıştır. Ancak söz konusu eserde Kâdî Abdülcebbar'ın sûfi kimliğini ve kurumsal tasavvufî ilişkisini ortaya koymak için yeterince bilgi bulunmamaktadır. Bk. Samet Karahüseyin, "El-Emâli Bağlamında Kâdî Abdülcebbar'ın Zühd Hakkındaki Görüşleri", *Bilimname* 47 (30 Nisan 2022), 219-242.

¹⁰³ Hanefî çevrelerde Mâtürîdiliğin ihmal edilmesi ile ilgili bk. Mehmet Kalaycı, "Eş'arî'nin İkmali Mâtürîdî'nin İhmali: İki İmanın Gelenekleri İçerisindeki Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz", *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâtürîdî: Uluslararası Sempozyum*, (2014), 136-137; a. mlf., *Eş'arilik Mâtürîdilik İlişkisi*, 280-284; Mâtürîdiliğin sistematik bir ekol haline gelmesi Ebû'l-Mü'in en-Nesefî'nin gayretleri ile mümkün olmuştur. Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs, 2018), 201-202.

¹⁰⁴ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Ali b Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem.*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata - Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 15/340-341; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fî't-târik*, 8/190; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-a'yân*, 5/138; Zehebî, *Târikü'l-İslâm*, 10/86; Sübkî, *Tabâkât*, 3/389-444; Nisâbü'r Mihnesi ile ilgili modern dönemde yapılan müstakil bir çalışma için bk. Ömer Ali Yıldırım, "Mu'tezile ve Nisâbü'r Mihnesi: Mihnetü Eş'âire", *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Eki Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 696-713.

sürece dahil olduğu unutulmamalıdır. Mihne sürecini başlatan aktörlerin kimler olduğu noktasında üç farklı grup üzerinde durulabilir. Bunlardan ilki hiç şüphesiz ezeli rakipleri olan Mu'tezile'dir. Mu'tezile'nin amelde Hanefî olması Eş'arilerin de amelde Şâfiî olması tarafları iki yönlü bir mücadelenin içine sokmuştur. Ancak iki grup arasındaki husumet her ne kadar fikhî bir arka plana dayansa da daha çok kelami bir zeminden sürdürülmüştür.¹⁰⁵ Çünkü önemli ölçüde kurumsallaşmış ve büyük oranda saygınlık kazanmış Şâfilîği itibarsızlaştırmaktansa en başından beri meşruiyet arayışı içerisinde olan Eş'ariliği itibarsızlaştırmak daha kolay bir yoldu. Mihnenin aktörleri arasında yer alan ikinci grup ise Kerrâmilere. Gaznelilerden itibaren Eş'arilerle önemli husumetler yaşayan Kerrâmilere, sonraki dönemlerde bu mücadelelerini sürdürmüşler ve mihne hadisesini bir fırsat olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim Eş'ariler aleyhine ileri sürülen iddialar arasında Kerrâmilere ait olanların da olması bunu desteklemektedir.¹⁰⁶ Mihnenin aktörleri arasında bulunan üçüncü grup ise Hanbelilerdir. Mihne hadisesinin 445/1054 yılında başladığını ve Selçukluların 447/1056 yılında Bağdât'a girdiği dikkate alındığında Hanbelilerin Mihne'deki rolü tartışmalı hale gelebilir. Ancak Bağdât'ın ele geçirilmesi en başından beri Selçukluların hedefinde olduğu için Tuğrul Bey, Ehl-i Hadis'in diğer bir kanadı olan Şâfilileri lanetleyerek Halifenin tepkisine muhatap olmak istemiyordu. Nitekim kendisi Mihne'yi başlattığı yıl, Halifenin veziri olan İbnü'l-Müslime ile mektuplaşmış ve vezir ona şehirde yaşayan Hanbelilerin takdirini kazanması için önemli bazı tavsiyelerde bulunmuştu.¹⁰⁷ Hanbelilerin ise Şâfililerden ziyade Eş'arî'ye husumet besledikleri bilinmektedir. Dolayısıyla Eş'arilere karşı başlatılan mihne, Bağdât'taki Hanbelilerin desteğini kazanmak için siyasi bir hamle olarak da değerlendirilebilir.

Mu'tezile'nin Mihne'deki rolü vezir Kündürî'nin faaliyetleri dikkate alındığında daha belirgin bir hale gelir. Kündürî'nin atadığı Hanefî kadıların çoğu aynı zamanda Mu'tezilî alimlerdir.¹⁰⁸ Ancak onun Mu'tezile'ye olan desteği Hanefilere olduğu kadar aşıkâr değildi. Mu'tezile'yi bid'at ehli fırkalar zümresine dahil etmemesi onları geri planda desteklediğini göstermektedir. Ayrıca bu dönemde Mu'tezile-Hanefilik birlikteliği, Eş'arî-Şâfiî birlikteliği kadar belirgin bir olgu değildi. Çünkü bu birliktelik ilk mihneden itibaren gittikçe zayıflamıştı. Eş'arilik ve Şâfililik açısından ise tam tersi bir durum söz konusuydu. Nisabur Mihnesinin Eş'arilik açısından belki de en olumlu yönü, Şâfililik ile Eş'arilik birlikteliğini daha güçlü bir hale getirmiş ve hatta özdeşleştirmiştir. Bu sebeple Kündürî, Eş'arilik üzerinden Şâfilîği cezalandırırken, Hanefilik üzerinden de Mu'tezile'yi desteklemiştir. Çünkü Mu'tezile halife nazarında bâtl bir fırka olarak görülüyordu. Buna rağmen Mu'tezile'yi açıktan desteklemek hem halife hem de Hanbeliler ve diğer Sünnîlerin nazarında bid'at bir fırkanın desteklenmesi anlamına gelecekti. Kündürî, Hanefilik üzerinden Mu'tezile'yi destekleyerek böyle bir eleştirinin önüne geçmişti.

Bununla beraber nasıl ki Ahmed b. Hanbelî'nin maruz kaldığı ilk mihneden Hanbelîlik zaferle ayrıldıysa, Eş'arilik de Nisabur Mihnesi'nden sonra daha güçlü bir hale gelmiştir. Mihne sürecinin Eş'arilik açısından üç olumlu sonucundan bahsedilebilir. İlki yukarıda da ifade edildiği üzere Eş'arilik ve Şâfililik birlikteliğini daha görünür kılmıştır. Çünkü aslında fikhî mezhepler arasında olan bir mücadele, kelami zeminde yürütülmüş ve kelami mezheplerin başarısı aynı zamanda fikhî mezheplerin başarısı ile sonuçlanmıştır. İkincisi, farklı bölgelere göç eden Eş'arî alimler, Eş'ariliğin tanınırlığını arttırmıştır. Bu dönemde dörtüzyüz Eş'arî alimin farklı bölgelere göç ettiği aktarılmaktadır. Sürgün edilen alimlerden birisi olan Cüveynî, dört yıl Hicaz'da kalarak fetvalar vermiş *İmâmü'l-Harameyn* lakabını almıştır. Üçüncü olarak ise en başından beri meşruiyet arayışı içerisinde olan Eş'ariliğin Sünnîlik içerisindeki yeri daha da sağlamlaşmıştır. Tuğrul Bey'in vefatından sonra yerine geçen Sultan Alparslan'ın Kündürî'yi vezirlikten azletmesi ve daha sonra da öldürmesi ile Mihne süreci son bulmuştur. Kündürî'nin yerine vezirliğe getirilen Nizâmülmülk, sürgünde bulunan Eş'arî alimleri yeniden memleketlerine davet ederek iade-i itibarda bulunmuş ve medreseler inşa ederek Eş'arî öğretilerin yeniden tedris edilmesine imkan sağlamıştır.¹⁰⁹

Nisabur Mihnesinden zaferle ayrılan Eş'arilik, Mihne'den yaklaşık üç yıl sonra kurulan

¹⁰⁵ Bulliet, *The Patricians of Nishābūr*, 37-38.

¹⁰⁶ Kuşeyrî'nin ele aldığı ve Eş'ariler aleyhine ileri sürülen beş iddiadan ikisi Kerrâmilere aitti. İbn Asâkir, *Tebayün*, 246-255.

¹⁰⁷ A. C. S. Peacock, *Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu: Yeni Bir Yorum*, çev. Zeynep Rona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2023), 137-138.

¹⁰⁸ Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 178-181.

¹⁰⁹ Ay, "Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile", 1/97-98.

Nizamiye medreseleri ile beraber daha güçlü bir konuma yükselmiştir. Eş'ariliğin genel tarihi dikkate alındığında Nizamiye medreseleri ile Eş'ariliğin yeni bir evreye geçtiğini ifade etmek mümkündür. Çünkü bu tarihe kadar sürekli bir meşruiyet arayışı içerisinde olan Eş'arilik, Nizâmülmülk'ün vezirliğe getirilmesi ile beraber devletin resmi himayesine mazhar olmuştur. Nizâmülmülk, Kündürî'nin sebep olduğu fitne ile memleketlerinden kaçmak zorunda kalan Eş'arî alimleri Horasân'a davet ederek işe başlamıştır. Ayrıca Eş'ariliği resmi olarak desteklemek ve öğretilerini hakimiyetinde bulunan topraklarda yaymak üzere Nizâmiye medreseleri olarak bilinen geniş bir medrese ağı kurmuştur. Medreselere atanacak müderrisleri bizzat belirleyen Nizâmülmülk, bu isimlerin Eş'arî ve Şâfiî alimler olmasına ayrı bir önem göstermiştir. Böylece Selçuklu himayesi altında yeni bir evreye geçen Eş'arilik, geçmişteki savunmacı pozisyonunun aksine resmi makamlarca desteklenen ve öğretileri kurumsal düzeyde temsil edilen bir konuma yükselmiştir. Hiç şüphesiz Eş'ariliğin bu yükselişinde Nizâmülmülk'ün rolü son derece önemlidir.

Cüveynî'nin yirmi yıl boyunca başında bulunduğu Nisâbü'r Nizâmiyesinde derslerine 300 civarında öğrencinin katıldığı aktarılmaktadır.¹¹⁰ Bu durum bir yandan Nizâmiye'nin sahip olduğu öğrenci popülasyonunu gösterirken diğer yandan da Selçukluların hakimiyetinde bulunan şehirlerde Nizamiye medreselerinden mezun olan öğrencilerin, devletin belli kademelerinde istihdam edildiğini göstermektedir. Nitekim bir asır sonra hayatta olan Selçuklu tarihçisi Râvendî, Eş'arîlerin devlet erkânına son derece yakın olmaları ve önemli devlet kademelerinde bulunmalarından duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir.¹¹¹ İbn Râvendî'nin bu ifadeleri Nizâmülmülk ile başlayan Selçuklu-Eş'arilik yakınlaşmasının, ilerleyen yıllarda güçlenerek devam ettiğini göstermektedir. Ayrıca bazı bölgelerde üç asrı aşkın bir süre faaliyette olan Nizâmiye medreseleri sayesinde Eş'arilik, rakipleri karşısında hem sayısal hem de kurumsal düzeyde önemli bir üstünlük yakalamıştır. Nitekim Bosworth, Nizamiye medreselerinin olmaması durumunda Eş'arilik ve Şâfiiliğin hem Irak'ta hem de Horasân'da başarısız olacağını ifade etmiştir. Çünkü Selçuklu sultanları Hanefiliği desteklerken, Bağdât'ta bulunan Abbâsî halifesi ise Hanbelîleri destekliyordu. Tuğrul Bey döneminde şüphe ile karşılanan ve Bağdât'taki Hanbelîler tarafından *Horasân'dan gelen yabancılar* olarak görülen Eş'arilik, Nizâmülmülk tarafından inşa edilen Nizâmiye medreseleri sayesinde kendisini ifade etme imkânı bulmuş ve rakipleri karşısında önemli bir üstünlük sağlamıştır.¹¹²

Sonuç

Büveyhîler dönemi, hem Eş'arîler hem de Mu'tezile açısından önemli bir evreyi temsil etmektedir. Eş'arilik bu dönemde teşekkül sürecini tamamlarken, Mu'tezile ise yeniden canlanmıştır. Ancak bu canlanma, Büveyhîler'in hakimiyetindeki bütün topraklar için geçerli olmayıp sadece Rey bölgesi ile sınırlıdır. Büveyhîler'in hakimiyetindeki diğer iki bölge olan Fars (Şîrâz) ve Irak bölgelerinde ise Eş'ariliğin daha büyük bir gelişme sağladığı görülmektedir. Bâkillânî'nin Adûduddevle'nin himayesine mazhar olması, Eş'ariliğin tanınması ve temsiliyet gücünün artmasını sağlamıştır. Ayrıca Büveyhîler'in çok sesli dini siyasetleri, hem Mu'tezile'nin hem de Eş'arîlerin öğretilerini rahat bir şekilde ifade etmelerine uygun bir zemin hazırlamıştır. Büveyhîler'in Rey kolunda ise Sâhib b. Abbâd tarafından Mu'tezile'nin açık bir şekilde desteklendiği görülmektedir. Bu destek ile uzun bir aradan sonra rahat nefes alan mezhep mensupları, öğretilerini sistemleştirme ve tedvin etme fırsatını yakalamıştır.

Gazneliler dönemi, hem Eş'arîler ve hem de Mu'tezile açısından baskıcı dini politikaları ile özdeşleşen bir dönem olmuştur. Ancak Mu'tezilî öğretiler bir bütün olarak yasaklanırken, Eş'arilik kontrol altında tutulmakla beraber faaliyetleri yasaklanmamıştır. Kuruluş döneminde bastırılan sikkelerde Mu'tezile'ye yönelik bir destek vaadi söz konusu olsa da ilerleyen yıllarda yayımlanan *Kâdirî Akâidi* ile birlikte Mu'tezilî öğretiler tamamen yasaklanmıştır. Diğer yandan Gazneliler dönemi, Eş'ariliğin Horasân'da kurumsallaşması noktasında önemli bir evreyi temsil

¹¹⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târih*, 16/245.

¹¹¹ Râvendî, Eş'arîlerin; Kâşân, Âba, Taberistân, Rey, Ferâhân, Kazvîn civarı, Ebher ve Zencân'da gücü elinde bulunduran komutanlar ve emirlerle yakın ilişki içerisinde olduklarına dikkat çekmektedir. Bir Eş'arî'nin vezir veya kâtip olmasından daha büyük bir kötülüğün olamayacağını ifade eden Râvendî, yaşadığı dönem itibarı ile durumun böyle olmasından dolayı duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir. Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, *Râhâtü's-südûr ve âyetü's-sürûr fî târihi devleti Selçukîyye*, thk. İbrahim Emin Şevâribî - vd. (Mısır: Meclisü'l-Âlâ li's-Sekâfe, 2005), 44-45.

¹¹² C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (a.d. 1000-1217)", *The Cambridge History of Iran: Volume 5: The Saljuq and Mongol Periods*, ed. J. A. Boyle, The Cambridge History of Iran (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 5/72-73.

etmektedir. Nizâmiye medreselerinin kurulmasından çok daha önce İbn Fûrek ve İsfarâyîni için inşa edilen medreselerde Eş'arî öğretiler kurumsal düzeyde tedris edilmiştir. Ayrıca Eş'arîler, bu dönemde Kerrâmîler ile giriştikleri mücadele sonucunda sistemlerini daha rasyonel bir zeminde inşa etme gereği duymuşlardır. Böylece bir yandan rakipleri karşısında daha tutarlı bir hale gelirken, bir yandan da Mu'tezile'ye daha yakın bir yere konumlanmışlardır.

Selçuklular dönemine gelindiğinde ise güç dengelerinin büyük oranda Eş'arilik lehine geliştiğini ifade etmek mümkündür. Kuruluş döneminde Kündürî'nin başlattığı Mihne süreci, Eş'ariliğin kaderi üzerine kalıcı bir etkiye sahip olmamıştır. Nizâmülmülk'ün himayesi ile birlikte devletin resmi mezhebi haline gelen Eş'arilik, Mu'tezile de dahil olmak üzere rakipleri karşısında açık bir üstünlük yakalamıştır. Nizâmiye medreselerinin kurulması ile birlikte Eş'arî öğretiler, bir yandan kurumsallaşırken, diğer yandan da daha geniş kesimlere ulaşma imkânı bulmuştur. Gazneliler tarafından dışlanan Mu'tezile ise Selçuklular döneminde de bir varlık gösterememiştir. Gazneliler'in Sünnî siyasetinin vârisleri olan Selçuklular, Tuğrul Bey dönemi hariç, seleflerinin Mu'tezile karşıtı siyasetini büyük oranda sürdürmüşlerdir. Selçukluların, münferit Mu'tezilî şahsiyetlere yönelik desteği, bireysel himayeden fazla bir anlam ifade etmemiştir. Selçuklulardan sonra Mu'tezilî öğretiler daha çok Şii çevrelerde ifade imkânı bulmuştur.

Kaynakça | References

- Abdülcebbâr, Kâdi Ebû'l-Hasen. *el-Muhîr bi't-teklîf*. thk. Ebu Muhammed Hasan b. Ahmed İbn Ma'tume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1. Basım, 2018.
- Abdülcebbâr, Kâdi Ebû'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *Mütesâbihü'l-Kur'ân*. thk. Adnan Zarzur. Kahire: Dârü't-Türâs, 1969.
- Abdülcebbâr, Kâdi. *Şerhu Usûli'l-Hamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Akoğlu, Muharrem. *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*. Ankara: İlahiyat, 2008.
- Ay, Mahmut. "Mu'tezilizm'den Arta Kalan Mu'tezile". *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Eki Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. ed. Recep Alpyağıl. 1/89-105. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs, 2018.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezilî Anlayışta Zühed ve Takvâ Boyutu". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/10 (2003), 99-122.
- Aygan, Fadıl. "Eş'arî Kelamının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebu İshâk el-İsfarâyîni". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 7-28.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tahir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2021.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr. *İyârü'n-nazar fî ulmî'l-cedel*. thk. Ahmed Muhammed Arrûbi. Havâli: Esfar li-Neşr Nefisi'l-Kütüb ve'r-Resaili'l-İlmiyye, 1. Basım, 2020.
- el-Bâkillânî, Kâdi Ebî Bekr Muhammed b. Tayyip. *Temhîdül-evâil ve telhîsu'd-delâil*. Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, 2. Basım, 2016.
- Bosworth, C. E. *Ghaznavids and Their Empire in Afghanistan and Eastern India*. New Delhi: Munshiram Monoharlal Publisher, 1992.
- Bosworth, C. E. "The Political and Dynastic History of the Iranian World (a.d. 1000–1217)". *The Cambridge History of Iran: Volume 5: The Saljuq and Mongol Periods*. ed. J. A. Boyle. 5/1-202. The Cambridge History of Iran. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521069366.002>
- Brodersen, Angelika. "Abû Ishâq Al-İsfarâyîni". *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Leiden: Brill, 01 Aralık 2008.
- Bulliet, Richard W. "A Mu'tazilite Coin of Maḥmūd of Ghazna". *Museum Notes (American Numismatic Society)* 15 (1969), 119-129.
- Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishābūr*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

- Busse, Heribert. "Iran Under Buyids". *The New Cambridge History of Islam: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. ed. Robert Irwin. 4/250-304. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Kerrame el-Beyhaki. "et-Tabakâtu hâdiyete'l-aşere ve's-sâniyete'l-aşere min şerhi'l-uyûn". *Fadlû'l-i'tizal ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Eymen Fuad Seyyid. 364-393. Tunus: Daru't-Tunusiyye, 2018.
- Ehvâzi, Hasan b. Ali. "Telbîsu İbn Ebî Bişr". *Tebyînu kezibi'l-müfteri fî mâ nûsibe ilâ İmami Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*. thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefâdi. Dimeşk: Dâru't-Takva, 2018.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitâbü Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Berlin: Schwarz, Tab'a al-Munaqqaha, 2005.
- Gimaret, Daniel. "Abû Eşhâq Ebrâhîm Ebn 'Ayyâş". *Encyclopaedia Iranica Online*. Brill, 30 Ağustos 2020. <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-iranica-online/ebn-ayyas-abu-eshaq-ebrahim-COM>
- Gimaret, Daniel. "Abu'l-Hosayn Başrî". *Encyclopaedia Iranica Online*. Brill, 26 Ağustos 2020.
- Gimaret, Daniel. *Ba'zu İşkâliyyâtü 'İlmi'l-Kelâmî'l-İslâmî*. çev. Muhammed Bühlal - Sâlim Bukhaddâjah. Rabat: Muminun bilâ Hudud, 2020.
- Gölcük, Şerafeddin. *Bakillâni ve İnsan Fülleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Hamevî, Ebû 'Abdullâh Yâkût b. 'Abdullâh er-Rûmî. *Mu'cemu'l-udebâ irşâdû'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1993.
- Hâtib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Târihu Bağdâd*. thk. Beşâr Avâd Ma'aruf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 2002.
- Heemskerck, Margaretha T. "Abd Al-Jabbâr b. Aḥmad al-Hamadḥânî". *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Leiden: Brill, 2007.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan Sikatüddin ed-Dımaşkî. *Tebyînu kezibi'l-müfteri fima nûsibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Dimeşk: Daru't-Takva, 2018.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-Henâbile*. thk. Muhammed Hamid el-Faki. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *Mücerred Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfahânî el-Eş'arî. *Kitâbu müşkili'l-hadîs 'ev tevîlû'l-ahbârî'l-müteşâbihe*. thk. Daniel Gimaret. Dimeşk: el-Ma'hedü'l-Fransi li'd-Dirasati'l-Arabiyye, 2003.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ebû'l-Fazl Ahmed. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdulfettah Ebu Ğudde. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâriu'l-İslamiyye, 2002.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-İrbilî. *Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1990.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tabakâtu's-Şafiiyyin*. thk. Ömer Haşım vd. y.y.: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Ali b Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata - Mustafa Abdulkadir Ata. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fî't-târih*. thk. Umar Abdusselam Tedmuri. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1997.
- İbnü'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b İshak. *el-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.
- İsferâyîni, Ebû'l-Muzaffer. *et-Tefsir fî'd-din ve temyîzu firaki'n-nâciyeti ani'l-firaki'l-hâlikîn*. thk. Mecid el-Halif. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 1. Basım, 2008.
- Kâdi İyâz, Ebû'l-Fadl 'İyâd b. Mûsâ el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. thk. Tâvit et-Tancı vd. 8 Cilt. Mağrib: Maṭba'atu Fudâle, 1965.
- Ka'bi, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *Kitâbü'l-makâlât ve me'ahu*

- 'uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer, 1. Basım, 2018.
- Kalaycı, Mehmet. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmam-ı Eş'ari ve Eş'arilik*. Anadolu Ay Yayınları, 2019.
- Kalaycı, Mehmet. "Eş'ari'nin İkmali Mâturîdî'nin İhmali: İki İmanın Gelenekleri İçerisindeki Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz". *Uluğ Bir Çınar: İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum*, 133-144.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. "Eşariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (01 Ağustos 2010), 399-431. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001050
- Karahüseyin, Samet. "El-Emâli Bağlamında Kâdi Abdülcebbâr'ın Zühd Hakkındaki Görüşleri". *Bilimname* 47 (30 Nisan 2022), 219-242. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1075792>
- Kazvinî, Ebû'l-Kâsım 'Abdülkerîm b. Muhammed b. 'Abdulkerîm. *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvin*. thk. Azizullah Atardi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Koç, İsa. *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arilik İlişkisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- Kuşeyrî, 'Abdulkerîm b. Hevâzin b. 'Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdullah Mahmud - Mahmud bin Şerih. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, tsz.
- Madelung, W. "Al-Isfarâyîni". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill, 24 Nisan 2012.
- Madelung, Wilferd. "Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin Tanrı'nın Varlığı ile İlgili Delili". çev. Veysel Kaya. *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Madelung, Wilferd. "Abd-Al-Jabbâr b. Aḥmad". *Encyclopaedia Iranica Online*. Brill, 20 Ağustos 2020. <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-iranica-online/abd-al-jabbar-b-ahmad>.
- Makdisi, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî. *Ahsenu't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. thk. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1906.
- Makdisi, George. *Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- Makdisi, George. *İslam'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Makdisi, George. "The Sunni Revival". *Islamic Civilization 950-1150*. ed. D. S. Richard. 155-168. Oxford: Cassirer, 1973.
- Makkari, Ebû'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b Muhammed b Ahmed. *Ezhârü'r-Riyaz fî Ahbâri İyaz*. thk. Mustafa es-Seka vd. 5 Cilt. Kahire: Maṭba'atu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1939.
- McCarthy, Richard J. *The Theology of Al-Ash'ari: The Arabic Texts of Al-Ash'ari's Kitab Al-Luma' and Risalat Istihsan Al-Khawd fî İlmi Al-Kalam*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1953.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din - Yorum - Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik, Birinci Basım., 2018.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşid Said b. Muhammed. *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Rıdvan Seyyid - Ma'n Ziyade. Beyrut: Ma'hedü'l-İnma'i'l-Arabi, 1979.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşid Sa'îd b. Muhammed. *Ziyâdâtu's-Şerh*. Londra: British Museum, Oriental, 8613.
- Peacock, A. C. S. *Selçuklu Devleti'nin Kuruluşu: Yeni Bir Yorum*. çev. Zeynep Rona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 6. Basım, 2023.
- Peters, J. R. T. M. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî L-Gudât Abûl-Hasan 'Abd Al-Jabbâr Bn Ahmad Al-Hamadânî*. Leiden: Brill, 1976.
- Pomerantz, Maurice. *Licit Magic and Divine Grace: The Life and Letters of Al-Şâhib Ibn 'abbâd (d. 385/995)*. Chicago: The University of Chicago, Doktora Tezi, 2010.

- Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman. *Râhâtu's-sudûr ve âyetu's-surûr fî târihi devleti Selçukiyye*. thk. İbrahim Emin Şevâribi - vd. Mısır: Meclisü'l-Âlâ li's-Sekâfe, 2005.
- Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer et-Teymî. *Mefâtihu'l-gayb*. 27 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Râzî, Fahreddin. *er-Riyâzu'l-mûnika fî ârâi ehli'l-ilm*. thk. el-Es'ad Cuma. Keyravan: Kuliyetu'l-Adâb ve Ulumu'l-İnsaniyye bi Keyrevan, 2004.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. 'Abdullâh. *el-Vâfi bi'l-vefâyât*. thk. Ahmed Arnavut - Mustafa Türki. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, 2000.
- Sâhib, Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî. *Resâilu Sahib b. Abbâd*. thk. Abdülvehhab Azzâm - Şevki Zayf. y.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, ts.
- Sekûnî, Ebû Ali Ömer. *Uyûnu'l-münâzarât*. thk. Said Gurab. Tunus: Menşûrâtü Câmîati't-Tunusiyye, 1976.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu. *Mir'atü'z-zaman fî tevârihi'l-a'yan*. thk. Muhammed Berekât vd. Dimaşk: er-Risaletü'l-Alemiyye, 2013.
- Sobieroj, Florian. "Mu'tezile ve Tasavvuf". trc. Salih Çiftçi. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (01 Ocak 2001).
- Sübki, Tâcuddîn 'Abdülvehhâb b. Takıyyüddin. *Tabakâtu's-Şafiiyyeti'l-kübra*. thk. Mahmud Muhammed Tenahi - Abdulfettah Muhammed el-Hulv. y.y.: Hicr li't-Tiba'a ve'n-Neşri ve't-Tevzi' ve'l-İlân, 2. Basım, 1992.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Kısra Salih Ali. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1. Basım, 2015.
- Tenûhî, Ebû Ali el-Kadi Muhassin b Ali b Muhammed. *Neşvarü'l-muhadara ve ahhârü'l-müzâkere*. thk. Abbud Şâleci. Beyrut: Dâru Sadır, 1971.
- Tevhidî, Ebû Hayyan. *Ahlâku'l-vezireyn*. thk. Muhammed Tâvit et-Tancî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1992.
- Utbî, Ebû Nasr Muhammed b. 'Abdulcebbâr. *el-Yeminî*. thk. İhsan Zennun Abdullatif. Beyrut: Dârü't-Talî'a, 2004.
- Ümit, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefiler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 101-130.
- Van Ess, Josef. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. Volume 4: A History of Religious Thought in Early Islam*. Leiden: Brill, 2018. <https://brill.com/view/title/34744>
- Watt, W. Montgomery. *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. çev. Arif Aytekin. İstanbul: Bereket Yayınları, 2011.
- Watt, W. Montgomery. "İslâm Kelam Ekollerinin Başlangıcı". çev. M. Emin Eren. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLV/2 (2004), 309-315.
- Watt, William Montgomery. *İslami Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1968.
- Yavuz, Abdullah Ömer. *Coğrafya ve Mezhep Horasan'da Eş'arîliğin Tarihsel Gelişimi*. Klasik Yayınları, 2021.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Mu'tezile ve Nişâbü'r Mihnesi: Mihnetü Eşâ'ire". *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Eki Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. 2/696-713. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Yurdağür, Metin. "Son Dönem Mu'tezilesinin En Meşhur Kelamcisi Kadî Abdülcebbâr Hayatı ve Eserleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 117-136. <https://doi.org/10.15370/muifd.92360>
- Zehebî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kâymâz. *Târihu'l-İslâm ve vefâyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Beşâr Avâd Ma'aruf. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kâymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nübela'*. thk. Şuayip el-Arnâvut. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985.

Extended Summary

The post-Miḥna period holds particular significance as it witnessed al-Ash'arī's departure from the Mu'tazilite school. Furthermore, the intellectual and cultural dynamism of this era played a decisive role in shaping the trajectory and framework of subsequent developments. One of the most notable transformations was the formation of Sunnism during this period. Contrary to the widespread belief, however, the emergence of Sunnism was not a direct consequence of al-Ash'arī's break with the Mu'tazilites. Although al-Ash'arī bore witness to many of the key developments, by the time he renounced Mu'tazilism, the jurisprudential schools that would form the pillars of Sunnism had already been established; the canonical collections of hadith, known as the Kutub al-Sittah, had been compiled, and Sufism had begun to take root within a Sunni framework. In contrast, kalām was still striving for legitimacy, and it was through al-Ash'arī's persistent efforts that it eventually became an integral component of Sunni thought. Therefore, portraying al-Ash'arī as the sole founder or architect of Sunni theology not only overlooks the contributions of others but also risks reducing Sunnism to kalām alone—a misleading simplification. In reality, the formation of Sunnism was driven more by the development of jurisprudential and Sufi traditions, with the contributions of hadith scholars also playing a vital role. Even long after al-Ash'arī's death, kalām continued to be viewed with suspicion by many within the Sunni community.

Political patronage has always been a crucial factor for sectarian groups in expressing their doctrines, gaining social traction, and expanding their influence. Following the Miḥna, the Mu'tazilites failed to secure any substantial patronage, leading to their marginalization both intellectually and socially. The period between the end of the Miḥna under Caliph al-Mutawakkil and the rise of the Buyids can be regarded as an era of political and social pressure on the Mu'tazila, even amounting to a "reverse Miḥna." As a result of this repression, Mu'tazilite representation in both bureaucratic and public life significantly diminished, and their doctrines—closely associated with the trauma of the Miḥna—gradually lost their relevance. Many Mu'tazilite scholars were forced to conceal their true identities in the face of growing societal pressures. For instance, when Abū Hāshim al-Jubbā'ī arrived in Baghdad during this time, he was referred to by his followers using the nisbah "al-Naḥwī" rather than his actual identity. Although the Buyid takeover somewhat alleviated the intensity of this repression, it did not eliminate it entirely. Hostility, particularly from Hanbalites, continued throughout the Buyid period and was also evident in Khurāsān under Ghaznavid rule. However, in the Jibāl and Rayy regions—key centers of Buyid power—a more favorable political atmosphere for the Mu'tazila prevailed. Ash'arism, on the other hand, developed mainly in the Shīrāz and Baghdad branches of Buyid dominion. During this time, al-Bāqillānī played a crucial role in enhancing the credibility and internal coherence of Ash'arī doctrine. Thanks to the efforts of al-Ash'arī's early students, his teachings were integrated into both the jurisprudential framework and the broader Sufi milieu, where they began to spread among large circles of adherents. It is therefore noteworthy that Ash'arism reached an important stage of institutionalization during the Buyid era.

Under the Ghaznavids, although the early minting of coins hinted at potential support for the Mu'tazila, the publication of the *Qādirī Creed* in later years led to a comprehensive ban on Mu'tazilite doctrines. Following the conquest of Rayy by Sultan Mahmud of Ghazni, Mu'tazilite texts were burned and their scholars exiled to various parts of Khurāsān. Due to their ties with the Sīmjurid dynasty, Ash'arīs too came under suspicion and were subjected to surveillance. In a dramatic incident triggered by the incitement of the Karrāmiyya, the Ash'arī scholar Ibn Fūrak was interrogated by Mahmud himself and subsequently poisoned by the Karrāmiyya on his way back to Nişābūr. Despite this, the Ghaznavid era marked a pivotal stage in the institutionalization of Ash'arism in Khurāsān. Long before the founding of the Nizāmiyya madrasas, Ash'arī teachings were represented at an institutional level in schools established for Ibn Fūrak and al-Isfarāyinī. Furthermore, their confrontation with the Karrāmiyya compelled the Ash'arīs to articulate their theology on a more rational basis, drawing them intellectually closer to the Mu'tazila.

During the Saljūq period, the balance of power shifted significantly in favor of Ash'arism. The Miḥna initiated by al-Kundūrī at the outset of Saljūq rule had no lasting impact on the fate of Ash'arism. With the support of the vizier Nizām al-Mulk, Ash'arism became the official creed of the state and began to dominate its rivals, including the Mu'tazila. The establishment of the Nizāmiyya madrasas allowed Ash'arī theology not only to achieve institutional authority but

also to reach wider audiences. Meanwhile, the Mu‘tazila, already marginalized under the Ghaznavids, failed to regain influence during the Saljūq era. With the exception of ʿTughril Beg's reign, the Saljūqs largely continued their predecessors' anti-Mu‘tazilite policies. Any support granted to individual Mu‘tazilite figures during this time remained limited to personal patronage. In the aftermath of the Saljūqs, Mu‘tazilite doctrines found a more receptive environment primarily within Shī‘ī circles.

İran'ın Balkanlardaki Kültürel Faaliyetleri ve Şiiliği Yayma Etkileri Üzerinde Bir Değerlendirme

An Evaluation of Iran's Cultural Activities in the Balkans and Their Impact on the Spread of Shī'ism

Abdylkader DURGUTİ

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, History of Islamic Sects

Muş, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-6003-5841>

abdulkaderdurguti@gmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 22.04.2025

Kabul | Accept: 28.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1681704>

Atıf | Cite As

Durguti, Abdylkader. "İran'ın Balkanlardaki Kültürel Faaliyetleri ve Şiiliği Yayma Etkileri Üzerinde Bir

Değerlendirme". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 110-132.

<https://doi.org/10.18403/emakalat.1681704>

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

İran İslam Devrimi sonrasında resmiyet kazanan Velâyet-i Fakih ilkesi, İran'ın dış politika ve genişleme stratejilerine yön vermiştir. Bu bağlamda İran, yalnızca İslam dünyasında değil, Balkanlar'da da kültürel ve dini etkinliğini artırma girişimlerinde bulunmuştur. 1992'de başlayan Bosna Savaşı sürecinde bölgeye yönelttiği insani ve lojistik yardımlar, savaş sonrası dönemde kültürel faaliyetlere dönüşmüş ve böylece İran'ın etkisi Bosna'nın ötesine geçerek Doğu Balkanlar'a yayılmıştır. Bu çalışmanın amacı, İran'ın Balkanlar'da yürüttüğü kültürel faaliyetleri inceleyerek Şiiliğin yayılma düzeyini değerlendirmektir. Özellikle Yugoslavya'nın dağılmasının ardından şekillenen post-komünist dönemde İran, kamu diplomasisi araçlarını etkin biçimde kullanarak bölgedeki kültürel varlığını güçlendirmiştir. Büyükelçilikler bünyesinde faaliyet gösteren kültür ataşelikleri aracılığıyla çeşitli etkinlikler düzenlenmiş; akademik çevrelerle kurulan ilişkiler ve Balkanlı öğrencilere yönelik eğitim programlarıyla bu süreç desteklenmiştir. Çalışmanın temel amacı, İran'ın Balkanlar'daki kültürel açılımlarının etkinliğini analiz etmektir. Özellikle konsolosluklara bağlı kültür merkezleri, enstitüler, vakıflar ve dernekler ile bu kurumlar tarafından yayımlanan dergi, kitap ve diğer neşriyatın; Şiiliğin bölge halkları nezdinde tanıtılması ve benimsetilmesindeki rolü değerlendirilecektir. Bu çerçevede, çalışma öncelikli olarak İran'ın kurumsal yapılar aracılığıyla yürüttüğü kültürel stratejileri belgelemeyi ve bu yapılar üzerinden inşa edilen söylem ile yönelimleri analiz etmeyi hedeflemektedir. Odak noktası, doğrudan saha gözlemlerine dayalı toplumsal etki analizinden ziyade, İran'ın kendi kurumsal mekanizmaları üzerinden gerçekleştirdiği kültürel açılım faaliyetlerinin niteliğinin ortaya konulmasıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Balkanlar, Şiilik, İran, Kültürel Faaliyetleri.

Abstract

The Wilâyat al-Faqih principle, which gained official status following the Iranian Islamic Revolution, has shaped Iran's foreign policy and expansion strategies. In this context, Iran has sought to expand its cultural and religious influence not only within the Islamic world but also in the Balkans. The humanitarian and logistical aid delivered to the region during the Bosnian War of 1992 transformed into cultural activities in the post-war period. This enabled Iran to extend its influence beyond Bosnia into the Eastern Balkans. This study aims to examine Iran's cultural activities in the Balkans and assess the extent of the dissemination of Shi'ism. Particularly in the post-communist period following the dissolution of Yugoslavia, Iran strengthened its cultural presence through public diplomacy. Various events have been organized by cultural attachés working in embassies, and relations with academic circles and educational programmes targeting students from the Balkans have also supported this process. The primary objective of the study is to analyze the effectiveness of Iran's culture-based initiatives in the region. The focus will be on cultural centres, institutes, foundations and associations established within consulates. Attention will also be given to the journals, books, and other publications disseminated by these institutions, and their role in promoting and fostering the acceptance of Shi'ism among local populations. Accordingly, the main objective of this study is to document the cultural strategies implemented through Iran's institutional structures, and to analyse the discourses and orientations constructed by these entities. Rather than conducting a direct field-based analysis of social impact, the study focuses on the nature of Iran's cultural outreach efforts as demonstrated by its own institutional mechanisms.

Keywords: History of Islamic Sects, Balkans, Shi'ism, Iran, Cultural Activities.

Giriş

İran İslam Cumhuriyeti, 1990'lı yıllardan Balkanlar'da kültürel ve mezhebî etkisini artırmaya kapsamlı bir strateji izlemektedir. Bu stratejinin temelinde, İmamiyye Şiiliği eksenli bir dış politika yaklaşımıyla şekillenen kültürel diplomasi faaliyetleri yer almaktadır. Bu çalışma İran'ın Balkanlar'daki kültürel açılım stratejilerini, ilgili kurumların resmi internet sitelerinde yer alan veriler, faaliyet raporları, yayınlar ve kamuya açık beyanlar üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Kurumların kendi içeriklerine dayanan bu veriler, birincil kaynak niteliği taşımaktadır.¹ Çalışmanın temel amacı, İran'ın İmamiyye Şiiliği eksenli dış politikası doğrultusunda yürüttüğü kültürel faaliyetlerin kurumsal düzeydeki yansımalarını ortaya koymak ve bu faaliyetler aracılığıyla oluşturulan söylem ve yönelimleri analiz etmektir. Bu doğrultuda, bölge halkı üzerindeki doğrudan etkilerden ziyade, İran merkezli kültürel yapıların faaliyet biçimleri ile ideolojik ve mezhebî yönelimleri değerlendirilmektedir. Toplumsal etki analizi ise, ancak demografik veriler, kamuoyu araştırmaları ve gözleme dayalı saha çalışmaları gibi ampirik yöntemlerle mümkün olabileceğinden bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Mevcut çalışmada vakıflar, kültür merkezleri ve araştırma enstitüleri gibi kurumsal yapıların yayınları ve dijital içerikleri incelenerek, İran'ın kültürel stratejilerine dair yapısal ve söylemsel bir çerçeve oluşturulmuştur. Dolayısıyla yapılan analizler, söylem ve yapı odaklı olup, metodolojik çerçevesi çalışmanın amacı doğrultusunda belirlenmiştir.

¹ Kurumsal yapıların resmi internet platformları, içerdiği özgün ve doğrudan verilere dayanması bakımından, akademik araştırmalarda güvenilir birer bilgi kaynağı niteliği taşımaktadır. bk. Mehmet Ali Büyükkara, "Yaşayan İtikâdi İslam Mezhepleri Araştırmalarında Bir Kaynak Olarak İnternet", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 1/3 (1998), 245-259.

Çalışmamızda kullanılan bazı kavramların açıklanması gerekmektedir. Bu bağlamda, “Şiilik” kavramı İmamiyye/İsnaâşeriyye Şiiliği bağlamında ele alınacaktır. 1979 İran İslam Devrimi sonrasında İmamiyye Şiiliği, ülkenin resmi mezhebi olmuş ve devlet yapısı bu anlayış doğrultusunda yeniden şekillendirilmiştir. Dolayısıyla çalışmada geçen “Şiilik” ifadesi, İmamiyye mezhebi özelinde değerlendirilecektir. İran'ın dış politika ve kamu diplomasisi stratejileri de bu mezhepsel referans ekseninde şekillenmektedir. Şiilik, İran'ın toplumsal ve siyasal yapısının temel unsurlarından biri olup, dış politikada önemli bir araç olarak kullanılmaktadır.² İran, özellikle kültürel faaliyetler yoluyla Şiiliği yayma stratejileri geliştirmiştir.³ Bu bağlamda “kültürel faaliyetler” kavramı; araştırma enstitüleri, vakıflar ve dernekler aracılığıyla yürütülen etkinlikleri; bunlara bağlı olarak yayımlanan akademik yayınları ve Farsça öğretimi gibi çalışmaları kapsamaktadır. İran, bu faaliyetlerle Şiilik temelli stratejiler benimsemiş ve Balkanlar'da da benzer politikalar izlemiştir. Eğitim ve kültür programları, Balkanlar'da Şiiliğin yayılmasında önemli bir araç olmuş; kamu diplomasisi çerçevesinde çeşitli girişimlerle desteklenmiştir. Bu programlar, Şii öğretileri ve kültürel değerlerin bölge halkına aktarılmasında işlevsel rol oynamıştır.⁴ 1979 Devrimi sonrasında oluşturulan İran Anayasası, Şii devrimciliğinin izlerini taşımakta ve bu ideolojinin, başta Müslüman toplumlar olmak üzere küresel ölçekte yayılmasını dış politikanın temel hedeflerinden biri olarak belirlemektedir.⁵

İran Devrimi'nin liderlerinden Ayetullah Humeyni (1902–1989), devrimin ihraç edilmesi gerektiğini savunmuş ve bunu “İslam Devrimi, İran sınırlarında sıkışıp kaldığı gün, onun fatihası okunmalıdır.” sözleriyle ifade etmiştir.⁶ Humeyni, İslam'ın evrenselliğini vurgulayarak devrimin ihraç edilmesini zorunlu görmüş ve bu yaklaşımı dış politikanın temel hedeflerinden biri haline gelmiştir. Bu anlayış, devrim sonrası İran yönetimi için hem ideolojik bir misyon hem de dış politika stratejisi olarak benimsenmiştir.⁷

Humeyni'nin devrim ihracı politikası, *Takrîbü'l-Mezâhib* yaklaşımı çerçevesinde şekillenmiştir. Bu kavram, farklı İslam mezhepleri arasında iş birliğini amaçlamaktadır.⁸ Humeyni'nin bu görüşü olumlu karşılanmış; dini lider Ali Hamaney tarafından 1991'de *Uluslararası İslam Mezheplerini Yakınlaştırma Kurumu* kurmuştur. Kurum, mezhepler arası diyalogu teşvik etmekle birlikte, zamanla bu yaklaşım siyasi ve stratejik bir araca dönüşmüştür.⁹ Bu stratejik dönüşümün somut örneklerinden biri Balkanlardır. İran, bölgede Şii-İmamiyye mezhebinin yayılımını destekleyen eğitim ve kültür temelli faaliyetler yürütmüştür. Bu faaliyetlerin temel hedeflerinden biri, Suudi Arabistan destekli Selefi

² Muharrem Ekşi, “İran'ın Transnasyonal ve Teopolitik – Şiilik – Temelli Kamu Diplomasisi”, *Bölgesel Araştırmalar Dergisi* 1/2 (30 Ekim 2017), 47-48.

³ İran anayasasının 152. maddesinde “İran İslam Cumhuriyeti'nin dış politikası, her türlü tahakkümün ve tahakküm altına girmenin reddi, ülkenin her yönden bağımsızlığının ve toprak bütünlüğünün korunması, bütün Müslümanların haklarının savunulması, despot ve zorba güçlere karşı hiçbir yükümlülük altına girilmemesi ve savaş yanlısı olmayan devletlerle karşılıklı ilişkiler kurulması temeline dayanır.” denilmektedir. 153. maddesinde “Yabancı güçlerle ülkenin doğal ve ekonomik kaynakları, kültürü, ordusu ve diğer öğelerinin sömürülmesine neden olacak her türlü anlaşma yapılması yasaktır.” ve 154. maddesinde “İran İslam Cumhuriyeti tüm insanların mutluluk müjdecisidir. Bağımsızlık, özgürlük, adalet ve hakkın egemenliği, tüm insanların doğal hakkı olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla, diğer ülkelerin içişlerine karışmaksızın, ezilenlerin ezenlere karşı haklı savaşımını, dünyanın neresinde olursa destekleyecektir.” denilmektedir. Nasır Kashef Asl, “İran İslam Cumhuriyeti Dış Politikasının Oluşumunu Etkileyen Etmenler: Bir İranlı Görüşü”, *Orta Doğu Siyasetinde İran*, ed. Mehmet Şahin - Yılmaz Türel (Ankara: Barış Kitap, 2011), 142.

⁴ Kashef Asl, “İran İslam Cumhuriyeti Dış Politikasının Oluşumunu Etkileyen Etmenler”, 142.

⁵ Orhan Karaoğlu, *Şiiliğin İran Dış Politikasına Etkileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 53; Nail Elhan - Mustafa Onur Tetik, “Türkiye’de Şiileşme: Mezhepsel Dönüşüm, Kimlik İnşası ve İran'ın Rolü”, *İran Çalışmaları Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2024), 375-376.

⁶ Kashef Asl, “İran İslam Cumhuriyeti Dış Politikasının Oluşumunu Etkileyen Etmenler”, 143.

⁷ Kashef Asl, “İran İslam Cumhuriyeti Dış Politikasının Oluşumunu Etkileyen Etmenler”, 144.

⁸ İlyas Üzüm, “Takrîbü'l-Mezâhib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/467.

⁹ Doğan Kaplan, “İran'da Şii-Sünni Yakınlaştırma Çalışmaları”, *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünni İlişkileri*, ed. Mesut Okumuş - Cemil Hakyemez (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014), 165-170; Cemil Hakyemez, “Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi”, *İslamî Araştırmalar* 2/29 (2018), 300.

hareketlerin etkisini dengelemektir.¹⁰ İran, aynı zamanda Balkanların rejim karşıtı gruplar için güvenli bir alan haline gelmesini engellemeyi amaçlamıştır. Özellikle Halkın Mücahitleri Örgütü'nün (HMÖ) merkezinin Arnavutluk'ta bulunması, Tahran açısından önemli bir tehdit olarak değerlendirilmiştir.¹¹

Komünizm döneminde dinî yaşamın zarar gördüğü Balkanlar, dinî oluşumlar için elverişli bir alan haline gelmiştir. İran da bu durumu dikkate alarak, bölgeye yönelik askerî, siyasi, kültürel ve ekonomik boyutları içeren çok yönlü bir strateji benimsemiştir.

1. Şiiliğin Balkanlara Girişi

Yugoslavya, Balkanlar'ın önde gelen devletlerinden biri olarak, sosyalist bir yönetim anlayışına sahip olmasına rağmen İran Devrimi'ni anti-emperyalist bir mücadele olarak değerlendirmiş ve bu doğrultuda desteklemiştir. Benzer şekilde, Arnavutluk'un Başbakanı Enver Hoca (1908-1985), ülkesinde komünizmi en katı şekilde uygulayan liderlerden biri olmasına rağmen, devrimin anti-emperyalist niteliğini ön plana çıkararak İran Devrimi'ne olumlu yaklaşmıştır. Balkan ülkelerindeki komünist rejimler, İran Devrimi'ni destekleme politikası izlerken, devrimin dinî boyutunu ise büyük ölçüde göz ardı etmişlerdir.¹²

İran'ın Balkanlara ilgisi, Bosna Savaşı ile somut hâle gelmiştir. İran'ın dini lideri Ayetullah Hamaney, Bosna'daki olayları Batı'nın İslam'a yönelik tutumunun bir sonucu olarak değerlendirmiş ve Müslümanları dayanışmaya çağırmıştır.¹³ Şii İran, Sünnî Boşnaklara siyasi, askerî ve lojistik destek sunmuş; Devrim Muhafızları ve mücahit birlikleriyle fiilen savaşa katılmıştır. Bu müdahale, İran'ın bölgedeki jeopolitik etkisini artırmıştır.¹⁴

Sırp ordusunun Boşnaklara yönelik soykırımı ve Batı'nın tepkisizliği, bölgede radikal grupların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bosnalı Müslümanlar, Sünnî mezhebine mensup olmaları nedeniyle Selefi hareketlerden önemli destek almışlardır.¹⁵ Bununla birlikte, İran'ın Bosna'ya yönelik desteğinin temelinde, Aliya İzzetbegoviç liderliğindeki "Mladi Muslimani" (Genç Müslümanlar) hareketinin İslamcı eğilimleri etkili olmuştur. İzzetbegoviç, İran ile kurduğu yakın ilişkilerin en önemli nedenlerinden birinin İslamcı düşünceleri olduğunu vurgulamış, ayrıca Batılı ülkelerden beklenen desteğin sağlanamamasının kendisinde hayal kırıklığı yarattığını ifade etmiştir. Bu süreç, İran'ın Bosna'da askerî varlık oluşturmaya zemin hazırlamış ve İran, Bosnalı Müslümanlara lojistik destek sağlamıştır.¹⁶ Nitekim İzzetbegoviç, İran'dan lojistik destek aldıklarını resmen beyan etmiştir.¹⁷ Zira savaş süresince vuku bulan insan hakları ihlalleri, etnik ve dinî temelli şiddet olayları ve uluslararası toplumun tepkisizliği, Bosna halkının İran ile ilişkilerini güçlendirme yönündeki motivasyonunu artıran unsurlar olmuştur.

Savaşa katılan mücahitler, İranlı ve Arap gruplar arasında ideolojik bir rekabet yaşandığını aktarmıştır. İranlılar Şiiliği, Araplar ise Selefiligi yayma amacı taşımış; bu durum zaman zaman gerginliklere yol açmıştır. Bazı Selefi mücahitler, İran'a karşı mücadeleyi öncelikli görmüş; İranlı

¹⁰ bk. Abdylkader Durguti, "Balkanlarda Selefilğin Ortaya Çıkışı", *İslam Dünyasında Sosyal ve Siyasal Hareketlilik Unsuru Olarak Mezhepler*, ed. Mizrap Polat (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021), 133-152.

¹¹ Mehmet Koç, *Halkın Mücahitleri Örgütü* (Ankara: İran Araştırmaları Merkezi (İRAM), 2019), 40-42; Te Sheshi, "Depërtimi i inteligjencës së Iranit alarmon Tiranën", *Te Sheshi* (Erişim 28 Ocak 2018).

¹² Enis Sulstarova, "Revolucioni Iranian në këndvështrimin e Shqipërisë komuniste", *Koha Islame* (Erişim 12 Haziran 2021).

¹³ Doğan Başaran, *İmparatorluk Düşüncesinin İran Dış Politikasına Yansımaları ve Milliyetçilik* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 238.

¹⁴ ABD'nin temsilciler meclisinde İran'ın Bosna'ya silah sevkiyatı ilişkin raporu. bk. Government Publishing Office U.S. GPOffice, *Investigation Into Iranian Arms Shipments to Bosnia*, House Report (1998).

¹⁵ bk. Durguti, "Balkanlarda Selefilğin Ortaya Çıkışı", 135-150.

¹⁶ bk. GPOffice, *Investigation Into Iranian Arms Shipments to Bosnia*.

¹⁷ Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, çev. Alev Erkilet vd. (İstanbul: Klasik, 2003), 310 Bosna Savaşı'na İran'dan katılan mücahitlerin sayısı tam olarak bilinmemekle birlikte, varlıkları resmen kabul edilmiştir. Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım* adlı eserinde, Dayton Antlaşması sürecinde basında "Bosna'da yasadışı İranlı militanların bulunduğu bir üssün keşfedildiği" yönünde haberler çıktığını, bu üstün haberdar olmadığını ancak iddiaların tamamen asılsız olmadığını belirtmiştir (s. 369-370); Mücahitlerin Sırp'lara karşı savaşta etkili olduklarını ifade eden İzzetbegoviç, bu grubun homojen olmadığını ve içlerinde suçluların da bulunabileceğini vurgulamış, bu durumun Boşnak mücadelesine olumsuz yansımaları olduğunu dile getirmiştir. İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 252; Harun Karčić, "Globalisation and Islam in Bosnia: Foreign Influences and their Effects", *Totalitarian Movements and Political Religions* 11/2 (2010), 158.

mücahitler ise Selefilere tehdit olarak değerlendirmiştir.¹⁸ Sünnî ağırlıklı bölgede temkinli hareket eden İranlılar, beraberlerinde mezhebî eğitimli mollalar getirmiştir. Örneğin bu mollalar arasında genç bir medrese öğrencisinin yer aldığı, kendisinin özellikle çocukların eğitimiyle görevlendirildiği ve onlara tarihsel mezhebî anlatılar doğrultusunda Ebu Bekr'in Fedek arazisini nasıl gasp ettiği ya da Ömer'in kapıyı acımasızca çarparak Fatıma'nın karnındaki çocuğu nasıl düşürdüğünü vecd içinde anlattığı aktarılmıştır.¹⁹

İranlı mücahitler, Selefilere karşı tasavvufî yapılarla iş birliği kurmuş, tarikat liderleriyle özel görüşmeler gerçekleştirmiştir. Ayrıca Humeyni ve Hamaney'in posterlerini cephelerde, araçlarda ve kişisel eşyalarında taşımışlardır. Bu semboller Türk mücahitler arasında da etkili olmuştur.²⁰ Tüm bu gelişmeler, Bosna Savaşı'nın yalnızca etnik veya siyasi bir çatışma değil; aynı zamanda Şiilik ile Selefilik arasında bir ideolojik mücadeleye de sahne olduğunu ve Balkanların İran açısından mezhebî faaliyetler için stratejik bir alan olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

2. Bosna Hersek'te İran'ın Kültürel Faaliyetleri: Kültür Ataşelikleri ve Desteklenen Kurumlar

İran, Bosna Hersek ile savaş döneminde kurduğu güçlü ilişkileri sürdürmek amacıyla Balkanlar'a yönelik politikasını uzun vadeli bir stratejiye dönüştürmüştür. Bu kapsamda, Şii topluluklarla kültürel, dinî ve eğitim programları aracılığıyla bağ kurmayı ve bu yolla bölgedeki nüfuzunu artırmayı hedeflemiştir. Şiiliğin yayılması, doğrudan halkla etkileşime dayalı yöntemlerle desteklenmiş; bu yaklaşım yalnızca Bosna Hersek'le sınırlı kalmayıp tüm Balkanlar'a yayılmıştır. İran, büyük bir medeniyet inşasının Şiiliğin benimsenmesiyle mümkün olacağını savunmuş ve kültürel faaliyetleri bu doğrultuda temel araçlardan biri olarak görmüştür.

Bosna Hersek'teki İran kültürel faaliyetlerinin merkezinde, İran büyükelçiliklerine bağlı kültür ataşelikleri yer almaktadır. Bu ataşelikler, İran'ın kültürel etkisini güçlendirmekte ve Bosna Hersek ile ilişkileri derinleştirmektedir. İran'ın Bosna Hersek'te desteklediği başlıca kurumlar şunlardır:

2.1. İslam Kültürü ve İlişkileri Teşkilatı'nın Kültürel Diplomasi ve Etkileşim Faaliyetleri

İran İslam Kültürü ve İlişkileri Teşkilatı (İİKİT), (*İranski Kulturni Centar/Iran's Islamic Culture and Relations Organization/ICRO*), 1995 yılında kurulmuş olup İran'ın kültür diplomasisini yürüten başlıca kurumlardan biridir.²¹ Teşkilat, İran'ın dinî lideri tarafından belirlenen stratejiler doğrultusunda kültürel etkisini yaymayı, İslam dünyasıyla ilişkileri güçlendirmeyi ve kültürel etkileşimi artırmayı amaçlamaktadır. Bu hedefler arasında İran'ın medeniyet mirasını tanıtmak, İslam kültürünü canlandırmak ve Müslümanlar arasında dayanışmayı teşvik etmek yer almaktadır.²²

İİKİT, Bosna Hersek'te İran Büyükelçiliği'ne bağlı olarak faaliyet göstermekte; eğitim, kültür ve sanat alanlarında projeler, sergiler, konferanslar ve programlar düzenleyerek İran ve İslam kültürünü tanıtmaktadır. Bu çalışmalar, mezhebî içerikli etkinlikleri de içermektedir. Teşkilatın yayımladığı önemli yayınlardan biri olan *Beharistan* dergisi; edebiyat, felsefe, tasavvuf ve mezhepler gibi konuları ele alan akademik bir platformdur. Yılda iki kez yayımlanan dergi, üniversitelere ve entelektüel çevrelere dağıtılarak İranlı ve Boşnak düşünürler arasında kültürel

¹⁸ Mezhebî taassub, bazı mücahitlerin yalnızca farklı bir mezhebe mensup olmaları nedeniyle dışlanmalarına yol açmıştır. Bir mücahit, Yemenli ve Zeydî mezhebine mensup genç bir Arap'ın, bu nedenle diğer Arap mücahitler tarafından dışlandığını ve Boşnakların safında dağlarda tek başına savaştığını aktarmaktadır. Aynı kişi, başka bir gözleminde ise, Arap savaşçıların bir Hırvat köyünde yaşayan yaşlı bir Hristiyan çiftle büyük bir merhametle yardım ettiklerini, buna karşın Zeydî ve Şiilerin tekfir edilip tehdit edildiğini belirtmiştir. Bu durum, mezhebî ayrımcılığın pratikte sergilenen insani tutumlarla çelişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bülend Tokgöz, *Cihadın Mahrem Hikâyesi* (İstanbul: Ark Kitapları, 2016), 126.

¹⁹ Tokgöz, *Cihadın Mahrem Hikâyesi*, 134.

²⁰ Tokgöz, *Cihadın Mahrem Hikâyesi*, 135.

²¹ İran İslam Kültürü ve İlişkileri Teşkilatı hakkında ayrıntılı bilgi ve faaliyetleri için bk. Kulturni Centar Ambasadu İslamske Republike Iran u BiH KCAIRI, "İranski Kulturni Centar" (Erişim 15 Eylül 2021).

²² Ekşi, "İran'ın Transnasyonal ve Teopolitik", 54.

bir köprü işlevi görmektedir.²³

2012 yılında yayın hayatına başlayan ve editörlüğünü Muammer Kodric'in yaptığı *Zambak* dergisi ise edebiyat, din ve tasavvufa odaklanan popüler bir yayındır. Genel okuyucu kitlesine hitap eden bu dergi, *İİKİT*'in kültürel yayılma stratejisi çerçevesinde önemli bir araç işlevi görmektedir.²⁴

İİKİT, ayrıca İran'ın tarihi, sanatsal ve edebî mirasını tanıtmak amacıyla "İran Kültür Günleri" gibi halka açık etkinlikler düzenlemekte, bu çerçevede Şii düşüncesine dair içeriklere de yer vermektedir. Bu etkinliklerde, Murteza Mutahhari, Allame Tabatabai,²⁵ Muhammed Taki Misbah gibi önde gelen Şii düşünürlerin eserleri tanıtılmaktadır.²⁶ Gençlere yönelik kültürel etkinliklerde ise Houshang Moradi Kermani'nin *Mecit'in Maceraları* gibi çocuk edebiyatı eserleri öne çıkmaktadır.

İran Büyükelçiliği, *İİKİT* aracılığıyla Bosnalı akademisyenlerle yakın ilişkiler kurmuş; İran'da eğitim görmüş Boşnak öğrencilerle çeşitli projeler yürütmüştür.²⁷ Bu öğrencilerin etkinliklere katılımı hem İran'a yönelik ilgiyi artırmış hem de iki ülke arasındaki kültürel ilişkilerin güçlenmesine katkı sağlamıştır.

2.2. İbn-i Sina Enstitüsü'nün Balkanlardaki Akademik ve Kültürel Etkisi

1996 yılında Saraybosna'da kurulan *İbn-i Sina Bilimsel Araştırma Enstitüsü* (*Naučnoistraživački Institut "Ibn Sina"*), İran'ın Balkanlar'daki en etkili kültürel kurumlarından biridir. Enstitü, beşerî bilimler alanında araştırmalar yürütmek ve İranlı ile Boşnak akademisyenler arasında iş birliğini geliştirmek amacıyla faaliyet göstermektedir.²⁸ Bünyesinde Felsefe ve Gnostisizm, Kültür ve Medeniyet, Fars Dili ve Edebiyatı ile Balkan Araştırmaları olmak üzere dört araştırma merkezi bulunmaktadır. Her ne kadar dinî kimlik taşımadığı belirtilse de yayımlanan eserlerin çoğunluğunu İranlı Şii âlimlerin ve devrim ideologlarının çevirileri oluşturmaktadır. Ayetullah Humeyni, Ayetullah Hamaney, Cevad Amuli ve Ali Ekber Velayeti gibi isimlerin yanı sıra Henry Corbin, William Chittick ve Annemarie Schimmel gibi Batılı araştırmacıların İran kültürü ve tasavvufa dair eserleri de yayınlar arasında yer almaktadır. Enstitünün yayın listesinde Boşnak akademisyenlerin çalışmaları da bulunmaktadır. Ancak bu eserler, genellikle Bosna Hersek'in tarih, dil ve edebiyat gibi konularına odaklanmakta olup dinî içerikten ziyade seküler perspektifler sunmaktadır. Bu durum, Enstitüye yerel akademik çevrelerde meşruiyet kazandırarak, kurumu entelektüel bir merkez hâline getirmiştir.

Enstitü üç önemli dergi yayımlamaktadır. Bunlardan ilki, 1997'den bu yana yayımlanan *Zamanın İşaretleri* (*Znakovi Vremena*) dergisidir. Dergi, felsefe, tasavvuf, edebiyat ve sosyal bilimler gibi konulara yer vermekte; İranlı, Boşnak ve Batılı yazarların makalelerini içermektedir.²⁹ Ancak, dergide İran'ın resmî Şii görüşüne yakın yazarların ağırlıkta olduğu, eleştirel Şii düşünürlere yer verilmediği dikkat çekmektedir. Bu durum, derginin akademik tarafsızlığı açısından eleştirilmektedir.³⁰

²³ Kulturni Centar Ambasade Islamske Republike Iran u BiH KCAIRI, "24. sayının içeriği için bk." (Erişim 01 Şubat 2023).

²⁴ Derginin içeriği hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. "Zambak" (Erişim 26 Eylül 2018).

²⁵ *Poslanica o srži duhovnog putovanja*, Mulla Sadra, 2009; Načela filozofije i metod realizma, çev. Ertan Basarık, Mulla Sadra Fondacija, 2007; O adabima Božijih poslanika u tefsiru *el-Mizan*, Mulla Sadra, 2009.

²⁶ Kulturni Centar Ambasade Islamske Republike Iran u BiH KCAIRI, "Yayın listesi için bk." (Erişim 07 Nisan 2022).

²⁷ Liridona Berkolli, *Iran's Cultural Hegemony in Western Balkans* (Ankara: İran Araştırmaları Merkezi (İRAM), 2021), 12.

²⁸ Naučnoistraživački Institut Ibn Sina NIS, "Naučnoistraživački Institut Ibn Sina hakkında" (Erişim 03 Mayıs 2021).

²⁹ Muhammad J. Pirmoradi, "Islamic modern society, its possibility", *Znakovi Vremena* 1/1 (1997), 102-111; Fatemeh Tabatabaei, "Hidžra i džihad, počeci islamske civilizacije", *Znakovi Vremena* 27/98/99 (2024), 12-23; Şiîliğe eleştirel yaklaşan veya İran rejimine muhalif düşünürlere yer verilmemesi, derginin akademik tarafsızlığını sorgulatmaktadır. Reformist kimlikleriyle bilinen Abdülkerim Suruş, Mustafa Melikyan ve Muhammed Müçtehid Şebusteri gibi isimlerin eserlerinin dergide yer almaması, yayın politikasının belirli bir düşünce ekseninde şekillendiğini göstermektedir. Bu durum, derginin Şii mezhebinin resmî görüşlerini yansıttığını ve eleştirel bakışlara kapalı olduğunu ortaya koymaktadır. Berkolli, *Iran's Cultural Hegemony in Western Balkans*, 13.

³⁰ Enstitü tarafından yayımlanan eserlerde dinî ve itikadî konulara ağırlıklı olarak İranlı yazarların katkı sunduğu görülmektedir. Buna karşılık, kültürel içerikli yazılarda ise Bosnalı âlim ve yazarların

İkinci yayın *PIS Journal (Journal of Politics and International Studies)* adlı siyaset ve uluslararası ilişkiler dergisidir. Bu yayın, İran'ın Orta Doğu politikaları ve Balkanlar'daki kültürel-siyasi stratejileri üzerine analizler sunmakta; aynı zamanda *İbn Sina Tribünü* adlı video platformunda akademik paneller düzenleyerek farklı perspektifleri yansıtmaya çalışmaktadır.³¹

Üçüncü yayın ise 2021'de çıkarılmaya başlanan *Students'Times (Studentska Vremena – Öğrencilerin Saatleri)* adlı genç araştırmacılara yönelik dergidir. Sosyal bilimler, sanat ve felsefe alanlarında yazılar yayımlamakta; çok dilli yapısıyla geniş bir okuyucuya ulaşmaktadır.³²

İbn-i Sina Enstitüsü, Bosna Hersek İslam Birliği ve Saraybosna Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi gibi kurumlarla güçlü ilişkiler kurmuştur. Bosna Hersek İslam Birliği'nin söz konusu iş birliklerinin amacı, Osmanlı'dan miras kalan İslami kültürel yapılarını korumak, enstitünün amaca ise İran'ın kültürel nüfuzunu artırmak ve İran fikir geleneğini Bosna Hersek kamuoyunun idrakine sunmak olduğunu söylenebilir. Bu yönüyle Enstitü, İran'ın bölgesel entelektüel etkinliğini güçlendirme stratejisinin önemli bir parçası olarak değerlendirilebilir.

2.3. Molla Sadra Vakfı'nın Kültürel Etkisi Stratejisi

2003 yılından itibaren Bosna Hersek'te faaliyet gösteren *Molla Sadra Vakfı (Fondacija Mulla Sadra u Bosni i Hercegovini)*, bölgedeki önemli kültürel ve akademik yapılardan biridir. Vakfın yöneticisi Akbar Eydi'nin, İran Devrim Rehberi'nin danışmanı Ali Ekber Velayeti'ye yakınlığı, İran'ın bölgeye verdiği stratejik önemin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.³³

Vakıf, dinî ve entelektüel bir yapı olarak yerel kurumlarla, özellikle Bosna Hersek İslam Birliği, İslami İlimler Fakültesi ve üniversite çevreleriyle iş birliği içinde çalışmaktadır. Bilim, kültür merkezleri ve öğrencilerle de güçlü bağlantılara sahiptir. İnternet sitesinde yayımlanan içerikler büyük oranda Şii perspektiften ele alınmakta; tevhid, Kur'an, hadis, siyer ve ehl-i beyt gibi konular bu bakış açısıyla sunulmaktadır.³⁴

Her ne kadar vakıf misyonunu entelektüel ve felsefi bir çerçevede tanımlasa da, faaliyetlerinde mezhebi vurgular belirgindir.³⁵ Yayınlarında ağırlıklı olarak Ayetullah Humeyni, Ayetullah Hamaney, Murtaza Mutahhari, Muhammed Cevad ve Abbas Kummî gibi İran İslam Devrimi'nin önde gelen düşünürlerine yer verilmekte, bu isimlerin Şiilik eksenli eserleri Bosna kamuoyuna sunulmaktadır.³⁶ Bu doğrultuda, vakfın temel amacının İran'ın resmî Şiilik anlayışını Bosna Hersek'te tanıtmak ve yaygınlaştırmak olduğu söylenebilir.

2.4. Manevi Miras Vakfı'nın Şii Düşünceye Katkısı

Manevi Miras Vakfı (Fondacija "Baština Duhovnosti"), İranlı Şii düşünür Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâi'nin (1903–1981) fikirlerini merkeze alarak Bosna Hersek'te Şii entelektüel geleneği canlandırmayı amaçlamaktadır. Vakıf, yayımladığı eserler ve düzenlediği akademik etkinlikler aracılığıyla bu geleneği tanıtmayı ve yaygınlaştırmayı hedeflemektedir.³⁷

çalışmalarına yer verildiği dikkat çekmektedir. Örneğin Imam Khomeini, *Adabi Namaza (Namazın Adabı)*, çev. Muamer Kodrić - Nermin Hodžić (Sarajevo: Naučnoistraživački Institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2022); Morteza Motahhari, *Ali İzzetü'l-hayr i netrepljivosti (Sevgi ve nefret arasında Ali)* (Sarajevo: Institut "Ibn Sina" Sarajevo, 2000); Morteza Motahhari, *O Jedinosti Božijoj (Tevhid üzerinde)*, çev. Muamer Kodrić (Sarajevo: Institut "Ibn Sina" Sarajevo, 2003); Daha fazla için bkz. "Knjige", *Ibn Sina - Naučnoistraživački institut Sarajevo* (blog) (Erişim 19 Nisan 2025).

³¹ Derginin içeriği hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. PISjournal PIS, "PISjournal" (Erişim 03 Mayıs 2021).

³² Editörlüğünü Prof. Dr. Shahab Yar Khan'ın üstlendiği bu yayın, sosyal bilimler, sanat, felsefe ve kültür gibi çeşitli alanlarda genç araştırmacılara özgün içerikler üretme imkânı sunmaktadır. Derginin, Boşnakça ve İngilizcenin yanı sıra Hırvatça ve Sırpça gibi yerel dillerde de yayımlanması, geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmesine olanak sağlamaktadır. Shahab Yar Khan, "Editorial", *Studentska Vremena* 2/2 (2022), 8-9.

³³ Berkolli, *Iran's Cultural Hegemony in Western Balkans*, 12.

³⁴ Akbar Eydi, *Islamske Irfansko Teme* (Sarajevo, 2004), 74-130; Fondacija Mulla Sadra u Bosni i Hercegovini FMSBH, "Molla Sadra Vakfı'nın misyonu hakkında bk." (Erişim 20 Mayıs 2020).

³⁵ Fondacija Mulla Sadra u Bosni i Hercegovini FMSBH, "Akbar Eydi'nin kitapları" (Erişim 02 Şubat 2019) bk. İslami İrfan Konuları (Sarajevo, 2004), Laiklik mi inanç mı? (Sarajevo 2004), Mükemmel Ahlak (Sarajevo, 2004), Akaid'in Temel İlkeleri (Sarajevo, 2004), İslam'ın Özellikleri (Sarajevo 2004), Misyon Tartışmaları (Sarajevo 2004), Kur'an'da İmamet (Sarajevo 2004), Ruh Hakkında Bilgi Edinmek (Sarajevo 2004), Gençler İçin Dersler (Sarajevo 2004).

³⁶ Fondacija Mulla Sadra u Bosni i Hercegovini FMSBH, "Yayımlanan kitap listeleri için bk." (Erişim 27 Aralık 2022).

³⁷ bk. Fondacija "Baština Duhovnosti" FBD, "Fondacija 'Baština Duhovnosti' hakkında" (Erişim 12 Mart 2022).

Vakfın başkanı Amar Imamović'in öncülüğünde yürütülen faaliyetler, yayıncılık, konferanslar ve seminerleri kapsamaktadır. Imamović'e göre vakfın temel hedefi, "manevi değerleri teşvik etmek, ahlaki ilkeleri canlandırmak ve İslam düşüncesinden doğan akılcı yaklaşımları geliştirmektir." Bu doğrultuda vakıf, yalnızca dinî metinler değil, aynı zamanda felsefî ve etik içerikli çalışmalara da yer vermektedir.³⁸ Vakfın yayın faaliyetlerinde özellikle Tabatabâi'nin eserleri öne çıkmakta, bu eserler Boşnakçaya çevrilerek akademik çevrelerle paylaşılmaktadır. Ayrıca Murteza Mutahhari, Muhammed Reyşahri, Muhammed Rıza Aram ve Şehriyar Süleymani gibi diğer Şii düşünürlerin metinleri de bölgeye kazandırılmıştır. Bu çevirilere ek olarak, yerel Boşnak yazarların çalışmaları da yayımlanmakta, böylece entelektüel çeşitlilik sağlanmaktadır.³⁹

Vakfın önemli yayınlarından biri, 2015 yılında yayımlanmaya başlayan *Živa baština* (Yaşayan Miras) dergisidir. Derginin ilk sayılarında ağırlıklı olarak Farsçadan çevrilen metinler yer alırken, sonraki sayılarda yerel akademisyenlerin katkıları artmıştır. Bu gelişme, derginin yerel entelektüel çevrelerle daha güçlü bir bağ kurmasına olanak tanımıştır.⁴⁰

Vakıf, faaliyetlerinde yerel âlim ve akademisyenlere aktif görev vererek Bosna Hersek'te kabul gören özgün bir Şii yorum geliştirmeyi başarmıştır. Kadrosunun büyük ölçüde yerel ilim adamlarından oluşması, vakfı dışı bağımlı olmaktan çıkarıp, toplumsal ve akademik düzeyde daha geniş bir etki alanına ulaştırmıştır.

2.5. İran'ın Sırbistan'daki Faaliyetleri

"Kom" Din Bilimleri Merkezi (Centar Za Religijske Nauke "Kom"), resmî olarak Sırbistan'da faaliyet göstermesine rağmen, Bosna Hersek'teki kurumlarla iş birliği içinde olması ve yayınlarını Sırpça sürdürmesi nedeniyle bölgesel etkileşim bağlamında önem taşımaktadır. Merkezin genel müdürlüğünü Dr. Seid Halilović yürütmekte olup, kardeşleri Dr. Tehran ve Dr. Muamer Halilović de yönetim kadrosundadır. Halilović kardeşler uzun yıllar Kum'da dinî eğitim almışlardır.⁴¹

Kom'un hedefi, Sırbistan'da bir İlahiyat Fakültesi kurarak yükseköğretim alanında etkinlik göstermektir. Bu amaçla, merkezin akademik yapısını güçlendirmek adına Çağdaş Dinî Düşünce, Din Felsefesi ve Din Medeniyeti gibi üç temel araştırma birimi oluşturulmuştur.⁴² Merkezde yayımlanan çalışmaların büyük çoğunluğu Halilović kardeşler tarafından kaleme alınmıştır; yalnızca Ali Ekber Velayeti'nin *İslam ve İran Kültür ve Medeniyet Tarihi* adlı eseri bu duruma istisnadır. Bu durum, merkezin yerel aktörlerce şekillendirildiğini göstermektedir.

Kom'un önemli yayın organı, 2012'de yayımlanmaya başlayan *Kom Din Bilimleri Dergisi*'dir (Journal of Religious Sciences).⁴³ Dergi, din felsefesi, medeniyet, sosyal bilimler ve çağdaş dinî düşünce alanlarında makaleler yayımlamaktadır. Makalelerin çoğu İranlı yazarlarca İngilizce kaleme alınmıştır; sınırlı sayıdaki Sırpça makaleler ise genellikle Halilović kardeşlere aittir. Bu yayın politikası, derginin İran akademik çevreleriyle olan bağlantısını ve uluslararası bir hedef kitlesine ulaşma çabasını yansıtmaktadır.⁴⁴

İran; *İİKİT*, *Molla Sadra Vakfı*, *İbn-i Sina Araştırma Enstitüsü* ve *Kom Merkezi* gibi kurumlar aracılığıyla Bosna Hersek ve Sırbistan'da kültürel ve akademik etkinlikler yürütmektedir. Bu faaliyetler aracılığıyla İran, bölgedeki kültürel ve entelektüel varlığını pekiştirmeyi amaçlamaktadır. Ancak bu çabaların Şiiliğin bölgedeki yaygınlığına etkisi konusunda kesin sonuçlara varmak zordur. Bu etkinin boyutunu anlayabilmek için sosyolojik ve demografik verilere dayalı kapsamlı araştırmalara ihtiyaç vardır. Bununla birlikte, İran'ın kültürel faaliyetlerinin yerel halk nezdinde İran düşüncesi sistemine yönelik bir sempati oluşturduğu

³⁸ Amar Imamović, "O razlozima...", *Fondacija Baština Duhovnosti* (Erişim 12 Mart 2022).

³⁹ Ali Reza Panahian, *Za sofrom Kur'ana*, çev. Mediha Imamović (Sarajevo: Biblioteka Islamski Nauk, 2023); Muhammed Ibrahim Ajeti, *Vječne poruke Kerbele*, çev. Amar Imamović (Sarajevo: Biblioteka Islamski Nauk, 2012).

⁴⁰ Vakfın faaliyetlerinde, Tabatabâi'nin el-Mizân adlı tefsirinin tercümesine yer verildiği gibi, yayımlanan kitap ve dergilerde de onun din anlayışı üzerine yoğunlaşmıştır. Özellikle *Živa Baština* dergisinde, Tabatabâi'nin din anlayışı, felsefî yönü ve İslam kültüründeki yeri üzerine kapsamlı çalışmalar yapıldığı görülmektedir. "Časopis Živa Baština - Baština duhovnosti", 07 Mayıs 2019.

⁴¹ Berkolli, *Iran's Cultural Hegemony in Western Balkans*, 13.

⁴² Kom merkezinin yayın listesi için bk. Kom Din Bilimler Merkezi KOM, "Kom Din Bilimler Merkezi'nin kütüphanesi" (Erişim 20 Ocak 2023).

⁴³ Tehran Halilović, "Originalnost Islamske Filozofije", *Kom* 1/1 (2012), 7-11.

⁴⁴ Kom Din Bilimler Merkezi KOM, "Časopis za religijske nauke Kom" (Erişim 03 Ekim 2021).

söylenebilir. Kom Merkezi ve benzeri kurumlar, İran'ın Balkanlar'daki uzun vadeli kültürel ve entelektüel stratejisinin önemli temsilcileri olarak değerlendirilebilir.

3. İran'ın Arnavutluk'taki Kültürel Faaliyetleri ve Şii Düşüncenin Yayılımına Etkisi

İran ile Arnavutluk arasında Enver Hoca dönemindeki komünist yönetim süresince herhangi bir diplomatik ilişki bulunmamaktaydı. Bu durum, 1990'lı yıllarda Arnavutluk'ta komünist rejimin çökmesinin ardından değişmiş; İran, Tiran'da büyükelçilik açarak bu ülkedeki diplomatik ve kültürel faaliyetlerine resmî olarak başlamıştır. İran'ın Arnavutluk'taki ilk kültürel girişimi, 1995 yılında Tiran'da kurulan Saadi Şirazi Kültür Vakfı aracılığıyla gerçekleşmiştir. Ancak İran'ın Arnavutluk'a yönelik ilgisi, yalnızca kültürel diplomasiyle sınırlı kalmamış; 2013 yılından itibaren bu ülkede İran rejimine muhalif Halkın Mücahitleri Örgütü'ne (HMÖ) ev sahipliği yapılması, İran'ın Arnavutluk'taki faaliyetlerini artırmasında belirleyici bir etken olmuştur.⁴⁵

İran tarafından terör örgütü olarak tanımlanan HMÖ, Arnavutluk'ta aktif olarak faaliyet göstermekte olup, bu durum iki ülke arasındaki diplomatik ilişkileri olumsuz etkilemiş ve siyasi gerilimlere yol açmıştır.⁴⁶ Arnavutluk hükümeti genel olarak HMÖ'ye destekleyici bir tutum sergilemekte; ülkede üç bini aşkın örgüt mensubunun bulunduğu tahmin edilmektedir.⁴⁷ Son dönemde bazı mensupların kamptan ayrılarak sivil yaşama geçmesi, örgüt içi bilgilerin kamuoyuna sızabileceği yönünde kaygılar doğurmuş, bu durum hem HMÖ hem de Arnavutluk açısından güvenlik riski olarak değerlendirilmiştir.⁴⁸

İran'ın Arnavutluk'taki kültürel girişimlerine olan ilgisi dikkat çekici olmakla birlikte, siyasi gerilimler bu faaliyetlerin etkisini ve kapsamını sınırlamıştır. Buna rağmen İran'ın desteklediği bazı kurum ve yapılar faaliyetlerini sürdürmektedir.

3.1. Saadi Şirazi Kültür Vakfı'nın İran Kültürünü Yayma Çabaları

İran, 1995 yılında Tiran'da kurduğu *Saadi Şirazi Kültür Vakfı (Fondacioni Kulturor Saadi Shirazi)* ile Arnavutluk'ta kültürel ilişkilerini geliştirmeyi amaçlamıştır. Vakıf, İran medeniyetinin unsurlarını tanıtmak ve iki ülke halkları arasındaki kültürel bağları güçlendirmek amacıyla sergiler, seminerler ve çeşitli etkinlikler düzenlemektedir.⁴⁹

Vakfın faaliyetlerinde Fars kültürünün tanıtımı ve Farsça öğretimi ön plandadır. Bu kapsamda açılan dil kurslarının yanı sıra, Farsça eserler kaleme almış Arnavut şairler üzerine de çalışmalar yapılmıştır.⁵⁰ Osmanlı döneminde edebî ve irfânî bir dil olarak kullanılan Farsçanın ürünü olan bu eserler, önemli bir kültürel miras olarak kabul edilmektedir. Ancak Vakıf, söz konusu eserleri Osmanlı tarihsel bağlamından kopararak, doğrudan İran ulusal kültürüyle ilişkilendirmiştir.⁵¹ Bu yaklaşım, İran ile Arnavutluk arasındaki kültürel ilişkileri pekiştirirken, Arnavut kültürünün Osmanlı edebî ve ilmi mirasıyla olan bağlarının geri planda kalmasına yol açmıştır. Bu durum, İran'ın bölgedeki kültürel etkisini artırma stratejisinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Saadi Şirazi Kültür Vakfı'nın en dikkat çekici girişimlerinden biri, 1996'da yayın hayatına başlayan *Perla* adlı dergidir. Kısa sürede Arnavutluk, Kosova, Kuzey Makedonya ve Karadağ'daki entelektüel çevreleri bir araya getiren saygın bir akademik platform hâline gelmiştir. Dergi, oryantalist bir perspektifle İran-Arnavutluk kültürel ilişkileri ile Albanoloji ve

⁴⁵ İran'ın, Arnavutluk'taki HMÖ üssünü insansız hava araçlarıyla vurabileceği medyada geniş yer buldu. bk. Iran Front Page, "Iran's stealth drones capable of striking MKO base in Albania: Iranian Paper" (Erişim 02 Aralık 2022).

⁴⁶ Koç, *Halkın Mücahitleri Örgütü*, 42.

⁴⁷ Trita Parsi, "Why Trump's Hawks Back the MEK Terrorist Cult", *The New York Review of Books* (Erişim 26 Ocak 2019).

⁴⁸ Olsi Jazexhi, "Margarita Ballco i kerkon Bledi Cucit qe ti lroje burrin qe Maryam Rajavi i ka burgosur ne Karrec", haz. Olsi Jazexhi, *YouTube* (29 Aralık 2022), 00:06:42-00:23:52; Top Channel, "Operacioni policor shqiptar demaskon agentët e MOIS të maskuar si burime për mediat perëndimore", *Top Channel* (Erişim 15 Ağustos 2022).

⁴⁹ Media e Lire, "Irani përtërit traditën kulturore Shqiptare përmes Fondacionit 'Saadi Shirazi'" (Erişim 06 Aralık 2018).

⁵⁰ Başaran, *İmparatorluk Düşüncesinin İran Dış Politikasına Yansımaları ve Milliyetçilik*, 242.

⁵¹ Berkolli, *Iran's Cultural Hegemony in Western Balkans*, 9.

İranoloji alanlarına odaklanmıştır.⁵² Ancak dergi, Osmanlı kültürel mirasına mesafeli bir yaklaşım sergilemiş; Osmanlıca göz ardı edilmiş ve bu durum, Albanoloji ve İranoloji çalışmalarının derinliğini sınırlarken, Arnavutluk'un tarihi ve edebî mirasının bütüncül olarak aktarılmasını da zorlaştırmıştır. Bu çerçevede, derginin mezhebi kaygılar doğrultusunda bir yönelim sergilediği söylenebilir. İran'ın Arnavutluk'taki kültürel etkinliği çerçevesinde Farsça eserlerin öne çıkarılmasına özel bir vurgu yapılmış, ancak Osmanlı Türkçesi içeriğe dâhil edilmemiştir. Oysa Osmanlı Türkçesi olmaksızın Arnavutluk'un tarihi ve kültürel mirasını tam anlamıyla kavramak mümkün değildir.

Derginin editörü Prof. Dr. Emil Lafe, *Perla*'nın amacını Arnavut edebiyatını doğu edebiyatlarıyla karşılaştırmalı olarak ele almak şeklinde tanımlamıştır. Lafe'ye göre Naim Fraşiri, İran ve Arnavut kültürleri arasında bir köprü işlevi görmektedir.⁵³ Fraşiri'nin Farsça kaleme aldığı *Tahayyülât* adlı şiir mecmuası, bu baği yansıtan önemli bir örnektir.⁵⁴ Vakıf yöneticileri de Fraşiri'yi vakfın kültürel misyonuyla uyumlu bir entelektüel miras olarak değerlendirmiştir. *Perla* aracılığıyla Arnavut okuyucular, İranlı akademisyenlerin katkılarıyla İranoloji ve Oryantalizm çalışmalarına erişim sağlamıştır.⁵⁵

Vakıf, derginin yanı sıra edebiyat alanında da yayımlar gerçekleştirmiştir. Naim Fraşiri'nin *Tahayyülât* ve *Qerbela* (*Kerbela*) adlı eserlerinin yanı sıra Mevlânâ'nın *Mesnevî'si*, Saadi Şirazi'nin *Gülistan* ve *Bostan*'ı ile Firdevsî'nin *Şehnâme'si* yayımlanmıştır. Bu eserler, İran ve Arnavut kültürleri arasındaki tarihsel etkileşimin edebî yansımaları olarak değerlendirilmiş; vakıf bu yayınlar aracılığıyla kültürel çeşitliliği desteklemeyi amaçlamıştır.

3.2. Firdevsî Enstitüsü'nün Faaliyetleri

Firdevsî Fars/İran Araştırmaları Enstitüsü (*Instituti i Studimeve Perso-Iraniane Firdeusi*), 2010 yılında Saadi Şirazi Kültür Vakfı ile Marin Barleti Üniversitesi iş birliğiyle kurulmuş ve adını *Şehnâme'nin* yazarı Ebû'l-Kâsım Firdevsî'den (ö. 411/1020) almıştır. Enstitü, İran medeniyetine dair akademik çalışmaları teşvik etmeyi, kültürlerarası etkileşimi güçlendirmeyi ve İranoloji alanında bilimsel üretimi desteklemeyi amaçlamaktadır.⁵⁶

Farsçadan Arnavutçaya yapılan çeviriler aracılığıyla İran tarihine ve kültürüne dair bilgilerin yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca, Saadi Şirazi Kültür Vakfı'nın yayımladığı *Perla* dergisini kendi bilimsel yayın organı olarak benimseyerek bu alandaki etkileşimi artırmıştır.⁵⁷ Firdevsî Enstitüsü, yürüttüğü akademik ve kültürel faaliyetlerle Fars kültürünün Arnavutluk'ta tanıtılmasına ve iki toplum arasındaki kültürel bağların güçlendirilmesine katkı sunmaktadır.

3.3. Saadi Koleji'nin Şii Eğitimi ve Kültürel Etkinlikler Üzerine Tartışmalar

2001–2020 yılları arasında Saadi Şirazi Vakfı bünyesinde faaliyet gösteren “Saadi” Koleji (*Koleji “Saadi”*), yalnızca kız öğrencilere yönelik lise düzeyinde eğitim vermiştir. İranlı ve

⁵² Ibrahim Hajdarmataj, “Revista ‘Perla’ (nr. 80, viti 2018) këto ditë në duart e lexuesve artdashës”, *Orientalizmi Shqiptar* (Erişim 20 Haziran 2021).

⁵³ Emil Lafe, “Roli i Revistës ‘Perla’ Në Studimet Iranologjike Në Shqipëri”, *Orientalizmi Shqiptar* (21 Şubat 2012); Naim Fraşiri Arnavut milliyetçisi, şair ve yazardır. bk. Muhammed Aruçi, “Fraşiri, Naim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

⁵⁴ Naim Fraşeri, Arnavut ve Fars edebiyatında eser vermiş nadir şairlerden biridir. Özellikle *Tahayyülât* adlı Farsça mesnevisiyle Mevlânâ, Hafız ve Ömer Hayyam gibi klasik şairlerden etkilenmiştir. Şiirlerinde mistisizm, felsefe ve doğu-batı unsurlarının birleşimi öne çıkar. İran edebiyatında ilk kez 1975'te anılmış, zamanla Bektaşî kökenli bir Arnavut şair olarak değerlendirilmiştir. Shaban Sinani, “Naimi dhe Rumi, në kontekstin e pranisë kulturore Perso-Iraniane në traditën shqiptare”, *Studime Filologjike* 3-4 (2018), 19-21.

⁵⁵ Hajdarmataj, “Revista ‘Perla’ (nr. 80, viti 2018) këto ditë në duart e lexuesve artdashës”.

⁵⁶ Firdevsî Enstitüsü, Arnavutluk'ta İranoloji alanının gelişimini desteklemeyi ve genç araştırmacıları bu alana yönlendirmeyi hedeflemektedir. Enstitü, Fars/İran medeniyetinin tarihi, kültürel ve edebî yönlerini ele alarak, bu medeniyetin dünya tarihindeki etkisini analiz etmeye odaklanır. Böylece, İran kültürünün akademik düzeyde incelenmesine katkı sağlayarak İranoloji araştırmalarının Arnavutluk'ta kurumsallaşmasına zemin hazırlar. bkz. Instituti i Studimeve Persiano-Iraniane Firdeusi, “Enstitü'nün hedefleri” (Erişim 12 Eylül 2021).

⁵⁷ Tercümelerde ağırlık, dinî metinlerden ziyade İran'ın tarihi ve kültürel yapısını konu alan eserlere verilmiştir. Bu çerçevede, M. T. Faramarzi'nin *İran'a Seyahat Rehberi*, Davood Vakılzadeh ve S. A. Qorayshizadeh'nin *İran: Farmların Ülkesi*, Afshar Naderi ve N. Kasarian'nin *İran Mimarisini* ile Ali Şeriatî'nin *Fars Körfezi* adlı eserleri öne çıkmaktadır. Bu çeviriler, İran'ın tarihi mirası, kültürel kimliği ve mimari değerlerine dair Arnavut okuyuculara kapsamlı bilgiler sunmaktadır. bkz. Instituti i Studimeve Persiano-Iraniane Firdeusi, “Biblioteka” (Erişim 15 Haziran 2021).

Arnavut öğretmenlerden oluşan kadrosuyla, Arnavutluk Milli Eğitim Bakanlığı tarafından onaylanan müfredata göre eğitim sunmuş; aynı zamanda ahlaki değerlerin kazandırılmasını da hedeflemiştir. 2020 yılında İranlı diplomatlar Muhammed Ali Arz Peimanemati ve Seyed Amirhossein Asghari'nin "persona non grata" (istenmeyen kişi) ilan edilmesi üzerine kolejin faaliyetleri sona ermiştir.⁵⁸ Bu süreçte Asghari'nin Saadi Şirazi Vakfı başkanlığını yürüttüğü belirtilmiştir.⁵⁹

Kolejin resmi müfredat doğrultusunda eğitim verdiği belirtilse de bazı kaynaklar tarafından Şii inancını teşvik eden müfredat dışı etkinliklerin düzenlendiği ileri sürülmüştür. Bu kapsamda, Şii imamların doğum günleri ve muharrem ayına yönelik programların gerçekleştirildiği iddia edilmiştir. Ancak, bu etkinliklerin kapsamı ve söz konusu iddiaların doğruluğu kesin olarak teyit edilememiştir.⁶⁰

3.4. Kur'an Vakfı'nın Dinî ve Akademik Faaliyetleri

Kur'an Vakfı (*Fondacioni i Kur'anit*), İran'daki medreseler ve el-Mustafa Üniversitesi'nde eğitim almış Arnavut öğrenciler tarafından kurulmuş olup, Arnavutluk'ta dinî ve akademik faaliyetler yürütmektedir. Camilerde düzenlenen Kur'an kursları ve yayımlanan tefsir-hadis çalışmalarıyla dinî öğretime katkı sağlamayı amaçlayan vakıf, faaliyetlerinde Şii alimlerin görüşlerine ağırlık vermesiyle mezhebi bir yönelim sergilemektedir.⁶¹ Vakıf, Kosova'da *Kur'an Kültür Derneği* (*Shoqata Kulturore "Kur'ani"*) adıyla da faaliyet göstermektedir.⁶²

Vakfın çalışmaları üç başlık altında toplanabilir: Kur'an kursları, akademik araştırmalar ve Kur'an tebliği. Bu çerçevede eğitim programları düzenlenmiş, seminer, panel, radyo-televizyon programları ve dergi yayıncılığı gibi çeşitli yollarla Kur'an öğretileri yaygınlaştırılmıştır.⁶³ Vakıf, *Öğüt* (*Këshilla*) ve *Kur'an'ın Nuru* (*Drita e Kur'anit*) adlı iki dergi yayımlamaktadır.⁶⁴

2007'de yayımlanmaya başlayan *Kur'an'ın Nuru* dergisi, yerli akademisyenlerin makalelerine ve Farsçadan tercümelere yer vermekte; genellikle ilim, ahlak, toplum ve Hz. Muhammed'in örnekliği gibi tartışmasız temaları işlemektedir.⁶⁵ Editörlük görevini sırasıyla Hossein Asadi, Muhammed Reza Aram, Muhammed Reza Haj Khezr ve Vullnet Merja üstlenmiştir.⁶⁶ Dergi, akademik nitelik iddiasına rağmen, Şii bakış açısını yansıtan tercümelere ve haber bülteni formatında içeriklere yer vermektedir. Bu içeriklerde el-Mustafa Üniversitesi gibi İran merkezli eğitim kurumların tanıtımına yer verilmiş ve bu kurumun temel hedefi İslam'ın Hz. Muhammed tarafından öğretilen sahih bilgisini, Kur'an ve Ehl-i Beyt öğretisine dayalı bir perspektifle günümüze taşımaktır. Bu tür içerikler, derginin İran'ın eğitim kurumlarına ve dinî yaklaşımlarına özel bir vurgu yaptığını göstermektedir.⁶⁷

Öğüt dergisi ise genel okuyucu kitlesine yönelik olup, inanç, ibadet, ahlak ve eğitim konularında yazılara yer verir. Büyük ölçüde anonim ve Farsçadan çevrilen metinlerden oluşması, derginin İran'ın dinî-kültürel yaklaşımını yansıttığı yorumlarına yol açmıştır.

Kur'an Vakfı tarafından yayımlanan bir diğer dergi olan *Öğüt* (*Këshilla*), genel olarak halka yönelik dinî, ahlaki ve eğitsel içeriklere odaklanmaktadır. İnanç, ibadet, ahlak ve eğitim gibi

⁵⁸ "Dy Diplomate Iranianë Përzihen Nga Shqipëria", *Reporter.AL* (blog), 15 Ocak 2020.

⁵⁹ Opinion, "Ministria e Arsimit rrëfen arsyen pse mbylli shkollën iraniane në Tiranë" (Erişim 14 Haziran 2021).

⁶⁰ Berkolli, *Iran's Cultural Hegemony in Western Balkans*, 10.

⁶¹ Vjollca Karaj, "Njohje e shkurtër me punën 10-vjeçare të Fondacionit të Kur'anit në Shqipëri", *Drita e Kur'anit* 15/1 (2011), 140-141; Fondacioni i Kur'anit, "Vakfın Kur'an Nuru dergisine ulaşmak için bk." (Erişim 14 Temmuz 2021).

⁶² Kosova'da "*Kur'an*" *Kültür Derneği* (*Shoqata Kulturore "Kur'ani"*), farklı yaş gruplarına yönelik Kur'an kursları düzenleyerek dinî eğitim faaliyetlerini sürdürmeyi amaçlayan bir kurumdur. Vakıf, yalnızca Kur'an öğretimiyle sınırlı kalmayıp, temel dinî bilgiler konusunda da eğitim vermeyi hedeflemektedir.

⁶³ Karaj, "Njohje e shkurtër me punën 10-vjeçare të Fondacionit të Kur'anit në Shqipëri", 141; Muhsin Keraeti, "Ta njohim më tej Kur'anin", *Drita e Kur'anit* 3 (2017), 76-79.

⁶⁴ Fondacioni i Kur'anit, "Vakfın Kur'an Nuru dergisine ulaşmak için bk."

⁶⁵ Bu çeviriler arasında din ile bilim ilişkisini ele alan eserler de bulunmaktadır. Mehdi Golshani'nin *Allah'ı Tanımada Bilimin Rolü* ve Naser Mekarim Shirazi'nin *Kur'an Tefsiri – Din Zorunlu Değildir* adlı çalışmaları Arnavutçaya tercüme edilmiştir. Bu eserler, İslam teolojisi, özgür irade ve bilimsel düşüncenin teistik yorumlarına odaklanmaktadır.

⁶⁶ Fondacioni i Kur'anit, "Vakfın Kur'an Nuru dergisine ulaşmak için bk."

⁶⁷ Editör yazısı, "Një njohje e shkurtër me Universitetin Ndërkombëtar 'Al-Mustafa'", *Drita e Kur'anit* 15/1 (2011), 134.

konulara dair makaleler içeren bu derginin büyük bir bölümünün anonim yazarlar tarafından kaleme alındığı ve yazıların önemli bir kısmının Farsçadan tercüme edildiği düşünülmektedir.⁶⁸ Bu durum, derginin İran'ın dinî ve kültürel yaklaşımlarını yansıttığına dair bir değerlendirme yapılmasına neden olmaktadır.

Vakfın yayımladığı kitapların çoğu, Farsçadan çevrilen ve Şii düşünceye dair katkılar sunan çalışmalardan oluşmaktadır. Mehdi Golşani, Murtaza Şuca'a, Muhammed Reza Aram ve Muhsin Keraeti gibi İranlı akademisyenlerin eserleri, bu düşünceyi Arnavutluk'taki okuyuculara tanıtmayı hedeflemektedir. Bu yayınlar aracılığıyla İran'ın dinî ve kültürel etkisinin artırılmaya çalışıldığı görülmektedir.⁶⁹

3.5. Esinti Derneği'nin Şii Düşünceyi Yayma Çabaları ve Tercüme Faaliyetleri

2005 yılında Arnavutluk'ta kurulan *Esinti Derneği* (*Shoqata Flladi*), ülkedeki kültürel ve dinî faaliyetleriyle dikkat çekmektedir. Derneğin başkanlığını, Lübnan'da ilahiyat eğitimi almış Arnavut kökenli Vullnet Merja yürütmektedir. Dernek, Hz. Muhammed'in Ehl-i Bey'tine dair farkındalık oluşturmayı, ulusal radyoda yapılan yayınlarla Şiiliği tanıtmayı ve bu inanca dair eserleri Arnavutçaya kazandırmayı hedeflemektedir.⁷⁰ Bu bağlamda, dernek Arnavutluk'ta Şiiliğin tanıtılması ve bu inanç sisteminin topluma aktarılması noktasında faaliyet göstermektedir.

Esinti Derneği, faaliyetlerini yerli kadrolarla yürütmesiyle benzer kurumlardan ayrılmaktadır. Şii düşüncenin yaygınlaşması amacıyla Ayetullah Humeyni, Muhammed İbrahim Kazvinî⁷¹, Mücteba Musavi Lari⁷² ve Cafer Subhani⁷³ gibi önemli Şii âlimlerin eserlerini Arnavutçaya çevirmiştir. Bu çeviriler arasında, Nasır Mekarim Şirazi'nin otuz ciltlik *Kur'an'ın Mükemmel Tefsiri*⁷⁴ ile Muhammed Cevad Muğniyye'nin on iki ciltlik *İmam Ca'fer es-Sâdık'ın Fıkhi*⁷⁵ adlı eserleri özellikle öne çıkmaktadır. Bu çalışmalar, yalnızca Arnavutça Şii literatürü zenginleştirmekle kalmamış, diğer kurumlara da örnek olmuştur. Ayrıca, Lübnan *Hizbullah*'ının lideri Hasan Nasrallah'a⁷⁶ ait eserlerin çevrilmesi derneğin yayın faaliyetlerinin kapsamını genişletmektedir.⁷⁷

Dernek başkanı Vullnet Merja, aynı zamanda aktif bir tebliğci olarak dinî ve akademik etkinliklerde yer almaktadır.⁷⁸ Özellikle, Arnavut tarikat liderlerine İran Şiiliği ve bu geleneğe ait literatür hakkında bilgilendirme çalışmaları gerçekleştirmektedir. Bu çerçevede, Süfilik ve Şilik arasındaki ortak noktalara vurgu yapılarak, dinî-kültürel etkileşimin artırılması amaçlanmaktadır.

3.6. Rumi Vakfı'nın Faaliyetleri

2007 yılında kurulan *Rumi Vakfı* (*Fondacioni "Rumi"*), İran'ın Arnavutluk'taki kültürel faaliyetleri kapsamında yer almakta ve İslam düşüncesinin felsefî ve metafizik yönlerine odaklanmaktadır. Vakıf, Seyyid Hüseyin Nasr, William Chittick, Muzaffer İkbâl ve Allame Tabatabai gibi düşünürlerin eserlerini Arnavutçaya çevirerek bu alanlarda entelektüel katkı sunmayı hedeflemektedir.⁷⁹ Temel amacı, İslam'ın felsefî mirasını tanıtmak ve Arnavutluk'taki düşünsel çeşitliliğe katkıda bulunmaktır.

Vakfın yayın organı olan *Metafizik ve Ahlak* (*Metafizika dhe Morali*) adlı dergi hem

⁶⁸ Karaj, "Njohje e shkurtër me punën 10-vjeçare të Fondacionit të Kur'anit në Shqipëri", 141; Fondacioni i Kur'anit, "Kur'an Vakfının 'Keshilla' Dergisi" (2009).

⁶⁹ Fondacioni i Kur'anit, "Kur'an Vakfı'nın Eserleri" (Erişim 07 Temmuz 2021).

⁷⁰ Sejid Ali Khamenei, *Citate të Çmuara*, çev. Vullnet Merja (Tiranë: Shoqata "Flladi", 2025), 6-53; Shoqata Flladi SHF, "Shoqata Flladi hakkında" (Erişim 19 Şubat 2021).

⁷¹ Muhammed İbrahim Kazvinij, *Masakra e Kerbelasë*, çev. Vullnet Merja (Tiranë: Shoqata "Flladi", ts.).

⁷² Sejid Muxhtebe Musavi Lari, *Ringjallja në Ditën e Gjykimit dhe jeta në Botën e Përtejme*, çev. Mentor Çadri (Tiranë: Shoqata "Flladi", 2019).

⁷³ Xhafer Subhani, *Në tryezën e Kur'anit dhe Sunnetit*, çev. Vullnet Merja (Tiranë: Shoqata "Flladi", 2014).

⁷⁴ Naser Mekarim Shirazi, *Komentimi i përsosur i Kur'anit*, çev. Vullnet Merja (Tiranë: Shoqata "Flladi", 2009).

⁷⁵ Muhammed Cevad Muğniyye, *Fikhu i Imam Xha'ferr Sadikut*, çev. H. Selim Stafa (Tiranë: Shoqata "Flladi", ts.).

⁷⁶ Sejjid Hasan Nasrullah, *Imam Mehdiu dhe lajmet e dijes së Fshehtë, Gajbit*, çev. Vullnet Merja (Tiranë: Shoqata "Flladi", 2016).

⁷⁷ Shoqata Flladi SHF, "Shoqata Flladi'nin eserleri" (Erişim 25 Şubat 2021).

⁷⁸ Media e Lire, "Vullnet Merja'nın bazı yazıları" (Erişim 20 Haziran 2022).

⁷⁹ Berkolli, *Iran's Cultural Hegemony in Western Balkans*, 11.

uluslararası kaynaklardan çevrilere hem de yerel akademisyenlerin çalışmalarına yer vermiştir. Dergide metafizik ve ahlaka dair akademik içerikler sunulmuş, ancak yalnızca iki sayı yayımlanabilmiştir.⁸⁰

Genel olarak değerlendirildiğinde, İran destekli bu tür kurum ve vakıfların Arnavutluk'ta kültürel nüfuz alanı oluşturarak, Şii söylemi yaymaya çalıştıkları söylenebilir. Bu bağlamda, *Takrib-i Mezahib* yaklaşımı yalnızca mezhepler arası birliği değil, aynı zamanda Şii etkinin artırılmasını da amaçlamaktadır. Özellikle sûfi, Bektaşî ve bazı tarikat çevreleriyle mezhebi yakınlıklar vurgulanarak bu grupların Şiiliğe yönlendirilmesi hedeflenmektedir.

3.7. İran'ın Arnavutluk'taki Faaliyetlerinin Bektaşî Topluluğu Üzerindeki Etkisi

İran'ın Arnavutluk'taki Bektaşî topluluğuna yönelik ilgisi, tarihsel ve stratejik bir bağlamda değerlendirildiğinde dikkat çekicidir. 1882'de Yanya'da İran Konsolosluğu'nun açılması, Güney Arnavutluk'taki Bektaşî varlığının İran açısından erken dönemlerden itibaren önemli görüldüğünü göstermektedir.⁸¹ İran, bu toplulukla ilişkilerini derinleştirerek bölgedeki kültürel ve politik etkisini artırmaya çalışmıştır. Son yıllarda ise Şiileştirme yönündeki çabalar daha belirgin hâle gelmiştir. Bu bağlamda, Bektaşî önderlerinden Baba Recebi (ö. 1995), İran'ın bu stratejik ilgisi açısından dikkate değer bir figürdür. Recebi'nin *Mistiçizma Islame dhe Bektashizma* adlı eserinde, Bektaşîlik ile İran Şiiliği arasında kurduğu ilişki, tarikatın Şii düşünceye açık hâle gelmesine katkı sağlamış, Şii sûfililiği ile ilişkilendirilmiş ve Şii düşüncesine yakın bir yapı olarak değerlendirilmiştir.⁸² Albanolog Alber Doja, Recebi'nin ABD'ye yerleştikten sonra Batılı akademisyenlerin, özellikle Henry Corbin'in etkisiyle Bektaşîliği yeniden yorumladığını ve tarikatın devamı için reformlar önerdiğini belirtmektedir. Bu süreçte Bektaşîliğin Şii düşünceyle yakınlığı vurgulanmış, İran dinî önderleriyle ruhani bağlar kurulmaya çalışılmıştır.⁸³ Yuri Stoyanov da Recebi'nin Bektaşîliği tanımlarken Şii unsurları öne çıkardığını ve tarikatı On İki İmam Şiiliği ile mistik yakınlık içinde değerlendirdiğini ileri sürmektedir.⁸⁴ Buna karşın Seyed Amir Hossein Asghari, bu yaklaşımı indirgemeci bulur ve Recebi'nin doğrudan Şilik değil, "manevî Şilik" anlayışını benimsediğini savunur.⁸⁵

İran'ın son dönemdeki kültürel faaliyetleri, Bektaşîliğin yeniden konumlandırılmasına dair tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bektaşîlik, Şiiliğin mistik bir yorumu olarak sunulmakta ve bu yönde ortak etkinlikler, akademik çalışmalar ve sembolik iş birlikleri gerçekleştirilmektedir. Bu girişimler, iki yapı arasındaki benzerlikleri vurgulamak ve ilişkileri güçlendirmeyi amaçlamaktadır. Ancak bu faaliyetlerin Arnavutluk'ta Şiiliğin yayılmasına doğrudan etkisi olup olmadığı, mevcut verilerle kesin biçimde tespit edilememektedir. Bu konuda sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için daha kapsamlı sosyo-kültürel ve demografik araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

4. Kosova'daki İran Etkisi: Kültürel Diplomasi ve Stratejik Kaygılar

Kosova, 2008'de Sırbistan'dan bağımsızlığını ilan etmiş, ancak bu ilan uluslararası alanda farklı tepkilerle karşılanmıştır. İran, Kosova'nın bağımsızlığını tanımamış; bu tutum, ABD, Batılı devletler, Türkiye ve Körfez ülkelerinin Kosova'yı tanımasıyla ilişkilendirilmiştir. Suudi Arabistan'ın tanıma kararı ve bölgede Selefi eğilimli akımların yayılması, İran açısından stratejik bir kaygı oluşturmuştur. Türkiye'nin bölgedeki etkisini artırması da İran'ın Balkan

⁸⁰ Seyed Amir Hossein Asghari, "Pse 'Metafizika dhe Morali'?", *Metafizika dhe Morali* 1/1 (2011), 10.

⁸¹ Nathalie Clayer, *Në Fillimet e Nacionalizmit Shqiptar*, çev. Artan Puto (Tiranë: Marin Barleti, 2012), 429.

⁸² Baba Rexhebi, *Mistiçizma Islame dhe Bektashizma* (Tiranë: Urtësia, 1996), 140-148.

⁸³ Albert Doja, "A Political History of Bektashism in Albania", *Politics, Religion and Ideology* 7/1 (2006), 100; Albert Doja, *Bektashizmi në Shqipëri: Histori Politike e një lëvizjeje fetare*, çev. Shpëtim Çuçka (Tiranë: AİS Press, 2008), 101-102.

⁸⁴ Yuri Stoyanov, "Between Middle Eastern Heterodoxy, Indigenization and Modern Shi'ism: Competing Identities among the Balkan Alevi and Bektashi Communities in the Post-Ottoman Period", *Shi'i Islam and Identity: Religion, Politics and Change in the Global Muslim Community*, ed. Lloyd Ridgeon (New York: I.B. Tauris, 2012), 178.

⁸⁵ Hossein Asghari, İran'ın Arnavutluk'taki faaliyetlerinde etkili olmuş, Saadi Şirazi Vakfı, Saadi Koleji ve Rumi Vakfı gibi kurumların yanı sıra Metafizik ve Ahlak dergisinin yöneticiliğini üstlenmiştir. 2020'de Arnavutluk hükûmeti tarafından istenmeyen kişi ilan edilmiştir. Aynı zamanda akademisyen kimliğiyle de tanınmaktadır. Seyed Amir Hossein Asghari, "The Bektashi Order, Sufism, and Shi'ism in the Work of Baba Rexhebi, a Bektashi Sufi of 20th Century", *Turkish Journal of Shiite Studies* 3/1 (30 Haziran 2021), 66-71.

politikasında dikkate aldığı diğer bir unsurdur.⁸⁶ Her ne kadar İran Kosova üzerinde doğrudan siyasi nüfuza sahip olmasa da kültürel faaliyetler ve araştırma merkezleri aracılığıyla etkisini sürdürmeye çalışmıştır.

Kosova'daki Şii nüfusa dair kesin veriler bulunmamakla birlikte, İran'ın bölgedeki etkinliği çeşitli kültürel oluşumlarla desteklenmektedir. Bu faaliyetlerin kökeni, 1986 yılında Sırbistan'daki İran Büyükelçiliği'ne bağlı kültür merkezinin yürüttüğü çalışmalarla başlamıştır.⁸⁷ Söz konusu merkez, Sırpçaya çevrilen dinî literatürün Kosova'ya dağıtımını sağlamış, *Nur* adlı Sırpça kültür dergisi bu süreçte önemli bir araç olmuştur.⁸⁸ Dergi, Arnavutçaya da çevrilerek Kosova ve Makedonya'daki tekkeler, dergâhlar ve entelektüel çevrelere ulaştırılmıştır.⁸⁹ İran'ın Kosova'daki kültürel girişimleri, özellikle 2000'li yılların sonlarında artış göstermiş ve çeşitli kurum ve kuruluşlar üzerinden kültürel diplomasi faaliyetleri sürdürülmüştür.

4.1. Şii Faaliyetlerinde Nisa Derneği'nin Rolü

1999 Kosova Savaşı sonrası kurulan ilk kurumlardan biri *Kadın Derneği-Kevser (Shoqata e Femrës-Kevser)* olmuştur.⁹⁰ Daha sonra faaliyet alanını genişletmek amacıyla yeniden yapılandırılarak *Kültürel ve Eğitim Derneği-Nisa (Organizata Edukative Kulturore-Nisa)* adıyla çalışmalarını sürdürmüştür.

İran'ın desteğiyle kurulan ilk kurumlardan biri olarak kabul edilen *Nisa Derneği*, sadece eğitim ve öğretimle sınırlı kalmayıp, dul kadınlara ve yetim çocuklara yönelik sosyal yardım projeleri de yürütmüştür. Ayrıca çeşitli kurslar, seminerler ve halka açık etkinliklerle eğitim ve bilgi paylaşımını teşvik etmeyi amaçlamıştır.

Derneğin öne çıkan faaliyetlerinden biri *Vlera* dergisinin yayımıdır. Dergi, İslam'ı bir yaşam biçimi olarak ele alarak din eğitimi ve ahlaki değerlere odaklanmaktadır.⁹¹ *Vlera* dergisi ve Nisa Derneği'nin mali desteği The World Federation of KSIMC tarafından sağlanmaktadır.⁹² Derneğin yöneticiliğini ve derginin editörlüğünü üstlenen İkballe Berisha Huduti, Kosova'daki önemli Şii kadın aktivistlerinden biridir. 2000'li yılların başından itibaren çeşitli kültürel ve dini faaliyetlerde etkin roller üstlenmiştir.⁹³

4.2. Ehl-i Beyt Derneği'nin Faaliyetleri

Kosova'da Şii mezhebinin yayılmasına odaklanan yapılardan biri *Ehl-i Beyt Derneği (Shoqata Fetare Ehl-i Bejt)*'dir. Dernek, özellikle öğrencilere İran'da burslu dinî eğitim imkânı sunmuş ve Kosova'daki üniversitelerde İran araştırmalarını teşvik eden akademik-kültürel etkinlikler düzenlemiştir. Ancak Kosova hükümeti, 2016 yılında İran bağlantılı beş sivil toplum kuruluşunun faaliyetlerini yasaklamış, bu kapsamda *Ehl-i Beyt Derneği'nin* çalışmaları da durdurulmuştur.⁹⁴ Yasaklananlar arasında *Eğitim ve Kültür Hizmetleri Derneği (Shoqata për Shërbime Edukative dhe Kulturore Bregu i Diellit)* de bulunmaktadır. Bu nedenle dernek faaliyetlerine dair resmî kaynaklarda detaylı bilgi sınırlıdır.

4.3. Naim Fraşiri Uluslararası Araştırma Enstitüsü ve Faaliyetleri

2014 yılında kurulan *Naim Fraşiri Uluslararası Araştırma Enstitüsü (Instituti Kërkimor Ndërkombëtar "Naim Frashëri")*, bireyler ve toplumlar arasında entelektüel ve kültürel köprüler

⁸⁶ Erjada Progonati, "İran-İsrail Siyasi Rekabeti İçin Yeni Hedef Balkan Bölgesi", *Bölgesel Araştırmalar Dergisi* 1/2 (30 Ekim 2017), 206-207.

⁸⁷ Organizata Edukative Kulturore NISA, "Organizata Edukative Kulturore NISA" (Erişim 20 Ocak 2015).

⁸⁸ *Nur: časopis za kulturu i islamske teme*, *Nur: časopis za kulturu i islamske teme* (Beograd: Kulturno odeljenje Ambasade Islamske Republike Iran, 1992).

⁸⁹ Berkolli, *Iran's Cultural Hegemony in Western Balkans*, 8.

⁹⁰ İkballe Berisha Huduti, "Programi artistik - Promovimi i Shoqtës së Femrës KEVSEK - Pjesa e parë", haz. İkballe Berisha Huduti, *YouTube* (16 Aralık 2022).

⁹¹ İkballe Berisha Huduti, "Feja nuk është dhunë, dhuna nuk sjell paqe!", *Vlera* 22 (2017), 6-8.

⁹² KSIMC ise İran Şiiliğın bir uluslararası federasyonudur. Federasyon hakkında daha geniş bilgi için bk. The World Federation KSIMC, "The World Federation of KSIMC" (Erişim 20 Mart 2019).

⁹³ Dergi hakkında geniş bilgiler için bk. Revistë Për Familje Dhe Shoqëri, "Revista Vlera" (Erişim 18 Nisan 2018).

⁹⁴ Yasaklanan kurumlar şunlardır: Kur'an Kültür Derneği, İbn-i Sina Beşeri Bilimler Enstitüsü, Kültürel ve Eğitim Derneği-Nisa, "Bregu i Diellit" Eğitim ve Kültür Hizmetleri Derneği ve Ehl-i Beyt Derneği'dir. Frud Bezhani - Golnaz Esfandiari, "Akuza ndaj iranianit në Kosovë zbulon aktivitetet e Teheranit në Ballkan", *Radio Evropa e Lirë* (30 Haziran 2017).

kurmayı hedeflemektedir. Naim Fraşiri'nin düşünce mirasından ilham alan Enstitü; kültür, eğitim, medya, kadın sorunları, çevre ve halk sağlığı gibi alanlarda faaliyet göstermektedir. Temel değerleri özgürlük, adalet, eşitlik ve farklılıklara saygıya dayalı bir sivil toplum modeli oluşturmayı amaçlamaktadır.⁹⁵ Ancak düzenlenen kitap tanıtımlarında mezhebî içeriklerin ön plana çıkması, Enstitü'nün akademik kimliğinden çok Şii eğilimleri öne çıkardığı yönünde eleştirilere yol açmıştır. "Çabuk Gel Ey İmam Mehdi!" gibi söylemler ve Şii temalı şiirler, bu yorumları güçlendirmiştir.⁹⁶ Ayrıca Bektaşî, Rufai ve Saadi tarikat temsilcilerinin etkinliklere katılımı, Enstitü'nün bu çevrelerle ilişkisine ve mezhebî yönelimine işaret etmektedir.⁹⁷ Enstitü'nün projelerinin Alulbayt Foundation (Londra) ve World Ahlu-Bayt Islamic League gibi kurumlarca desteklenmesi,⁹⁸ faaliyetlerinin Şii kaynaklarla bağlantılı olduğunu göstermektedir.

4.4. İbn-i Sina Beşerî Bilimler Enstitüsü ve Faaliyetleri

2012 yılında kurulan *İbn-i Sina Beşerî Bilimler Enstitüsü* (*Instituti për Shkencat Humane Ibni Sina*), Bosna-Hersek'teki *İbn-i Sina Enstitüsü*'nün kültürel ve akademik birikimini Kosova'ya taşımayı amaçlamıştır. Enstitü; şarkiyat, İranoloji, Fars dili ve edebiyatı gibi alanlarda bilimsel ve felsefi çalışmalara odaklanmaktadır.

Faaliyetlerinin büyük bölümü, kurumsal yayın organı olan *Hikmet* dergisinde yansımaktadır. Dergi, Arnavut ve yabancı akademisyenleri bir araya getirerek, İslamî ilimler, şarkiyatçılık ve karşılaştırmalı çalışmalar sunmaktadır.⁹⁹ Bosna-Hersek'te yayımlanan *Zamanın İşaretleri* ve Arnavutluk'taki *Perla* dergisiyle benzerlikler göstermektedir.¹⁰⁰ Derginin yönetim kurulunda, Kosova'da tanınan akademisyenlerin yanı sıra, İran bağlantılı olduğu belirtilen Hasan Azari Bejandi gibi isimler yer almaktadır. Bejandi hakkında açılan davalar,¹⁰¹ *Hikmet* dergisinin mezhebî bir misyon taşıdığı yönündeki yorumları güçlendirmiştir.¹⁰² Dergide yerel araştırmacılar tarafından kaleme alınan makaleler geniş bir yer kaplarken, İranlı ve Batılı entelektüellerin de felsefe, din ve bilim ilişkileri üzerine yazıları bulunmaktadır. Bu çerçevede, yerel yazarlar daha çok şarkiyat çalışmaları üzerine yoğunlaşırken, İranlı ve Batılı akademisyenlerin yazıları dini ve felsefi konulara odaklanmaktadır.

İran'ın Kosova'daki faaliyetleri genellikle kültürel ve akademik kurumlar aracılığıyla yürütülmeğe de, bu girişimlerin Şiiliğin yayılmasında sınırlı etkisi olmuştur. Bunun başlıca nedenleri arasında İran'ın Kosova'nın bağımsızlığını tanımamasıyla oluşan olumsuz imaj, ülkedeki güçlü Sünnî ve tarikat yapıları ile Suudi Arabistan gibi aktörlerin rekabeti sayılabilir.

5. Kuzey Makedonya'da Şii Düşüncesinin Yayılımı ve Entelektüel Etkileri

Kuzey Makedonya'daki Şii eğilimli faaliyetler, 1992'de yayımlanmaya başlayan *Nur* dergisiyle başlamıştır. Bu dergi, özellikle Üsküp ve Tetova'daki bazı Arnavut İslamcı entelektüelleri etkilemiş ve bu çevre *Zehra* adlı yayınevini kurarak faaliyetlerini sürdürmüştür. Yayınevi, özellikle Ali Şeriatî'nin eserlerinin tercüme ve yayımına odaklanmış; klasik Şii öğretilere ise sınırlı ilgi göstermiştir. Bu durum, bölgedeki entelektüellerin Şeriatî'ye yönelik seçici bir ilgisi olduğunu ortaya koymaktadır. Halkın ise Şii yorumlara tamamen kayıtsız kalmadığı gözlemlenmektedir.¹⁰³ *Nur* dergisinde yer alan yazılar, devrimci söylemi ve siyasi vurgularıyla özellikle genç okuyucular arasında heyecan uyandırmış, bu sayede İran Devrimi'ne yönelik ilgi, zamanla dinî bir meraka dönüşmüştür. Böylelikle dergi, siyasi duyarlılığı dinî arayışla

⁹⁵ "Introduction - International Research Institute 'Naim Frasheri' - Kosova", haz. Instituti Naim Frasheri.

⁹⁶ "Eveniment Kulturor - Pjesa VII Recital: Hoxhanesha Ikballe & Ilahija 'Eja Shpejt'", haz. Instituti Naim Frasheri, *YouTube* (25 Mayıs 2015).

⁹⁷ "Eveniment Kulturor - Pjesa VII Recital".

⁹⁸ "Eveniment Kulturor - Pjesa VII Recital".

⁹⁹ "Editorial", *Hikmet* 1/1 (2013), 8.

¹⁰⁰ Derginin ilk sayısındaki makalelerin çoğunluğu yerel araştırmacılar tarafından yazılmış olup, tarih, kültür ve edebiyat temalarına odaklanmaktadır. Öne çıkan çalışmalar "Hazfi Ali Ulqinaku'nun Arnavut Eğitimi Hakkındaki Katkısı", "Sami Frasheri'nin İran Dili, Edebiyatı ve Kültürüne Dair Görüşleri", "Skenderbey ve Eğitim" yer almaktadır. Dini içerikli yazıların ise genellikle İranlı araştırmacılar tarafından hazırlandığı görülmekte, örneğin Sejjid Ali Mirlohi'nin "Kur'an'ın Metaforlarında Estetik Simetriler" adlı makalesi buna örnektir. bkz. "Editorial", 2013, 6-7.

¹⁰¹ 2016 yılında Kosova yetkilileri, Hasan Azari Bejandi'nin Tahran bağlantılı beş Şii kuruma liderlik ettiğini ve dört suçlamayla dava açıldığını bildirmiştir. Bezhan - Esfandiari, "Akuza ndaj iraniani nê Kosovë zbulon aktivitetet e Teheranit në Ballkan".

¹⁰² "Editorial", *Hikmet* 1/1 (2013), 4.

¹⁰³ Berkolli, *Iran's Cultural Hegemony in Western Balkans*, 10.

buluşturan bir araç işlevi görmüştür.

2002'de kurulan *Dielli Kitabevi* (*dielli.net*), Arnavutça içerik sunan ilk dijital Şii kütüphane olup, Balkanlar'daki en kapsamlı Şii yayın platformlarından biri haline gelmiştir.¹⁰⁴ Humeyni, Mutahhari, Amuli, Şeriatî ve Hüseyin Nasr gibi yazarların eserleriyle dikkat çeken platform, Arnavut okurlara geniş bir Şii literatür sunmaktadır. Ancak yerel yazarların katkıları sınırlı olup, içerik ağırlıklı olarak İran merkezli kaynaklara dayanmaktadır. Platform, özellikle Şii düşünceye ilgi duyan okuyucuları hedeflemekte; ancak yerel entelektüel çevreler üzerindeki etkisi sınırlı kalmaktadır.

5.1. Gnosa Vakfı'nın Şii Faaliyetleri

Gnosa Kültür ve Bilim Vakfı (*Fondacionin për Kulturë dhe Shkencë*), 2016 yılında Tetova'da kurularak *Dielli Kitabevi*'nin dijital yayın faaliyetlerini kurumsallaştırmıştır. Balkanlar'daki kurumlarla iş birliği yapan vakıf, Bosna Hersek'teki *Molla Sadra Vakfı*'nın Arnavut bölgesindeki devamı olarak görülmektedir. *Molla Sadra Vakfı* lideri Akbar Eydi'nin konuşmaları Arnavutçaya çevrilerek paylaşılmakta ve bu çerçevede entelektüel içerikler sunulmaktadır.

Gnosa Vakfı, Arnavut toplumu için kültürel ve entelektüel bir merkez olmayı hedeflemekte, dijital yayıncılığı desteklemektedir.¹⁰⁵ İslam'ın entelektüel ve manevi boyutunu öne çıkardığı iddia edilse de, faaliyetlerinin büyük ölçüde Şii düşünce merkezli olduğu görülmektedir. Özellikle Ehl-i beyt kavramına odaklanmakta, bu kavramı tasavvufu ilişkilendirerek Balkan İslam düşüncesini Şii öğretiler çerçevesinde yorumlamaktadır.¹⁰⁶

Vakfın yayınları da bu yönelimi yansıtmaktadır. Şii düşünceye dair telif ve çeviri eserlerin yanı sıra Ehl-i beyt ve tasavvuf konulu yerel araştırmalar yayımlanmaktadır. Yayın politikası ağırlıklı olarak İmamiyye mezhebine ve temel doktrinlerine odaklanmaktadır. Vakfın çıkardığı *Mejdani* dergisi, farklı görüşleri bir araya getirme iddiasına rağmen çoğunlukla çeviri metinlerden oluşmakta, özgün akademik çalışmalara sınırlı yer vermektedir.¹⁰⁷

Kültürel etkinlikler de benzer şekilde Şii temellidir. Örneğin Yakova'daki Bektaşî tekkesinde düzenlenen "Kerbela ve İmam Hüseyin" seminerlerinde, Kerbela Olayı geleneksel mistik yorumların ötesinde, siyasi ve devrimci bir söylemle ele alınmaktadır.¹⁰⁸ Bu yaklaşım, İran Devrimi ideologlarının Kerbela anlatısını kullanma biçimiyle örtüşmektedir. Oysa Balkanlar'daki sûfi yapılar bu tür anlatıları daha çok manevi boyutlarıyla öne çıkarmıştır.

Komünizm dönemi boyunca sûfi geleneklerin zayıflaması, Kerbela anlatısında da dönüşüme yol açmış; bu bağlamda *Gnosa Vakfı*, anlatıyı "gerçek" anlamına döndürme iddiasıyla Şii söylemi yeniden inşa etmeye yönelmiştir.

Sonuç olarak, *Gnosa Vakfı* faaliyetlerini Şii mezhebi doğrultusunda yürütmekte, İran Devrimi'nin ideolojik çerçevesiyle uyumlu bir söylem geliştirmekte ve Balkanlar'da Şii inancına yönelik ilgiyi artırmayı hedeflemektedir.

Sonuç

Balkan coğrafyasında İran'ın etkinliğinin tarihsel seyri incelendiğinde, 1990'lı yıllardaki Bosna Savaşı'nın kritik bir dönüm noktası olduğu görülmektedir. Savaş sırasında kurulan bağlar, savaş sonrasında kültürel faaliyetler ve akademik iş birlikleriyle kurumsallaşarak İran'ın bölgedeki varlığını kalıcı hâle gelmiştir. İran'ın bu coğrafyadaki kültürel politikalarının temel hedefi, İmamiyye Şiiliği'nin tanıtılması ve yaygınlaştırılmasıdır. Bu doğrultuda, özellikle *Takribü'l-Mezâhib* söylemi ön plana çıkarılmış, sûfi ve Bektaşî yapılarla kurulan ilişkiler üzerinden Şiileştirme yönünde bir zemin oluşturmuştur.

İran, kamu diplomasisi araçlarını kullanarak kültürel faaliyetlerini stratejisine dönüştürmüş, bu çerçevede büyükelçilikler, kültür merkezleri araştırma enstitüleri ile vakıf ve dernekler aracılığıyla Boşnak ve Arnavut entelektüel çevrelerle temas kurmuştur. İran'da eğitim görmüş öğrencilerin ülkelerine dönüşteki faaliyetleri de bu sürecin tamamlayıcı unsuru olmuştur. Söz konusu kurumlar genellikle Şii söylemi benimsemiş ve İran'ın mezhebi etkisini

¹⁰⁴ "Temat fetare" (Erişim 05 Aralık 2023).

¹⁰⁵ Media e Lire, "Hapja e Fondacionit GNOSA - Tetovë" (Erişim 18 Mart 2019).

¹⁰⁶ Yayınlanan eserler Muhammed Hüseyin Tabâtabâi, *İslam'da Kur'an (Kur'ani në Islam)*, *Şii Antolojisi, (Antologji Shi'ite)*, Muhammed Hâdi Ma'rîfet, *Kur'an İlimlerine Giri (Hyrje në Shkencat Kur'anore)*, Murtazâ Mutahhârî, *Hyrje në Botkuptimin Islam v.s.* gibi birçok eser yer almaktadır.

¹⁰⁷ Editör yazısı, "Fjala jonë", *Mejdani* 1 (2017), 3.

¹⁰⁸ Berkolli, *Iran's Cultural Hegemony in Western Balkans*, 10.

artırmayı amaçlamıştır.

Araştırma bulgularına göre, İran'ın Balkanlardaki faaliyetleri uzun vadeli bir kültürel hegemonya oluşturmayı hedefleyen stratejik bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bu hegemonik girişimlerin toplumsal karşılık bulup bulmadığını ve potansiyel Şiileşme eğilimlerini değerlendirmek için multidisipliner ve ampirik yöntemlerle saha araştırmaları yapılması gereklidir. Bu nedenle toplumsal etki analizine yönelik değerlendirmeler, çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Bununla birlikte, İran'ın yürüttüğü faaliyetlerin belirgin şekilde Şii eksenli olduğu tespit edilmiştir. Bosna-Hersek'teki *İran İslam Kültür ve İletişim Teşkilatı (İİKİT)* öncülüğünde eğitim ve kültür alanlarında vakıf, dernek ve yayın projeleri hayata geçirilmiş; *Molla Sadra Vakfı*, *Manevi Miras Vakfı* ve *İbn-i Sina Enstitüsü* gibi kurumlar tarafından yayımlanan eserler ağırlıklı olarak Şii içerik taşımıştır. Bu faaliyetlerde Boşnak entelektüellerin de yer alması dikkat çekmektedir. Ancak onların katkıları daha çok tarih, dil ve edebiyat alanlarıyla sınırlı kalmakta; dini içerikli konularda ise genellikle İranlı ve Şii âlimlerin eserleri tercüme edilmektedir. Bu durum, yerel entelektüellerin kurumsal faaliyetlere meşruiyet kazandırma amacıyla dâhil edildiğini düşündürmektedir.

İran'ın Bosna'daki deneyimlerinin Doğu Balkanlar'a sistematik biçimde aktarılması da dikkat çekicidir. Arnavutluk'ta kurulan *Saadi Şirazi Vakfı*, *Saadi Koleji*, *Kur'an Vakfı* ve *Esinti Derneği* gibi yapılar, bu modelin birer yansımasıdır. Bosna'daki *Beharistan* ve *Znakovi Vremena*, Arnavutluk'taki *Perla* gibi dergiler arasında yayın politikası açısından görülen benzerlikler, İran'ın kültürel stratejilerinde süreklilik ve bütünlüğü gösterir. Bu yayınlarda da yerel katılım teşvik edilmekle birlikte, dini konular çoğunlukla Şii kaynakların çevirileriyle şekillenmektedir.

Arnavutluk özelinde *Esinti Derneği*'nin tercüme çalışmaları öne çıkmaktadır. Bu çalışmalar, İran ve Lübnan'da ilahiyat eğitimi almış yerli kadroların katkısıyla yürütülmekte ve yerel meşruiyeti artırmaktadır. Yerel unsurların aktif rol alması, İran'ın etki sahasını genişletmesinde önemli bir unsur hâline gelmiştir. Ayrıca, Arnavutluk, Kosova ve Kuzey Makedonya'da Arnavutça yürütülen yayın faaliyetleri, ortak dil sayesinde bölgesel etki alanını genişletmiştir. *Perla*, *Hikmet* ve *Gnosa* dergilerinin karşılıklı etkileri, *Dielli Kitabevi*'nin dijital platformu sayesinde bir yayın ağının oluşmasını sağlamıştır. Bu içerikler çoğunlukla Şii düşünceye dayalı tercümelerden oluşmakta, bu da söz konusu ağın Şii teolojinin dolaşıma sokulmasında stratejik bir araç olduğunu göstermektedir.

Balkan Müslümanlarının çoğunluğunun Sünnî-Hanefî geleneğe mensup olması, İran'ın Şii etkisinin kısa vadede sınırlı kalmasına yol açmıştır. Ancak eğitim ve kültüre yapılan yatırımların uzun vadede sonuçlar doğurabileceği göz ardı edilmemelidir. Bugün itibarıyla Bektaşî yapılarla kurulan ilişkilerin de arzu edilen etkiyi yaratamadığı anlaşılmaktadır. Zira Bektaşîliğin ritüel ve inanç düzeyinde Şiilik ile benzerlikleri olsa da, tarihsel gelişimi ve Arnavut kimliğiyle bütünleşmiş özgün yapısı, İran Şiiliği ile tam örtüşmemektedir. Bu nedenle, bu yapıların da İran'a yönelik mezhebi açılımlara sınırlı ölçüde alıcılık gösterdiği görülmektedir.

İran'ın Şiiliğe dayalı etkisinin sınırlı kalmasının başlıca sebebi, stratejinin entelektüel elitlere odaklanması, geniş halk kesimlerine yönelik etkinliklerin ise zayıf kalmasıdır. İran'ın yaklaşımı akademik ve elit düzlemde şekillenirken, aynı dönemde Suudi Arabistan destekli Selefi yapılar doğrudan halka yönelen stratejilerle daha etkili olmuştur. Bu yapıların, yayınlar, cami inşaatları, burslar ve sosyal yardımlar yoluyla halkla doğrudan temas kurması, mezhepsel dönüşüm süreçlerinde başarılarını artırmıştır. Buna karşılık İran'ın stratejisi, entelektüel çevreler üzerinden kültürel nüfuz oluşturmayı amaçlamış; bu nedenle halk tabanında mezhebi dönüşüm açısından sınırlı bir etki üretebilmiştir.

Sonuç olarak, İran'ın Balkanlar'daki kültürel faaliyetleri, bölgeye yönelik uzun vadeli bir etki stratejisinin unsuru olarak değerlendirilmelidir. İran, dini ve kültürel alanlarda etkin bir aktör olma hedefi doğrultusunda çeşitli girişimlerde bulunmuş olsa da, kısa vadede Balkan Müslümanları arasında Şiiliğin benimsenmesi bakımından sınırlı bir başarı elde edebilmiştir. Bununla birlikte, söz konusu faaliyetlerin uzun vadeli bir kültürel yatırım niteliği taşıdığı dikkate alındığında, özellikle entelektüel çevreler üzerinde belirli düzeyde bir etki yarattığı ifade edilebilir. Bu çerçevede, İran'ın Balkanlar'daki mevcudiyeti ve yürüttüğü kültürel girişimler, bölgesel dinamiklerin seyrine bağlı olarak gelecekte farklı yönlerde gelişme potansiyeline sahiptir.

Kaynakça | References

Aruçi, Muhammed. "Fraşiri, Na'im". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/195-197.

- İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Asghari, Seyed Amir Hossein. "Pse 'Metafizika dhe Morali'?" *Metafizika dhe Morali* 1/1 (2011), 9-11.
- Asghari, Seyed Amir Hossein. "The Bektashi Order, Sufism, and Shī'ism in the Work of Baba Rexheb, a Bektashi Sufi of 20th Century". *Turkish Journal of Shiite Studies* 3/1 (30 Haziran 2021), 51-74. <https://doi.org/10.48203/siader.799560>
- Başaran, Doğan. *İmparatorluk Düşüncesinin İran Dış Politikasına Yansımaları ve Milliyetçilik*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Berkolli, Liridona. *Iran's Cultural Hegemony in Western Balkans*. Ankara: İran Araştırmaları Merkezi (İRAM), 2021.
- Bezhan, Frud - Esfandiari, Golnaz. "Akuza ndaj iranianit në Kosovë zbulon aktivitetet e Teheranit në Ballkan". *Radio Evropa e Lirë* (30 Haziran 2017). <https://www.evropaelire.org/a/27886456.html>
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Yaşayan İtikâdi İslam Mezhepleri Araştırmalarında Bir Kaynak Olarak İnternet". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 1/3 (1998), 245-259.
- Clayer, Nathalie. *Në Fillimet e Nacionalizmit Shqiptar*. çev. Artan Puto. Tiranë: Marin Barleti, 2012.
- Doja, Albert. "A Political History of Bektashism in Albania". *Politics, Religion and Ideology* 7/1 (2006), 83. <https://doi.org/10.1080/14690760500477919>
- Doja, Albert. *Bektashizmi në Shqipëri: Histori Politike e një lëvizjeje fetare*. çev. Shpëtim Çuçka. Tiranë: AİIS Press, 2008. <https://shs.hal.science/halshs-00405971>
- Durguti, Abdylkader. "Balkanlarda Selefilğin Ortaya Çıkışı". *İslam Dünyasında Sosyal ve Siyasal Hareketlilik Unsuru Olarak Mezhepler*. ed. Mizrap Polat. 133-152. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021.
- "Editorial". *Hikmet* 1/1 (2013).
- Editör yazısı. "Fjala jonë". *Mejdani* 1 (2017).
- Editör yazısı. "Një njohje e shkurtër me Universitetin Ndërkombëtar 'Al-Mustafa'". *Drita e Kur'anit* 15/1 (2011), 134-138.
- Ekşi, Muharrem. "İran'ın Transnasyonal ve Teopolitik – Şiilik – Temelli Kamu Diplomasisi". *Bölgesel Araştırmalar Dergisi* 1/2 (30 Ekim 2017), 46-66.
- Elhan, Nail - Tetik, Mustafa Onur. "Türkiye'de Şiileşme: Mezhepsel Dönüşüm, Kimlik İnşası ve İran'ın Rolü". *İran Çalışmaları Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2024), 361-392. <https://doi.org/10.33201/iranian.1554157>
- "Eveniment Kulturor - Pjesa VII Recital: Hoxhanesha Ikballe & Ilahija 'Eja Shpejt'". haz. Instituti Naim Frasheri. *YouTube*. Yayın Tarihi 25 Mayıs 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=rqEOua4qrj0>
- Eydi, Akbar. *Islamske Irfansko Teme*. Sarajevo, 2004.
- FBD, Fondacija "Baština Duhovnosti". "Fondacija 'Baština Duhovnosti' hakkında". Erişim 12 Mart 2022. <https://bastinaduhovnosti.com/>
- Firdeusi, Instituti i Studimeve Persiano-Iraniane. "Biblioteka". Erişim 15 Haziran 2021. <https://web.archive.org/web/20110820054743/http://firdeusi.umb.edu.al/index.php?page=e-library-historical-cultural-books>
- Firdeusi, Instituti i Studimeve Persiano-Iraniane. "Enstitü'nün hedefleri". Erişim 12 Eylül 2021. <https://web.archive.org/web/20110816103312/http://firdeusi.umb.edu.al/index.php?page=objectives>
- FMSBH, Fondacija Mulla Sadra u Bosni i Hercegovini. "Akbar Eydi'nin kitapları". Erişim 02 Şubat 2019. <https://mullasadra.ba/knjige-2/online-biblioteka/>
- FMSBH, Fondacija Mulla Sadra u Bosni i Hercegovini. "Molla Sadra Vakfı'nın misyonu hakkında bk." Erişim 20 Mayıs 2020. <https://mullasadra.ba/o-nama/>
- FMSBH, Fondacija Mulla Sadra u Bosni i Hercegovini. "Yayımlanan kitap listeleri için bk." Erişim 27 Aralık 2022. <https://mullasadra.ba/knjige/izdavastvo/>

- Fondacioni i Kur'anit. "Kur'an Vakfı'nın Eserleri". Erişim 07 Temmuz 2021. <https://www.fqurani.org/Librari.html>
- Fondacioni i Kur'anit. "Kur'an Vakfının 'Keshilla' Dergisi". 2009. Erişim 22 Temmuz 2021
- Fondacioni i Kur'anit. "Vakfın Kur'an Nuru dergisine ulaşmak için bk." Erişim 14 Temmuz 2021. <https://www.fqurani.org/Drita.html>
- GPOffice, Government Publishing Office U.S. *Investigation Into Iranian Arms Shipments to Bosnia*. House Report (1998). <https://www.govinfo.gov/content/pkg/CRPT-105hrpt804/html/CRPT-105hrpt804.htm>
- Hajdarmataj, Ibrahim. "Revista 'Perla' (nr. 80, viti 2018) këto ditë në duart e lexuesve artdashës". *Orientalizmi Shqiptar*. Erişim 20 Haziran 2021. <https://orientalizmi.wordpress.com/2021/04/15/revista-perla-nr-80-viti-2018-keto-dite-ne-duart-e-lexuesve-artdashes/>
- Hakyemez, Cemil. "Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi". *İslamî Araştırmalar* 2/29 (2018), 288-309.
- Halilović, Tehran. "Originalnost Islamske Filozofije". *Kom* 1/1 (2012), 1-17.
- Huduti, Ikballe Berisha. "Feja nuk është dhunë, dhuna nuk sjell paqe!" *Vlera* 22 (2017), 6-8.
- Ibn Sina - Naučnoistraživački institut Sarajevo. "Knjige". Erişim 19 Nisan 2025. <https://www.ibn-sina.net/knjige/>
- Ibrahim Ajeti, Muhammed. *Vječne poruke Kerbele*. çev. Amar Imamović. Sarajevo: Biblioteka Islamski Nauk, 2012.
- Imam Khomeini. *Adabi Namaza (Namazın Adabı)*. çev. Muamer Kodrić - Nermin Hodžić. Sarajevo: Naučnoistraživački Institut "Ibn Sina", Sarajevo, 2022.
- Imamović, Amar. "O razlozima..." *Fondacija Baština Duhovnosti*. Erişim 12 Mart 2022. <https://bastinaduhovnosti.com/o-nama/>
- "Introduction - International Research Institute 'Naim Frasheri' - Kosova". haz. Instituti Naim Frasheri. Yayın Tarihi 29 Mayıs 2015. https://www.youtube.com/watch?v=tVV2CoIU_H0
- Iran Front Page. "Iran's stealth drones capable of striking MKO base in Albania: Iranian Paper". Erişim 02 Aralık 2022. <https://ifpnews.com/iran-stealth-drones-capable-striking-mko-base-albania/>
- İzzetbegović, Aliya. *Tarihe Tanıklığım*. çev. Alev Erkilet vd. İstanbul: Klasik, 2003.
- J. Pirmoradi, Muhammad. "Islamic modern society, its possibility". *Znakovi Vremena* 1/1 (1997), 102-111.
- Kaplan, Doğan. "İran'da Şii-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları". *Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünnî İlişkileri*. ed. Mesut Okumuş - Cemil Hakyemez. 165-176. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.
- Karaj, Vjollca. "Njohje e shkurtër me punën 10-vjeçare të Fondacionit të Kur'anit në Shqipëri". *Drita e Kur'anit* 15/1 (2011), 139-143.
- Karaoğlu, Orhan. *Şiiliğin İran Dış Politikasına Etkileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Karčić, Harun. "Globalisation and Islam in Bosnia: Foreign Influences and their Effects". *Totalitarian Movements and Political Religions* 11/2 (2010), 151-166. <https://doi.org/10.1080/14690764.2010.511467>
- Kashef Asl, Nasır. "İran İslam Cumhuriyeti Dış Politikasının Oluşumunu Etkileyen Etmenler: Bir İranlı Görüşü". *Orta Doğu Siyasetinde İran*. ed. Mehmet Şahin - Yılmaz Türel. Ankara: Barış Kitap, 2011.
- Kazvinij, Muhammed Ibrahim. *Masakra e Kerbelasë*. çev. Vullnet Merja. Tiranë: Shoqata "Flladi", ts.
- KCAIRI, Kulturni Centar Ambasade Islamske Republike Iran u BiH. "24. sayının içeriği için bk." Erişim 01 Şubat 2023. <https://www.iran.ba/2013/04/26/novi-broj-casopisa-beharistan/>
- KCAIRI, Kulturni Centar Ambasade Islamske Republike Iran u BiH. "İranski Kulturni Centar". Erişim 15 Eylül 2021. <https://www.iran.ba/>

- KCAIRI, Kulturni Centar Ambasade Islamske Republike Iran u BiH. "Yayın listesi için bk." Erişim 07 Nisan 2022. <https://www.iran.ba/biblioteka/>
- Keraeti, Muhsin. "Ta njohim më tej Kur'anin". *Drita e Kur'anit* 3 (2017), 76-83.
- Khamenei, Sejid Ali. *Citate të Çmuara*. çev. Vullnet Merja. Tiranë: Shoqata "Flladi", 2025.
- Koç, Mehmet. *Halkın Mücahitleri Örgütü*. Ankara: İran Araştırmaları Merkezi (İRAM), 2019.
- KOM, Kom Din Bilimler Merkezi. "Časopis za religijske nauke Kom". Erişim 03 Ekim 2021. <http://www.centarkom.rs/detalji-o-casopisu/>
- KOM, Kom Din Bilimler Merkezi. "Kom Din Bilimler Merkezi'nin kütüphanesi". Erişim 20 Ocak 2023. <http://www.centarkom.rs/izdavastvo/knjige/>
- KSIMC, The World Federation. "The World Federation of KSIMC". Erişim 20 Mart 2019. <https://www.world-federation.org/>
- Lafe, Emil. "Roli i Revistës 'Perla' Në Studimet Iranologjike Në Shqipëri". *Orientalizmi Shqiptar*. 21 Şubat 2012. Erişim 21 Nisan 2024. <https://orientalizmi.wordpress.com/2012/02/22/roli-i-revistes-perla-ne-studimet-iranologjike-ne-shqiperi/>
- "Margarita Ballco i kerkon Bledi Cucit qe ti liroje burrin qe Maryam Rajavi i ka burgosur ne Karrec". haz. Olsi Jazexhi. *YouTube*. Yayın Tarihi 29 Aralık 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=a2wU2hDoxhs>
- Media e Lire. "Hapja e Fondacionit GNOSA - Tetovë". Erişim 18 Mart 2019. <http://www.mediaelire.net/lajm/4516/hapja-e-fondacionit-gnosa-tetove/>
- Media e Lire. "Irani përtërit traditën kulturore Shqiptare përmes Fondacionit 'Saadi Shirazi'". Erişim 06 Aralık 2018. <http://www.mediaelire.net/lajm/3270/irani-perterit-traditen-kulturore-shqiptare-permes-fondacionit-saadi-shirazi/>
- Media e Lire. "Vullnet Merja'nın bazı yazıları". Erişim 20 Haziran 2022. <http://www.mediaelire.net/shkrimtar/vullnet-merja/>
- Mekarim Shirazi, Naser. *Komentimi i përsosur i Kur'anit*. çev. Vullnet Merja. Tiranë: Shoqata "Flladi", 2009.
- Motahhari, Morteza. *Ali İzmedu l'ubav i netrpeljivosti (Sevgi ve nefret arasında Ali)*. Sarajevo: Institut "Ibn Sina" Sarajevo, 2000.
- Motahhari, Morteza. *O Jedinosti Božijoj (Tevhid üzerinde)*. çev. Muamer Kodrić. Sarajevo: Institut "Ibn Sina" Sarajevo, 2003.
- Muğniyye, Muhammed Cevad. *Fikhu i Imam Xha'ferr Sadikut*. çev. H. Selim Stafa. Tiranë: Shoqata "Flladi", ts.
- Musavi Lari, Sejid Muxhtebe. *Ringjallja në Ditën e Gjykimit dhe jeta në Botën e Përtejme*. çev. Mentor Çadri. Tiranë: Shoqata "Flladi", 2019.
- Nasrullah, Sejjid Hasan. *Imam Mehdiu dhe lajmet e dijes së Fshehtë, Gajbit*. çev. Vullnet Merja. Tiranë: Shoqata "Flladi", 2016.
- NIS, Naučnoistraživački Institut Ibn Sina. "Naučnoistraživački Institut Ibn Sina hakkında". Erişim 03 Mayıs 2021. <https://www.ibn-sina.net/o-nama/>
- NISA, Organizata Edukative Kulturore. "Organizata Edukative Kulturore NISA". Erişim 20 Ocak 2015. <https://naimfrasheri.net/sq/OJQ-Simotra/Organizata-Edukative-Kulturore-NISA>
- Nur: časopis za kulturu i islamske teme. Nur: časopis za kulturu i islamske teme*. Beograd: Kulturno odeljenje Ambasade Islamske Republike Iran, 1992. <https://plus.cobiss.net/cobiss/sr/sr/bib/22740495>
- Opinion. "Ministria e Arsimit rrëfen arsyen pse mbylli shkollën iraniane në Tiranë". Erişim 14 Haziran 2021. (<https://opinion.al/ministria-e-arsimit-rrefen-arsyen-pse-mbylli-shkollen-iraniane-ne-tirane/>)
- Panahian, Ali Reza. *Za sofrom Kur'ana*. çev. Mediha Imamović. Sarajevo: Biblioteka Islamski Nauk, 2023.
- Parsi, Trita. "Why Trump's Hawks Back the MEK Terrorist Cult". *The New York Review of Books*. Erişim 26 Ocak 2019. <https://www.nybooks.com/online/2018/07/20/why-trumps->

- hawks-back-the-mek-terrorist-cult/
 PIS, PISjournal. "PISjournal". Erişim 03 Mayıs 2021. <https://pisjournal.net/>
 Progonati, Erjada. "İran-İsrail Siyasi Rekabeti İçin Yeni Hedef Balkan Bölgesi". *Bölgesel Araştırmalar Dergisi* 1/2 (30 Ekim 2017), 199-219.
 "Programi artistik - Promovimi i Shoqtës së Femrës KEVSER - Pjesa e parë". haz. Ikballe Berisha Huduti. *YouTube*. Yayın Tarihi 16 Aralık 2022. https://www.youtube.com/watch?v=fNocI7_Ncv8
 Reporter.al. "Dy Diplomate Iranianë Përzihen Nga Shqipëria", 15 Ocak 2020. <https://www.reporter.al/2020/01/15/dy-diplomate-iraniane-perzihen-nga-shqiperia/>
 Revistë Për Familje Dhe Shoqëri. "Revista Vlera". Erişim 18 Nisan 2018. <https://www.revistavlera.com/>
 Rexhebi, Baba. *Mistiçizma Islame dhe Bektashizma*. Tiranë: Urtësia, 1996.
 SHF, Shoqata Flladi. "Shoqata Flladi hakkında". Erişim 19 Şubat 2021. <http://www.dritaehlibejtit.com/Rreth-Nesh.html>
 SHF, Shoqata Flladi. "Shoqata Flladi'nin eserleri". Erişim 25 Şubat 2021. <http://www.dritaehlibejtit.com/Librari.html>
 Sinani, Shaban. "Naimi dhe Rumi, në kontekstin e pranisë kulturore Perso-Iraniane në traditën shqiptare". *Studime Filologjike* 3-4 (2018), 19-32. <https://doi.org/10.62006/sf.v1i3-4.3219>
 Stoyanov, Yuri. "Between Middle Eastern Heterodoxy, Indigenization and Modern Shi'ism: Competing Identities among the Balkan Alevi and Bektashi Communities in the Post-Ottoman Period". *Shi'i Islam and Identity: Religion, Politics and Change in the Global Muslim Community*. ed. Lloyd Ridgeon. New York: I.B. Tauris, 2012.
 Subhani, Xhafer. *Në tryezën e Kur'anit dhe Sunnetit*. çev. Vullnet Merja. Tiranë: Shoqata "Flladi", 2014.
 Sulstarova, Enis. "Revolucioni Iranian në këndvështrimin e Shqipërisë komuniste". *Koha Islame*. Erişim 12 Haziran 2021. <https://kohaislame.com/revolucioni-iraniane-ne-kendveshtrimin-e-shqiperise-komuniste/>
 Tabatabaei, Fatemeh. "Hidžra i džihad, počeci islamske civilizacije". *Znakovi Vremena* 27/98/99 (2024), 11-30.
 Te Sheshi. "Depërtimi i inteligjencës së Iranit alarmon Tiranën". *Te Sheshi*. Erişim 28 Ocak 2018. <https://tesheshi.com/depertimi-inteligjences-se-iranit-alarmon-tiranen-muxhahidinet-cohen-ne-nje-vend-sekret-20-km-larg-kryeqytetit/>
 "Temat fetare". Erişim 05 Aralık 2023. <http://www.dielli.net/temat.htm>
 Tokgöz, Bülend. *Cihadın Mahrem Hikâyesi*. İstanbul: Ark Kitapları, 3. Basım, 2016.
 Top Channel. "Operacioni policor shqiptar demaskon agjentët e MOIS të maskuar si burime për mediat perëndimore". *Top Channel*. Erişim 15 Ağustos 2022. <https://top-channel.tv/2022/08/03/operacioni-policor-shqiptar2-demaskon-agjentet-e-mois-te-maskuar-si-burime-per-mediat-perendimore/>
 Üzümlü, İlyas. "Takribü'l Mezâhib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/467-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
 Yar Khan, Shahab. "Editorial". *Studentska Vremena* 2/2 (2022), 7-9.
 "Zambak". Erişim 26 Eylül 2018. <https://www.iran.ba/2012/07/31/zambak-novi-casopis-namijenjen-mladoj-citalackoj-publici-u-bih/>
 "Çasopis Živa Baština - Baština duhovnosti", 07 Mayıs 2019. <https://bastinaduhovnosti.com/casopis-ziva-bastina/>

Extended Summary

Following the 1979 Islamic Revolution, Iran formulated a distinctive foreign policy framework grounded in the doctrine of *Wilāyat al-Faqih*, which has significantly shaped its international outreach, particularly in the cultural and religious domains. While the Islamic Republic's ideological expansion has mainly targeted the Middle East, this study examines its lesser-

known but strategic cultural engagements in the Balkans. The research focuses on Iran's efforts to disseminate Twelver Shī'ism through institutional, intellectual, and cultural channels, particularly among Albanian- and Bosnian-speaking Muslim communities in the post-Yugoslav region.

The foundations of Iran's cultural and sectarian influence strategy in the Balkans became particularly evident during the Bosnian War in the 1990s. During this period, Iran provided military and logistical support to Sunnī Bosniaks, framing its involvement as part of a broader ideological outreach rooted in the Islamic Revolution's foreign policy vision. The presence of Iran's Islamic Revolutionary Guard Corps on the battlefield signified not only a political intervention but also an ideological confrontation. In its efforts to counter Salafi influence, Iran sought to disseminate Shī'ism through cooperation with local Sufi orders and spiritual leaders. The collapse of communist regimes across the Balkans had created a religious vacuum, which Iran attempted to fill through cultural and sectarian initiatives. Accordingly, Iran's activities in Bosnia served as a model later extended to Kosovo, Albania, and North Macedonia. These Shī'i-centered efforts relied heavily on public diplomacy, symbolic representations, educational programs, and intellectual collaborations. As a result, the Balkans emerged as a strategic platform for Iran's ideological foreign policy, where sectarian influence was pursued not only through political means but also via sustained cultural and academic engagement.

In Bosnia and Herzegovina, Iran has established a robust cultural presence through a network of institutions and diplomatic missions that aim to strengthen its ideological and intellectual influence. Key institutions such as the *Islamic Culture and Relations Organization* (ICRO), the *Ibn Sina Scientific Research Institute*, the *Mulla Sadra Foundation*, and the *Spiritual Heritage Foundation* have functioned as cultural intermediaries, promoting the Shī'ī thought under the guise of academic and civil initiatives. These organizations engage in publishing, conferences, seminars, and cultural diplomacy that often emphasize Shī'ī scholarship, particularly the works of prominent Iranian figures such as Ayatollah Khomeini, Ayatollah Khamenei, and Murtaza Mutahhari. While some efforts have sought to appear ideologically neutral by including Western or local intellectuals, the dominant narrative remains aligned with Iran's official religious doctrine. Notably, the *Ibn Sina Institute* has positioned itself as a leading intellectual hub in the region, hosting multilingual academic journals and maintaining ties with key institutions such as the Islamic Community of Bosnia and Sarajevo University. The *Foundation of Spiritual Heritage* has also contributed to localizing the Shī'ī discourse by employing native Bosnian scholars and translating major Shī'ī works into Bosnian. Similarly, Iran's activities in Serbia, particularly through the *Kom Center for Religious Sciences*, further demonstrate its commitment to cultivating long-term cultural influence. Though the concrete impact of these initiatives on the spread of Shī'ism remains difficult to quantify, they have nonetheless generated a visible cultural footprint and stimulated intellectual engagement with Iranian religious thought across the region.

One of the key findings of the study is Iran's reliance on cultural diplomacy as a strategic tool. Instead of overt political proselytism, Iran has invested in academic publishing, translation projects, educational collaborations, and digital content platforms. In Bosnia and Herzegovina, the post-war presence of Iranian institutions has materialized in the form of cultural magazines such as *Beharistan* and *Znakovi Vremena*, which emphasize Iranian perspectives on Islamic mysticism, literature, and religious history. While these publications involve local scholars, their content often revolves around translated works of Iranian clerics and ideologues.

In Albania, Iran's cultural engagement emerged in the post-communist period, marked by the establishment of the *Saadi Shirazi Cultural Foundation* in 1995 and later the *Firdausi Institute* in cooperation with local academic institutions. These initiatives sought to promote Persian language, literature, and Islamic philosophy while strategically positioning Shī'ī discourse through translations, journals such as *Perla*, and educational institutions like the now-defunct *Saadi College*. The activities of organizations such as the *Qur'an Foundation* and the *Esinti Association* have further disseminated the Shī'ī theology and literature, often emphasizing key Iranian thinkers and religious figures. Despite political tensions arising from Albania's hosting of the exiled Mojahedine Khalq (MEK), Iran has continued to foster cultural networks aimed at deepening religious and ideological influence. Efforts have also extended to Albania's Bektashi community, with scholarly and symbolic overtures highlighting perceived theological affinities between Shī'ism and Bektashism. While these activities illustrate Iran's broader strategy of cultivating soft power through religious and intellectual means, their actual

impact on religious conversion or doctrinal shifts remains uncertain and requires deeper sociological investigation.

In Kosovo, Iran's cultural engagement has taken shape despite Tehran's refusal to recognize Kosovo's independence in 2008—an act that has negatively affected its image in the country. Iran's strategic concerns were heightened by Saudi Arabia's support for Kosovo and the growing presence of Salafi networks, as well as Turkey's increasing regional influence. Although Iran lacks direct political leverage in Kosovo, it has pursued a soft-power strategy through cultural diplomacy and academic activities. Key institutions such as the Nisa Cultural and Educational Organization, the Ehli Bejt Religious Association, and the Ibn Sina Institute for Humanities have served as platforms for promoting Shi'a-oriented discourse. The *Vlera* magazine, supported by The World Federation of KSMC, and the *Hikmet* journal, linked to prominent figures like Hasan Azari Bejandi, have played notable roles in this landscape. However, the visibility of sectarian themes—such as calls for the return of Imam Mahdi—has led to criticism about the Shi'a undercurrents of these organizations. Despite a vibrant publication scene and engagement with Sufi and Bektashi networks, Iran's influence remains limited due to the prevailing Sunni-Hanafi religious landscape and competition from Saudi-funded initiatives. Moreover, government-imposed restrictions on Iran-affiliated NGOs since 2016 have further curtailed its activities. Nonetheless, Iran continues to utilize intellectual and cultural institutions to maintain a presence in Kosovo's religious and academic spheres.

In Albania, organizations like the Saadi Shirazi Foundation and the Esinti Association have facilitated translation projects and scholarly dialogues by involving locally trained theologians educated in Iran and Lebanon. These collaborations have lent an air of legitimacy to Shi'a discourse in Albania but remain largely confined to academic and elite circles. The influence of journals like *Perla* and *Hikmet* across Kosovo, Albania, and North Macedonia demonstrates a coordinated media effort to disseminate Iranian religious and philosophical content in the Albanian language, creating a shared digital and intellectual space across national borders.

In North Macedonia, the dissemination of Shi'i thought has taken on a primarily intellectual and ideological form, beginning with the *Nur* magazine in the early 1990s and continuing through the establishment of the *Zehra Publishing House* and the digital platform *Dielli.net*. These initiatives, while centered around key figures like Ali Shariati and Seyyed Hossein Nasr, have attracted selective interest among Albanian Islamist intellectuals, emphasizing revolutionary and ethical themes over traditional Shi'i dogma. Institutional efforts have been consolidated through the *Gnosa Foundation* in Tetovo, which seeks to reinterpret Sufi and Bektashi traditions within an Imamiyya Shi'i framework. Through publications, seminars—such as those centered on Karbala—and translated works from Iranian thinkers, the foundation promotes a hybrid discourse blending Shi'i ideology with Balkan Islamic mysticism. While local academic contributions remain limited, these activities represent a sustained attempt to cultivate a Shi'i intellectual presence in the region aligned with the ideological legacy of the Iranian Revolution.

Nevertheless, Iran's Shi'a dissemination strategies face structural and sociological limitations. The majority of Balkan Muslims adhere to the Sunni-Hanafi tradition, and the deeply rooted cultural identity of Bektashism, often tied to Albanian nationalism, has limited its receptiveness to Iranian Shi'ism. Furthermore, Iran's focus on elite intellectualism has left a gap in public engagement. Unlike Saudi-supported Salafi networks, which have achieved deeper societal penetration through mosques, social aid, and grassroots outreach, Iran's activities remain mostly confined to urban and academic environments.

The research concludes that Iran's cultural activities in the Balkans reflect a long-term strategy aiming to cultivate ideological familiarity rather than immediate conversion. While measurable religious shifts remain limited, the presence of Iranian-supported institutions has carved out intellectual and symbolic spaces for Shi'ism in Balkan Muslim societies. To fully assess the impact of these efforts, future studies should incorporate empirical data through surveys, demographic analysis, and ethnographic fieldwork. Such inquiries would provide a more nuanced understanding of whether Iran's cultural diplomacy has the potential to reshape religious landscapes or remains an elite-driven phenomenon.

İsmâ'ilî Kâdî Nu'man b. Muhammed'in Esâsü't-Te'vil İsimli Eserinde Peygamber Kıssaları Bağlamında Te'vil Anlayışı

The Exegetical Approach of İsmâ'ilî Qadi Nu'mân b. Muhammad in His Work *al-Asâs al-Tawil* in the Context
of the Prophetic Narratives

Şahabettin Ertan ALTUNRENDE

Öğr. Gör. Dr. | Lecturer Dr.

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Tefsir
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Tafsir
Ankara, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-2800-5896>

ertan.altunrende@asbu.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 18.03.2025

Kabul | Accept: 15.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1660586>

Atıf | Cite As

Altunrende, Şahabettin Ertan. "İsmâ'ilî Kâdî Nu'man b. Muhammed'in Esâsü't-Te'vil İsimli Eserinde
Peygamber Kıssaları Bağlamında Te'vil Anlayışı". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran
2025), 133-155. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1660586>

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Bu çalışma, Fatimiler döneminin önemli İsmâ'îlî âlimlerinden Kâdî Nu'man b. Muhammed'in (ö. 363/974) *Esâsü't-Te'vîl* adlı eserinde peygamber kıssalarına yaptığı te'vîl anlayışını incelemektedir. İsmâ'îliyye mezhebinin temel ilkelerinden olan zâhir ve bâtın ayırımının, Kur'an tefsirine nasıl yansıdığı araştırmanın temel sorunsalını oluşturmaktadır. Geleneksel tefsir yaklaşımlarının aksine, Kâdî Nu'man'ın ayetleri zahiri anlamlarıyla sınırlamayan bâtınî bir yorum metodu geliştirdiği, peygamber kıssalarının imamet doktrini çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Bu durum, onun tefsir anlayışının klasik Sünnî ve Şii yaklaşımlardan nasıl farklılaştığını ve İsmâ'îlî düşüncenin tefsir geleneğine etkilerini anlamayı önemli kılmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın amacı, Esâsü't-Te'vîl'deki peygamber kıssalarının teolojik, ezoterik ve metafiziksel yönlerini analiz ederek, İsmâ'îlî te'vîl yönteminin temel dinamiklerini ortaya koymaktır. Araştırmada nitel içerik analizi yöntemi kullanılarak, Kâdî Nu'man'ın tefsir metodolojisi çözümlenmiş, ayetleri hurûfî, sembolik ve hiyerarşik bir okumayla ele alarak imametın ilahi hakikatin taşıyıcısı olduğu vurgusunu nasıl pekiştirdiği gösterilmiştir. Çalışmanın bulgularına göre, *Esâsü't-Te'vîl* yalnızca mezhebî bir tefsir geleneğinin yansıması değil, aynı zamanda İsmâ'îliyye'nin tarihsel ve kozmolojik dünya görüşünü de içeren özgün bir metin niteliğindedir. Sonuç olarak, Kâdî Nu'man'ın yorumları, Kur'an'ın anlam katmanlarını literalist yaklaşımdan uzak, mistik ve metafiziksel bir çerçevede yeniden inşa eden bir yöntem sunduğunu göstermektedir. Bu bağlamda çalışma, İsmâ'îlî tefsir ekolünün Kur'an yorumculuğundaki yerini ve İslami düşünceye etkisini tartışmaya açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Zâhir, Bâtın, Kâdî Nu'man, İsmâ'ililik.

Abstract

This study examines the interpretation of prophetic narratives in the work *al-Asâs al-Tawîl* by one of the significant Ismaili scholars of the Fatimid period, Qadi Nu'mân b. Muhammad (d. 363/974). The central issue of the research is how the distinction between *zâhir* (apparent meaning) and *bâtın* (hidden meaning), which is one of the fundamental principles of the Ismaili sect, is reflected in the exegesis of the Qur'an. Unlike traditional exegesis approaches, Qadi Nu'mân developed a batini (esoteric) interpretive method that does not limit the verses to their apparent meanings, and he examines the prophetic narratives within the framework of the doctrine of imamate. This highlights the differences between his exegesis and the classical Sunni and Shia approaches and underscores the contributions of Ismaili thought to the exegesis tradition. In this context, the aim of the study is to analyze the theological, esoteric, and metaphysical aspects of the prophetic narratives in *al-Asâs al-Tawîl* and to uncover the core dynamics of the Ismaili interpretive method. By employing qualitative content analysis, the study examines Qadi Nu'mân's exegesis methodology, showing how he reinforces the notion that imamate is the bearer of divine truth through a *Hurufî* (letter-based), symbolic, and hierarchical reading of the verses. According to the findings, *al-Asâs al-Tawîl* is not only a reflection of a sectarian exegesis tradition but also an original text that includes the historical and cosmological worldview of Ismailism. As a result, Qadi Nu'mân's interpretations demonstrate a method that reconstructs the layers of meaning in the Qur'an within a mystical and metaphysical framework, distancing itself from literalist approaches. In this regard, the study opens a discussion on the place of the Ismaili exegesis school in Qur'anic interpretation and its impact on Islamic thought.

Keywords: Exegesis, Exoteric, Esoteric, Qadi Nu'mân, Ismailism.

Giriş

İslam düşüncesinde zâhir ve bâtın ayırımı, özellikle İsmâ'îlî geleneğin temel epistemolojik çerçevesini oluşturan unsurlardan biridir. Dini metinlerin yalnızca zahiri anlamlarıyla sınırlı kalmadığını, derin ve gizli manalar barındırdığını savunan bâtınî yorum geleneği, Kur'an ve hadislerin literal anlamlarının ötesine geçerek gizli ve hakiki bilgiyi keşfetmeyi amaçlamaktadır. İsmâ'ililikte bu anlayış, yalnızca imamlar ve onların seçkin dâileri tarafından bilinebilecek derin bir bilgi sistemine dayanmakta olup, te'vîl yöntemiyle Kur'an ayetlerinin farklı bir çerçevede ele alınmasını sağlamaktadır.

Kur'an yorum geleneği, tarihsel süreç içerisinde sadece metnin anlamını açıklama değil, aynı zamanda yorumun sınırlarını belirleme çabası etrafında şekillenmiştir. Bu çerçevede tefsir ve te'vîl kavramları, klasik âlimler arasında işlevsel bir ayırımın ifadesi hâline gelmiştir. Teftâzânî, tefsiri rivayete; te'vîli ise akli çabaya dayalı anlam üretimiyle ilişkilendirmiştir. Cürçânî, tefsiri yalnızca nakille sınırlandırırken, te'vîli Arap dili kurallarıyla anlaşılabilir bir faaliyet olarak tanımlamıştır. Mâtürîdî'ye göre ise tefsir, sahabenin yetkisi dâhilinde kesinlik içeren bir beyan; te'vîl ise fakihlerin yorum çabasıyla ortaya çıkan, zanna dayalı bir yaklaşımdır. Bu ayrımlar, İslam düşüncesinde yorum yetkisi ve yöntemi üzerine süregelen tartışmaların arka planını ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda Bâtınîlik anlayışı, dini hakikatleri keşfetme ve nasslardan derinlikli anlamlar çıkarma açısından zâhir-bâtın olarak teorize edilen düşünce sistemi üzerine inşa edilmiştir.¹

¹ Mustafa Galib, *Târîhu'd-da'veti'l-İsmâ'îliyye*, (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1965), 51-52. "Bâtınîlik adı altında ifade edilerek tartışılan, İsmâ'ililik mezhebinin kendisidir. Muhtemelen Bâtınîlik ismi sonradan

Âyet ve hadislerin zâhirlerinde bulunmayan bazı anlamların mevcudiyetini belirtmek üzere kullanılan “bâtın” kavramına ve nassları bâtinî manalarla yorumlama faaliyetine hicri 3.asır kaynaklarında rastlanmakla birlikte “Bâtınlık” kavramı, Nevbahtî (301/922) ve Eş’arî (324/936) gibi âlimlerin eserlerinde de geçmektedir.² Buna göre Kur’an’da zikredilen her ayetin, ehl-i zâhire ve sıradan insanlara hitap eden zâhiri manasının ötesinde, sadece imamların ve onların önde gelen dâîlerinin bilebileceği bâtinî anlamları vardır.³ Bir diğer deyişle, dini nassların zâhir ve bâtin olmak üzere iki yönü vardır. Zâhiri yön, Kur’an’ın metninden hareketle ifadesini bulan namaz, oruç, zekât, hac gibi ameli yükümlülüklerden oluşur. Bâtini yön ise, hem Kur’an’ın ve dini öğretilerin gerçek manalarını, hem de bu manalara vakıf olmanın bilgisini ihtiva eder.² İsmâîlilerin tefsir anlayışı ile Sünnî ve diğer Şii mezheplerin yorum yaklaşımları arasında belirgin farklar bulunmaktadır. İsmâîlî düşünce sisteminde bâtinî bilgi imamdan öğrenilir. Bu anlayış ise Hz. Peygamberden rivayet edilen: “Ben ilmin şehriyim; Ali onun kapısıdır.” hadisine dayandırılır.³ Bundan dolayı bâtin her zaman zâhirin üstündedir. Çünkü zâhir zaman içerisinde değişiklik gösterebilirken bâtin zaman ve mekânı aşan bir geçerliliğe sahip olup sabittir.⁴ Bütün bu zikredilenlerden sonra zâhir ve bâtin düalitesine dayanan bâtinî te’vil anlayışı, İsmâ’îlî düşüncede dilsel mecazı aşmak ve zâhirden kurtulup hakiki manaya ulaşmayı hedeflemektedir.⁵

Câbiri, Arap Aklının Oluşumu adlı eserinde, İsmâîlî öğretide bâtinî te’vil yoluyla Kur’an’ın çok farklı bir noktaya çekildiği ve selefin benimsediği tefsir anlayışından kopulduğu hususuna dikkat çekmiştir.⁶ Bu bağlamda biz de çalışma da bu noktaya odaklanmayı hedeflemektediriz. Mezhebî kabulleri gereği İsmâîlilerin dilin esas alındığı beyani yorum yönteminden hareket etmeleri mümkün değildir.⁷ Bir diğer deyişle dilin sınırları içinde kalarak nassları anlamaya ve yorumlamaya çalışmak bâtinî yorumu benimseyenlerce yok sayılmıştır.

İsmâ’îlîlerin, tefsir-te’vil anlayışı bağlamında Ehl-i sünnetin aksine tefsir kavramı yerine tenzil kavramını ikame ettiklerini görüyoruz.⁸ Burada tefsirin kendi nazariyelerinde Kur’an’ın zâhiri anlamlarını konu edinmesinden dolayı zâhirî forma en uygun düşen kavramın tenzil terimi olduğu düşüncesi hakimdir.⁹

İsmâ’îliye mezhebinde tefsir yapma yetkisi Nâtık’a (Peygamber) verilmiş; te’vil görevi ise imama verilmiştir.¹⁰ Bu yetki ve görev dağılımına göre Peygamber, şer’î- ameli hükümlere ve zâhirî kurallara göre hareket ederken imam hakikati, te’vili ve bâtinî ortaya koymaktadır. Zira, Hz.Muhammed tenzil’in Ali ise te’vil’in sahibidir.¹¹

Bâtini Kur’an tasavvurunda, Kur’an’ın zâhirî anlamının gereksiz şeylerden oluşmuş bir kabuk mesabesinde olduğu anlayışı hakimdir.¹² İsmâîlîlerin, bâtinî te’vilin meşruiyetine ilişkin öne sürdükleri delil de “Kur’an’da her şey vardır.” anlayışıdır. Kur’an’daki dayanakları ise: “Biz o kitap da hiçbir şeyi eksik bırakmadık.” (el-En’am 6/38) “Bu kitabı sana her şey için bir açıklama olarak indirdik.” (en-Nahl 16/89) mealindeki ayetlerdir.¹³ Şii kaynaklarda te’vilin gerekliliğiyle alakalı olarak Hz. Ali’den nakledilen bir rivayette: “Resulullah bana hikmetten bin bab ilim öğretti ve her kapıdan bin ilim kapısı açıldı.”¹⁴ denilmektedir. Kâdi Nu’mân bu rivayete

kullanılmıştır.” Muzaffer Tan, *Bâtınlık Kavramı ve Bâtini Farkaların Tasnifi Meselesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000), 105-106.

² Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtini Te’vil Gelenegi*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 207.

³ Kâdi Nu’mân, Ebu Hanife b. Muhammed, *Esâsu’t- te’vil*, nşr. Ârif Tâmir, (Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1960Tâmir, 365.

⁴ Mustafa Galib, *Mefâtihu’l- ma’rife*, (Beyrut: Muessesetu İzziddin, 1982) 219-221.

⁵ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 46.

⁶ Muhammed Âbid Câbiri, *Tekvînu’l- ‘akli’l- ‘arabî*, (Beyrut: el-Merkezu’s- Sekâfiyyu’l- Arabî, 1991), 213.

⁷ Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık*, 216.

⁸ İsmail K Poonawala, *İsmâ’îlî Ta’wil of the Qur’an*, ed. Andrew Rippin, (Oxford: Clarendon Press, 1988), 200.

⁹ Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık*, 217, Hodgson, M.G.S, “Bâtiniyya”, *The Encyclopaedia of İslam*, (Leiden: E.J. Brill, 1983), 2:1099.

¹⁰ Wilferd Madelung, *Aspects of İsmâ’îlî Theology: The Prophetic Chain and God Beyond Being*, ed. Hossein Nasr, (Tahran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977), 248.

¹¹ Kâdi Nu’mân, *Esâsu’t- te’vil*, 31.

¹² Hamiduddin el-Kirmânî, *er-Risaletu’l-vâ’iza*, nşr. Mustafa Galib, (Beyrut: el-Müessesetu’l- Câmî’iyye li’d- Dirâsât ve’n- Neşr, 1983), 144.

¹³ Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık*, 238.

¹⁴ Kâdi Nu’mân, *Esâsu’t- te’vil*, 277.

ek olarak Hz. Ali'nin Kur'an'ın zâhir ve bâtını hakkında şöyle bir açıklama getirdiğini nakletmiştir: "Onun zâhiri, farz kılınan amel; bâtını ise gizli ilimdir. Bu ilim bizim nezdimizde bilinmekte ve bizde yazılı olarak bulunmaktadır."¹⁵

Tefsir tarihi incelendiğinde, İslami düşünce içinde farklı tefsir yaklaşımlarının geliştiği görülmektedir.¹⁶; Teftâzânî (ö.792/1390) gibi âlimler tefsiri rivayetle, te'vili ise akıl ve dirayetle ilişkilendirmiştir.¹⁷ Cürcânî (ö.816/1413) ise tefsirin sadece nakle dayalı olduğunu, te'vinin ise dil kurallarıyla idrak edilebileceğini belirtmiştir:

"Tefsir nuzûl sebepleri ve kıssalar gibi ancak nakil ile idrak edilendir ki bu da rivayete taalluk eder. Te'vil ise Arap dili kaideleriyle idrak edilmesi mümkün olan şeylerdir ki bu da dirayetle alakalıdır. İlkinde nakil olmaksızın konuşmak hatadır. Yine ikincisinde sadece arzulara dayalı olarak konuşmak hatadır."¹⁸ Mâtürîdî'ye göre, tefsir sahâbenin alanı iken, te'vil fakihlerin işidir. Mâtürîdî, tefsirin Allah adına hükümde bulunmak; te'vinin ise ayetleri zann-ı gâlib ile yorumlamak anlamına geldiğinden hareketle tefsirin kesinlik, te'vinin ise ihtimal içerdiğini söylemiştir.¹⁹ Bu farklılıklar, mezheplerin Kur'an yorumlarındaki ayrışmaları daha net anlamamızı sağlamaktadır.²⁰

Bu çalışmada, Kâdî Nu'man'ın *Esâsü't-Te'vil* adlı eserinde peygamber kıssalarına getirdiği te'vil anlayışı ele alınacak, onun bâtını yorumlarının yöntemsel ve doktriner boyutları incelenecektir. Araştırma, bâtını yorumun İsmâ'îlî epistemoloji içindeki yerini belirleyerek, klasik tefsir yöntemlerinden nasıl farklılaştığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın yöntemi, nitel içerik analizi olup, metin çözümlemesi tekniği kullanılarak Kâdî Nu'man'ın yorumları detaylı şekilde incelenecektir.

Sonuç olarak, İsmâ'îlî yorum geleneği ile diğer İslami tefsir anlayışları arasındaki farklılıkları belirginleştirmek, mezhep merkezli Kur'an okuma biçimlerini anlamaya katkı sunmak ve Kâdî Nu'man'ın te'vil metodolojisini detaylandırmak bu çalışmanın temel hedefleridir.²¹

1. Kâdî Nu'man ve Esâsü't- Te'vil İsimli Eseri

Eserin müellifi olan Kâdî Nu'man b. Muhammed (ö. 363/974), Fatımî halifelerinin hizmetinde bulunmuş, İsmâ'îlî hukuk sisteminin gelişiminde önemli katkılar sunmuş bir âlimdir. Mağrib bölgesinde doğduğu ve Fatımî imamı Muiz Lidinillah döneminde Kahire'de vefat ettiği bilinmektedir. Eserleri, onun Fatımî devletinin fikrî yapısını şekillendiren önemli bir isim olduğunu ortaya koymaktadır.²²

Eserin en önemli nüshalarından biri, Suriye'nin Masyaf bölgesinde muhakkik Ârif Tâmir tarafından tespit edilmiştir. Tâmir'in tahkik ettiği nüshanın hicrî 1183 yılında istinsah edildiği- biz de Tâmir'in neşrettiği bu nüshayı esas aldık-, ayrıca Yemen'de hicrî 1033 yılında istinsah edilmiş başka bir nüshanın daha bulunduğu kaydedilmektedir. Bu bilgiler, Esâsü't-Te'vil'in tarih boyunca İsmâ'îlî topluluklar arasında önemini koruduğunu ve farklı coğrafyalarda

¹⁵ Kâdî Nu'man, Ebu Hanîfe b. Muhammed, *De'â'imu'l-islâm ve zikru'l-helâl ve'l- harâm ve'l- kadâyâ ve'l- ahkâm*, nşr. Âsaf Ali Asgar Feyzi, (Kahire: Dâru'l-Maarif, t.y.).

¹⁶ Bk. M.Taha Boyalık, "Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Te'vil Ayrımının Yeniden Yapılanması", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 53 (2025): 132-133.

¹⁷ Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b.Fahriddin, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Yusuf Ağa, nr.72, vr. 1-476.

¹⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf, el-Keşşâf*ın hâmişinde, I, 2-202), Bulak: el-Matbaatu'l-kübr. el-Emiriyye, 1318, I-13.

¹⁹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 1/56-57; bk. Boyalık, "Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi", 119-120.

²⁰ Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık*, 133.

²¹ Tefsir alanıyla alakalı olarak ülkemizde yapılan akademik çalışmaların bibliyometrik bir analizini sunan, -mezhebi tefsir ekolleri de dahil olmak üzere- şu makaleye bakmak faydalı olacaktır: Yetkin, Vedat. "Türkiye'de Akademik Dergilerde Yayınlanan Tefsir Konulu Araştırma Makalelerinin Bibliyometrik Analizi (1925-2023)". *İslami İlimler Dergisi* 39 (Kasım 2024), 65, Aynı şekilde bâtını anlayışın tarihselci Kur'an anlayışını elen alan şu makale de incelenebilir: Oral, Murat. "Tarihselci Kur'an Yorumunun Batınî Tefsir Anlayışıyla Diyalektik İlişkisi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October,2023), 486-507.

²² Kâdî Nu'man, *Esâsü't- te'vil*,¹⁴ bu bilgi kitabın muhakkiki Arif Tâmir'in kitaba yazdığı mukaddimeden alınmıştır, bk. Furkan Erbaş. "Fâtümîler'in Ebû Hanîfe'si: Kâdî Nu'mân B. Muhammed (ö. 363/974)". e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 17/2 (Aralık 2024), 786-807. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1572331>.

muhafaza edildiğini göstermektedir.²³

İsmâîlî düşünce geleneğinin en önemli eserlerinden biri olan *Esâsü't-Te'vîl*, isminden de anlaşılacağı üzere te'vîl metodolojisi çerçevesinde kaleme alınmış bir metindir. Eserde, Kur'an kıssaları ve peygamberlerin tarihi rolleri İsmâîlî imamet öğretisi ekseninde yeniden yorumlanmış, ayetlere ezoterik ve metafizik anlamlar yüklenmiştir. Kur'an'ın zahiri anlamlarının ötesinde bâtinî yorumlarının gerekliliği vurgulanmış ve nassların lafzî anlamları yerine, onların hakiki manalarına ulaşmayı hedefleyen bir anlayış benimsenmiştir. Bu yönüyle *Esâsü't-Te'vîl*, İsmâîlî tefsir geleneğini temsil eden temel eserlerden biri olarak kabul edilmektedir.

Esâsü't- Te'vîl isimli eser, bu ilmin-te'vîl- temel fikirlerini dengeli ve mantıklı bir şekilde temsil eden, onu ayrıntılı bir şekilde sunan bölümleri ve içeriğiyle mezhebî anlayışın yansıtıldığı bir eserdir. Kâdî Nu'man, te'vîl kavramını "bir şeyin aslına dönüşü, kaynağına rücu etmesi" olarak tanımlamakta ve bu sürecin nassların hakiki anlamlarını keşfetme amacı taşıdığını belirtmektedir. Kur'an'ın zâhiri anlamlarının genel hükümlere işaret ettiğini, ancak bâtinî bilgilerin yalnızca ilahi bilgiye vakıf olan imamlar tarafından açıklanabileceğini savunmaktadır. Bu çerçevede *Esâsü't-Te'vîl*, İsmâîlî olmayanlara açıklanmayan inanç esaslarını içeren, mezhebin teolojik ilkelerini sistematik biçimde ortaya koyan bir eser olarak değerlendirilmiştir.²⁴ İçerisinde yer alan inanç esasları, İsmâîlî olmayanlara açıklanmayan öğretiler içermektedir.

Kâdî Nu'man *Esâsü't- Te'vîl* isimli eserini altı bölüme ayırmıştır. Her "Nâtık" (Rasul), ve onun devrinde yaşayan imamlar, davetçiler (dâî) ve onlara bağlı olanlar için ayrı bir bölüm olarak ayırmış; bu bölümleri, onlara özgü Kur'an âyetleri, kıssalar, dönemleriyle ilgili diğer bilgilerle zenginleştirmiştir. Kitabına Âdem dönemiyle başlamış Hz. Peygamber dönemiyle sona erdirmiştir. Yedinci bölüm olan Kâim el-Muntazar (Beklenen Mehdi) ile ilgili kısmı yazmamıştır; çünkü henüz gelmemiştir. Kitabın tüm bölümlerini tek tek ve ayrıntılı şekilde açıklamak bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır bu nedenle makalemizde altı devrin sahibi olan Nâtıklarla (Rasullerle) alakalı zikredilen kıssaları ele almaktadır. Bununla birlikte eserin en dikkat çekici bölümlerinden biri, İsa b. Meryem ile ilgili olan bölüm olduğunu söylemek istiyoruz.²⁵ Bu bölümde babasız doğum kıssası, ardından Âdem'in yaratılışı ele alınmaktadır. Bu konular, akaid perspektifinden yeni ve derinlemesine düşünsel bir yaklaşım sunmakta olup, entelektüel açıdan zengin bir içerik barındırmaktadır. Bu sebeple hem teorik hem de pratik düzeyde dikkatlice ele alınması ve detaylı bir şekilde incelenmesi gereken önemli meselelere işaret etmektedir.

1.2. Esâsü't- Te'vîl'de Peygamber Kıssaları

Kâdî Nu'man, *Esâsü't-Te'vîl*'de Kur'an kıssalarını İsmâîlî düşüncenin temel ilkeleri çerçevesinde ele almakta ve her peygamberi belirli bir bâtinî misyonun temsilcisi olarak konumlandırmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi eser Âdem kıssasıyla başlamakta ve peygamberlerin görevleri, dönemleri ve ümmetleriyle olan ilişkileri bâtinî bir yorum çerçevesinde ele alınmaktadır. Kâdî Nu'man, kıssaları yalnızca tarihi bir anlatı olarak değil, ilahi hakikatin ve imamet öğretisinin farklı dönemlerde tezahürü olarak değerlendirmektedir. Bu bölümde, eserde peygamber kıssalarıyla ilgili zikredilen âyetler incelenecek ve İsmâîlî te'vîl yöntemi doğrultusunda nasıl yorumladıkları ele alınacaktır.

1.2.1. Hz. Adem

Kâdî Nu'man, *Esâsü't-Te'vîl* adlı eserinde, Allah'ın meleklerle Âdem'e secde etmeleri emrini, daha derin bir anlamla ele alır. Bu ayette²⁶, Allah'ın çamurdan bir insan yaratacağı ve ruhundan üflediği zaman meleklerle ona secde etmeleri talimatı verilmektedir. Kâdî Nu'man, bu ayetin başındaki Allah'a ait sözlerin, okuyucuların anlayabileceği bir dilde ifade edilmiş olduğunu vurgular. Ona göre, Allah'ın kelamı, bizim duyularımıza ve anlayışımıza hitap eden bir dil ile ifade edilmiştir; bu kelimeler, ses ve harflerden oluşan bir fiziksel ses değildir. İnsanlar, rüya gibi farklı deneyimlerde duydukları şeyleri, konuşan bir varlık olmadan da işitebilirler. Bu

²³ Kâdî Nu'man, *Esâsü't- te'vîl*, 21.

²⁴ Kâdî Nu'man, *Esâsü't- te'vîl*, 28.

²⁵ Kâdî Nu'man, *Esâsü't- te'vîl*, 305-309.

²⁶ "Hani, Rabbin meleklerle şöyle demişti: "Muhakkak ben çamurdan bir insan yaratacağım." (Sâd/38/71-72.)

bağlamda, Allah'ın kullarına hitap şekli, onların bildikleri ve aşına oldukları biçimdedir.²⁷

Kâdî Nu'man, devamında "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, "ol" dememizdir. O da hemen oluverir." (en-Nahl 16/40) ayetini zikrederek, Allah'ın yaratma iradesinin, insan dilindeki "ol" kelimesiyle benzer şekilde ifade edilmediğini belirtir. Allah'ın "Ol!" demesi, yaratılmışların kullandığı kelimelerle aynı değildir; bu, yaratılışa dair bir irade beyanıdır ve fiziksel seslerin veya harflerin ötesinde bir anlam taşır. Bu ifade, Allah'ın kudretinin bir yansımasıdır ve sadece yaratma eylemini değil, aynı zamanda yaratılışın derin manevi yönlerini de içerir. Kâdî Nu'man'a göre, Allah'ın dostları olan melekler için bu sırlar farklıdır ve Âdem'in yaratılışı, Allah'ın ilminin ikinci bir yaratılış olarak murad edilmesinin bir parçasıdır.

Sonuç olarak, Kâdî Nu'man bu ayetleri, Allah'ın kelamının ve yaratma iradesinin insan anlayışına hitap eden bir biçimde olduğunu, ancak bunun ötesinde derin manevi anlamlar taşıyan bir gerçeklik barındırdığını ifade etmektedir. Bu tefsir, yaratılışın sırlarını ve Allah'ın kudretini daha derin bir şekilde kavramaya yönelik bir bakış açısı sunar.²⁸

Görüldüğü üzere klasik tefsir kaynaklarında rastlayamadığımız "ilmin yaratılışının murad edilmesi..." bâtinî anlayışın yansımasıdır. Burada Allah'ın ruhundan üflemesi bâtinî ve ruhânî ilmin verilmesi anlamına gelir. İblis ona gelir-Hz.Âdem'e-, onunla ilim hakkında konuşur ve onunla tartışır. Ancak onda yalnızca zâhirî bilgiyi buldu, bunun üzerine sevindi ve onun "boş" olduğunu, yani bâtinî ilimden yoksun olduğunu söyledi. Onun içinde bir derinlik (bâtın) olmadığını düşündü. Bu, iblis ve kendisine itaat etmekle görevlendirilen melekler, ona secde etmekle emrolunmadan önceydi Nitekim Allah: "Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin" demişti."²⁹ buyurdu.

Kâdî Nu'man, *Bakara*:25 ayetini, Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmasıyla ilişkilendirerek yorumlamaktadır. Bu ayette, cennetteki nimetlere ve bu nimetlerin tekrar insanlara verileceği vurgulanırken, Kâdî Nu'man, cennet ve cehennem iç yüzlerine dair açıklamalar yaparken dikkat edilmesi gereken önemli bir noktayı dile getirir. Ona göre, bir şeyin *bâtın* (gizli) yorumunu yaparken, bunun *zâhir* (görünür) anlamını inkâr etmek gibi bir yanlış anlamaya düşülmemelidir. Zâhir ve bâtin arasındaki ilişki, bir insan bedeninin ruhla var olması gibidir. Yani, bir şeyin *bâtın* anlamı, mutlaka bir *zâhir* anlamına dayanır; eğer bir şeyin zâhiri yoksa, ona *bâtın* denemez. Kâdî Nu'man, bu ilişkiyi açıklarken, insanların bâtinî anlamları, zâhiri anlamlardan bağımsız olarak ele almamaları gerektiğini vurgular.³⁰

Müellif, bu noktada bâtinî anlamları yanlış anlayarak sapkın yollara sapanların çoğunun, zâhir ve bâtin arasındaki dengeyi kavrayamamaktan kaynaklanan bir hata sonucu helak olduklarına dikkat çeker. Âdem'in hataya düşmesinin de bu dengeyi doğru bir şekilde kuramamakla ilgili olduğunu belirtir. Bu yüzden, İslam'ın öğrettiği şekilde, Allah'ın indirdiği her şeyin hem zâhirine hem de bâtinına inanmak ve bu anlayışa uygun şekilde yaşamaya çalışmak gerektiği üzerinde durur. Kâdî Nu'man, inançların doğru şekilde şekillendirilmesi için hem zâhirî hem de bâtinî anlamların birlikte kabul edilmesini öğütler.

Âdem (a.s), cennetin bâtinî yönüne, yani saf, latif ve ruhani hakiki ilimle teyit edilmeye işaret etmiştir. Zira bu ilimle elde edilen nimet, her türlü nimetten üstün olup, ondan alınan haz da her türlü hazdan daha yücedir. Bu nedenle, akıl sahibi kimse, dünyevi ilişkilerin tümüne karşı bir zühd geliştirir, dünya gözünde küçülür ve değersizleşir. Bunun yerine söz konusu ilimle olan bağı ve onunla bütünleşmesi sayesinde, onun nihai nimet ve ebedi izzet olduğunu idrak eder; öyle ki, artık bu izzetin ardından herhangi bir zillet gelmesi mümkün değildir.³¹ Burada zikredilen hususların iş'ârî tefsir geleneğindeki yorumlara benzediğini söyleyebiliriz.

Kâdî Nu'man, Âdem ve Havva'nın cennetteki serbestliklerini ve bu serbestliklerin sınırlarını açıklayarak yorumlar. Bu ayette³² Allah, Âdem ve Havva'ya cennette diledikleri gibi yiyip içmelerine izin verirken, yalnızca bir ağaca yaklaşmamalarını emretmektedir.³³ Kâdî Nu'man'a göre, burada Allah, Âdem ve Havva'ya peygamberlere/nâtıklara belirlediği sınırlar içinde serbestlik tanımış ve bu sınırları aşmamalarını istemiştir. Bu bağlamda, Allah'ın helal kıldığı

²⁷ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 45-47.

²⁸ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 53-54.

²⁹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 55, Hicr 15/29.

³⁰ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 78-80.

³¹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 62.

³² el-Bakara/35.

³³ el-Bakara 2/35.

şeyleri helal kabul etmek, haram kıldıklarından kaçınmak ve Allah'ın uyarılarına riayet etmek, insanların dini yükümlülükleri doğrultusunda uymaları gereken temel ilkelerdir.

Kâdi Nu'man, ayrıca Allah'ın yasakladığı ağacın, zamanın ve kıyametin sınırlarını sembolize ettiğini ileri sürer. Bu ağaca yaklaşılmaması, insanların belirli bir sınırı aşmamaları gerektiği anlamına gelir. Kıyamet gibi büyük bir sonun yaklaşması, dini yükümlülüklerin yerine getirilmesinin önemini vurgular; bu sınırdaki, önceden belirlenen kurallara uyulmamışsa, dini yükümlülüklerin geçerliliği ortadan kalkar. Bu yorum, insanın Allah'a karşı sorumluluklarının sınırlarını ve bu sorumlulukları yerine getirme gerekliliğini anlatmaktadır.³⁴

İsmâîliler, Âdem cennetten kovulup veryüzüne gönderilişini diğer Müslümanlardan farklı bir şekilde ele almaktadır. İsmâîlî öğretide âlemlerin doğuşu ve her türlü varoluş bir hiyerarşiye göre olmaktadır. Bu noktada hadd -çoğulu hudûd- şeklinde kavramsallaştırılan ve varlıkların ilâhî makamdaki derecelerini ifade eden anlayışa göre Âdem'in ezelde işlediği hata, kendisinden daha üstün varlıklara gereken saygıyı göstermediği için yapmış olduğu bir hadsizlik olarak değerlendirilir.³⁵ Kâdi Nu'man aynı meseleyle alakalı olarak tefsirine şu şekilde devam etmiştir:

"Allah'ın kendilerini sakındırdığı hususta İblis, onlara serbestlik sınırını süsleyerek cazip göstermiş ve şöyle demiştir: "Farzlarla amel etmenin sınırı, yorulma ve meşakkat sınırındır. Eğer bu sınırı terk ederseniz, latif ve ruhani melekler mertebesine yükselir, cismani dünyadan soyutlanırsınız. Böylece, cennette ebedi olarak kalacak iki melek gibi olursunuz ve onlara benzersiniz. Yani kendilerine helal kılınan nâtıkların (resullerin) sınırlarını aşarak, Allah'ın kendileri için yasakladığı kıyamet sahibinin sınırına geçtiler. Ellerini, kendilerine ait olmayan bir şeye uzatarak ondan aldılar ve yasaklı ağaçtan yediler. Böylece hata ve isyan içerisine düştüler. Bunun sonucunda, onları destekleyen takva elbisesi/ ilahi destek kesildi ve Allah'ın da kitabında bahsettiği takva elbisesi üzerlerinden kaldırıldı."³⁶ Âdem'in cennetten çıkması hadisesinin nefsin eksikliği anlatan temsili ifadeler olarak anlamak mümkündür. Zira Allah'ın Âdem'e ruhumdan üflemesinin bânîni bağlamda ilim olarak değerlendirilmesi, yine hudûdun aşılması gibi ifadeler mezhebi aidiyeti ortaya koymaktadır.³⁷

Kâdi Nu'man, A'raf 7/26 ayetini³⁸ yorumlarken, Allah'ın Âdem'e sadece maddi bir örtü sunmadığını, aynı zamanda daha derin bir manevi anlamla onu kutsadığını vurgular. Ayette, Allah'ın Âdem'e hem fiziksel mahremiyetini örtmesi için bir giysi hem de süslenmesi için bir elbise verdiği belirtilmektedir. Ancak Kâdi Nu'man, bu giysilerin ötesinde, "takvâ elbisesi"ne özellikle dikkat çeker. Takvâ elbisesi, Allah'a karşı olan sorumlulukların yerine getirilmesiyle ilgili manevi bir örtüdür ve bu, maddi anlamın ötesinde, insanın ruhani yönünü pekiştiren bir

³⁴ Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 63.

³⁵ Asiye Tıgılı, "İsmâîlîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu". Kader 19/2 (Aralık 2021), 786.

³⁶ Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 65-66.

³⁷ Kâdi Nu'mân'ın bânîni yorumuna göre, Hz. Âdem ve Havva'nın yasak ağaçtan yeme hadisesi, sadece bireysel bir günahı değil, tarihsel-teolojik bir sapmayı da temsil etmektedir. Bu bağlamda şeytan, Hz. Âdem ve Havva'ya, içinde bulundukları peygamberi devrin (Hz. Muhammed'in nâtık olduğu altıncı dönem) sınırlarını terk ederek, yedinci dönem olan "kıyamet devrine" geçmeleri gerektiğini telkin etmiştir. Şeytan, bu telkiniyle onlara, mevcut şeriâtın artık sona erdiğini, şeriât hükümlerini terk ederek ruhânî ve latif varlıklar düzeyine yükseleceklerini, yani "iki nurânî melek" gibi olacaklarını (bu melekler bânîni kaynaklarda genellikle Akıl-Nefs, Kuni-Kader veya Sâbık-Tâli ikilileriyle temsil edilir) vadetmiştir. Bu yorum doğrultusunda, şeytanın "onlara serbestlik sınırını süslü göstermesi", şeriâtın bağlayıcılığını ortadan kaldırmayı cazip bir seçenek olarak sunması anlamına gelir. "Eğer bu sınırı terk ederseniz, latif ve ruhani melekler mertebesine yükselirsiniz" şeklindeki ifade ise, şeriâtın sınırlarını aşıp bânîni kurtuluşa ulaşma vaadiyle ilgilidir. Kâdi Nu'mân, bu anlatıyı Karmatî hareketin şeriatsızlık anlayışına yöneltmiş bir eleştiri olarak yorumlar. Karmatîler, altıncı devrin yani Hz. Muhammed'in şeriâtına tabi olmaları gerektiği hâlde, yedinci devir olan "kıyamet döneminde" yaşadıklarını iddia etmişler ve bu iddia doğrultusunda şeriât hükümlerini geçersiz sayarak kendilerine özgü bânîni bir sistem geliştirmişlerdir. Bu bağlamda "kendilerine helal kılınan nâtıkların sınırlarını aşmaları", mevcut peygamberin hükmünden çıkmaları anlamına gelirken; "Allah'ın kendileri için yasakladığı kıyamet sahibinin sınırına geçmeleri" ise henüz gerçekleşmemiş bir devrin hükümlerini meşrulaştırmaya çalışmalarına işaret etmektedir. Sonuç olarak, yasak ağaçtan yemekle sembolleştirilen fiil, Karmatîlerin bânîni sapmalarını ve şeriâtın bağlayıcılığını reddetmelerini simgeler. "Ellerini kendilerine ait olmayan bir şeye uzatarak ondan almaları", kıyamet devrini temellük etmeye çalışmaları; "yasaklı ağaçtan yemeleri" ise şeriâtı iptal etmeleri anlamına gelmektedir. Böylece Kâdi Nu'mân, Âdem kıssasını Karmatîlerin doktriner pozisyonuna yöneltmiş bir eleştiri olarak yeniden kurgulamıştır.

³⁸ "Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik. Takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma) elbisesi var ya, işte o daha hayırlıdır. Bu (giysiler), Allah'ın rahmetinin alametlerindendir. Belki öğüt alırlar (diye onları insanlara verdik)"

kavramdır.³⁹

Burada zikredilen takvâ elbisesi, fiziksel dünyanın ötesine geçerek, ilahi sınırlarla ve yüksek ruhaniyetle bağlantıya geçmesini sağlar. Ayrıca, Âdem'in soyundan gelen seçkin kişiler (Nutekâ) için de benzer bir manevi bağlantının devam edeceği ifade edilir. Bu bağlamda, Allah'ın verdiği giysi, yalnızca bedeni örtmekle kalmaz, aynı zamanda ruhani bir örtü sağlayarak insanı manevi olarak korur. Kâdî Nu'man'ın görüşlerine göre, bu takvâ elbisesi, insanın bâtinî ve zâhiri dünyasında Allah'a olan bağlılığını simgeler ve onun ilahi sınırlarla uyum içinde yaşamasını sağlar.⁴⁰

Bu âyette⁴¹ İslam öncesi dönemde bazı Arap kabileleri tarafından Kabe'nin çıplak bir şekilde tavaf edilmesine ve bu fiilin çirkinliğine işaret edildiği açıktır. Allah'ın âyette takvâyı hatırlatması da bununla ilgilidir. Âl-i İmran süresi 2/135-136. âyetler⁴² bağlamında, eserinde şu ilginç ifadeler yer vermiştir. Kâdî Nu'man, Bakara:30 ve ilgili âyetlere⁴³ dayanarak, Allah'ın Âdem'e verdiği rolü ve onun soyunun devamını açıklamaktadır. Âdem, yeryüzüne yerleştirilmiş ve oraya halife kılınmıştır. Bu halifelik hem insanlığın başlangıcı hem de ilahi mesajın aktarılması için bir sorumluluk taşır. Âdem, bu sorumluluğu yerine getirirken, ilahi ahdin ve risaletin taşıyıcısı olarak, halkına Allah'ın emirlerini iletmiştir. Müellife göre, Âdem'in vasiyeti, oğlu Hâbil'e intikal etmiştir; ancak Hâbil'in öldürülmesi sonucu, Allah başka bir evlat lütfetmiş ve bu evlada "Hibetullah" adını vermiştir.⁴⁴

Bu evlat, ilahi sırları ve bilgiyi korumakla görevlendirilmiş ve Kâdî Nu'man, bu sürecin, ilahi ahdin korunması için bir sünnet haline geldiğini belirtmiştir. Âdem'in soyunun devamı ve imâmet görevinin aktarılması, Şit'e verilmiş ve her dönemde bir "Kâim" ve bir "İmam" tayin edilerek bu düzenin sürekliliği sağlanmıştır. Kâdî Nu'man, burada, imâmetin ve ilahi ahdin soy boyunca nasıl devam ettiğini ve bunun, Allah'ın emirlerini koruma ve aktarma sorumluluğunu nasıl bir gelenek haline getirdiğini vurgulamaktadır. Bu anlatım, İsmâilî düşüncesinde, ilahi bilgilerin ve yönetimin sürekli bir şekilde nesilden nesile aktarıldığına işaret eder.⁴⁵ Âyetleri incelediğimizde zikredilen bu yorumların âyette geçen hususlarla alakasının kurulması oldukça zordur.

1.2.2. Hz. Nûh

Hz.Nûh kıssası, İsmâilî öğreti içinde hakikatin nasıl korunduğunu, hakikate yönelenlerle onu reddedenler arasındaki ayrımın nasıl şekillendiğini ve imamet ilahi bilgiyi muhafaza eden bir sistem olarak nasıl sürdüğünü açıklayan metaforik bir anlatı olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda tufan, gemi, inkârcılar ve kurtuluşa erenler gibi temel unsurlar, yalnızca zâhiri olaylar olarak değil, ilahi ilmin ve imamet otoritesinin sürekliliğini açıklayan semboller olarak yorumlanmaktadır.

Kâdî Nu'man, Nûh:21 âyetini ele alırken, Nûh'un kavminin karşılaştığı düşüşü ve hüsrânı farklı bir perspektiften yorumlar. Âyette Nûh, kavminin mal ve çocuklarının kendilerine zarar verdiğini belirterek onların sapkınlıklarını vurgular. Kâdî Nu'man bu açıklamayı sadece zahiri anlamda değil, bâtinî bir açıdan da ele alır. Ona göre, mal ve çocuk, zahiri anlamda kavmin sahip olduğu maddi değerler ve toplumsal ilişkilerken, bâtinî anlamda mal, ilimle eşdeğer kabul edilir. Burada, mal, insanın bilgiyle olan ilişkisini ve o bilgiye dayalı seçimlerini simgeler. Çocuk ise, davetçi ve çağrını kabul eden kişiyi temsil eder; yani Nûh'un davetine icabet eden ve doğru yola yönelen kişiyi simgeler.

Kâdî Nu'man'a göre, bu bağlamda Nûh'un kavmi, sadece maddi değerlerle (mal) değil, aynı

³⁹ Bu meseleyi daha iyi anlayabilmek için bk. Ali Avcu. "Erken Dönem İsmaililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/2 (Aralık 2009), 267-287.

⁴⁰ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 70.

⁴¹ el- A'raf 7/26

⁴² "Onlar, kötü bir iş işlediler mi yahut nefislerine bir zulümde bulundular mı Allah'ı anıp suçlarının yarlıganmasını dileyenlerdir ve Allah'tan başka kimdir günahları yarlıgayan? Onlar, işledikleri suçta, bile bile ısrar da etmezler. Onlar, öyle kişilerdir ki yaptıklarının karşılığı, Rablerinin yarlıgaması ve kıyılarından ırmaklar akan cennetlerdir, ebedi olarak kalırlar orada ve iyi işlerde bulunanların mükafatı, ne de güzeldir."

⁴³ "Hani, Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz." demişler. Allah da "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" demişti."

⁴⁴ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 83-85.

⁴⁵ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 73.

zamanda yanlış bir bilgi ve yönelimle de saptılar. Onlar, hakikati kabul etmek yerine, bâtıl ile olan ilişkilerini sürdürdüler. Bu, Nûh'un kavminin hem manevi hem de maddi yönlerden hüsrana uğramasının nedenini açıklar. Böylece, Kâdî Nu'man, bu ayeti hem zâhiri hem de bâtinî boyutlarıyla, insanın mal ve bilgiyle olan ilişkisini ve bu ilişkilerin ruhani etkilerini açıklayan bir bakış açısıyla yorumlar.⁴⁶

“(Nûh) gemiyi yapıyordu. Kavminden ileri gelenler her ne zaman yanına uğrasalar, onunla alay ediyorlardı. Dedi ki: “Bizimle alay ediyorsanız, sizin bizimle alay ettiğiniz gibi biz de sizinle alay edeceğiz Artık, geldiği kimseyi rezil eden azabın kime geleceğini, kimin üzerine sürekli bir azabın ineceğini ileride anlayacaksınız.” (Hûd 11/38-39).

Kur'an'da Hz. Nûh'un inşa ettiği gemi, zâhiri anlamıyla tufandan korunmayı sağlayan bir araç olarak görülse de Kâdî Nu'man bu gemiyi bâtinî hakikatin sığınağı ve imametın koruyucu gücü olarak yorumlamaktadır. “Onu levhalar ve çivilerle taşıdık.” (el-Kamer 54/13) ifadesinde geçen levhalar ve çiviler, imamların ve onların hakikati koruyan takipçilerinin simgesi olarak görülmektedir. Gemiye binenler, hakikate yönelen müminleri, gemiye binmeyenler ise bâtinî bilgiyi reddeden ve cehalet tufanında boğulanları temsil etmektedir. Tufanın sona ermesi ise, bâtinî bilginin yeniden açığa çıkmasını simgelemektedir.

Görünürdeki gemi, müminler için bir delil ve onun bâtinîne dair bir örnek olarak kılınmıştır. Bu nedenle, gemi zâhiren su üzerinde hareket eder ve ona binenleri taşır; aynı şekilde, hak daveti de ilim üzerinde seyrederek ve ona katılanları/tâbi olanları taşır. Nasıl ki insanlar, bedenlerinin temizliği ve beslenmeleri için sudan ihtiyaçları kadarını alarak bedenlerini besler ve aşırılığa kaçmadıkça helak olmazlarsa, hak davetinin mensupları da ilimden faydalanırken aynı prensibe uyarlar. Daha önce belirttiğimiz gibi, su ilme benzetilmiş olup bu hususta Kur'an'ın zâhiri ve Arap dili tanıklık etmektedir. Nitekim Kur'an'ın nazıl olduğu Araplar, ilmi geniş bir kimse için “o bir denizdir” ifadesini kullanırlar. Bir kimse gemi olmaksızın denize açıldığında boğulup helak olursa, aynı şekilde, ilim ehli olmayan kimselerden talep eden kişi de ilimde helak olur.⁴⁷

Kâdî Nu'man'ın benimsemiş olduğu bu metaforik anlatım bize işari tefsir izlenimi vermektedir. Zira tasavvuftaki Şeriat-hakikat ayrımı İsmâîli anlayıştaki zâhir-bâtın anlayışıyla büyük oranda örtüşmektedir.⁴⁸ Müellife göre geminin direkleri, inşası ve dik durmasını sağlayan unsurlar ahşap ve demirdir bu iki unsur da şeriatın asli temelleridir. Aynı şekilde, bir geminin hareket etmesi ve demirlenmesi yedi unsura bağlıdır: Üzerinde durduğu iki destek (ayak), ortasında bulunan direk (çarı), tepesindeki yatay kiriş (kazık), rüzgârın dolanarak hareket ettirdiği yelken, demirlendiğinde onu sabitleyen çapa ve bağlanmasını sağlayan halat. Bu yedi unsur, yedi konuşan (nâtık) ve her nâtık arasında bulunan yedi imamın bir benzeridir. Aynı şekilde, geminin on iki ahşap levhası vardır ve bunlar da on iki tâbiyle benzerlik gösterir. Bu levhalardan dördü, daha önce bahsettiğimiz⁴⁹ on iki tâbiiden dört tanesine gelen temel unsurlardır.⁵⁰

Kâdî Nu'man, “Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!” (Şûrâ 42/13.)

ifadesini, Nûh'un şeriat koyucu olarak ilk temel ilahi düzeni ilk kez belirlediği ve Hz. Peygamber'in ise son şeriat koyucu olduğu perspektifinden yorumlar. Bu bağlamda, Nûh'un daveti hem zâhiri hem de bâtinî bir temele dayanıyordu. Zâhiren, Nûh davetini insanlara açıkladı ve bâtinî anlamda da bu davetin derinliklerini kurdu. Ancak buna rağmen, toplumun büyük bir kısmı ona icabet etmemiştir. Bu, şeriatın ve ilahi düzenin temellerinin, ne kadar doğru olursa olsun, her zaman kabul görmediğini vurgular. Kâdî Nu'man, bu durumu, sonradan yapılan eklemelerin yalnızca ilahi düzenin yapısını tamamlayıcı unsurlar olduğunu ifade ederek, esas olanın ilk yaratılan düzen olduğunu belirtmektedir.⁵¹ Yine Nûh suresinde geçen “...kavmimi gece gündüz hakka çağırdım...” ayetinde geçen gece gündüz ifadesini zâhiren ve bâtinî şeklinde tefsir etmiştir.⁵²

Müellif, İsmâîli te'vil anlayışı çerçevesinde Hûd sûresi 40. âyette geçen “Nihayet emrimiz gelip

⁴⁶ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 77.

⁴⁷ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 78-79.

⁴⁸ Bk. Öztürk, *Tefsirde Bâtınlılık*, 208.

⁴⁹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 78.

⁵⁰ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 80-81.

⁵¹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 81.

⁵² Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 81, Nûh 71/5.

tandır kaynamaya başlayınca..." ifadesini, "teyid ilminin zuhuru" olarak yorumlamış; bu ilmi, hakikate ulaştırıcı temel kaynak olarak görmüş ve bu kaynaktan nur mahiyetindeki te'vîl ilminin doğduğunu ifade etmiştir.⁵³ Müfessirlere göre âyette geçen 'tandırın kaynamaya başlaması'suyun coşup taşmasını ifade etmektedir. Taberî (ö.310/923), Beğavî (ö.516/1122) ve İbn Kesir (ö.774/1373) gibi müfessirler de İbn Abbas ve İkrime'ye dayanarak âyette geçen tennûr'un yerin yüzü arzın sathı anlamlarına geldiğini ifade etmişlerdir.⁵⁴ Bu görüşe göre "tennûr", suyun yer yüzeyinden taşmaya başladığı ve felaketi simgeleyen bir kavram olarak kullanılmıştır. Böylelikle, tennûr kelimesinin burada daha metaforik bir anlam taşıdığı ve doğrudan fiziksel bir tandırdan ziyade yerin sathı ile ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Bu açıklamalar, klasik tefsir kaynaklarında, kelimelerin zâhiri anlamlarının ötesine geçerek, sembolik ve kapsamlı bir yorum geliştirdiğini gösterir. Tefsir usulüne göre, Kur'an'ın anlamı te'vîl edilirken ya nakli bir delile (ayet-hadis) ya da akli istidlale dayanmalıdır. Oysa burada "tandır" kelimesinin teyid ilmiyle özdeşleştirilmesi, herhangi bir nakli veya lügatî temele dayanmamakta; tamamen yorumcunun metafizik tahayyülüne bağlıdır.⁵⁵

Nuh'un "Haydi, Allah'ın adını anarak/bismillah diyerek binin gemiye..." âyetinde geçen 'bismillah' ifadesi, iki isim ve yedi harften meydana gelir. Bu 'kalem' ve 'levh' kelimelerinin harfleri gibi aynı şekilde 'Muhammed' ve 'Ali', 'İmam' ve 'hüccet' kelimelerinin harfleriyle de benzerlik gösterir. İsmâ'îlî anlayışta, "Bismillah" ifadesi sadece bir dua veya ibadet aracı olmakla kalmaz, aynı zamanda dini hakikatleri, imamet ve ilahi hüccetin temsili olarak da yorumlanır. Bu yaklaşım, zâhiri anlamların ötesinde bir anlam derinliği arayışı ile İsmâ'îlî düşüncesinin temel özelliklerini yansıtır. Böylece, "bismillah" ifadesi, sadece kelimelerin yüzeysel anlamlarından daha öte bir mana taşır ve bu anlamlar, imamet anlayışının güçlendirilmesinde önemli bir rol oynar. ⁵⁶ Kâdî Nu'man'ın bu âyeti İsmâ'îlîlerin benimsediği cefr ilmi açısından ele almıştır.⁵⁷

"Gemi, dağlar gibi dalgalar arasında onları götürüyordu..." (Hûd 11/42.)

Kâdî Nu'man bu âyeti ise davetin temelini, ilimlerde kendisine tâbi olanları bir mertebeden diğerine yönlendirerek onları bilginin sınırları ve dereceleri konusunda bilinçlendirmeye dayandırmıştır. Burada 'muvâcehe' (yüzleşme), ilimle donanmış ve kendisini ilimle tanımlayan kimseye bir benzetme olarak kullanılmıştır. Zâhiri ilimlere mensup olan kişi, hakiki bir ilimden yoksundur; bilgisi, elinden kayıp gider, tıpkı bir araya geldiğinde gözle görülen bir dağ gibi duran, ancak dağıldığında yok olan dalgalar gibi. Buna karşılık, zâhiri ilimlerle donanmış ve ilmine uygun yaşayan kimse takipçileri nezdinde gerçek bir imamdır; emrinde sarsılmaz, makamından düşmez ve ilmi yok olup gitmez.⁵⁸ Zira hakikat çağrısı, ilim adamlarına benzemeye çalışan bu kimselerin üzerinden akar; onları dalgaları yaran bir gemi gibi delip geçer. O, yollarına devam ederken onlar bâtil iddialarıyla korku salmaya çalışır fakat tıpkı dalgaların çırpınıp kabarması gibi yok olup giderler. Hakikat çağrısına icabet edenler ise onların taklitçiliğinden ve sapkınlıklarından uzak, huzur ve selamet içindedir; bu aynı geminin içinde bulunanların denizin dalgalarından emin olması gibidir.⁵⁹ Görüldüğü üzere Nuh peygamberin gemiyi inşa etmesi ve kendisine iman edenleri gemiye alması ve akabinde yaşananların

⁵³ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vîl*, 82.

⁵⁴ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'ul-beyân 'an te'vîl-i âyi'l- Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 15/318, İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'îl b. Şihâbiddin, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/320, Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Meâlimu't-tenzîl*, (Beyrut: Dâru İhyai't- Turâsi'l- Arabî, 1999), 2/448.

⁵⁵ Suyûtî, Celâleddîn, Abdurrahman b. ebî bekr, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 2/179-181.

⁵⁶ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vîl*, 83.

⁵⁷ "Cefr, terim olarak gelecekte vuku bulacak olayları değişik metotlarla öğrettiğine inanılan bir ilimdir. İsmâ'îliyye ve İmâmîyye Şiasında genellikle Hz. Ali veya Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilmiştir. İslâmî literatürde Şii-Bâtîni kökenli bir ilim olup, harflerle rakamların, olmuş veya olacak olayların yorumlanmasıdır." Öztürk, *Tefsîrde Bâtînlîlik*, 281-286. Bu yaklaşımda, cefr ilmi sayesinde harfler, kelimeler ve sayılar arasında derin ilişkiler kurularak, zahiri anlamların ötesine geçilir ve dini metinlerin bâtını anlamları ortaya konulmaya çalışılır. Cefr, İsmâ'îlîler için, her harfin ve kelimenin bir içsel anlam taşıdığı, dolayısıyla her bir dini metnin sadece sözlük anlamıyla değil, aynı zamanda gizli anlamlarıyla da anlaşılması gerektiği bir bilimdir.

⁵⁸ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vîl*, 83.

⁵⁹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vîl*, 84.

anlatıldığı bu pasajlarda⁶⁰, dalgaların büyüklüğü dağa benzetilmiştir. Müellif ise bu pasajlarda geçen ‘dağ gibi dalgalar’ ifadesini bâtinî bir yorumu tabi tutmuştur.

Kâdi Nu'man, Hûd:44 ayetini bâtinî bir perspektiften yorumlarken, ayetteki ifadelerin derin anlamlarına dikkat çeker. "Ey yeryüzü! Yut suyunu. Ey gök! Tut suyunu" denildiğinde, bu olayın, Nûh'un bâtinî daveti için oluşturduğu temel ile ilişkilendirildiği görülür. Kâdi Nu'man'a göre, Nûh'a bâtinî bilgiyi gizleme, bunu ehil olmayanlardan koruma, üzerinde hâkimiyet kurma ve kendisinde toplama görevi verilmiştir. Burada, "*semâ*", yani gök, Nûh'u temsil eder; bu, onun nâtık (peygamber) ve öğretici rolünü simgeler. Ayette bahsedilen "su çekildi" ifadesi, bâtinî bilginin delilinin, şeriatın temeli olarak, gözlerden gizlenmesini ve bu bilginin derinliklerine yerleşmesini anlatır. Kâdi Nu'man'a göre, tıpkı suyun toprağa sızıp görünmez hale gelmesi gibi, bâtinî ilim de içsel bir derinlikte korunur ve gizlenir. Bu hem bilgi hem de ilahî ahdin korunmasına dair bir semboldür. Nûh'un bu öğretisi hem zâhirî hem de bâtinî anlamların birleşiminde, ilmin derinliklerine nüfuz ederek, doğru öğretinin temellerini sağlamlaştırır.⁶¹

Kâdi Nu'man, Mü'minûn 28. ayetini⁶² hem zâhirî hem de bâtinî anlamda ele alır. Ayette yer alan "*Bizi zalim kavmin elinden kurtaran Allah'a hamd olsun*" ifadesi, zâhiren, gemiye binenlerin kurtuluşunu ve dışında kalanların helakını simgeler. Ancak, bâtinî anlamda bu ifade, bâtinî davetin yerleşip istikrar kazandığında, bu öğretinin doğruluğu üzerinde sabit kalıp akıp gitmesiyle ilişkilendirilir. Kâdi Nu'man'a göre, bu durumda "Hamdolsun Allah'a" denilmesi, Allah'a şükretmek anlamına gelir; çünkü Allah, kişiye taklit ile hakikati açıklama arasındaki farkı gösteren bir lütuf bahşetmiştir. Bu, nâtık (söz söyleyen) kişinin yaptığı çağrının bir taklit çağrısı olduğuna işaret eder. İnsanlar bu çağrıya uyduklarında ve onu kabul ettiklerinde, iman ederler. Sonrasında ise, beyân yoluyla bâtinî davet yerleşir ve tebliğ edilen hakikatleri içsel bir derinlikle kabul ederler.⁶³

Kâdi Nu'man'ın bu ifadelerinden nâtıkın davetini iki aşamalı bir süreç olarak ele aldığını görmekteyiz:

1.Zâhirî davet ve taklid: İlk aşamada peygamber, insanları zâhirî bir çağrı ile imana davet eder. Bu çağrı, taklide dayalıdır; yani insanlar, peygamberin (nâtık) tebliğine iman eder ve ona tâbi olurlar. Bu süreç, iman edenlerin sınanması ve topluluk içinde belirginleşmesi açısından önemlidir. Burada taklid, bireyin dini bilgiyi doğrudan derinlemesine incelemeyen, peygamberin otoritesine dayanarak iman ettiklerini ifade eder.

2.Bâtinî davet ve beyân: Bu ikinci aşamada ise taklid aşamasını geçenler için beyân devreye girer. Bu, bâtinî hakikatların daha derinlemesine izah edildiği bir süreçtir. Klasik tefsir anlayışında, peygamberlerin ve ilahî vahyin temel amacının insanları hakikate ulaştırmak olduğu belirtilir. Ancak Kâdi Nu'man'ın tefsir anlayışında da görüldüğü üzere, bazı tefsir ekolleri—özellikle İsmâîlî yorum geleneği—önce toplumsal düzeni sağlamak amacıyla zâhirî hükümlere dayanır; ardından, hakikati kavramaya liyakatli ve hazırlıklı olanlara bu hükümlerin ardındaki derin bâtinî anlamlar açıklanır. Geleneksel kelam ve fıkıh ekollerinde iman esaslarının taklid yoluyla benimsenebileceği kabul edilirken, tasavvufî ve bâtinî yorumlarda gerçek bilginin ancak idrak ve marifetle mümkün olduğu vurgulanır.⁶⁴

Kâdi Nu'man, Hadîd:26 ayetinde⁶⁵ geçen "kitab" kelimesini, İslam toplumundaki imamlar nezdinde sabit olan ilim olarak yorumlamaktadır. Kitap, burada manevî bilgi ve öğretileri temsil eder; çünkü bu ilim, kitapta yer alan bilgilerin ve öğretilerin özü gibi kabul edilir. Bâtinî anlamda ise kitap, imamı simgeler. Kâdi Nu'man'a göre, her şey, kendisine eşlik eden unsura nispetle

⁶⁰ Diyanet İşleri Meali, Hûd: 11:38-42.

⁶¹ Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 85.

⁶² "Sen ve beraberindeki kimseler, gemiye bindiğiniz zaman: "Bizi zalim kavmin elinden kurtaran Allah'a hamd olsun" de." (el-Mû'minûn 23/28.)

⁶³ Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 90.

⁶⁴ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî *Kitâbü'l-İmân*, (Kahire: Mektebetü'l- Mısriyye, 1979), 45-50, Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyn, *Hakâiku't- Tefsîr*, (Beyrut: Dârü'l- Maârif, 1968), 23-30, İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, (Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1992), 1/28-35, Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a*, (Kahire: Dârü'l- Fikr, 1996) 2/5-10, Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifet, 1993), 1/200-210.

⁶⁵ "Andolsun, biz Nûh'u ve İbrahim'i peygamber olarak gönderdik. Peygamberliği ve kitabı onların soylarına da verdik. Onlardan kimi doğru yola ermiştir, ama içlerinden birçoğu da fasık kimselerdir." (Hadîd 57/26.)

anlam kazanır ve bu bağlamda imam, kitabın (yani bilginin) taşıyıcısı ve rehberidir.⁶⁶ İlmin, Nûh ve İbrahim'in soyundan gelen nesilden ve onların bâtinî soyundan yani dini miraslarından türeyen nesilden geçtiği teyit edilmiştir. Ancak, bu soydan gelenlerin tümü saf ve ihlasa sahip değildir; içlerinde fasık olanlar da bulunmaktadır. Daha önce açıkladığımız üzere, bu fasıklar nesep açısından kesintiye uğrarlar bunun sebebi ise küfür ve fasıklıktır.⁶⁷ Bu ifadeler ilmin aktarımı ve soy kavramı üzerine metafiziksel ve dini bir bakış açısını ele almaktadır. Nesep, Nûh ve İbrahim'in soyundan gelenlerle manevi soy bağlamında İbrahîmî geleneğin inanç ve ahlaki değerlerini benimseyenler olarak iki kategoride sunulmuştur. Oysa ayetlerde vurgulanan mesaj peygamberlerin tevhid mücadelesidir.

1.2.3. Hz. Hûd

Kâdî Nu'man, Hûd peygamberin kıssasını, onun Âd kavmine yönelttiği uyarılar ve kavmin dirençli tutumları üzerinden derinlemesine analiz ederek, bu kıssadan çıkarılacak dersleri vurgulamaktadır. Ancak bu yaklaşımda, kıssanın tarihsel ve bağlamsal boyutları ikinci plana itilmekte; özellikle sembolik anlamlar öne çıkarılmaktadır.

"Âd kavmine de kardeşleri Hûd'u peygamber olarak gönderdik." (A'raf 7/65.) Bu ayette, Kâdî Nu'man, Hûd peygamberin Âd kavmine gönderilişini hem zâhirî hem de bâtinî açıdan ele almaktadır. Kâdî Nu'man, Hûd'un "kardeş" olarak tanımlanmasını, iki farklı perspektiften açıklar. Zâhirî anlamda, Hûd, Âd kavminin soyundan gelen bir peygamberdir ve onların kardeşi olarak kabul edilir. Çünkü fiziksel olarak aynı soydan gelmektedir. Aynı zamanda, Hûd'un bâtinî anlamda da Nûh'un ümmetinden ve davetinin bir parçası olarak kabul edilmesi, onu manevî olarak da kardeşleriyle aynı kökene, hatta aynı manevî babaya sahip kılar. Bu bağlamda, Hûd'un Âd kavmine gönderilişi hem fiziksel hem de manevî bir bağlamda anlam kazanır. Bâtinî anlamda, Nûh'un ümmeti ve daveti, Hûd için manevî bir köken teşkil eder ve bu durum Hûd'u, Nûh'un soyundan gelen bir kişi olarak gösterir.⁶⁸

"O azabı vadilerine doğru yayılan bir bulut olarak gördüklerinde, "Bu, bize yağmur getiren bir buluttur" dediler. Hûd, "Hayır, o sizin acele gelmesini istediğiniz şeydir. İçinde elem dolu azabın bulunduğu bir rüzgârdır" dedi." (el-Ahkâf 46/24)

Ayette geçen 'kısır rüzgâr'ın bâtinî anlamı, Allah'ın velilerine kesin delillerle getirdiği ilahi bilginin kaynağı olan yüce ilimdir. Bu ilim, Allah'ın düşmanlarına, onların batıl delillerle hak ehline karşı üstünlük kurmaya çalıştıkları bir dönemde gelmiştir. Ancak bu, insanları terbiye eden ve müminlerin doğuşuna vesile olan bir ilim değildir; aksine, kafirleri sarsan ve onları geri püskürten bir hakikattir. Nitekim, onlar Hûd ile münazara ederek onunla tartışmış, zâhirî deliller öne sürerek kendilerini üstün göstermeye çalışmışlardır. Bunun üzerine Hûd, onlara saklı ilmin(meknûn) delilleriyle işaretler vermiş ve onun ortaya çıkacağı vakitle kendilerini tehdit etmiştir.⁶⁹ Burada temas edilen husus batılın görünüşte güçlü gibi gözükse de hakikatin derin bilgisinin ve ilahi desteğin karşısında nihayetinde yok olmaya mahkûm olduğudur.

"Dediler ki: "Ey Nûh! Bizimle tartıştın ve tartışmayı uzattın. Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi kendisiyle bizi tehdit ettiğin azabı getir." (Hûd 11/32) Bu ayet bağlamında Kâdî Nu'man, Âd kavminin Hz.Hûd'a karşı sergilediği tutumu tefsir ederken, onların gösterdikleri inatçılığın ve direncin, kendilerine fayda sağlamayan bir bilgiye dönüştüğünü ifade etmektedir. Âd kavminin Hûd'un uyarılarına karşı tepkisi, onların helaklarının yaklaşmakta olduğu bir dönemde, bâtinî gerçeği anlamaktan uzak kalmalarıyla ilişkilidir. Onlar, zâhirî davete karşı duyarsız kalıp, bu daveti reddetmişlerdir. Nûh'un onlara yönelttiği bâtinî mesaj ise, onların bu direncini ve sapkın inançlarını aşamamalarına neden olmuştur. Bu nedenle, kavmin bedensel helaklarına sebep olan rüzgâr, onlara hakikatin izlerini gösteren bir sembol değil, tam tersine, sapkın düşüncelerinin sonunu getiren bir cezadır. Müellif, bu bağlamda, Âd kavminin bâtinî anlamda doğruyu anlayıp kabul etme şansını kaybettiklerini vurgulamaktadır.⁷⁰

1.2.4. Hz. Sâlih

Kâdî Nu'man, Salih peygamberin kavmi Semûd'a gönderilişini ve Allah'ın onlara verdiği dişi deve örneğini hem zâhirî hem de bâtinî anlamlarıyla derinlemesine ele alarak, bu olayın taşıdığı

⁶⁶ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 93.

⁶⁷ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 94.

⁶⁸ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 96.

⁶⁹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 97.

⁷⁰ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 98.

dersleri vurgulamaktadır.

Kâdi Nu'man, Hûd:64 ayetini⁷¹ tefsir ederken, Allah'ın dişi deve örneğini hem zâhiri hem de bâtinî anlamda bir delil ve ibret kaynağı olarak sunduğunu belirtir. Bu örnek, tıpkı Benî İsrail'in ineği gibi, ilahi bir işaret ve öğüt teşkil etmektedir. Nu'man'a göre, Yahudilerin ve Hristiyanların kutsal metinlerinde, dişi deve hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır; dolayısıyla bu kavram, onların anlayışlarının ötesindedir. Kâdi Nu'man, develeri imamların, dişi develeri ise ilahi delillerin (hüccetlerin) bir simgesi olarak yorumlar. Ayrıca, Arap kültüründe soylu bir kişiye "karm" denmesi, erkek deve anlamına gelir ve bu benzetme, Allah'ın mesajını halkın anlayabileceği şekilde ifade etme amacını taşır.⁷² Bu ifadeleri tefsir açısında ele alacak olursak diyebiliriz ki bu ayetlerde geçen benzetmeler o dönemde yaşayan halkın diline ve kültürüne uygun olduğu vurgulanmaktadır. İslam öncesi Arap toplumu, hayvancılıkla uğraşan bir toplumdur ve develer onlar için hem ekonomik hem de sosyal açıdan son derece önemli bir yer tutuyordu. Özellikle develer, yüce ve soylu bir durumu simgeliyordu, bu nedenle "karm" kelimesi, şerefli ve asil bir adamı tanımlamak için kullanılıyordu, çünkü erkek فحل (fahl) da güçlü, değerli ve üstün bir varlık olarak kabul edilirdi. Ayrıca Allah'ın Kur'an'da kullandığı 'imam' ve 'hüccet' terimlerinin, İslam'ın önderlerini ve ilahî delilleri temsil ettiği; ve dişi develerin sembol olarak bu anlamlarla ilişkilendirildiği belirtilmektedir. Bu benzetme, Arapların yaşam biçiminden ve onların değer verdiği unsurlardan alınarak yapılmıştır. Böylece toplum, mesajı daha kolay anlayabilmiş ve kabul edebilmiştir. Bu tür benzetmeler, Arap toplumunun sembolik anlamlarla olan bağına güçlendirmiş ve onları daha derin bir anlam dünyasına çekmiştir.⁷³ Kâdi Nu'man, "dağlardan ustalıkla evler yontuyorsunuz"⁷⁴ ifadesini, Semûd kavminin başlangıçta destekten yoksun olarak ortaya çıkmalarına ve zamanla bu eksikliklerini gidererek daha sağlam yapılar inşa etmelerine bir göndermede bulunarak tefsir etmiştir. Nu'man'a göre, bu yapılar, maddi bedenler için görünür evler gibi bir sığınak işlevi görmektedir. Başlangıçta zayıf ve eksik olan bu insanlar, sonradan güç ve ustalık kazanarak kendi toplumsal yapılarında sağlam bir temel oluşturdular. Bu tefsir, insanın bedensel ve maddi ihtiyaçlarına işaret eden bir benzetme sunmaktadır.⁷⁵

Bu ifadeler maddi ve manevi gelişim süreçleri arasındaki ilişkiyi metaforik bir dille ele alıyor. İlk olarak bireylerin veya düşüncelerin başlangıçta belirli bir destekten yoksun olabileceğini ancak zamanla gelişebileceğine işaret ediyor. 'Bu mekanlar' ifadesi ise, bireylerin manevi rehberlik veya fikri olgunlaşma sürecinde sığındıkları yeri temsil ediyor. Bunlar, maddi dünyadaki evler gibi, bireylere barınak ve istikrar sağlayan kavramsal ve ruhsal mekanlar olarak düşünülebilir. Ayrıca, 'başlangıçları yoğun, bedensel ve mürekkebe sözlerden alan kimseler' ifadesi, bireylerin ilk aşamada somut ve duysal deneyimlere dayalı bir bilgi veya bilinç seviyesinde olduklarını, ancak zamanla soyut ve derin bir anlama doğru ilerlediklerini ima ediyor. Bu bağlamda, fiziksel dünyadaki evler bedenler için nasıl bir barınak işlevi görüyorsa, manevi yolculukta da rehberlik sağlayan yapılar benzer bir işlev üstlenmektedir.⁷⁶

"Nihayet deveyi kestiler, Rablerinin emrine karşı geldiler ve "Ey Salih! Sen eğer (dediğin gibi) peygamberlerden isen, haydi bizi tehdit ettiğin azabı getir" dediler." (A'raf 7/77)

Kâdi Nu'man, Esâsü't-Te'vil adlı eserinde, Sâlih peygamberin dişi devenin boğazlanmasını ve onun yavrusunun öldürülmesini, İsmâîlî düşüncesinin derin bâtinî anlamları çerçevesinde yorumlamaktadır. Nu'man'a göre, dişi devenin boğazlanması, sadece Sâlih peygamberin mucizesine karşı duyulan inkârı değil, aynı zamanda hakikatin reddedilmesini ve zâhiri anlamıyla da Allah'ın delillerine karşı çıkan bir durumu simgeler. Bu eylem, bir nevi ilahi hikmetin ve gerçekliğin yok sayılması olarak görülür. Kâdi Nu'man bu sembolizmi, daha sonra Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmeleriyle ilişkilendirerek, bu olayların tarihsel bağlamda yalnızca birer siyasi cinayet değil, aynı zamanda kozmolojik ve manevi hakikatlerin yok

⁷¹ "Ey kavmim! İşte size mucize olarak Allah'ın dişi bir devesi. Bırakın onu, Allah'ın arzında yayılıp otlasın. Ona kötülük dokundurmayın, yoksa sizi yakın bir azap yakalar." (Hûd 11/64.)

⁷² Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 100.

⁷³ Taberi, *Câmi'ul-beyân*, 12/180-185, İbn Manzûr, Cemâluddin, *Lisânu'l-arab*, (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 5/300.

⁷⁴ (Şu'arâ 26/149)

⁷⁵ Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 101.

⁷⁶ İbnu'l Arabî, ebi Bekr, Muhyiddin, *Fütühâtü'l-Mekkiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2011), 1/125-130.

sayılması olarak anlamlandırıldığını vurgular.⁷⁷

İsmâ'îlî düşüncesinde, imamların öldürülmesi veya haklarının gasp edilmesi, sadece bireysel bir öldürme eylemi değil, ilahi hikmetin yeryüzündeki tecellisinin kesilmesi anlamına gelir. Kâdî Nu'man'a göre, imamlar Allah'ın yeryüzündeki hüccetleridir, yani hakikatin somut temsilcileridir. Bu nedenle, bir imama yapılan zulüm veya öldürülmesi, hakikatin reddedilmesi ve kozmolojik düzenin ihlali olarak değerlendirilir. İsmâ'îlîler, dışı devenin öldürülmesini ve ardından gelen zulmü bir 'boğazlama' olarak adlandırarak, tarihsel olayların sadece zâhiri boyutlarını değil, aynı zamanda bu eylemlerin bâtinî anlamlarını da incelemektedirler.

Bu anlayış, İsmâ'îlîlikte imametın gizliliği ve hakikatin sürekli bastırılması temalarını pekiştiren bir perspektif sunar. İsmâ'îlîler için imamet, sadece dünyevi bir yönetim biçimi değil, aynı zamanda kozmolojik ve manevi bir hakikattir. Bu yüzden imametın inkârı ve ona karşı gerçekleştirilen zulüm, sadece siyasi bir sorun değil, evrensel bir düzenin bozulması olarak görülür. Nu'man'ın tefsiri, İsmâ'îlîlerin tarihsel olayları sembolik bir dil aracılığıyla nasıl yeniden anlamlandırıldığını ve bâtinî anlayışlarının nasıl şekillendiğini gösteren önemli bir örnektir.⁷⁸

Kâdî Nu'man, Neml:48 ayetindeki "dokuz kimse" ifadesini, bâtinî bir perspektifle ele alarak tefsir etmiştir. Nu'man, bu dokuz kişinin her birini, Bâtınî davet hiyerarşisinin farklı sınıflarıyla ilişkilendirmiştir. Ona göre bu dokuz hiyerarşik sınıfın karşısında dokuz farklı düşman (zıdd) sınıfı vardır. O, ilgili ayetten hareketle davet sisteminin bu dokuz sınıfını onlara düşman olduğunu öne sürdüğü dokuz zıt sınıfla birlikte ele almaktadır. Onun yapmış olduğu teville göre Hz. Salih bâtinî davet hiyerarşisinin dokuz sınıfını, onu öldürmek isteyen dokuz düşman ise bu dokuz sınıfa düşman dokuz zıt grubu temsil etmektedir. Bu sınıflar, zıt kutuplara sahip gruplarla karşılaştırılarak açıklanır. İlk grup "nutekâ" (nâtıklar), ikinci grup temel öğretiler 'esas', üçüncü grup 'imamlar', dördüncü grup 'deliller' (hüccet), beşinci grup "nukebâ" (önderler), altıncı grup yardımcılar, yedinci grup "kanatlar" (manevi koruyucular), sekizinci grup "izinliler" (davetin yayılmasına özel izin verilenler) ve dokuzuncu grup "cevap verenler" (hakikate yönelen ve onu kabul edenler) olarak tanımlanır. Her bir grup, karşıt bir grup tarafından engellenir ya da zıt bir şekilde karşılık bulur. Bu yapı, bâtinî anlamda topluluğun içsel öğeleri ile dışsal karşıtlarının ilişkisini vurgulamaktadır.⁷⁹ Kâdî Nu'man'ın bu tefsiri, İsmâ'îlî düşüncede hem kozmolojik bir düzeni hem de davetin mistik hiyerarşisini açıklayan öğretiyeye örnek olarak gösterilebilir. Hurûfî anlayış bağlamında harflerin ve sayıların bu düzenin temel unsurları olduğu vurgulanmaktadır. Oysa, Kur'ân'da geçen ilgili pasaj da Salih peygamber ve ailesini öldürmeyi planlayan 9 kişilik bir çeteden bahsedilmektedir.⁸⁰

1.2.5. Hz. İbrahim

İbrahim peygamberin kıssasını te'vil ettiği bölümde en ilginç yorumun Hz.İbrahim'in Allah'ı arayışını konu edinen pasajlarla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bu ayetleri şu şekilde tefsir

⁷⁷ "Bu kıssada Cahiliye Araplarının erken dönem temsilcilerinin deveyi kutsal saydıkları, buna rağmen menfaatleri için kendi kutsallarını yok etmeyi dahi göze alabildikleri, su ve otlak sıkıntısının Arap Yarımadası için eski bir problem olduğu ve cömertlikleri ile övünen Arapların maddi kazanç ve rant için cömertliğe aykırı davranabildikleri ve nihayetinde şirk toplumu oldukları temsili olarak göz önüne serilmektedir." Gündüzöz, Soner, "Kutsal Dil'in Yıkımı İslam Düşüncesinde Anlam Problemi, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 21-22.

⁷⁸ Nâsir-ı Husrev, *Vech-i Dîn*, nşr. Muhammed Kazvinî, (Berlin: b.y. 1924), 192, Nâşi el-Ekber, Abdullah b.Muhammed, *Mesâilu'l-imâme: Kitâbu'l-evsat fi'l-makâlât*, nşr. Josef Van Ess, (Beyrut: Dârü'n-Neşr,1971), 47, Farhad Daftary, *İsmâ'îlîler:Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya, (Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001),198.

⁷⁹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 104-105.

⁸⁰ Neml 27/45-53, kavminin büyük bir kısmı Salih peygamberin öğütlerine karşı çıkmış ve ona karşı düşmanlık beslemişti. Kur'an'da, Semûd kavminden bir grup insanın, Salih peygamberin öldürülmesini planladığı belirtilmektedir. Bu 9 kişi, onun öğretilerine karşı çıkan, onu ve ailesini yok etmeyi amaçlayan bir çeteyi oluşturuyordu. Bk.Taberî, Câmî'u'l Beyân, 12/512-514, Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 18/52-53.

İlgili pasajda, Salih peygamberin kavmine gönderdiği mucizevi deveyi öldürmeye çalışan bu kişilerin, peygamberin mesajına karşı duydukları nefreti ve ona karşı yapılan zulmü ifade etmektedir. Bu kişiler, halkı doğru yoldan saptırmak amacıyla Salih peygamberi ve onun mucizesini hedef almışlardır.

Kur'an'da bahsedilen bu 9 kişilik grup, zalim bir tutum sergileyen, haksızlık ve zulümde bulunan bir topluluğun temsilcisi olarak gösterilir. Semûd kavminin bu direnci, neticede onların helakına ve ilahi adaletin tecelli etmesine yol açmıştır. Bu durum, Allah'ın elçilerini ve hakikati savunanları susturmaya çalışanların, sonunda hüsrana uğrayacaklarını ve Allah'ın adaletinin er geç tecelli edeceğini anlatan önemli bir örnek teşkil etmektedir.

etmektedir:

“Gece basınca bir yıldız gördü, “İşte bu benim Rabbim!” dedi; yıldız batınca, “batanları sevmem” dedi. Ay’ı doğarken görünce de “İşte Rabbim!” dedi. Ay da batınca, “Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse, mutlaka ben de sapkınlardan olurum” dedi. Derken güneşin ışıklar saçarak doğduğunu görmüş, Rabbim bu demişti, bu daha büyük. Fakat güneş de batıp gidince ey kavim demişti, benim, sizin şirk koştüğünüz şeylerle hiçbir ilgim yok. “Ben, hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben, Allah’a ortak koşanlardan değilim.” (En’am 6/76-79.)

Gece, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, gizliliği temsil eder. Bu nedenle, dâi kendisinden yüce ahdi aldığı ve onu gizliliğe riayet etmekle görevlendirdiğinde, bu yükümlülük onun üzerinde bir perde oluşturdu; yani, bilgiyi açıkça ifade etmekten ve onu alenen açıklamaktan men edildi. Bunun ötesinde, kendisine henüz diğer sınırlar (hudüd) açıklanmadı, ancak derecesine uygun olan bazı bilgilerin kapısı kendisine aralandı. Duydukları karşısında hayrete düştü ve ona büyük anlam attetti; bunun nihai bilgi olduğunu ve daha yüksek bir sınırın (had) bulunmadığını zannetti. Kendi kendine şöyle dedi (Hz. İbrahim) “Bu benim Rabbimdir”, yani işlerimi yöneten, beni terbiye eden bana lütuf ve ihsanda bulunan kimsedir. Yıldızlar batınca ‘ben batanları sevmem’ dedi. Yani, onu dinledi ve kendisini bir üst sınır (had) olan hüccet makamına ulaştırdı. Ardından, öncekinden daha üstün olan bir bilgiye erişmesini sağladı. Ancak o, tıpkı önceki aşamada olduğu gibi, bu makam hakkında da aynı sanıya kapıldı ve bunun nihai sınır (had) olduğunu zannetti. Bunun üzerine hüccet, onun seviyesine inerek kendisini bir üst sınır (had) olan imam makamına ulaştırdı. Böylece, ikinci aşamada kendisine açıklanandan daha fazlasını öğrenmesini sağladı ve ona imamın delilini (burhan) gösterdi. Hz. İbrahim şöyle dedi: “Eğer zamanın sahibinden (Sâhibü’z- Zamân) gelen hidayete erişemezsem, kesinlikle sapkınlardan olurum”. Burada geçen ‘ay’ hüccetin sembolüdür. Bu nedenle, imamın makamına vakıf olduğunda, onun kendisini yöneten ve terbiye eden en yüce otorite olduğunu kabul etti. ‘Batınca’ ifadesi, onun Sâhibü’z- Zamân’ın makamına dair bilgi edindiğini ve onun kendisinden üstün olan yüce hüdud (sınırlar) ile ilişkisini anladığını gösterir. Böylece, kavminin içinde bulunduğu şirki reddetti ve hiçbir ortağı olmayan Allah’a yönelik tevhid inancını samimiyetle benimsedi.”⁸¹

“Ben seni insanlara imam yapacağım.” (el-Bakara 2/124) Allah’ın Hz.İbrahim’i insanlara imam yapacağını bildirdiği bu âyeti Kâdi Nu’mân şu şekilde tefsir etmiştir:

“Daha önce imam ve imamet konusunu ele almıştık, “İbrahim de “Soyumdan da (önderler yap, ya Rabbil)” demişti.”, Allah’tan imâmeti neslinden devam ettirmesini talep etti.”⁸² Şii düşüncede imâmetin soy yoluyla intikali önemli bir ilke olarak kabul edilir. Bu bağlamda, söz konusu cümle imâmetin ilahi bir seçim sonucu belirli bir nesilde süreklilik arz ettiğine dair bir inancı yansıtmaktadır.⁸³

Kâdi Nu’mân “Hani İbrahim, İsmail ile evin (Kâbe’nin) temellerini yükseltiyor.” (el-Bakara 2/127) âyetinde geçen kaidelerin yükseltilmesi ifadesini uzun bir şekilde te’vil etmiştir: ‘kaidelerin yükseltilmesi’ onların ardından gelen dört nâtık üzerine bir örnektir. Bunlar, İshak’ın soyundan gelen Musa ve İsa ile İsmail’in soyundan gelen Muhammed ve Kâimdir (Allah’ın selamı üzerlerine olsun). Dolayısıyla, dört temel unsur (kaide), onların ardından gelen dört nâtık işaret etmektedir. Musa ve İsa’dan sonra İshak soyunda peygamberliğin sona erdiğini, ancak İsmail’in soyunda devam ettiğini gösterir. Çünkü İslam’daki tavaf, Beytullah’ın iki köşesi (rüknü) etrafında gerçekleşir. Bu iki köşe, Muhammed ve Kâim’i temsil ederken, Musa ve İsa’ya karşılık gelen diğer iki köşe ise ne öpülür- temas edilir- ne de tavaf sırasında onlara yönelinir. Ancak tavaf, Beytullah’a bitişik olan Hacer’in dışından gerçekleştirilir. Hacer, tavaf edenleri Musa ve İsa’nın temsil ettiği köşelerden ve onlara dokunmaktan alıkoyar. Bunun nedeni, onların peygamberlik görevinin sona ermesi, ancak İsmail’in soyundan gelen ve şeriatları devam eden konuşan (nâtık) peygamberler etrafında tavafin sürmesidir. Zira Beytullah, başlangıcında İsmail’in soyuna bir örnek olarak inşa edilmiş ve her bir imam için bir sembol kılınmıştır. Ayrıca, Kâbe’ye tek bir kapı tahsis edilmiş olup, bu da onun vasisi olan imamın temel (esas) konumunu temsil etmektedir. Kâbe’nin çevresine yerleştirilen on iki kapı ise, imamın her biri aracılığıyla tanındığı on iki nakibin (önderin) sembolüdür. “Bu on iki nakib (önder), on iki bölgeye

⁸¹ Kâdi Nu’mân, *Esâsu’t- te’vil*, 110-112.

⁸² Kâdi Nu’mân, *Esâsu’t- te’vil*, 114.

⁸³ Maverdi, Ebû’l-Hasen Ali b.Muhammed, *El-Ahkamu’s- sultaniyye*, çev. Ahmet Özel, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 148.

dağıtılmıştır; tıpkı bir kişinin kapıdan girerek Beytullah'a ulaşması gibi. Tavafın yedi şavt (tur) olarak belirlenmesi ve aynı şekilde sa'y ibadetinin Safa ile Merve arasında gerçekleştirilmesi ise yedi konuşan (nâtık) peygamberin ve yedi imamın bir sembolüdür. Ayrıca, köşeye yerleştirilen Hacer, konuşanın (nâtık) elini temsil ederken, ona dokunmak (istilâm) ise, ona biat eden kişinin el sıkışmasını simgelemektedir.”⁸⁴ Görüldüğü üzere burada Kâbe ve orada yapılan ibadetler sembolik bir düzlemde ele alınarak, imâmet hiyerarşisinin ve nübüvvetin sürekliliği ilişkisi açıklanmaya çalışılmıştır. Tavaf, sa'y ve Hacerü'l-Esved'in istilâmı gibi eylemler, imamların ve peygamberlerin rolünü temsil eden metaforlar olarak yansıtılmıştır.

“İbrahim ve İsmail'e şöyle emretmiştik: “Tavaf edenler, kendini ibadete verenler, rükû ve secde edenler için evimi (Kâbe'yi) tertemiz tutun.” (el-Bakara 2/125)

Harem isminin her türlü pislikten arındırılması, tavaf edenler için, yani imamın etrafında tavaf eden on iki bağlı (lahık) kimse içindir. Tıpkı Kâbe'yi çevreleyen on iki mescit kapısının her yönden onu kuşatması gibi. Bunu daha önce de belirtmiştik. ‘Akıfın’ ifadesi, sürekli kalan ve orada ikamet eden imamları ifade ederken, (rükû edenler) temelleri(usûl), ‘sücûd’ (secde edenler) ise nâtık (konuşan) kimseleri ifade etmektedir.⁸⁵ Bu yorum, tasavvufî ve bâtinî yorumlara dayanan bir yaklaşımla, Kâbe ve harem bölgesinin sembolik anlamlarını ele almaktadır. Metin, İslam'daki kutsal mekânların temizliği ve manevi saflığını, belirli zümrelerin konumlarıyla ilişkilendirerek açıklamaktadır.⁸⁶

Kâdî Nu'man'ın yorumunda geçen “Harem isminin her türlü pislikten arındırılması”, zâhiri anlamda Kâbe'nin ve çevresinin fiziksel olarak temizlenmesini ifade etmekle birlikte, bâtinî anlamda ruhsal ve metafizik bir arınmayı da temsil etmektedir. İslam düşüncesinde tavaf, sadece fiziksel bir eylem değil, Allah'a yönelişin ve sürekli bir bağlılığın sembolü olarak görülmektedir.⁸⁷

Kâdî Nu'man, Bakara:258. ayetindeki⁸⁸ "güneşi doğudan getirir" ve "batıdan getirir" ifadelerini bâtinî bir bakış açısıyla açıklar. Nu'man'a göre, bu ifade, Allah'ın kelâmının zamanla değişen ve gelişen biçimlerde insanlara ulaşmasını simgeler. "Güneşin doğuşu", elçinin (peygamberin) Allah'ın mesajını zamanın diline uygun şekilde beyan etmesini temsil ederken, "güneşin batışı", bu mesajın elçinin halefleri tarafından devam ettirilmesini ve zuhur etmesini ifade eder. Nu'man, burada elçinin sözlerinin yalnızca kendisiyle sınırlı olmadığını, halefleri aracılığıyla da tebliğ edilmeye devam edeceğini belirtir. Bu şekilde, Allah'ın kelâmının sürekli olarak varlığını ve etkisini sürdürmesi vurgulanır.”⁸⁹ Bu te'vil, dini terminolojiyi kullanarak ilahi vahyin doğasını ve sürekliliğini açıklamaktadır. Burada “güneş”, ilahi kelamı ve vahyi temsil etmektedir. “Doğuş” (zuhur), ilahi mesajın belirli bir dönemde, belirli bir peygamber ya da elçi aracılığıyla açığa çıkışına işaret ederken, “batış” (gurub), o elçinin zahiren aramızdan ayrılışına ve onun getirdiği ilahi hakikatin, bir sonraki ilahi temsilci ya da halef aracılığıyla devam edeceğine dair bir anlatımdır. Öte yandan bu teville nübüvvetin imamet kanalıyla devam ettiğine ve sürekliliğine işaret edilmektedir. Bir başka ifadeyle Kâdî Nu'man'a göre nübüvvet sadece Hz. Muhammed ile sınırlı değildir. Onun ardından gelecek olan imamlar nübüvvetin bir başka boyutunu, Hz. Muhammed'in getirmiş olduğu şeriâtın bâtinî boyutunu açıklamakla sorumludurlar.

Bu tür ifadeler, genellikle teolojik söylemde, özellikle de vahiy, peygamberlik ve ilahi bilginin aktarımı bağlamında ele alınır. Özellikle Bâtînî ve ezoterik yorumlarla bağlantılı olup, kelimenin zâhirî ve bâtinî anlamları arasındaki ilişkiyi vurgulayan bir düşünce sistemine işaret eder.⁹⁰

Müellif, Hz. İbrahim'in "Rabbim! Ölülerini nasıl dirilttiğini bana göster." (el-Bakara 2/260.) ifadesini iki farklı te'vile dayalı olarak yorumlar. Bunlardan biri, Hz. İbrahim'in, Allah'ın ilahi

⁸⁴ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 115-116.

⁸⁵ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 117-118.

⁸⁶ Bu yorumda, maddî olanla manevî olan arasındaki sınır İsmâilî yorumla silikleştirilmiş ve her kavram imam merkezli bir metafizik düzene oturtulmuştur. Tavaf, secde, rükû gibi ibadetler, sadece fiziksel eylemler değil, ontolojik sadakat ve hakikatle irtibat hâli olarak görülür. Özellikle imamın etrafındaki on iki bağlı kişi, İsmâilî hiyerarşik düzenin ana sütunlarıdır. Bk. Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 270-272.

⁸⁷ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hâtemi, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 324.

⁸⁸ "Şüphesiz Allah güneşi doğudan getiriyor, sen de batıdan getirsene" dedi. İnkâr eden şaşırıp kaldı. Allah zulmeden kimseleri doğru yola erdirmez.”

⁸⁹ Kâdî Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 124.

⁹⁰ Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, (New Jersey, Princeton University Press, 1994), 45-50.

davetine icabet etmeyenlerin, yani cehalet, gaflet ve sapkınlık içinde olanların nasıl diriltileceğini anlamak için bir talepte bulunduğunu belirtir. Burada "görme" (ru'yâ) ifadesi, yalnızca fiziksel bir gözlemi değil, aynı zamanda ilahi bir lütuf ve bağış anlamına gelir. Bu te'vile göre, Hz. İbrahim, gerçek anlamda dirilmenin, insanlara ilahi bilgilerin ve hikmetlerin verilmesiyle mümkün olduğunu öğrenmeyi istemiştir.⁹¹ Burada 'ölülerin diriltilmesi', biyolojik ölümden ziyade, manevi ölüm yani cehalet, gaflet ve sapkınlıktan ilahi bilgiyle dirilişi ifade eder. Görmek kavramı (Ru'ya) kavramı tasavvufi ve bâtinî gelenekte sıkça kullanılan bir benzetme olup, burada 'idrak etmek, kalp gözüyle kavramak' anlamında kullanılmaktadır.⁹²

1.2.6. Hz. Lût

Kâdi Nu'man, Neml sûresinin 56. ayetini⁹³ yorumlarken, burada geçen "köy" (القرية) kavramını davetin kendisini ifade eden bir terim olarak değerlendirir. Toplumun, kendilerine ait olan ve belirledikleri şekliyle daveti sahiplenmeleri, onu kendi çıkarları doğrultusunda meşrulaştırma çabasıyla sonuçlanmıştır. Bu bağlamda, zâhiren yasaklanan günahlar, bâtinî bir yorumla meşru hale getirilmiş ve topluluk üyeleri birbirlerinin sapkın anlayışlarını benimsemişlerdir. Hz. Lût'un delili de bu sapkın toplumun yanlış anlayışlarıyla ilişkilendirilmiş ve toplumun helak edilmesine karar verilmiştir. Allah, meleklerini insan suretinde göndererek, önce Hz. İbrahim'in yanına uğramalarını ve ona İshak ve Yakub'un doğum müjdesini vermelerini sağlamıştır. Bu tefsir, toplumun sapkın anlayışlarıyla birleşen ve kendi davet anlayışlarını oluşturmuş bir toplumun helak sürecini vurgulamaktadır.⁹⁴ Lût kavminin sapkın fiillerinin, hakikatin yozlaştırılması ve dini sınırların ihlali anlamına geldiği ifade edilmektedir. Kur'an'da mecazi bir anlatımla, Allah'ın eşi olarak bahsettiği kişi aslında onun topluluğuyla ilişkilendirilen bir figürdür. Meleklerin insan suretinde görünmelerinin, ilahi mesajın insanlar arasında farklı biçimlerde algılanmasını temsil ettiği ifade edilmektedir.⁹⁵

"Konukları şöyle dedi: "Ey Lût! Biz Rabbinin elçileriyiz. Onlar sana asla ulaşamayacaklar. Geceleyin bir vakitte aileni al götür. İçinizden kimse ardına bakmasın. Ancak karın müstesna. (Onu bırak.) Çünkü onların (kavminin) başına gelecek olan azap, onun başına da gelecektir. Onların azapla buluşma zamanı sabahtır. Sabah yakın değil midir?!" (Hûd 11/81.)

Yine Lût peygamberin kıssası bağlamında ayetin tefsiri şu şekilde yapılmıştır:

"Davetine icabet eden ve senin çizdiğin sınırları değiştirmeyen kişilerle git": Burada, davetine uyan ve onun öğretilerini, sınırlarını değiştirmeyen insanlar kastedilmektedir. Bu kişiler, gerçek bilgiyi doğru şekilde anlayan ve uygulayan insanlardır.

"Gece bir vakitte" ifadesi, bu kişilerin izinden giden, gizliliği ve sırrı koruyan kimseleri ifade eder. Yani, bu kişiler sadece zâhirî değil, bâtinî bilgiye de vakıf olanlardır.

"Kimse ardına bakmasın" ifadesi, görünür (zâhirî) halinize dönmemenizi ve gerçek bilgiye adım atmışsanız, o yolda kalmanızı vurgulamaktadır. Bu, bir kez hakikat yoluna girmiş kişilerin, eski, yanıltıcı düşüncelere geri dönmemeleri gerektiğini ifade eder.

"Ancak karın" ifadesi, sana en yakın olan, sırrını paylaştığın ve sana destek olan kişiyi ifade eder. Burada 'karı', bâtinî anlamda sır taşıyan kişi olarak değerlendirilir.

"Azap onun da başına" ifadesi ise, o kişinin de diğerleriyle birlikte bu durumu paylaşacağı ve cezaya uğrayacağı anlamına gelir. Çünkü o da bu sapkın yolda olanları desteklemiştir.

"Onların azapla buluşma zamanı sabahtır. Sabah yakın değil midir?" Bu cümle, "Sana bağlı olan bir konuşanın ortaya çıkması" anlamına gelir. Burada "امر ناطق" (emr-i nâtik) ifadesi, bir konuşan irade ya da ilahi kelamın ortaya çıkmasını temsil eder. Bu, seninle bağlantılı bir kaynağın veya seninle ilişkilendirilen bir öğretinin sesini duyurması anlamına gelir. Cümlede, bu "konuşan" kişinin veya iradenin seninle bir bağ kurarak, yol gösterici bir mesaj ile gelmesi anlatılmaktadır.⁹⁶

⁹¹ Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 126-127.

⁹² İbn Arabî, Ebî Bekr, Muhyiddin, *Fûsûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 120-125.

⁹³ "Bunun üzerine kavminin cevabı ancak şöyle demek oldu: "Lût'un ailesini memleketinizden çıkarın. Çünkü onlar temiz kalmak isteyen insanlarmış(!)"

⁹⁴ Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 130.

⁹⁵ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, (b.y: Amsterdam University, 2004), 87-95.

⁹⁶ Kâdi Nu'man, *Esâsu't- te'vil*, 132.

Kâdî Nu'man'ın bu yorumu, İsmâ'îlî te'vîlin temel prensiplerinden biri olan bâtinî anlayışı çerçevesinde değerlendirildiğinde, doğru yolu takip edenlerin ve hakikati savunanların, geçmişteki sapkın ve yanlış öğretilere geri dönmeleri gerektiğine dair güçlü bir öğreti sunmaktadır. Nu'man, geçmişteki sapkınlıkların ve hatalı anlayışların, sadece bireylerin değil, aynı zamanda toplulukların da felaketine yol açtığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda, bu tür yanlış inanç ve pratiğe yönelmek, sadece bireysel bir hata olmanın ötesinde, toplumsal ve kozmolojik bir bozulmayı ifade etmektedir.

Kâdî Nu'man, doğru öğretilerin takipçilerini, bu sapkınlığa düşmeden, iman ve öğretilerini sürekli olarak pekiştirmeleri yönünde uyarırken, bu tür hatalı yollara sapmak isteyenleri de ilahi adaletin kaçınılmaz sonucu olan bir cezayla yüzleşmeye mahkûm olduğuna dikkat çeker. Özellikle geçmişteki yanlış inançları ve uygulamaları yeniden benimsemek, İsmâ'îlî düşünceye göre hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ciddi bir manevi çöküşe yol açar. Bu durum, sadece dini anlamda değil, aynı zamanda kozmolojik bir dengenin bozulmasına da işaret eder.

Sonuç olarak, Kâdî Nu'man'ın bu yorumu, İsmâ'îlî düşüncede hakikat arayışının ne denli önemli olduğunu, sapkın düşüncelerle karşı karşıya kalındığında ise bu düşüncelere karşı direnmenin ve doğru yolu savunmanın ilahi bir sorumluluk olduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda, yanlış öğretilere destek verenlerin de ilahi adaletle karşılaşacaklarını ifade ederek, toplumsal ve bireysel sorumluluğa dikkat çeker.

1.2.7. Hz. Yûsuf

Kâdî Nu'man, *Esâsü't-Te'vîl* adlı eserinde, Hz. Yusuf'un (a.s) kıssasını, İsmâ'îlî düşüncesine özgü derin bir bâtinî tefsir perspektifinden ele alır. Özellikle Yûsuf'un babası Yâkub'a anlattığı rüyayı konun edinen ayeti⁹⁷ şu şekilde yorumlar: Bu âyette, Allah'ın (c.c) Hz. Yusuf'u seçip, ona rüyalarda gördüklerini doğru bir şekilde yorumlama ilmi vereceği vurgulanmaktadır. Kâdî Nu'man'a göre, Yâkub'un Yusuf'a olan sevgisi ve özel ilgisi, kardeşleri arasında kıskançlık yaratmış ve bu durum, onların Yusuf'a karşı kötü niyet beslemelerine yol açmıştır. Yusuf'un babasına olan özel sevgisi, onu diğerlerinden farklı kılmakta ve bu da kardeşlerinin onu daha küçük ve bilgidен yoksun olmalarına rağmen büyük görmelerine neden olmuştur.

Yusuf'un kardeşleri, babalarının Yusuf'a olan ilgisinin ve sevgisinin, onları dışladığını düşünüp kıskanmışlar ve bu nedenle, Yusuf'un hayatını tehdit eden planlar yapmışlardır. Onlar, Yusuf'u öldürmeyi ya da onu toplumdan dışlamak için çeşitli yollar aramayı düşünmüşlerdir. Kâdî Nu'man bu durumu, kardeşlerin kıskançlık ve hırsla hareket etmelerini, babalarına karşı bir tür yanlış anlamadan kaynaklanan bir davranış biçimi olarak yorumlar. Yusuf'un konumunu ve nüfuzunu kaybetmesi için onu kuyuya atma planları, aslında onun toplumdan dışlanması ve düşüşe itilmesi amacını taşır.

Yûsuf'un bu kıssasında, dışsal baskılar ve toplumun dış görünüşüne verilen önemin, kişinin ruhsal ve manevi gelişimini nasıl etkileyebileceği üzerine önemli çıkarımlar yapılmaktadır. Kâdî Nu'man, bu bağlamda, Yusuf'un yaşadığı bu olayı bir tür eğitim süreci ve toplumsal etkileşimde bulunma deneyimi olarak yorumlar. Yusuf'un kuyuya atılması, onun dış dünyadaki baskılar ve zorluklar karşısında gerçek bilgiyi öğrenmesini ve içsel olgunlaşmasını sağlamak için bir araçtır.

Kâdî Nu'man'a göre, tüm bu süreçler, Yusuf'un içsel bilgeliğe ve doğru yoruma ulaşmasında önemli bir dönüm noktasıdır. Onun yaşadığı bu zorluklar, sonunda onun özel bir bilgiye sahip olmasını ve Allah'ın planını en iyi şekilde anlamasını sağlamıştır.⁹⁸

Diyebiliriz ki bu te'vîl, Yakub'un, Yûsuf'un eğitimi ve toplumla olan ilişkisini geliştirmeye yönelik amacını ortaya koymaktadır. Burada "hırs" kelimesi sembolik bir anlam taşır, büyük ihtimalle bir tehlikeyi veya yanlış bir yönelimi temsil eder. Metnin bağlamına göre, Yakub'un amacı, Yûsuf'u topluma faydalı bir insan olarak yetiştirmektir. Bu anlamda, onu insanlarla etkileşime sokmak, toplumun gerçeklerini öğrenmesi ve onlara hizmet etmesi için eğitmek istemektedir. Yakub'un bu hedefi, Yûsuf'u sadece teorik bilgiyle değil, pratikte de toplumla iç içe büyütmektir. Bu, eğitim anlayışının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.⁹⁹

Bu noktada, Yakub'un oğullarına, özellikle Yûsuf'a, toplumsal ilişkilerde özgürlük tanıdığı anlatılmaktadır. Yakub'un onlara izin vermesi, sadece fiziksel bir özgürlükle sınırlı kalmayıp aynı zamanda toplumsal veya manevi sorumluluklarıyla ilgili de bir tür rehberlik sağlamaktadır.

⁹⁷ Yûsuf 12/6.

⁹⁸ Kâdî Nu'man, *Esâsü't- te'vîl*, 139.

⁹⁹ Kâdî Nu'man, *Esâsü't- te'vîl*, 125-130.

“Halkın dış görünüşüyle mücadele etmek” ifadesi, burada toplumun yüzeysel ve maddi yönleriyle, belki de daha derin ve manevi bir boyutla ilgilenmeye yönelik bir vurgudur. İslam düşüncesinde, dış dünya ile yüzleşmek ve onu aşmak, içsel bir olgunlaşma sürecine işaret edebilir.¹⁰⁰

“Eğer gömleği arkadan yırtılmışsa, kadın yalan söylemiştir. O (Yûsuf) ise, doğru söyleyenlerdendir.” (Yûsuf 12/27.)

Eğer hakkında söylenen söz bâtinî ilme dayanıyorsa, ona vahyedilen veya ilham edilen şeyde doğru söylemiştir. Ancak, eğer bu söz zâhirî ilme dayanıyorsa, o zaman yalan söylemiştir. Yine de o, doğrulardan biridir. Bu, şu sözünün anlamıdır: “Kadının kocası Yûsuf’un gömleğinin arkadan yırtıldığını görünce...” (Yûsuf 12/28) yani onun hakkında aktardığım şey zâhirî ilme dayanıyorsa “Dedi ki: “Şüphesiz bu, siz kadınların tuzağıdır. Şüphesiz sizin tuzağınız çok büyüktür.” Yani, bu senin ona karşı büyük bir tuzağıdır dedi ve ardından Yûsuf’a şöyle seslendi: “Ey Yûsuf! Sen bundan sakın kimseye bahsetme...” (Yûsuf 12/29) Bu olayı gizleme, durumunu açığa çıkar ve davetini yay.¹⁰¹ Kâdî Nu’mân’ın bu te’viline baktığımız zaman bâtinî ilim doğrudan ilahi kaynaktan gelen bir bilgi olarak kabul edilirken, zâhirî ilim gözlem, akıl ve dış dünyaya dayalı bilgilerdir. Kişinin bâtinî bilgiye dayanarak konuşması durumunda doğru kabul edilmesi, ancak zâhirî bilgiye dayanarak aynı şeyi söylemesi halinde yalan olarak değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Oysa yaşanan hadisede zâhire bakılarak hüküm verilmiştir. Hz. Yûsuf’un gömleğinin arkadan yırtılması, üzerine atılan iftirayı anlamsız hale getirmiştir.¹⁰²

Kâdî Nu’mân, Yûsuf 43. âyetteki¹⁰³ "yedi semiz ineği, yedi zayıf ineğin yediğini" ve "yedi yeşil başak" ifadelerini, imamlara ait delillerin ve ilahi bilgilerin bir simgesi olarak yorumlar. "Yedi semiz inek" ifadesi, imamlara ait ilmin kendilerine ulaşmasını ve bu bilginin semiz, yani verimli ve güçlü olduğunu gösterir. "Yedi yeşil başak" ise, ilahi desteği ve güç kazanan yedi imamı simgeler. Bu destek, ilahi güçle bağlantılı olarak onların gücünü ve etkisini ifade eder. Ancak bu ilahi destek kesildiğinde, imamların gücü ve etkinliği de sona erecektir. Müellif, bu metaforlarla, ilahi bilgilerin ve desteklerin imamlar aracılığıyla insanların hayatına nasıl etki ettiğini anlatmaktadır.¹⁰⁴

Geleneksel sünni tefsirlerde, bu rüya tarımsal bolluğun simgesi olarak görülürken İsmâîlî/Bâtınî gelenekte imamet ve ilahi bilginin sürekliliği olarak yorumlanmıştır.¹⁰⁵

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışma, İsmâ’îlîliğin önemli figürlerinden biri olan Kâdî Nu’mân b. Muhammed’in *Esâsu’t-Te’vîl* adlı eserindeki peygamber kıssaları yorumlarının İsmâ’îlî te’vîl anlayışını nasıl derinlemesine yansıttığını ve bu anlayışın geleneksel İslami tefsirle olan farklarını ortaya koymaktadır. Çalışma, İsmâ’îlî düşüncesinin temel özelliklerinden biri olan zâhir ve bâtın ayrımının, Kâdî Nu’mân’ın tefsir yaklaşımında nasıl şekillendiğini ve bunun, Kur’an’ı yorumlama biçimindeki belirleyici rolünü vurgulamaktadır. İsmâ’îlîlikteki bu zâhir-bâtın ayrımı, sadece dini metinlerin zahiri anlamlarıyla sınırlı kalmaz, aynı zamanda metinlerin ardında gizli olan derin ve sembolik anlamları keşfetmeyi amaçlar.

Kâdî Nu’mân, peygamber kıssalarını yorumlarken, klasik İslami tefsir ekollerinden farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Klasik tefsirlerde genellikle ayetlerin zâhirî anlamları ve dilsel mecazlar üzerinden bir yorumlama yapılırken, Kâdî Nu’mân, bu anlamların ötesine geçerek, metinlerin ardındaki ezoterik, sembolik ve metafizik anlamları açığa çıkarmaya çalışmıştır. Bu yaklaşım, İsmâ’îlîlerin dinî metinleri anlamada derinlemesine bir sorgulama ve keşif anlayışını benimsemelerini sağlamaktadır. Dolayısıyla, Kâdî Nu’mân’ın yorumları, dini metinlerin sadece zahiri yönlerinin değil, aynı zamanda bu metinlerin arkasındaki derin bilgilerin ve gizli hakikatlerin de keşfedilmesini hedefler. Bu, İsmâ’îlî mezhebinin temel anlayışlarından biridir: Zâhirin bâtına ulaşmadığı sürece eksik olduğu kabul edilir.

¹⁰⁰ Şehristânî, *El-mîlel ve’n-nihal*, haz. Mustafa Öz, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 109-111, İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 438.

¹⁰¹ Kâdî Nu’mân, *Esâsu’t- te’vîl*, 143.

¹⁰² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 13/51-55.

¹⁰³ “Kral, “Ben rüyamda yedi semiz ineği, yedi zayıf ineğin yediğini; ayrıca yedi yeşil başak ve yedi de kuru başak görüyorum. Ey ileri gelenler! Eğer rüya yorumluyorsanız, rüyamı bana yorumlayın” dedi.”

¹⁰⁴ Kâdî Nu’mân, *Esâsu’t- te’vîl*, 149.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 13/240.

Kâdî Nu'mân'ın peygamber kıssalarını yorumlarken en belirgin olarak vurguladığı nokta, bu kıssaların yalnızca zâhîrî anlamlar içermediği aynı zamanda bâtinî manalar taşıdığıdır. Örneğin, Âdem'in yaratılışı ve cennetten çıkışı gibi kıssalar hem zâhîrî hem de bâtinî olarak ele alınır. Âdem'in yaratılışı, sadece fiziksel bir varlık olarak insanın yaratılması değil, aynı zamanda insanın manevi bir yolculuğa çıkışı, bilgiye ve hikmete adım atışı olarak yorumlanmaktadır. Bu şekilde, her bir peygamber kıssası, sadece tarihsel bir olay ya da anlatı değil, aynı zamanda insanın manevi olgunlaşma sürecini ve ruhsal gelişimini simgeleyen birer metafor olarak değerlendirilmiştir.

Cennet ve cehennem gibi kavramlar da Kâdî Nu'mân'ın tefsirinde yalnızca fiziksel yerler olarak görülmez. Bu kavramlar, daha derin bir manevi anlam taşır. Cennet ve cehennem, insanın ruhsal durumlarını, manevi yükselişini ya da düşüşünü simgeleyen semboller olarak ele alınır. Bu, İsmâ'ilîlerin dini metinlere yaklaşımının, sadece dışsal anlamlarla sınırlı kalmayıp, içsel ve ruhsal bir boyut kazandığını gösterir.

Kâdî Nu'mân'ın *Esâsü't-Te'vîl* eserindeki peygamber kıssaları yorumları, İsmâ'îlî düşüncesinin temel yapı taşlarını yansıtan ve bu anlayışı derinlemesine açığa çıkaran önemli bir örnektir. Zâhir ve bâtin anlayışının peygamber kıssalarının te'vilindeki etkisi, İsmâ'ilîlerin dini öğretileri ve Kur'an'a nasıl yaklaştıklarını anlamada kritik bir rol oynar. Bu bağlamda, çalışmanın bulguları, İsmâ'ilîlerin geleneksel İslami tefsir ekollerinden ne şekilde ayrıldığını ve benzersiz tefsir anlayışını nasıl geliştirdiğini ortaya koymuştur. Örneğin, Kâdî Nu'mân, Hûd sûresi 40. âyetinde geçen "tandır kaynamaya başlayınca" ifadesini fiziksel bir tufan yerine, ilahî bilginin zuhûru ve bâtinî ilmin başlangıcı olarak yorumlamıştır. Bu yaklaşım, klasik tefsirlerde görülen tarihsel ve lafzî yorumu aşarak, tamamen ezoterik bir anlam katmanını oluşturması bakımından İsmâ'îlî yorum geleneğinin farklılığını gözler önüne serer.

Kâdî Nu'mân'ın eseri, yalnızca İsmâ'îlî te'vil anlayışını değil, aynı zamanda İslami tefsir literatüründeki farklılıkları ve bu farklılıkların tarihsel ve teorik çerçevede nasıl şekillendiğini anlamak için önemli bir kaynaktır. Bu eser, geleneksel İslami tefsir ekollerinin ötesine geçerek, ezoterik ve sembolik bir yorumlama tarzı geliştiren İsmâ'ilîliğin te'vil anlayışının, gelecekte yapılması muhtemel çalışmalar için sağlam bir temel oluşturduğunu göstermektedir. Ancak, Kâdî Nu'mân'ın eserinde ortaya koyduğu yorumların aşırı sembolik ve soyut bir dil kullanması, metnin okuyucular tarafından anlaşılabilir olmasını zorlaştırmaktadır. Kâdî Nu'mân'ın eserinde, Kur'an'ın bağlamına yeterince dikkat edilmeden yapılan bazı yorumlar, eserin tefsir ilmindeki temel prensiplere tam olarak uymadığını ve metnin orijinal anlamından sapmalara yol açabileceğini göstermektedir. Bu durum, onun yaklaşımını belirli bir mezhebi ekolün perspektifiyle daraltmasıyla ilgilidir. Aynı zamanda bu eserin, karşılaştırmalı tefsir incelemeleri için de örnek teşkil edeceğini söylemek mümkündür; zira farklı mezhebi ekollerin ve yaklaşımların karşılaştırılmasına olanak tanımaktadır.

Sonuç olarak Kâdî Nu'mân'ın te'vil yaklaşımı, metnin lafzî sınırlarını aşarak, bâtinî anlam katmanlarını ön plana çıkarmaktadır. Bu yönüyle onun yorumu, Kur'an metninden ziyade, İsmâ'îlî öğretinin ön kabullerine dayalı sembolik bir okuma biçimi olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça | References

- Avcu, Ali. "Erken Dönem İsmaililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/2 (Aralık 2009), 267-287.
- Boyalık, M. Taha. "Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevîl Ayırımının Yeniden Yapılandırılması". İslam Araştırmaları Dergisi 53 (Ocak 2025), 117-154.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Meâlîmu't-tenzîl*, (Beyrut: Dâru İhyai't- Turâsî'l- Arabî, 1999).
- Bursevî, İsmail Hakki. *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1985.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Corbin, Henry. *The Man of Light in Iranian Sufism*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, el-Keşşâf'ın hâmişinde, I, 2-202. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübr. el-Emîriyye, 1318.
- Daftary, Farhad. *İsmailîler: Tarih ve Kuram*, çev. Ercüment Özkaya. Ankara: Rastlantı Yayınları, 2001.
- Daftary, Farhad, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*. (Cambridge: Cambridge University

- Press, 2007)
- Erbaş, Furkan, “Fâtımîlerin Ebû Hanîfe’si: Kâdî Nu’mân b. Muhammed (ö.363/974)”, e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi 17/2 (2024).
- Galib, Mustafa. *Mefâtîhu’l-Ma’rife*. Beyrut: Muessesetu İzziddîn, 1982.
- Galib, Mustafa. *Târihu’d-da’veti’l-İsmâ’iliyye*. Beyrut: Dâru’l-Endelus, 1965.
- Gündüzöz, Soner, “Kutsal Dil”in Yıkımı İslam Düşüncesinde Anlam Problemi, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- Hatib, Ahmed. *el-Harekâtu’l-bâtiniyye fi’l-âlemi’l-islâmî: ‘Akidetuhâ ve hukmu’l-islâmî fihâ*. Amman: Mektebetu’l-Aksâ, 1984.
- Hamiduddîn el-Kirmânî, *er-Risaletu’l-vâ’iza*, nşr. Mustafa Galib, Beyrut: el-Müessesetu’l-Câmi’iyye li’l-Dirâsât ve’n-Neşr, 1983.
- Hodgson, M.G.S. “Bâtiniyya”, *The Encyclopaedia of Islam*, 2:1099. Leiden: E.J. Brill, 1983.
- İbnu’l Arabî, Ebî Bekr, Muhyiddin, *Fütühâtü’l-Mekkiyye*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2011).
- İbn Arabî. *Fûsûsu’l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Haldun. Ebû Zeyd, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İbn Kesîr, Ebû’l Fidâ’ İmâmüddîn İsmâil b. Ömer ed-Dımaşkî. *Tefsîru’l-Kur’ân’ül-azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Beyrut: Dâru’l- Kütübi’l- İlmiyye, 1998.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânu’l-arab*, Kahire: Dâru’l-Ma’rife, t.y.
- İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, (Beyrut: Dârü’l- Kütübi’l- İlmiyye, 1992).
- İbn Teymiyye, Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Kitâbü’l-İmân*, (Kahire: Mektebetü’l- Mısriyye, 1979).
- İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru rûhi’l- beyân*, Beyrut: Daru İhyâi’t- Turâsi’l-Arabî, 1985.
- Kâdî Nu’mân. Ebû Hanîfe Nu’mân b. Muhammed b. Mansûr el- Kâdî, et-Temîmî, *Esâsu’t-te’vil*, nşr. Ârif Tâmir. Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1960.
- Kâdî Nu’mân. *De’â’imu’l-islâm ve zikru’l-helâl ve’l-harâm ve’l-kadâyâ ve’l-ahkâm*, nşr. Âsaf Ali Asgar Feyzî. Kahire: Dâru’l-Maarif, t.y.
- Madelung, Wilferd. *Aspects of Ismâ’îlî Theology: The Prophetic Chain and God Beyond Being*, ed. Hossein Nasr. Tahran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Maverdi, Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Ahkamu’s-Sultaniyye*, çev. Ahmet Özel. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Muhammed Âbid Câbirî. *Tekvînu’l-‘akli’l-‘arabî*. Beyrut: el-Merkezu’s-Sekâfiyyu’l-Arabî, 1991.
- Nâsır-ı Husrev, *Vech-i Dîn*, nşr. Muhammed Kazvînî, (Berlin: b.y. 1924).
- Nâşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Mesâilu’l-imâme: Kitâbu’l-evsat fi’l-makâlât*, nşr. Josef Van Ess, (Beyrut: Dâru’n-Neşr, 1971).
- Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, (b.y: Amsterdam University, 2004).
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Bâtînilik ve Bâtîni Te’vil Geleneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Poonawala, İsmail K. *İsmâ’îlî Ta’wil of the Qur’an*, ed. Andrew Rippin. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Râzî, Fahrreddîn. *Mefâtîhu’l-Ğayb (et-Tefsîru’l-Kebîr)*, (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1981).
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü’l-Ma’rifet, 1993)
- Suyûtî, Celâleddîn, Abdurrahman b. ebî bekr, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*. (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008).
- Sülemî, Muhammed b. el-Hüseyn, *Hakâiku’t-Tefsîr*. Beyrut: Dârü’l-Maârif, 1968.

- Şatıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a*. Kahire: Dârü'l-Fıkr, 1996.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn, *El-mîlel ve'n-nihal*, haz. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmi'ul-beyân 'an te'vîl-i âyi'l- Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tan, Muzaffer. *Bâtınlık Kavramı ve Bâtınî Fırkaların Tasnifi Meselesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Yusuf Ağa, nr.72, vr. 1-476.
- Tıgılı, Asiye, "İsmâîlîlik'te Varlığın Hudûdu ve Âdem'in Hübûtu". *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 785-812.
- Yetkin, Vedat. "Türkiye'de Akademik Dergilerde Yayımlanan Tefsir Konulu Araştırma Makalelerinin Bibliyometrik Analizi (1925-2023)". *İslami İlimler Dergisi* 39 (Kasım 2024), 51-74.

Extended Summary

This study explores how *al-Asâs al-Ta'wîl*, a seminal work by Qâdî al-Nu'mân b. Muḥammad—one of the most prominent figures in İsmâ'îlî thought—encapsulates the core principles of İsmâ'îlî hermeneutics through its interpretation of Qur'anic prophetic narratives. The work underscores the centrality of the distinction between the *zâhir* (exoteric) and *bâtin* (esoteric) dimensions of the Qur'an, a hallmark of İsmâ'îlî exegetical philosophy. This dichotomy plays a defining role in the interpretive method employed by Qâdî al-Nu'mân, shaping his entire approach to scriptural exegesis. In İsmâ'îlism, the *zâhir-bâtin* paradigm is not merely a conceptual tool used to differentiate surface meanings from deeper insights. Rather, it represents a metaphysical commitment to uncovering the concealed, symbolic, and spiritual truths hidden beneath the literal wording of the Qur'anic text. Accordingly, Qâdî al-Nu'mân's interpretation of prophetic stories goes far beyond the traditional modes of commentary found in mainstream Sunni and Shî'î exegetical schools. Unlike classical tafsîr, which frequently focuses on linguistic analysis, rhetorical devices, or historical context, al-Nu'mân seeks to reveal the symbolic and metaphysical layers embedded within the narratives. This exegetical strategy reflects a foundational aspect of İsmâ'îlî thought: the belief that the revelation must be read as a guide for spiritual ascent and inner realization. The Qur'an, from this perspective, contains coded teachings and allegorical wisdom that only become accessible through the insight of the *imâm* and the interpretive community he leads. Consequently, Qâdî al-Nu'mân treats prophetic narratives not simply as historical accounts or moral lessons, but as metaphors for the soul's journey, the acquisition of esoteric knowledge, and the stages of spiritual transformation. One striking example is al-Nu'mân's treatment of the story of Adam. While conventional exegesis understands Adam's creation and expulsion from Paradise in anthropological or theological terms, al-Nu'mân interprets this narrative both *zâhirî* and *bâtinî* dimensions. For him, Adam's fall is not merely a physical event but signifies the human soul's departure from divine proximity and its ensuing quest for knowledge and enlightenment. In this reading, the narrative becomes a symbolic account of spiritual exile and the redemptive process of returning to divine wisdom. Thus, every prophetic tale becomes a mirror of the inner life, conveying messages not only about past peoples but also about the existential journey of the believer. Similarly, concepts such as Paradise (*janna*) and Hell (*nâr*) are not perceived in a purely physical or eschatological sense. Instead, al-Nu'mân regards them as representations of the soul's elevated or degraded spiritual states. Paradise symbolizes proximity to divine truth and the enlightenment that comes from esoteric understanding, while Hell denotes alienation from that truth and the anguish of spiritual ignorance. Such symbolic interpretations illustrate how İsmâ'îlî hermeneutics seeks to transcend external forms and uncover the metaphysical realities veiled beneath them.

An especially illuminating case is al-Nu'mân's interpretation of Qur'an 11:40, wherein the phrase "*When the oven boiled over*" (*hatta idhâ jâ'a amrunâ wa fâra al-tannûr*) appears in the context of the story of Noah. Rather than viewing this as a description of a literal flood or geological event, al-Nu'mân reads it as a metaphor for the eruption of divine knowledge—the

moment when esoteric truth (*‘ilm al-bāṭin*) begins to manifest. This reading exemplifies the profound departure of Ismā‘īlī tafsīr from mainstream interpretations, favoring instead an allegorical and spiritually oriented approach grounded in doctrinal presuppositions. Nevertheless, while al-Nu‘mān’s approach offers a deeply symbolic and spiritually rich interpretive framework, it is not without limitations. One notable critique concerns the high degree of abstraction and the intensely symbolic language that pervades *al-Asās al-Ta’wīl*. This style can render the work difficult to comprehend for readers unfamiliar with Ismā‘īlī cosmology or lacking initiation into its esoteric doctrines. Moreover, in certain instances, al-Nu‘mān’s interpretations appear to disregard the Qur’anic context and historical referents in favor of sectarian metaphysical constructs. This tendency raises questions about the balance between hermeneutic creativity and fidelity to the Qur’anic text, and suggests that al-Nu‘mān’s tafsīr is not neutral but rather shaped by the ideological framework of the Ismā‘īlī Imamate. Despite these limitations, *al-Asās al-Ta’wīl* remains a critical resource for understanding the distinctiveness of Ismā‘īlī exegetical thought and its departure from the mainstream exegetical canon. The work provides invaluable insight into how religious interpretation can serve not merely to explain a sacred text, but also to encode and transmit a comprehensive spiritual worldview. It also serves as a useful case study for comparative tafsīr analysis, enabling scholars to trace the differences in method, ontology, and theological assumptions that separate the various interpretive traditions in Islam.

In conclusion, Qāḍī al-Nu‘mān’s hermeneutic approach in *al-Asās al-Ta’wīl* significantly departs from conventional exegesis by elevating the symbolic and esoteric dimensions of the text above its literal meanings. His interpretation does not treat the Qur’an as merely a record of divine instruction addressed to a historical audience, but as a multi-layered spiritual document whose ultimate meanings are accessible only through allegorical and symbolic decoding. While this methodology may limit its accessibility and raise concerns about doctrinal bias, it also significantly enriches the broader landscape of Qur’anic interpretation by introducing a deeply mystical, symbolic, and metaphysical lens through which the text is understood. By shifting the focus from literal meanings and historical contexts to inner realities and spiritual truths, Qāḍī al-Nu‘mān’s approach invites readers to engage with the Qur’an not merely as a legal or narrative text, but as a repository of hidden wisdom that speaks to the soul’s journey toward divine knowledge.

This interpretive model opens new horizons in tafsīr studies, challenging the primacy of rationalist or philological methodologies and asserting the legitimacy of intuitive and esoteric forms of understanding. It situates the Qur’an within a larger cosmological and metaphysical framework, in which scriptural symbols correspond to eternal spiritual archetypes and ontological realities. In doing so, it not only offers an alternative exegetical paradigm but also reflects the Ismā‘īlī community’s broader theological commitment to unveiling the bāṭin as the essential core of religious truth. As such, al-Nu‘mān’s work exemplifies how a religious community’s unique theological commitments can shape not only the conclusions of its exegesis, but also the very methods and principles by which it reads the sacred text.

Alevîlik-Bektaşîlik Başlıklı Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Analizi

A Bibliometric Analysis of Postgraduate Theses on Alevism-Bektashism

Adnan SEVMEZLER

Sorumlu Yazar | Corresponding Author

Yüksek Lisans Öğrencisi | Postgraduate Student
Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve
Din Bilimleri Anabilim Dalı
Bartın University, Institute of Graduate Education,
Department of Philosophy and Religious Sciences
Bartın, Türkiye
<https://orcid.org/0009-0009-3607-7353>
asevmezler@gmail.com

Kamil ÇOŞTU

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din
Bilimleri Anabilim Dalı
Bartın University, Faculty of Islamic Science, Department of
Philosophy and Religious Sciences
Bartın, Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-0467-7142>
kcostu@bartin.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 09.03.2025

Kabul | Accept: 02.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1654017>

Atıf | Cite As

Sevmezler, Adnan – Coştu, Kamil. "Alevîlik-Bektaşîlik Başlıklı Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Analizi". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 156-171.
<https://doi.org/10.18403/emakalat.1654017>

Yazar Katkı Oranları:

Araştırmanın Tasarımı: Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%80) - Yazar-2 (%20)

Araştırma-Veri Analizi-Doğrulama: Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)

Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi: Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contribution Rates:

Conceptualization: Author-1 (%60) - Author-2 (%40)

Data Curation: Author-1 (%80) - Author-2 (%20)

Investigation-Analysis-Validat: Author-1 (%70) - Author-2 (%30)

Writing: Author-1 (%60) - Author-2 (%40)

Writing – Review & Editing: Author-1 (%60) - Author-2 (%40)

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Bibliyometrik analiz, bilimsel literatür üzerinde yapılan sistematik bir çalışmadır. Bu makalede, Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi web sitesinde yer alan Alevilik-Bektaşilik başlıklı lisansüstü tezlerin program türü, üniversite, enstitü, ana bilim/ana sanat dalı, en fazla danışmanlık yapan akademisyenler, dil, yöntem, yıl gibi değişkenler açısından incelenmesi ve bibliyometrik analizi amaçlanmıştır. Tezlerin taranması ve tespiti 2025 yılı ocak ayında tamamlandığı için, çalışma söz konusu tarih ve Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi veri tabanı ile sınırlıdır. Araştırma, nicel destekli nitel yöntemle yapılmıştır. Çalışmada, Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi web sayfasında 603 lisansüstü tezin yer aldığı tespit edilmiştir. Bunların 1983-2024 yılları arasında tamamlandığı görülmektedir. İncelenen çalışmaların 489'u yüksek lisans, 111'i doktora ve 3'ü sanatta yeterlik tezidir. Araştırma neticesinde Alevilik-Bektaşilik başlıklı lisansüstü çalışmalarda program türü parametresine göre "yüksek lisans", üniversite parametresine göre "Marmara Üniversitesi", enstitü parametresine göre "Sosyal Bilimler Enstitüsü", ana bilim/ana sanat dalı parametresine göre "Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı", en fazla danışmanlık yapan akademisyenler parametresine göre "Mehmet Dönmez", dil parametresine göre "Türkçe" ve "İngilizce", yöntem parametresine göre "nitel", yıl parametresine göre yüksek lisansta "2019", doktora "2022" kategorisi ön plana çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Alevilik, Bektaşilik, Bibliyometrik Analiz, Yök.

Abstract

Bibliometric analysis is a systematic method for evaluating scientific literature. This study aims to examine and bibliometrically analyze the postgraduate theses on Alevism and Bektashism listed in the Council of Higher Education National Thesis Center database focusing on variables such as program type, university, institute, academic department, supervising academics, language, methodology and year of completion. As data collection was finalized in January 2025, the scope of the study is limited to that date and the National Thesis Center database. The research employed a qualitative methodology supported by quantitative data. A total of 603 relevant theses were identified in the National Thesis Center database. These theses were completed between 1983 and 2024. Of the analyzed theses, 489 are master's theses, 111 are doctoral dissertations and 3 are proficiency in art theses. According to the analysis, the most prominent findings are as follows: 'master's degree' is the dominant program type; 'Marmara University' is the most represented institution; 'Institute of Social Sciences' is the leading institute; 'Department of Basic Islamic Sciences' is the most common academic branch; 'Mehmet Dönmez' is the most frequent supervisor; Turkish and English are the prominent languages; qualitative methods dominate in terms of methodology; and the peak years for thesis production are 2019 for master's and 2022 for doctoral theses.

Keywords: Religious Education, Alevism, Bektashism, Bibliometric Analysis, Che.

Giriş

Çoğulu Aleviyyûn olan Alevî kelimesi, siyasi, tasavvufi ve itikadi açıdan Hz. Ali'ye tabi olanlar anlamında kullanılmaktadır.¹ Bektaşilik ise bir kısım Kalenderî'nin 15. yüzyıl sonlarında Hacı Bektaş-ı Veli'nin öğretileri doğrultusunda ortaya çıkardığı tarikattır.² Her ikisi de Hz. Ali'ye tabi olma ve onun soyundan gelenlere (Ehl-i Bey'te) derin bir sevgi gösterme anlamında birleşmektedir. Farklı coğrafyalara yayılmakla birlikte Anadolu, bu öğretilerin en çok yaygınlaştığı yerleşim alanı olarak ön plana çıkmaktadır.³

Tarihsel açıdan bakıldığında, Alevî öğretilerin Bektaşiliğe göre daha erken dönemde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu iki yorum birbirinden etkilenmiş, zamanla kültürel kimlikler haline gelmiştir. Hem Alevilik hem de Bektaşilik insanı merkeze alan, sevgi dilini sıklıkla vurgulayan hümanist düşünce anlayışını savunan bir içeriğe sahiptir. Bu iki yorumun gelişmesinde Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Hacı Bektaş-ı Veli (ö. 669/1271?), Kaygusuz Abdal (ö. 848/1444?), Balım Sultan (ö. 922/1516?) gibi önemli şahısların ve Abdalân-ı Rum, Babaî, Kalenderî, Yesevî, Haydarî, Hurufî gibi dini ve sosyal teşekküllerin etkileri büyük olmuştur. Aynı zamanda halkın bu öğretileri öğrenmesinde Vilayetname, Bahrû'l-Hakayık ve Menakıbnâme gibi eserler ile dua ve gülbank söyleyişleri önem arz etmiştir.⁴ Bunların halk nazarında olduğu gibi Yeniçeri Ordusu'ndaki askerler için de dinî içerikli motive kaynağı olarak kullanıldığını söylemek mümkündür.

Modernleşme süreciyle birlikte, pek çok yapı gibi Alevî-Bektaşî kimliği de değişim sürecinden etkilenmiştir. 1950 sonrası Anadolu'sunda iş bulma, eğitim-öğretim görme gibi çeşitli sebeplerle

¹ Ahmet Yaşar Ocak, "Alevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/368.

² Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/373.

³ Ömer Lütfi Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri* (İstanbul: Hamle Basın Yayın, ts.), 12-15.

⁴ Selahattin Döğüş, "Alevilik-Bektaşilik ilişkisi ve Aleviliğin Bektaşilikle Kaynaşması", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 105 (29 Mart 2023), 75-76.

pek çok insan yerleşik olduğu bölgeden ülke içine ve/veya dışına göç etmek zorunda kalmıştır. Bu durum kültürlerin etkileşimini artırmıştır. 1950'li ve 1960'lı yıllarda kitap ve dergiler pek çok grup için olduğu gibi Alevî-Bektaşiler için de kendi yaşayış formlarını devam ettirmeyi sağlamada ve başkalarına aktarmada kullanılan araç-gereç özelliği arz ederken, özellikle 1980 sonrasında kitle iletişim araçları Alevilik-Bektaşiliğin görünürlüğünü artırmıştır.⁵ 1980 sonrasında Alevilik-Bektaşilikle ilgili akademik çalışmalar, yıllara göre doğrusal artış göstermiştir. Akademik çalışmalarda Alevilik ve Bektaşiliğin dini, tarihi, siyasi ve sosyo-kültürel geçmişlerine yönelik çeşitli hususlar ele alınmıştır.⁶ Konu hakkında akademik veya güncel çalışmaların yapılması Alevî-Bektaşî öğretilerin hem diğer toplumsal katmanlarca hem de yetişmekte olan Alevî-Bektaşî gençlere kültürün aktarımında önem arz etmiştir.⁷

Belirli bir alanla ilgili kişi ya da kurumlar tarafından üretilmiş dönemsel çalışmaların veya yayınların çeşitli parametreler açısından sayısal analizi olarak tanımlanan bibliyometri,⁸ literatür incelemesi olarak entelektüel, kavramsal ve sosyal yapının süreç içinde nasıl geliştiğini irdelemek maksadıyla ortaya çıkmış önemli bir yöntem olarak değerlendirilmektedir.⁹ Temel gayesi, muayyen bir bilimsel alandaki literatürü tanımak, anlamak ve değerlendirmek olup çeşitli bibliyometrik göstergeler (en fazla çalışma yapan üniversiteler, çalışmaların yapıldığı yılların dağılımı, en çok çalışma yapan yazarlar vb.) açısından sayısal analizler ve istatistikler vasıtasıyla bulgular elde edip inceleme yapmaktır.¹⁰ Bu yöntem, bulguları bibliyografik verilere dayandırmaya ve verilerden yola çıkarak alanın genel eğilimini ortaya çıkarmaya imkân tanımaktadır. Ayrıca bibliyometrik metot, literatürün öznal değerlendirmesine niceliksel titizlik katarak incelenen bilimsel alanın yapısını ve dinamiklerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.¹¹ Bundan mütevellit bibliyometrik analizler, belirli alandaki çalışmalar hakkında düzenli ve kanıtlanabilir emareler sunması sebebiyle bilim dallarının geleceğine dair perspektifler ortaya koymaktadır. Bu özellikler bibliyometrik analizi, son yıllarda araştırmacılar için önemli bir çalışma konusu haline getirmiştir.¹²

Bibliyometrik analiz açısından bilgi toplamanın kolektif yolu, bibliyografik veri tabanlarının analiz edilmesidir.¹³ Lisansüstü çalışmaları Ulusal Tez Merkezi web sayfasında paylaşılan Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, bilimsel üretimi takip etmek, anlamak ve değerlendirmek maksadıyla bibliyometrik analiz gerçekleştirmek isteyen araştırmacılara oldukça geniş bir veri havuzu sağlamaktadır. Bu araştırmada da mezkûr web sayfasında yer alan veri tabanından yararlanılmıştır. Araştırmanın verileri, 2025 yılının ocak ayında Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi veri tabanından, başlığında “Alevi, Alevî, Bektaşî, Bektaşî, Bektâşî” gibi kelimeler ihtiva eden tezlerden elde edilmiştir. Tarama yapıldığında, “Alevi” başlığı altında 516, “Bektaşî” başlığı altında 160, Alevî başlığı altında 64, Bektaşî başlığı altında 23 ve Bektâşî başlığı altında 10 tez olmak üzere toplam 773 çalışmanın olduğu görülmüştür. Bu çalışmaların bir kısmının, “alev, alevin modellenmesi, jet alevi, Bektaşî üzümü” gibi terimlerden dolayı çıktığı, konudan bağımsız olduğu anlaşılmış ve kapsam dışına çıkarılmıştır. Bununla birlikte, aynı ifadeden dolayı iki defa yer alan tezlerin olduğu tespit edilmiş; bunlar tek bir veri haline getirilmiştir. Nitekim bu işlemlerden sonra, Alevilik Bektaşilik başlıklı 603 lisansüstü çalışmanın yer aldığı saptanmıştır. Bu veriler, Excel istatistik programında analiz edilmiş, tablo ve grafiklere dönüştürülmüştür.

⁵ Halise Karaaslan Şanlı, “Alevi Medyası Üzerine Akademik Araştırmalar: Bir Sistemik Alanyazın Taraması”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 108 (26 Aralık 2023), 204.

⁶ Şeref Göküş, “İlahiyat Alanında Yapılan Alevilik-Bektaşilik Çalışmaları: Bibliyografik Bir Deneme”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/13 (2014), 162-164.

⁷ Halil İbrahim Bulut - Harun Yıldız, *Alevilik Bektaşilik Tarihi, Dini, Sosyal ve Güncel Boyutlarıyla* (Ankara: BİLAY Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021), 322.

⁸ TÜBİTAK ULAKBİM Cahit Arf Bilgi Merkezi CABİM, “Bibliyometri nedir?”, Kurumsal web sitesi (Erişim 05 Şubat 2025).

⁹ Aria - Cucurollo, 2017, akt. Oğuzhan Öztürk - Gökhan Gürler (ed.), *Bir Literatür İncelemesi Aracı Olarak Bibliyometrik Analiz* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 1-2.

¹⁰ Öztürk - Gürler, *Bir Literatür İncelemesi Aracı Olarak Bibliyometrik Analiz*, 2; Umut Al - Recai Coştur, “Türk Psikoloji Dergisi’nin Bibliyometrik Profili”, *Türk Kütüphaneciliği* 21/2 (01 Nisan 2007), 144.

¹¹ Ivan Zupic - Tomaž Čater, “Bibliometric Methods in Management and Organization”, *Organizational Research Methods* 18/3 (Temmuz 2015), 431-432.

¹² Ioannis Passas, “Bibliometric Analysis: The Main Steps”, *Encyclopedia* 4/2 (20 Haziran 2024), 1014.

¹³ Burcu Umut Zan, *Türkiye’de Bilim Dallarında Karşılaştırmalı Bibliyometrik Analiz Çalışması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 9.

Alevilik-Bektaşilik kapsamındaki lisansüstü tezlerle ilgili literatür incelendiğinde, Alevilik-Bektaşilik başlıklı doğrudan bir çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. Bunun yanında, Alevilik-Bektaşilik ile ilgili akademik çalışmaların ve lisansüstü tezlerin analizlerine yönelik bazı çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Örneğin: Göküş,¹⁴ çalışmasında, Alevilik-Bektaşilik ile ilgili sadece ilahiyat alanında yapılmış çalışmaların bibliyografyasını oluşturmuştur. Bu bağlamda 68 kitap, 71 yüksek lisans tezi, 15 doktora tezi, 241 makale ve 75 bildiri olmak üzere toplam 470 çalışmanın bibliyografik verilerini ele almıştır. Bülbül ve Uğur¹⁵ ise Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalında Bektaşilikle ilgili yapılmış lisansüstü tezlerin bibliyografyasını ortaya çıkarmıştır. Bu minvalde, 1997-2018 yılları arasında tamamlanmış 78'i yüksek lisans, 16'sı doktora olmak üzere 94 çalışma incelenmiştir. Koçak ve Koç,¹⁶ 1990-2020 yılları arasında tamamlanmış Alevî-Kızılbaş kültürü ile ilgili 585 lisansüstü tezi çeşitli değişkenler açısından incelemiştir. Teber ve Kaplan,¹⁷ araştırmasında, Alevilik-Bektaşilik çalışmalarında Hasan Onat'ın önemini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Onat'ın; Alevilik-Bektaşilik ile ilgili biri yüksek lisans ikisi doktora çalışması olmak üzere üç lisansüstü teze danışmanlık yaptığını tespit etmiştir. Karaaslan Şanlı,¹⁸ yaptığı çalışmada, Alevî medyası üzerine yapılmış akademik çalışmaları tespit etmeyi amaçlamıştır. Mamafih Türkiye'de yayımlanan 12 lisansüstü tez ve 22 muhtelif eser (kitap, kitap bölümü, makale) ele alınmıştır. Bilgiç Taşoğlu,¹⁹ Dönmez danışmanlığında hazırladığı yüksek lisans tezinde Alevilik ile ilgili yayımlanmış 15 İngilizce makaleyi özetleyip değerlendirmiştir. Demir,²⁰ Türkiye'de Tahtacılar üzerine yapılmış lisansüstü çalışmaları incelemiştir. Buna göre; 27 yüksek lisans, 5 doktora olmak üzere 32 lisansüstü tez üniversite, ana bilim dalı, yöntem, anahtar kelimeler gibi değişkenler açısından ele alınmış ve analiz edilmiştir. Ede,²¹ Alevilik alanında yayımlanmış makalelerin bibliyometrik analizini yapmıştır. Bu bağlamda, 2005-2023 yılları arasında üretilmiş 223 çalışma incelenmiştir. Yaman ve Ede,²² Bektaşilik konusunda yayımlanan makalelerin bibliyometrik analizini gerçekleştirmiştir. Buna göre; 2003-2024 yılları arasında üretilmiş, 39 farklı kaynaktan temin edilen 224 çalışma ele alınmıştır. Bu çalışmaların yanı sıra, konu ile ilgili çeşitli sempozyumlarda bildiriler sunulmuş ve muhtelif çalıştaylar düzenlenmiştir.²³ Genel bir değerlendirme yapıldığında, literatürdeki çalışmaların ekseriyetle bibliyografik araştırmalar olduğu, bunun haricindeki çalışmaların ise yeterli nicelikte olmadığı saptanmıştır. Araştırmanın, Alevilik-Bektaşilik başlıklı lisansüstü tezleri birçok parametre açısından ele alması ve daha önce bu minvalde böylesine kapsamlı bir çalışma yapılmamasından mütevellit literatüre katkı sağlaması beklenmektedir.

1. Araştırmanın Problematiği

Bu çalışmada, Alevilik-Bektaşilik başlıklı lisansüstü tezlerin bibliyometrik analizi gerçekleştirilecektir. Analiz kapsamında, lisansüstü tezlerin hangi program türünde yapıldığı, tamamlandıkları üniversite, enstitü, ana bilim/ana sanat dalı, en çok danışmanlık yapan akademisyenler, çalışmaların hangi dilde yazıldığı, araştırmalarda ne tür yöntemlerin

¹⁴ Göküş, "İlahiyat Alanında Yapılan Alevilik-Bektaşilik Çalışmaları: Bibliyografik Bir Deneme".

¹⁵ Tuncay Bülbül - Ahmet Uğur, "Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalında 1997/2018 Yılları Arasında Bektaşilikle İlgili Yapılmış Tezlerin Bibliyografyası", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi* 18 (2018), 275-294.

¹⁶ Aynur Koçak - Almira Koç, "Türkiye Üniversitelerinde Alevilikle İlgili Tezler Üzerine Bir İnceleme (1990-2020)", *Folklor/Edebiyat* 27/105 (01 Şubat 2021), 193-210.

¹⁷ Ömer Faruk Teber - Doğan Kaplan, "Hasan Onat'ın Danışmanlığında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Yapılan Lisansüstü Tezlerin Değerlendirilmesi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/1 (30 Haziran 2021), 507-524.

¹⁸ Karaaslan Şanlı, "Alevi Medyası Üzerine Akademik Araştırmalar".

¹⁹ Rezzan Bilgiç Taşoğlu, *Alevilikle İlgili Yayımlanmış İngilizce Makaleler Üzerine Bir İnceleme* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Alevilik Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

²⁰ Erdi Demir, "Türkiye'de Tahtacılar Üzerine Üretilen Lisansüstü Tezlerin Betimsel Olarak İncelenmesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 111 (16 Eylül 2024), 91-108.

²¹ Şenol Ede, "Alevilik Alanında Yayımlanmış Makalelerin Bibliyometrik Analizi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 112 (15 Aralık 2024), 99-126.

²² Ali Yaman - Şenol Ede, "Bektaşilik Konusunda Yayımlanan Makalelerin Bibliyometrik Analizi", *SÜREK Alevilik - Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 3 (30 Aralık 2024), 10-38.

²³ Fatma Çakmak, "İlahiyat Fakültelerinde Üretilen 'Alevilik' Konulu Yüksek Lisans Çalışmalarının Genel Çerçevesi Üzerine Bir Değerlendirme", *TSBS Bildiriler Dergisi* 3 (2023), 54-57; Hulusi Yılmaz vd. (ed.), *Hacı Bektaş Veli ve Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Akademik Çalıştay Raporu* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları, 2018).

kullanıldığı ve hangi yıllarda tamamlandığı gibi birçok husus değerlendirilecektir. Alevilik-Bektaşılık ile ilgili lisansüstü tezlerin genel durumunu birçok parametre açısından ortaya koyan bu çalışmanın, konuyla ilgili bilahare yapılacak araştırmalar için kaynak teşkil edeceğini ifade etmek mümkündür. Bu minvalde, araştırmının temel problemi “Alevilik-Bektaşılık Başlıklı Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Analizi” olarak belirlenmiştir. Araştırmının alt problemleri şunlardır:

1. Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezler ile ilgili temel bilgiler nelerdir?
2. Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezler en çok hangi program türünde tamamlanmıştır?
3. Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezler en fazla hangi üniversitelerde çalışılmıştır?
4. Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezlerin en sık tamamlandığı enstitüler hangileridir?
5. Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezler hangi ana bilim/ana sanat dallarında nihayete erdirilmiştir?
6. Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezlerde en çok danışmanlık yapan akademisyenler kimlerdir?
7. Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezler hangi dillerde yazılmıştır?
8. Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezlerde en sık kullanılan yöntemler nelerdir?
9. Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezlerin yıllara göre dağılımı nasıldır?

Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi web sitesinde yer alan Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezleri tespit etmek ve bu çalışmaları bibliyometrik analiz yoluyla çeşitli parametreler açısından değerlendirerek Alevilik-Bektaşılık araştırmalarının geleceğine ışık tutmak bu araştırmının amacını teşkil etmektedir. Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezlerin bütüncül bakış açısıyla irdelendiği bu çalışma, Alevilik-Bektaşılık ile ilgili yapılacak araştırmalara yol göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Bu araştırma, Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi veri tabanında yer alan Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezler ile sınırlıdır. Bu çalışmalar, 1983-2024 yıllarını kapsamakta olup toplam 603 tanedir. Tezlerin taranması ve tespiti 2025 yılı ocak ayında tamamlandığı için, çalışma söz konusu tarih ile sınırlıdır.

Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezleri muhtelif parametreler açısından ele alan bu araştırma, betimsel türde bir çalışmadır. Eğitim alanında yaygın bir şekilde kullanılan betimsel araştırmalar: var olan olayların daha önceki olay ve koşullarla ilişkilerini de gözeterek, durumlar arasındaki etkileşimi açıklamayı amaçlamaktadır.²⁴ Araştırmının verileri literatür taraması ve doküman incelemesi yoluyla elde edilmiş, Excel istatistik programı vasıtasıyla içerik analizine tabi tutularak grafiklere ve tablolara dönüştürülmüştür. Dolayısıyla araştırmada, nicel destekli nitel yöntem kullanılmıştır.

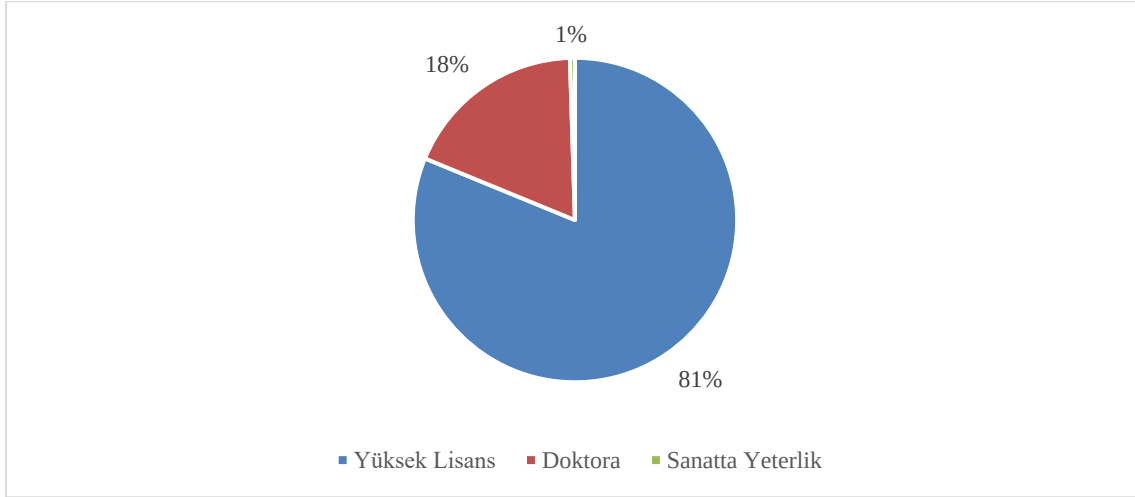
2. Bulgular

Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Ulusal Tez Merkezi web sitesinde²⁵ yer alan Alevilik-Bektaşılık başlıklı 603 lisansüstü tez ele alınmıştır. Bu çalışmaların 1983-2024 yılları arasında tamamlandığı görülmektedir. Araştırma parametresi olarak tezlerin program türü, üniversite, enstitü, ana bilim/ana sanat dalı, danışman, dil, yöntem ve yıl değişkenlerinin dağılımları verilmiş, aşağıdaki bulgulara erişilmiştir.

Şekil 1: Tezlerin Program Türüne Göre Dağılımı

²⁴ Ahmet Çoban, “Bilimsel Araştırma Yöntemleri ile İlgili Temel Kavramlar”, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Behçet Oral - Ahmet Çoban (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020), 3.

²⁵ Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı YÖK, “Ulusal Tez Merkezi”, Kurumsal web sitesi (Erişim 14 Ocak 2025).



Yukarıda yer alan grafik bulgularına göre, YÖK Tez bünyesinde Alevilik-Bektaşılık başlıklı 489'u yüksek lisans, 111'i doktora ve 3'ü sanatta yeterlik²⁶ olmak üzere toplam 603 lisansüstü tezin yer aldığı görülmektedir. Oran açısından bakıldığında, yüksek lisans tezleri %81 ile çoğunluğu oluşturmaktadır. Nitekim muhtelif çalışmalarda da benzer oranlara rastlamak mümkündür.²⁷ Yüksek lisans tezlerinin çoğunlukta olmasının sebebi olarak, doktora nazaran daha kısa sürede bitirilebilmesi; konu açısından daha yüzeysel olması ve dahi yüksek lisansa kabulün doktora göre kolay olması şeklinde ifade edilebilir. Nitekim yüksek lisans için -üniversiteden üniversiteye geçmekle beraber- genel bir yabancı dil şartı bulunmazken, doktora belirli ölçüler dahilinde yabancı dil şartının sağlanması gerekmektedir. Bu durum, doktora oranının yüksek lisansa nazaran az olmasının gerekçesi olarak yorumlanabilir.

Tablo 1: Tezlerin Üniversite ve Program Türüne Göre Dağılımı

Üniversite Adı	Tez Türü					
	Yüksek Lisans		Doktora		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
Marmara Üniversitesi	34	6,95%	4	3,60%	38	6,30%
İnönü Üniversitesi	26	5,32%	4	3,60%	30	4,98%
Ankara Üniversitesi	17	3,48%	8	7,21%	25	4,15%
Erciyes Üniversitesi	18	3,68%	6	5,41%	24	3,98%
İstanbul Üniversitesi	14	2,86%	7	6,31%	21	3,48%
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi ²⁸	20	4,09%	1	0,90%	21	3,48%
Orta Doğu Teknik Üniversitesi	18	3,68%	2	1,80%	20	3,32%
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	17	3,48%	1	0,90%	18	2,99%
Fırat Üniversitesi	14	2,86%	4	3,60%	18	2,99%
Hacettepe Üniversitesi	14	2,86%	4	3,60%	18	2,99%
Dokuz Eylül Üniversitesi	9	1,84%	8	7,21%	17	2,82%
Boğaziçi Üniversitesi	12	2,45%	3	2,70%	15	2,49%
Ondokuz Mayıs Üniversitesi	9	1,84%	5	4,50%	14	2,32%
İstanbul Teknik Üniversitesi	9	1,84%	3	2,70%	13	2,16%

²⁶ Bahsedilen tezlerin ikisi Halic Üniversitesi'nde, biri İstanbul Teknik Üniversitesi'nde çalışılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Lale Umul Akay, *Bektaşî Erkanında Nefesler* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 1994); Yusuf Benli, *Bağlama Resitali: Bağlama'da İleri İcra Niteliğinin, Alevî Müziği ve Kültürünün Yaygınlaşmasına Etkisi* (İstanbul: Halic Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2016); Makbule Oral, *Anadolu Alevî-Bektaşî Âşıklık Geleneğinde Âşık Nesimi Çimen ve İki Telli Cura İcrası* (İstanbul: Halic Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2018). Sanatta yeterlik tezleri sadece 3 tane olup, dipnotta bilgi verilmiştir. Dolayısıyla tabloların yoğunluğunu azaltmak adına müstakil bir başlık halinde tablolara eklenmemiş; yalnızca toplam sayılara dahil edilmiştir.

²⁷ Koçak - Koç, "Türkiye Üniversitelerinde Alevilikle İlgili Tezler Üzerine Bir İnceleme (1990-2020)", 204; Demir, "Türkiye'de Tahtacılar Üzerine Üretilen Lisansüstü Tezlerin Betimsel Olarak İncelenmesi", 95.

²⁸ Eski adı Cumhuriyet Üniversitesi'dir. Veriler, güncel isim esas alınarak tek başlık altında toplanmıştır.

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi	8	1,64%	4	3,60%	12	1,99%
Atatürk Üniversitesi	9	1,84%	2	1,80%	11	1,82%
Sakarya Üniversitesi	10	2,04%	1	0,90%	11	1,82%
Süleyman Demirel Üniversitesi	9	1,84%	2	1,80%	11	1,82%
Gazi Üniversitesi	6	1,23%	4	3,60%	10	1,66%
Mersin Üniversitesi	7	1,43%	1	0,90%	8	1,33%
Diğer Üniversiteler	209	42,74%	37	33,33%	248	41,13%
Toplam	489	100,00%	111	100,00%	603	100,00%

Tabloya göre,²⁹ Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü en fazla çalışma Marmara Üniversitesinde tamamlanmıştır. Marmara Üniversitesinde 34 (%6,95) yüksek lisans, 4 (%3,60) doktora olmak üzere toplam 38 lisansüstü tez (%6,30) çalışılmıştır. Bu üniversiteyi, 26 (%5,32) yüksek lisans, 4 (%3,60) doktora olmak üzere toplam 30 lisansüstü tez (%4,98) ile İnönü Üniversitesi; 17 (%3,48) yüksek lisans, 8 (%7,21) doktora olmak üzere toplam 25 lisansüstü tez (%4,15) ile Ankara Üniversitesi takip etmektedir. Toplamda en fazla tez Marmara Üniversitesinde çalışılmasına karşın; doktora tezleri sekiz tane olmak üzere en fazla Ankara Üniversitesi (%7,21) ve Dokuz Eylül Üniversitesinde (%7,21) tamamlanmıştır. İstanbul Üniversitesi, Erciyes Üniversitesi ve Ondokuz Mayıs Üniversitesi de doktora tezlerinin sık çalışıldığı üniversiteler konumundadır. Her üç türde (yüksek lisans, doktora, sanatta yeterlik) tezin tamamlandığı tek üniversite İstanbul Teknik Üniversitesidir.

Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü çalışmalarda sırasıyla Marmara, İnönü ve Ankara Üniversitesi ön plana çıkmaktadır. Bu üniversitelerin köklü bir geçmişe sahip olması, ana bilim dalı ve dahi akademisyen sayısının diğer üniversitelere nazaran fazla olması oranları doğru orantılı olarak etkilemiştir. Bunun yanında, bilhassa Alevilik-Bektaşılık alanında uzman akademisyenlerin danışmanlığını yürüttüğü tezler de bu sonuca etki etmiştir. Nitekim İnönü Üniversitesinde tamamlanan 26 yüksek lisans tezinin 12'sinde Mehmet Dönmez danışmanlık yapmıştır.

Tablo 2: Tezlerin Enstitü ve Program Türüne Göre Dağılımı

Enstitü Adı	Tez Türü					
	Yüksek Lisans		Doktora		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü	1	0,20%	0	0,00%	1	0,17%
Alevilik Araştırmaları Enstitüsü	15	3,07%	0	0,00%	15	2,49%
Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü	3	0,61%	3	2,70%	6	1,00%
Eğitim Bilimleri Enstitüsü	3	0,61%	1	0,90%	4	0,66%
Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü	0	0,00%	1	0,90%	1	0,17%
Fen Bilimleri Enstitüsü	3	0,61%	0	0,00%	3	0,50%
Göç Enstitüsü	1	0,20%	0	0,00%	1	0,17%
Güzel Sanatlar Enstitüsü	5	1,02%	8	7,21%	13	2,16%
Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü	4	0,82%	0	0,00%	4	0,66%
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü	48	9,82%	6	5,41%	54	8,96%
Lisansüstü Programlar Enstitüsü	4	0,82%	0	0,00%	4	0,66%
ODTÜ Kuzey Kıbrıs Kampüsü-Sosyal Bilimler Enstitüsü	1	0,20%	0	0,00%	1	0,17%
Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü	1	0,20%	0	0,00%	1	0,17%
Sosyal Bilimler Enstitüsü	392	80,16%	85	76,58%	480	79,60%
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü	3	0,61%	1	0,90%	4	0,66%
Yaşayan Diller Enstitüsü	3	0,61%	1	0,90%	4	0,66%

²⁹ Toplamda 106 farklı üniversitede Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tez çalışılmıştır. Bu üniversitelerin tamamını tabloya eklemek çok fazla yer kaplayacağından ilk 20 üniversiteye yer verilmiş; kalanlar ise diğer üniversiteler başlığı altında toplanmıştır.

Yurtdışı Enstitü ³⁰	2	0,41%	5	4,50%	7	1,16%
Toplam	489	100,00%	111	100,00%	603	100,00%

Tablo incelendiğinde,³¹ Alevilik-Bektaşilik başlıklı 489 yüksek lisans tezinin 392'si (%80,16), 111 doktora tezinin 85'i (%76,58) ve 3 sanatta yeterlik tezinin tamamı (%100), toplamda 603 tezin 480'i (%79,60) Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanmıştır. Bunu, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü ve Alevilik Araştırmaları Enstitüsü takip etmektedir. En fazla tezin Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanmış olması yadsınacak bir durum değildir. Zira Alevilik-Bektaşilik, mahiyeti itibarıyla sosyal bilimlerde çalışılacak elverişli konular arasında yer almaktadır. Bunun yanında, konunun muhtelif enstitülerde ele alınması, farklı disiplinlerde çalışılıyor olması bakımından oldukça önem arz etmektedir. Literatüre bakıldığında, araştırmanın bulgularına paralel olarak; benzer bir çalışmada da Sosyal Bilimler Enstitüsü 1. sıradadır.³²

Tablo 3: Tezlerin Ana Bilim/Ana Sanat Dalı ve Program Türüne Göre Dağılımı

Ana Bilim/Ana Sanat Dalı Adı	Tez Türü					
	Yüksek Lisans		Doktora		Toplam	
	n	%	n	%	n	%
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	85	17,38%	7	6,31%	92	15,26%
Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı	55	11,25%	17	15,32%	72	11,94%
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı	51	10,43%	15	13,51%	66	10,95%
Sosyoloji Ana Bilim Dalı	50	10,22%	10	9,01%	60	9,95%
Tarih Ana Bilim Dalı	27	5,52%	6	5,41%	33	5,47%
Alevi Bektaşî Kültürü Ana Bilim Dalı	22	4,50%	0	0,00%	22	3,65%
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı	15	3,07%	6	5,41%	21	3,48%
Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı	13	2,66%	3	2,70%	16	2,65%
Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Ana Bilim Dalı	15	3,07%	0	0,00%	15	2,49%
İlahiyat Ana Bilim Dalı	11	2,25%	0	0,00%	11	1,82%
Müzik Bilimleri Ana Bilim Dalı	3	0,61%	7	6,31%	10	1,66%
Müzik Ana Sanat/Ana Bilim Dalı	8	1,64%	1	0,90%	9	1,49%
İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı	7	1,43%	1	0,90%	8	1,33%
Antropoloji Ana Bilim Dalı	3	0,61%	3	2,70%	6	1,00%
Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Ana Bilim Dalı	4	0,82%	2	1,80%	6	1,00%
Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı	4	0,82%	2	1,80%	6	1,00%
Müzikoloji Ana Bilim Dalı	5	1,02%	1	0,90%	6	1,00%
Siyaset Bilimi Ana Bilim Dalı	3	0,61%	3	2,70%	6	1,00%
Türk Musikisi Ana Sanat Dalı ³³	4	0,82%	0	0,00%	6	1,00%
Müzikoloji ve Müzik Teorisi Ana Bilim Dalı	2	0,41%	3	2,70%	5	0,83%
Diğer	102	20,86%	24	21,62%	127	21,06%
Toplam	489	100,00%	111	100,00%	603	100,00%

Tabloya göre,³⁴ en fazla Alevilik-Bektaşilik başlıklı lisansüstü çalışma Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında tamamlanmıştır. Bunu sırasıyla Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı,

³⁰ “İçi” ve “dışı” ile oluşturulan kelimeler ayrı yazılmaktadır. Ancak YÖK Tez sisteminde “Yurtdışı Enstitü” şeklinde yazıldığı için orijinalini bozmamak adına kelime olduğu gibi yazılmıştır. “Yurtdışı Enstitü” genel bir tabir olup yurt dışında yapılan tezler kastedilmektedir.

³¹ Toplamda 17 farklı enstitüde Alevilik-Bektaşilik başlıklı lisansüstü tez çalışılmıştır. Bu enstitülerin tamamı tabloya aktarılmıştır.

³² Koçak - Koç, “Türkiye Üniversitelerinde Alevilikle İlgili Tezler Üzerine Bir İnceleme (1990-2020)”, 203.

³³ Toplam rakamın 6 çıkmasının sebebi, 2 tane sanatta yeterlik tezinin burada tamamlanmasından kaynaklanmaktadır. Sanatta yeterlik tezleri sadece 3 tane olup tabloların toplam sayılarına dahil edilmiştir. Bu husus 26. dipnotta açıklanmıştır.

³⁴ Toplamda 83 farklı ana bilim/ana sanat dalında tez çalışılmıştır. Tabloya ilk 20 ana bilim/ana sanat dalı eklenmiş; kalanlar ise diğer başlığı altında toplanmıştır.

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı ve Sosyoloji Ana Bilim Dalı takip etmektedir. Tablonun geneline bakıldığında, konunun en sık ilahiyat sahasında çalışıldığı görülmektedir. Bunun sebebi, Alevilik-Bektaşılık mevzusunun ilahiyat içerisinde tartışmalı bir alan olduğu şeklinde ifade edilebilir. Zira, Alevilik bir mezhep midir? değil midir? cemevlerine ibadethane statüsü verilmeli midir? verilmemeli midir? gibi hususlar ilahiyat içerisinde geçmişten bugüne tartışılabilmiş ve hâlâ aynı durumu muhafaza etmektedir.

Alevilik-Bektaşılık konusunun bu kadar farklı alanda ele alınmış olması, disiplinler arası konumuna işaret etmektedir. Nitekim dinden siyasete, edebiyattan sosyolojiye, tarihten müziğe birçok disiplinde lisansüstü çalışma gerçekleştirilmiştir. Bu durum, Alevilik-Bektaşılık meselesinin farklı bakış açılarıyla ele alındığını, birçok disiplinde çalışılabilecek bir konu olduğunu ve güncelliğini koruduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Tablo 4: Tezlerde En Fazla Danışmanlık Yapan Akademisyenlerin Dağılımı³⁵

Danışman Adı	Tez Türü		
	Yüksek Lisans	Doktora	Toplam
Mehmet Dönmez	13	0	13
Mazlum Uyar	7	0	7
Mustafa Öz	7	0	7
Ahmet Taşgın	6	0	6
Ali Selçuk	5	1	6
Hanifi Şahin	4	1	5
Metin Bozkuş	4	1	5
Ahmet Gökbel	4	0	4
Ayhan Erol	1	3	4
Doğan Kaya	4	0	4
Mehmet Aça	4	0	4
Mustafa Şen	4	0	4
Songül Karahasanoğlu	2	2	4
Ümit Erkan	4	0	4
Yahya Mustafa Keskin	4	0	4

Yukarıdaki tabloya bakıldığında,³⁶ en fazla tez yöneten akademisyenin Mehmet Dönmez olduğu görülmektedir. Dönmez, Alevilik-Bektaşılık başlıklı 13 tane yüksek lisans tezinde danışmanlık yapmış, bu bağlamda doktora tezi yönetmemiştir.³⁷ Bu tezlerin 12 tanesine İnönü Üniversitesinde, 1'ine Hitit Üniversitesinde danışmanlık gerçekleştirmiştir. Uzmanlık alanı sosyoloji olup Alevilik-Bektaşılık araştırmalarıyla öne çıkan Dönmez, bu konuda kitaplar, kitap bölümleri, makaleler kaleme almış, çeşitli sempozyumlarda bildiriler sunmuştur. Mazlum Uyar ve Mustafa Öz, yedişer tane yüksek lisans tezinde; Ahmet Taşgın 6 yüksek lisans; Ali Selçuk 5 yüksek lisans, 1 doktora; Hanifi Şahin ve Metin Bozkuş 4 yüksek lisans, 1 doktora; Songül Karahasanoğlu 2 yüksek lisans, 2 doktora; Ahmet Gökbel, Doğan Kaya, Mehmet Aça, Mustafa Şen, Ümit Erkan, Yahya Mustafa Keskin 4 yüksek lisans tezinde danışmanlık yapmıştır. En fazla doktora tezini yönetenler ise -üçer adet olmak üzere- Ayhan Erol, Ahmet Turan ve Münir Koştas olmuştur.³⁸ 3 doktora, 1 yüksek lisans tezinde danışmanlık yapan Erol, bunların

³⁵ Tabloda, en fazla tez yöneten ilk 15 akademisyen yer almaktadır.

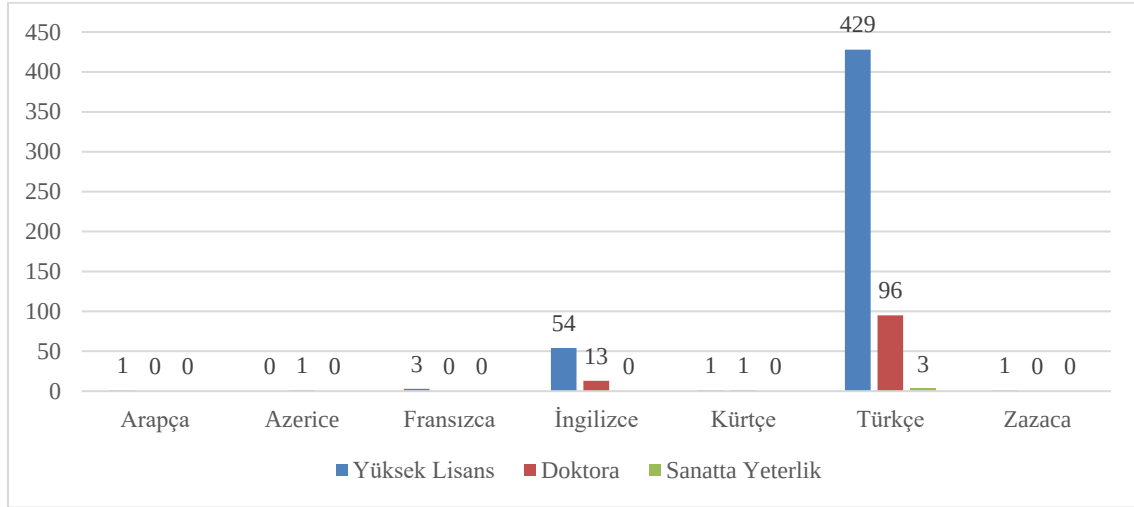
³⁶ Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezlerde toplamda 472 farklı akademisyen danışmanlık görevi yürütmüştür. Bunların 79'u birden fazla tezde danışmanlık yapmıştır. Ayrıca 11 tezde 2 danışman bulunmaktadır.

³⁷ Mehmet Dönmez danışmanlığında halihazırda devam eden Alevilik başlıklı iki doktora tezi bulunmaktadır. Bu çalışmada sadece tamamlanmış tezler incelendiğinden mezkûr tezler tabloya dahil edilmemiştir.

³⁸ Ahmet Turan ve Münir Koştas toplamda 3 adet Alevilik-Bektaşılık başlıklı tez yönettikleri için tabloda yer almamaktadırlar.

hepsini Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Müzik Bilimleri Ana Bilim Dalında yönetmiştir.

Şekil 2: Tezlerin Yazıldığı Dil ve Program Türüne Göre Dağılımı



Grafik incelendiğinde,³⁹ Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezlerin muhtelif dillerde tamamlandığı görülmektedir. 54'ü yüksek lisans, 13'ü doktora olmak üzere toplam 67 lisansüstü çalışma İngilizce dilinde hazırlanmıştır. Yurt dışında tamamlanan tezler haricinde, Orta Doğu Teknik Üniversitesinde hazırlanan 20 lisansüstü çalışmanın tamamı ve Boğaziçi Üniversitesinde nihayete erdirilen 15 lisansüstü tezdən 14'ü İngilizce dilinde yazılmıştır. Ayrıca her ikisi de özel/vakıf üniversitesi olan Sabancı'da 5, İstanbul Bilgi'de 4 tane tez İngilizce kaleme alınmıştır. Bunun yanı sıra, 3 yüksek lisans tezi Fransızca,⁴⁰ 1 yüksek lisans, 1 doktora olmak üzere 2 lisansüstü tez Kürtçe,⁴¹ 1 doktora tezi Azerice⁴² ve birer yüksek lisans çalışması Arapça⁴³ ve Zazaca⁴⁴ dilinde hazırlanmıştır. Toplamda 7 farklı dilde Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tez çalışılmış olması, konunun uluslararası kamuoyunda tartışılmasını olanaklı hale getirmektedir. Bilhassa İngilizce hazırlanmış tezlerin niceliksel açıdan fazla olması, bu durumu teyit etmektedir. Benzer bir çalışmada da paralel bulgulara yer verildiğini görmek mümkündür.⁴⁵

Şekil 3: Tezlerde Kullanılan Yöntem ve Program Türüne Göre Dağılımı

³⁹ İncelenen tezler arasında iki tanesinin, Türkçe olduğu halde YÖK Tez sistemine Arapça ve İngilizce şeklinde yanlış girildiği tespit edilmiş; grafiğe doğrusu eklenmiştir.

⁴⁰ Fransızca hazırlanan tezlerin ikisi Marmara Üniversitesinde, biri Galatasaray Üniversitesinde tamamlanmıştır. Detaylı bilgi için bk. Hakan Yücel, *L'organisation Alevie-Bektachie* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Bahar Bakır, *Le Role des Relations des Alaouites et des Sunnites Dans le Cadre de la Legitimation du Regime D'hafez El-Assad en Syrie* (İstanbul: Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Sevim Eryüksek, *Les Événements de Maraş de 1978: Une Analyse Politique du Point de Vue de la Communauté Alévie* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

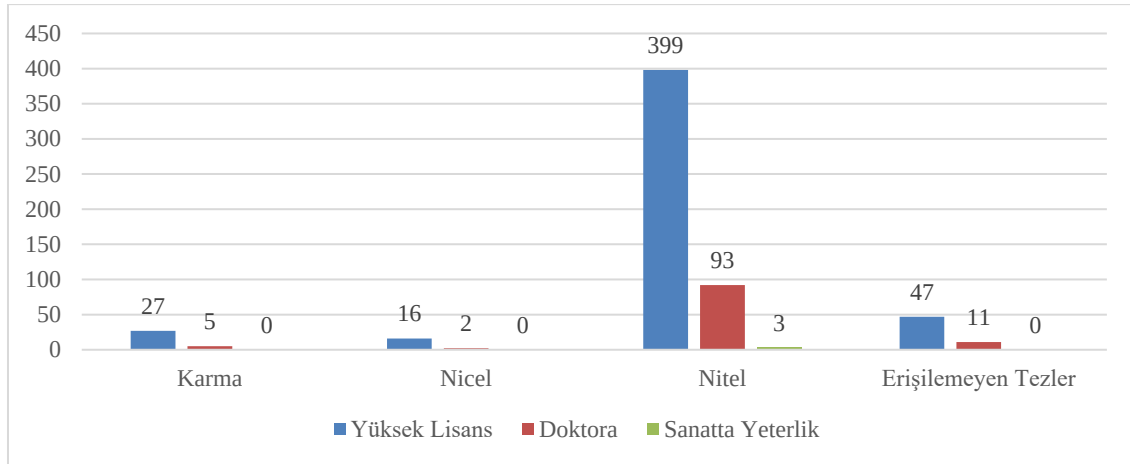
⁴¹ Kürtçe hazırlanan yüksek lisans tezi Mardin Artuklu Üniversitesinde, doktora tezi ise Bingöl Üniversitesinde tamamlanmıştır. Detaylı bilgi için bk. Hüseyin Kaçmaz, *Di Kilamên Eli Sîzer de Şopên Baweriya Elewîtiyê* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Hikmettin Atlı, *Di Vegotinên Gelêrî de Guherînên Di Navbera Cîvakên Etno-Dînî de (Nimûneya Kurdên Elewî û Kurdên Êzîdî)* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁴² Azerice hazırlanan doktora tezi Bakü Müzik Akademisinde tamamlanmıştır. Detaylı bilgi için bk. Gani Pekşen Hıdır Oğlu, *Alevi Merasimlerinde Musikinın Seciyyevi Hususiyetleri (Türkiyê vâ Azêrbaycan Dini Musiqisinin Mûqayiseli Kontekstinde)* (Bakü: Bakı Musiqi Akademiyası, Doktora Tezi, 2003).

⁴³ Arapça hazırlanan yüksek lisans tezi Karabük Üniversitesinde tamamlanmıştır. Detaylı bilgi için bk. Yossef Altlı, *Suriye Rejimindeki Siyasal Alevilik: Entelektüel Kökleri ve Pratik Uygulamaları* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

⁴⁴ Zazaca hazırlanan yüksek lisans tezi Bingöl Üniversitesinde tamamlanmıştır. Detaylı bilgi için bk. Hıdır Sönmez, *Elewiyanê Zazaunê Dêrsimî de Îtiqat u Rituelî* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

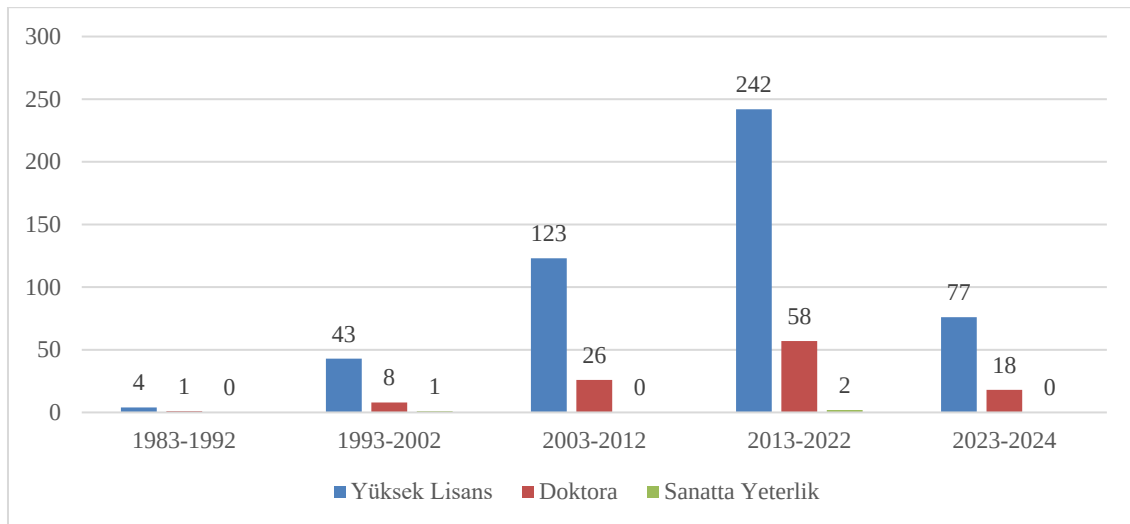
⁴⁵ Koçak - Koç, "Türkiye Üniversitelerinde Alevilikle İlgili Tezler Üzerine Bir İnceleme (1990-2020)", 204-205.



Yukarıdaki grafiğe göre, Alevilik-Bektaşılık başlıklı lisansüstü tezlerde en sık nitel yöntem kullanılmıştır. Nitel yöntemle yapılan çalışmaların sayısı 495 olup, bunların 399'u yüksek lisans, 93'ü doktora ve 3'ü sanatta yeterlik tezidir. 27'si yüksek lisans, 5'i doktora toplam 32 çalışma karma yöntem kullanılarak yapılmışken, 16'sı yüksek lisans, 2'si doktora olmak üzere 18 çalışma nicel yöntemle hazırlanmıştır. Bununla birlikte, araştırma dahilinde ele alınan 603 çalışmanın 58'i YÖK Tezden indirilememektedir. Dolayısıyla, araştırmanın güvenilirliğini temin etme noktasında; erişilemeyen tezler yöntem açısından değerlendirilmemiştir.

Bu bulguların hareketle, en sık kullanılan yöntemin nitel olması yadsınacak bir durum değil; bilakis beklenen bir durumdur. Zira nitel yöntem, araştırmacının subjektif yorumlar yapabilmesine imkân tanıyan; sosyal bilimlerin temel unsurlarındandır. Mamafih sosyal bilimlerden sağlık alanlarına ve işletmeye kadar neredeyse her bilim dalında nitel araştırmanın popülaritesi günden güne artmaktadır.⁴⁶ Benzer çalışmalarda da nitel araştırma desenlerinin (gözlem, mülakat, doküman incelemesi vb.) ön planda olduğunu ifade etmek mümkündür.⁴⁷ Bununla birlikte, Alevilik-Bektaşılık başlıklı çalışmalarda nicel yöntemin oldukça az kullanıldığını ifade etmek gerekir. Bunun sebebi olarak, nicel çalışmaların; -bilhassa pozitif bilimler açısından- kesin neticeler alma amacı güttüğü söylenebilir. Bu durum, sosyal bilimlerin esnek ve göreceli yapısına uygun düşmemektedir. Mamafih nicel yöntemin daha sık kullanılması, araştırmaların farklı perspektiflerden ele alınması açısından önem arz etmektedir.

Şekil 4: Tezlerin Tamamlanma Yıl Aralığı ve Program Türüne Göre Dağılımı⁴⁸



⁴⁶ Marcus B. Weaver-Hightower, "Nitel Araştırma Nasıl Yazılır?", çev. Selahattin Turan, *Nitel Araştırma Nasıl Yazılır*, ed. Selahattin Turan (Ankara: Asos Yayınları, 2021), 19.

⁴⁷ Demir, "Türkiye'de Tahtacılar Üzerine Üretilen Lisansüstü Tezlerin Betimsel Olarak İncelenmesi", 99; Koçak - Koç, "Türkiye Üniversitelerinde Alevilikle İlgili Tezler Üzerine Bir İnceleme (1990-2020)", 204.

⁴⁸ Araştırma kapsamında elde edilen veriler, grafiğe onar yıllık periyotlar şeklinde aktarılmıştır.

Grafik incelendiğinde,⁴⁹ Alevilik-Bektaşilik ile ilgili yazılan tezlerin yıllar içinde arttığını ifade etmek mümkündür. Konuyla ilgili YÖK Tez’de yer alan ilk çalışma, 1983 tarihinde Boğaziçi Üniversitesinde Alan Duben danışmanlığında Nüket Esen tarafından “The Power of The Dedes in Alevi Society in South Western Anatolia” başlığıyla tamamlanmıştır.⁵⁰ Muhtelif araştırmalarda da mezkûr tezin konuyla ilgili ilk çalışma olduğu ifade edilmektedir.⁵¹ Bununla birlikte, 1984-1987 arası; 1989 ve 1991 yıllarında herhangi bir program türünde tez tamamlanmamıştır. En fazla yüksek lisans tezi (62) 2019 yılında tamamlanmıştır. En çok doktora çalışması (10) ise 2022 yılında nihayete erdirilmiştir. Yüksek lisans açısından en verimli tarih olan 2019 yılında tamamlanan tez sayısı, diğer yıllara nazaran oldukça fazladır. Lisansüstü tezlerle yönelik yapılan farklı araştırmalarda da 2019 yılında yapılan lisansüstü çalışmaların normalin dışında arttığı görülmektedir.⁵² Bu durumun, 2018 senesinde yükseköğretimde çıkan öğrenci affı ile bağlantılı olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim bu aftan yararlanan öğrenciler, önceki ve sonraki yıllara kıyasla daha fazla çalışmayı nihayete erdirmiştir. Grafiğe göre, son iki yılda 77 yüksek lisans, 18 doktora tezi çalışılmıştır. Bu oran, onar yıllık periyotlarla kıyaslandığı zaman oldukça yüksektir. Bu durumu, önümüzdeki yıllarda yapılacak Alevilik-Bektaşilik çalışmalarının artacağı şeklinde yorumlamak mümkündür.

Sonuç

Alevilik-Bektaşilik başlıklı lisansüstü tezlerin ele alındığı bu araştırmada 489’u yüksek lisans, 111’i doktora ve 3’ü sanatta yeterlik olmak üzere toplam 603 çalışma incelenmiştir. Bu çalışmaların çoğunluğunu yüksek lisans tezi teşkil etmekle birlikte, doktora tezlerinin de son yıllarda bu alanda artış gösterdiği görülmektedir. Marmara Üniversitesi en çok Alevilik-Bektaşilik başlıklı lisansüstü tezin tamamlandığı üniversite konumundadır. Marmara Üniversitesi’ni İnönü Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Erciyes Üniversitesi gibi köklü geçmişe sahip kurumlar takip etmektedir. Bunun yanında, bu üniversitelerde görev yapıp uzmanlık alanı Alevilik-Bektaşilik olan akademisyenlerin de bu tabloyu etkilediğini söylemek mümkündür. Araştırma kapsamında ele alınan 603 lisansüstü tezin büyük bir kısmı (n=480) Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanmıştır. Ana bilim/ana sanat dalı açısından irdelendiğinde, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalının ilk sırada yer aldığı görülmektedir. Alevilik-Bektaşilik mahiyeti itibarıyla öncelikle sosyal bilimleri ilgilendirmesi ve bu enstitü içerisinde de ilahiyat alanının önemle ele alınan konularından olması akademik çalışmalara yansımıştır. Çeşitli enstitü ve bilim dallarında konunun çalışılması ise farklı alanlara hitap ettiğini, disiplinler arası konuma sahip olduğunu göstermektedir. Alevilik-Bektaşilik başlıklı lisansüstü tezlerle en fazla danışmanlık yapan akademisyenin Mehmet Dönmez olduğu görülmektedir. Mezkûr akademisyen konu hakkında kitap, makale, bildiri gibi çeşitli akademik ürünlere de imza atmıştır.

Alevilik-Bektaşilik başlıklı lisansüstü tezlerin çoğunluğu Türkçe hazırlanmakla birlikte, başta İngilizce olmak üzere 7 (yedi) ayrı dilde tamamlandığı görülmektedir. Alevilik-Bektaşilik ile ilgili muhtelif dillerde tezler yazılmış olmasından dolayı konuyu, uluslararası akademianın da gündemine hitap ettiği şeklinde yorumlamak mümkündür. Yöntem açısından bakıldığında, en çok nitel yöntemin kullanıldığı görülmektedir. Anlam üzerinde yoğunlaşan ve araştırmacının kişisel yorumlar yapabilmesine fırsat tanıyan nitel yöntemin sık kullanılması beklenen bir durumdur. Yıl parametresi açısından bir değerlendirme yapıldığında, onar yıllık periyotlarda sürekli bir artış söz konusudur. Alevilik-Bektaşilik konusunun zaman içinde daha sık gündeme gelmesi ve sorunlu görülen noktalar için çözüm arayışlarının bulunmaya çalışılması, bu alanda danışmanlık yapan akademisyenlerin ve enstitülerin çoğalması, eğitim imkânlarının artması, teknolojik gelişmeler yaşanması vb. hususlar konunun daha fazla çalışılmasını etkilemiş olabilir. Netice itibarıyla şu önerilerde bulunmak mümkündür:

⁴⁹ Araştırmanın bulgularına göre, bir yüksek lisans tezinin 1994 yılında tamamlandığı halde YÖK Tez sistemine 2002 şeklinde yanlış girildiği tespit edilmiştir.

⁵⁰ Nüket Esen, *The Power of The Dedes in Alevi Society in South Western Anatolia* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1983).

⁵¹ Teber - Kaplan, “Hasan Onat’ın Danışmanlığında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Yapılan Lisansüstü Tezlerin Değerlendirilmesi”, 508; Karaaslan Şanlı, “Alevi Medyası Üzerine Akademik Araştırmalar”, 208.

⁵² Yasin Bektaş, *Türkiye’de 2015-2023 Yılları Arasında Yapılmış Din Eğitimindeki Lisansüstü Çalışmaların İncelenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 27; Zeynep Ugurlu, “2015-2021 Yılları Arasında Din Eğitimi Alanına Dair Lisansüstü Tezleri Üzerine Bir Analiz”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 12/2 (02 Ağustos 2022), 1325.

• Alevilik-Bektaşılık konusunu dini, tarihi, siyasi, sosyo-kültürel özelliklerini tafsilatlı bir biçimde ele alan doktora tezlerinin artırılması toplum dinamiklerinin derinlemesine anlaşılmasına büyük katkı sağlayacaktır.

• Alevilik-Bektaşılık alanı ile ilgili enstitülerin, ana bilim dallarının, akademik yayınların ve dahi ilgili yayın yapan dergilerin yaygınlaştırılması, konuyla ilgili bilimsel üretimin yapılabilmesi açısından önem arz etmektedir.

• Yapılacak çalışmalarda, sonuçların mukayeseli bir şekilde değerlendirilebilmesi için farklı araştırma desenleri kullanılabilir. Bu bağlamda, nicel ve karma yöntemin teknikleriyle hazırlanacak araştırmalar, nitel yöntemle yapılmış çalışmalarla karşılaştırıldığında daha sağlıklı sonuçların elde edilmesi mümkün hale gelecektir.

Kaynakça | References

- Al, Umut - Coştur, Recai. "Türk Psikoloji Dergisi'nin Bibliyometrik Profili". *Türk Kütüphaneciliği* 21/2 (01 Nisan 2007), 142-163.
- Altıl, Yossef. *Suriye Rejimindeki Siyasal Alevilik: Entelektüel Kökleri ve Pratik Uygulamaları*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Atlı, Hikmettin. *Di Vegotinên Gelêrî de Guherînên Di Navbera Civakên Etno-Dînî de (Nîmûneya Kurdên Elewî û Kurdên Êzîdî)*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bakır, Bahar. *Le Role des Relations des Alaouites et des Sunnites Dans le Cadre de la Legitimation du Regime D'hafez El-Assad en Syrie*. İstanbul: Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Barkan, Ömer Lütfi. *Kolonizatör Türk Dervişleri*. İstanbul: Hamle Basın Yayın, ts.
- Bektaş, Yasin. *Türkiye'de 2015-2023 Yılları Arasında Yapılmış Din Eğitimindeki Lisansüstü Çalışmaların İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Benli, Yusuf. *Bağlama Resitali: Bağlama'da İleri İcra Niteliğinin, Alevi Müziği ve Kültürünün Yaygınlaşmasına Etkisi*. İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2016.
- Bilgiç Taşoğlu, Rezzan. *Alevilikle İlgili Yayımlanmış İngilizce Makaleler Üzerine Bir İnceleme*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Alevilik Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Bulut, Halil İbrahim - Yıldız, Harun. *Alevilik Bektaşılık Tarihi, Dini, Sosyal ve Güncel Boyutlarıyla*. Ankara: BİLAY Bilimsel Araştırma Yayınları, 2021.
- Bülbül, Tuncay - Uğur, Ahmet. "Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalında 1997/2018 Yılları Arasında Bektaşılıkla İlgili Yapılmış Tezlerin Bibliyografyası". *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi* 18 (2018), 275-294.
- Cabim, Tübitak Ulakbim Cahit Arf Bilgi Merkezi. "Bibliyometri nedir?" Kurumsal Web Sitesi. Erişim 05 Şubat 2025. <https://cabim.ulakbim.gov.tr/bibliyometrik-analiz/bibliyometrik-analiz-sikca-sorulan-sorular/>
- Çakmak, Fatma. "İlahiyat Fakültelerinde Üretilen 'Alevilik' Konulu Yüksek Lisans Çalışmalarının Genel Çerçevesi Üzerine Bir Değerlendirme". *TSBS Bildiriler Dergisi* 3 (2023), 54-57.
- Çoban, Ahmet. "Bilimsel Araştırma Yöntemleri ile İlgili Temel Kavramlar". *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. ed. Behçet Oral - Ahmet Çoban. 1-28. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
- Demir, Erdi. "Türkiye'de Tahtacılar Üzerine Üretilen Lisansüstü Tezlerin Betimsel Olarak İncelenmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 111 (16 Eylül 2024), 91-108. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1468843>
- Döğüş, Selahattin. "Alevilik-Bektaşılık İlişkisi ve Aleviliğin Bektaşılıkla Kaynaşması". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 105 (29 Mart 2023), 73-95. <https://doi.org/10.34189/hbv.105.004>

- Ede, Şenol. "Alevilik Alanında Yayınlanmış Makalelerin Bibliyometrik Analizi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 112 (15 Aralık 2024), 99-126. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1467446>
- Eryüksek, Sevim. *Les Événements de Maraş de 1978: Une Analyse Politique du Point de Vue de la Communauté Alévie*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Esen, Nüket. *The Power of The Dedes in Alevi Society in South Western Anatolia*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1983.
- Göküş, Şeref. "İlahiyat Alanında Yapılan Alevilik-Bektaşilik Çalışmaları: Bibliyografik Bir Deneme". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/13 (2014), 159-195.
- Hıdır Oğlu, Gani Pekşen. *Alevi Merasimlerinde Musikinın Seciyyevi Hususiyetleri (Türkiye ve Azerbaycan Dini Musiqisinin Müqayiseli Kontekstində)*. Bakü: Bakı Musiqi Akademiyası, Doktora Tezi, 2003.
- Kaçmaz, Hüseyin. *Di Kilamên Elî Sîzer de Şopên Baweriya Elewîtiyê*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karaaslan Şanlı, Halise. "Alevi Medyası Üzerine Akademik Araştırmalar: Bir Sistematik Alanyazın Taraması". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 108 (26 Aralık 2023), 203-222. <https://doi.org/10.60163/hbv.108.011>
- Koçak, Aynur - Koç, Almira. "Türkiye Üniversitelerinde Alevilikle İlgili Tezler Üzerine Bir İnceleme (1990-2020)". *Folklor/Edebiyat* 27/105 (01 Şubat 2021), 193-210. <https://doi.org/10.22559/folklor.1555>
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Alevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Bektaşilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/373-379. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Oral, Makbule. *Anadolu Alevi-Bektaşî Âşıklık Geleneğinde Âşık Nesimi Çimen ve İki Telli Cura İcrası*. İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 2018.
- Öztürk, Oğuzhan - Gökhan Gürler (ed.). *Bir Literatür İncelemesi Aracı Olarak Bibliyometrik Analiz*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
- Passas, Ioannis. "Bibliometric Analysis: The Main Steps". *Encyclopedia* 4/2 (20 Haziran 2024), 1014-1025. <https://doi.org/10.3390/encyclopedia4020065>
- Sönmez, Hıdır. *Eleviyanê Zazaunê Dêrsimî de Îtiqat u Rituelî*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Teber, Ömer Faruk - Kaplan, Doğan. "Hasan Onat'ın Danışmanlığında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Yapılan Lisansüstü Tezlerin Değerlendirilmesi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 14/1 (30 Haziran 2021), 507-524. <https://doi.org/10.18403/emakalat.940225>
- Uğurlu, Zeynep. "2015-2021 Yılları Arasında Din Eğitimi Alanına Dair Lisansüstü Tezleri Üzerine Bir Analiz". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 12/2 (02 Ağustos 2022), 1319-1338. <https://doi.org/10.48146/odusobiad.1108701>
- Umul Akay, Lale. *Bektaşî Erkanında Nefesler*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi, 1994.
- Weaver-Hightower, Marcus B. "Nitel Araştırma Nasıl Yazılır?" çev. Selahattin Turan. *Nitel Araştırma Nasıl Yazılır*. ed. Selahattin Turan. 19-20. Ankara: Asos Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Yaman, Ali - Ede, Şenol. "Bektaşilik Konusunda Yayınlanan Makalelerin Bibliyometrik Analizi". *SÜREK Alevilik - Bektaşilik ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 3 (30 Aralık 2024), 10-38.
- Yılmaz, Hulusi vd. (ed.). *Hacı Bektaş Veli ve Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Akademik Çalıştay Raporu*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları, 2018.
- YÖK, Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı. "Ulusal Tez Merkezi". Kurumsal Web Sitesi. Erişim 14 Ocak 2025. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>
- Yücel, Hakan. *L'organisation Alevie-Bektachie*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

Zan, Burcu Umut. *Türkiye’ de Bilim Dallarında Karşılaştırmalı Bibliyometrik Analiz Çalışması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Zupic, Ivan - Čater, Tomaž. “Bibliometric Methods in Management and Organization”. *Organizational Research Methods* 18/3 (Temmuz 2015), 429-472. <https://doi.org/10.1177/1094428114562629>

Extended Summary

The Alevi-Bektashi tradition, characterized by its devotion to Ali and his descendants (Ahl al-Bayt) and is predominantly rooted in Turkmen communities, represents a distinct interpretation of Islam shaped by theological, mystical, and socio-political elements.

It has gained significant importance in Anatolia from past to present, as in other geographies. Historically, it is understood that the Alevi perspective emerged earlier than the Bektashi interpretation. Throughout the historical process, these two interpretations have influenced each other and have become cultural identities. Both perspectives emphasize a human-centered, love-oriented humanistic philosophy.

Significant individuals such as Ahmed Yesevi, Hacı Bektashi Veli, Kaygusuz Abdal, Balım Sultan, and religious and social groups like the Abdalân-ı Rum, Babai, Kalenderi, Yesevi, Haydari, and Hurufi had a considerable influence on the development of the Alevi-Bektashi interpretation in the Anatolian geography. Pieces like Vilayetname, Bahrû'l-Hakayık, and Menakıbnâme, as well as prayers and gülbank recitations, were important for the public to learn these teachings. Such texts also served as a motivational and spiritual source for members of the Janissary corps.

With the process of modernization, like many other structures, the Alevi-Bektashi identity has been affected by the process of change. After the 1950s, many people in Anatolia had to migrate from their settled regions for reasons such as finding jobs or obtaining education. This migration led to greater cultural interaction and contributed to the transformation of Alevi-Bektashi identity in urban contexts. In the 1950s and 1960s, books and magazines were tools used by Alevi-Bektashi groups to continue and transfer their way of life. After the 1980s, mass communication tools made Alevi-Bektashi more visible. It is observed that academic studies on Alevism-Bektashism in our country also began after 1980 and have increased every year. Academic studies have addressed various issues related to the religious, historical, political, and socio-cultural backgrounds of Alevism and Bektashism.

In this study, the problem of the research was to examine the bibliometric analysis of postgraduate theses on Alevism-Bektashism, available on the website of the Council of Higher Education National Thesis Center. Within the scope of bibliometric analysis, variables such as the type of program, university, institute, main science/art branch, academics with the most supervision, language, method, and year were examined for completed theses focusing on Alevism-Bektashism. As the scanning and identification of the theses were completed in January 2025, the study is limited to that date and the Council of Higher Education National Thesis Center database. The research employed a qualitative methodology supported by quantitative data analysis, characteristic of a bibliometric approach. Due to different uses in thesis titles, searches such as “Alevi, Bektaşî, Alevî, Bektaşî, Bektâşî” were made, and repeated and irrelevant postgraduate theses were excluded. When the repeated and irrelevant theses were excluded, 603 postgraduate theses were found, and these theses were subjected to bibliometric analysis based on the specified criteria. These theses were completed between 1983 and 2024. Among the examined studies, 489 were master's theses, 111 were doctoral dissertations, and 3 were proficiency in art theses. As a result of the research, in postgraduate studies titled Alevism-Bektashism, “master's degree” was prominent according to the program type parameter, “Marmara University” according to the university parameter, “Institute of Social Sciences” according to the institute parameter, “Basic Islamic Sciences Main Science Branch” according to the main science/art branch parameter, “Mehmet Dönmez” according to the academics with the most supervision parameter, “Turkish” and “English” according to the language parameter, “qualitative” according to the method parameter, “2019” in master's and “2022” in doctoral studies according to the year parameter. The findings suggest the need for a stronger emphasis on doctoral-level research in Alevi-Bektashi studies to deepen our

understanding of its evolving role within Turkish socio-cultural dynamics. In order to facilitate the production of such theses, it is essential to expand the presence of relevant academic institutions, disciplinary branches, scholarly publications, and journals. This will enable the emergence of more comprehensive and comparative academic work.

Tefsir ve Usûl-i Fıkıh Açısından Müt'a Nikâhı Tartışması

The Debate on Mut'a (Temporary) Marriage From the Perspective of Tafsir and Uşûl al-Fiqh

Ömer ÖZTÜRK

Sorumlu Yazar | Corresponding Author

Arş Gör. | Res. Asst.

Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri

Bayburt University, Department of
Basic Islamic Sciences

Bayburt, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0003-3313-0795>

omerozturk@bayburt.edu.tr

Tevhit AYENGİN

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
İslam Hukuku

Çanakkale Onsekiz Mart University,
Faculty of Theology, Department of
Basic Islamic Sciences, Islamic

Jurisprudence

Çanakkale, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-1561-4828>

tevhitay@comu.edu.tr

Ahmet KAVUT

Dr. | Dr.

Diyanet İşleri Başkanlığı
Presidency of Religious Affairs
Ankara, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-9897-3596>

ahmetkavut@hacettepe.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 29.03.2025

Kabul | Accept: 23.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1668056>

Atıf | Cite As

Öztürk, Ömer - Ayengin, Tevhit - Kavut, Ahmet. "Tefsir ve Usûl-i Fıkıh Açısından Müt'a Nikâhı Tartışması".

e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi 18/1 (Haziran 2025), 172-190.

<https://doi.org/10.18403/emakalat.1668056>

Yazar Katkı Oranları:

Araştırmanın Tasarımı: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%25) - Yazar-3

(%25)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%25) - Yazar-3 (%25)

Araştırma-Veri Analizi-Doğrulama: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%25)

- Yazar-3 (%25)

Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%25) - Yazar-3 (%25)

Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi: Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%25) -

Yazar-3 (%25)

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Author Contribution Rates:

Conceptualization: Author-1 (%50) - Author-2 (%25) - Author-3

(%25)

Data Curation: Author-1 (%50) - Author-2 (%25) - Author-3 (%25)

Investigation-Analysis-Validat: Author-1 (%50) - Author-2 (%25) -

Author-3 (%25)

Writing: Author-1 (%50) - Author-2 (%25) - Author-3 (%25)

Writing - Review & Editing: Author-1 (%50) - Author-2 (%25) -

Author-3 (%25)

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Müt'a nikâhı, geçici evlilik anlamında kullanılan tartışmalı bir konudur. Bu çalışma, müt'a kavramının lugavî ve istilâhî anlamlarını ele almakta, ardından bu nikâh türünün tefsirlerde ve fıkıh mezheplerindeki değerlendirmesini karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Şii geleneğe, belirli bir süre ve mehir karşılığında kurulan bu evlilik şekli meşru görülmüş, Nisâ Sûresinin 24'üncü âyeti temel dayanak olarak alınmıştır. Şii müfessirler bu âyette geçen "istimtâ" kelimesini, geçici evliliğe delil sayarken; Hz. Ömer'in yasağını kişisel içtihat olarak değerlendirmişlerdir. Sünnî mezhepler ise müt'a nikâhını hem âyetlerin bağlamı hem de Hz. Peygamber'in ve sahabenin uygulamaları doğrultusunda geçersiz saymışlardır. Bu yaklaşımda, söz konusu ruhsatın daha sonra neshedildiği kabul edilir. Talâk, miras ve iddetle ilgili âyetler ile hadisler bu nesh iddiasını desteklemek üzere zikredilir. Ayrıca geçmişte usûl ilkeleri açısından nesh, icmâ ve seddi-zerâ'i gibi prensipler üzerinden müt'a nikâhının dinî ve toplumsal açıdan incelenmiş olduğu göz önünde bulundurulduğunda günümüzde de bu perspektiflerden bakılması gerektiği aşîkârdır. Müt'a meselesi, Kur'an-ı Kerim tefsiri, hadis yorumu ve fıkıh usûlü açısından da mezhepler arası yaklaşım farklarını gösteren önemli bir örnektir. Bu çerçevede, İslâm toplumlarında evlilik kurumunun süreklilik ve sorumluluk esasına dayanması gerektiği vurgulanmakta, geçici nikâh türlerinin bu ilkeye zarar vereceği ifade edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İslâm Hukuku, Sünnî, Şii, Müt'a.

Abstract

Mut'a marriage is a controversial topic used to refer to temporary marriage. This study examines the *mut'a* concept in both its lexical and technical meanings and then compares the interpretation of this type of temporary marriage in classical Qur'anic exegesis (*tafsir*) and various Islamic legal schools (*madhâhib*). In the Shī'ī tradition, this form of marriage, established for a specific duration and in exchange for a designated dowry (*mahr*), is considered legitimate, based on the verse 24 of Sûrah al-Nisâ'. Shī'ī exegetes consider the word *istimtâ* in this verse to be evidence of temporary marriage, while they regard the prohibition attributed to 'Umar ibn al-Khaţţâb as a matter of personal legal reasoning (*ijtihâd*). In contrast, the Sunnî schools of law consider *mut'a* marriage invalid based on both in the light of the contextual reading of the verses and the practices of the Prophet Muhammad and his companions. In this approach, it is assumed that the licence in question subsequently revoked. Verses and hadiths related to divorce, inheritance, and waiting periods (*'iddah*) are cited to support this claim of abrogation. Furthermore, considering that in the past, temporary marriage was examined from religious and social perspective based on principles, such as *nash* (abrogation), *ijmâ'* (consensus), and *sadd al-dharâ'i* (blocking the means to harm), it is clear that this perspective should also be adopted today. The issue of *mut'a* is an important example that demonstrates the differences in approach between the schools of thought in terms of the interpretation of the Qur'an, hadith and the principles of fiqh. Within this framework, it is emphasised that the institution of marriage in Islamic societies should be based on continuity and responsibility, and it is stated that temporary types of marriage would undermine this principle.

Keywords: Tafsir, Islamic Law, Sunnî, Shī'ī, Mut'a.

Giriş

Müt'a nikâhı, kavramsal temelleri ile tarihi ve mezhebî tezahürleri bakımından fıkıh literatüründe dikkat çeken bir konudur. Arapça kökenli olan müt'a (المتعّة) kelimesi, lügatte *menfaat*, *geçici fayda*, *kısa süreli istifade* anlamlarına gelir. Buna göre kelimenin anlam yelpazesinde "geçici" manasının bulunduğu anlaşılmaktadır. İstilahî anlamda ise müt'a, iki farklı bağlamda kullanılagelmıştır. Birincisi, Şii fıkıh kaynaklarında *nikâh-ı muvakkat* veya *en-nikâhu'l-müeccel* şeklinde de anılan, belirli bir mehir karşılığında ve belirli bir süreyle sınırlı olarak akdedilen geçici evlilik türüdür. Bu tür bir akit, onlara göre caiz görülmüş, süresi ve mehir önceden tayin edilmek şartıyla kabul edilmiştir. Sürenin sonunda evlilik bağı kendiliğinden sona erer.

İkinci bağlam ise müt'a kelimesinin, özellikle zıfâf gerçekleşmeden ya da mehrin tayin edilmediği durumlarda evliliğin sona ermesi hâlinde kadına verilen bir hediye yahut tazmini karşılık anlamında kullanılmasıdır. Bu anlam, Kur'an-ı Kerim'de geçen "وَمِنْهُنَّ" (onlara gönül alıcı bir hediye verin) emrine dayandırılmış; kadının mağduriyet yaşamaması için öngörülen ahlâkî ve hukukî bir yükümlülük olarak fıkıh kitaplarında yer almıştır. Her iki kullanımda da müt'a, kadının menfaatinin düşünülmesi ve nikâhın izzet ve haysiyetle sona erdirilmesini esas alan bir hukukî müessese olarak değerlendirilmiştir.

Bu çalışmanın temel amacı, müt'a kavramını hem lugavî hem de istilâhî düzeyde tahlil etmek ve bu tahlil sürecinde Sünnî ve Şii mezhep anlayışları arasındaki yaklaşım farklarını tarihsel, fikhî ve tefsirî bağlamda ortaya koymaktır. Metodolojik olarak çalışmamız betimleyici, tahlil edici ve karşılaştırmalı bir yöntemle yürütülmüştür. Konu, öncelikle kavramsal düzeyde ele alınmış ardından fıkıh mezhepleri arasında nasıl tanımlandığı, hangi delillere dayandırıldığı ve nasıl meşruiyet zemini bulduğu hususları ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Ayrıca klasik

müfessirlerin yorumları ile modern döneme ait yaklaşım farklılıkları, usûlî ilkelerle ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir. Çalışmanın önemi ise müt'a kavramı üzerinden İslâm hukukundaki kavram-anlam ilişkisi, nass yorumu, mezhepsel içtihat ayrılıkları ve usûl ilkeleri gibi çok sayıda temel meselenin birlikte ele alınabilmesine imkân tanınmasından ileri gelmektedir.

1. Lügat ve İstilahî Anlamda Müt'a Kavramının Tahlili

Arapça kökenli bir kelime olan müt'a (المنعة), sözlükte *menfaat, faydalanma, kâr elde etme, zevk ve keyif alma* ile *kendinden fayda sağlanan şey* anlamlarına gelir. Kelime, mastar yapısında olup genellikle geçici süreli bir menfaatin elde edilmesini ifade eder. Aynı kökten türeyen *temettü* (تَمَتُّع) kelimesi ise geçici bir faydalanma sürecini veya sınırlı süreli bir istifadeyi karşılar.¹ Bu yönüyle müt'a, yapısal olarak süreklilikten ziyade geçicilik ve sınırlı menfaat esasına dayalı bir anlam kümesine sahiptir.

Fıkıh terimi olarak ise müt'a nikâhı, dinen aralarında evlenmelerine engel bulunmayan bir erkek ile kadının, belirli bir mehir (bedel) karşılığında, belirli bir süre boyunca karı-koca hayatı yaşamalarını mümkün kılan geçici bir evlilik türünü ifade eder. Bu tür bir evlilik akdinde, taraflar evliliğin süresini ve mehrini önceden belirler. Sürenin sonunda evlilik kendiliğinden sona erer ve yeniden nikâh kıyılmaksızın birliktelik devam ettirilemez. Bu uygulama, fıkıh literatüründe *en-nikâhu'l-munkatî* (kesintili nikâh), *en-nikâhu'l-müeccel* (süreli evlilik) ve *en-nikâhu bilâ mirâs* (miras doğurmayan nikâh) gibi isimlerle de anılmıştır.²

Müt'a kavramı, fıkıh literatüründe hem geçici evlilik hem de evlilik akdinin sona ermesiyle kadına verilen anlamlarında kullanılmış çok anlamlı bir terimdir. Kavramın geçici evlilik anlamındaki kullanımı, mezhepler arasında kavramsal düzeyde farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Bu bağlamda özellikle Şîî mezhepler, müt'a kelimesini belirli bir mehir karşılığında ve önceden tayin edilen bir süreyle sınırlı olarak kurulan geçici evlilik türünü ifade eden teknik bir terim olarak kabul etmiş ve bu uygulamayı kendi fıkıh sistemleri içinde kurumsallaştırmıştır.

Müt'a kelimesi, Sünnî –özellikle Hanefî– fıkıh geleneğinde evlilik akdinin sona ermesi durumunda, özellikle zıfâ gerçekleşmeden veya mehir belirlenmemiş nikâhtan sonra boşanma hâlinde kadına verilen hediye anlamında kullanılmıştır.³ Bu kullanım, Kur'an-ı Kerim'in "وَمَتَّعُوهُنَّ" (ve mettî'ühünne) onlara gönül alıcı bir hediye verin⁴ emriyle temellendirilmiş ve kadının boşanma neticesinde yaşayabileceği mağduriyeti hafifletmeye yönelik bir mali yükümlülük olarak yorumlanmıştır. Aynı şekilde Ahzâb Sûresi 28'inci âyette geçen "Ey Peygamber! Hanımlarına de ki: "Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, gelin size müt'a vereyim ve sizi güzelce bırakayım."⁵ ifadesi, müt'a kavramının bir evliliğin zarafet ve haysiyetle sona

¹ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât Elfâzi'l-Kur'ân* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 989; Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's Sadr, 1414), 8/329; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *Sihâh Tâcü'l-Luga ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Atâr (Beyrut: Dâru'l İlmi, 1407), 3/1282; Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hasan b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mihrân, *Mu'cemü'l-Füruki'l-Lüğâ*, thk. Şeyh Beytullâh Beyât (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 518; Muhammed Munaza ez-Zebidi, *Tacu'l-ârûs* (Kuveyt: Darü'l- Türesi'l-Arabi, 1985), 14/14/179.

² Âyetullâhiluzmâ es-Seyyid Yûsuf el-Medenî et-Tebrizî, *Minhâcü'l-ahkâm* (Kum: Müessesetü İsmâiliyyân, 1419), 1/315; Muhammed Ravvâs Kal'aci, *Mu'cemü'l-Lügati'l-Fukahâ* (Beyrut: Dâru'n-Neffâs, 2006), 372.

³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, thk. Muhammed Abîdullah Han (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 4/413; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1328), 2/304; Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr li'l-'Acizi'l-Fakîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970), 3/327; ; Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Misrî, *et-Tercih ve't-taḥiḥ 'ale'l-Ḳudûri* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 326; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şaban (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 5/155.

⁴ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 11. Baskı, 2011), el-Bakara 2/236 "Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur. (Bu durumda) -eli geniş olan gücüne göre, eli dar olan da gücüne göre olmak üzere- onlara, aklın ve dinin gereklerine uygun olarak **müt'a** verin. Bu, iyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yapanlar üzerinde bir borçtur."

⁵ Ahzâb 33/28.

endirilmesi sürecinde de kullanıldığını göstermektedir.

Müt'a kavramının boşanma sonrası verilecek bir hediye olarak kullanımı Ahzâb Süresi 49'uncu âyeti ile de desteklenmiştir. Söz konusu âyette şöyle buyrulmaktadır: “*Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikâhlayıp, sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda onlara müt'a verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın.*”⁶ Bu âyet, cinsel temas olmaksızın boşanan kadına verilecek *müt'ayı* hem maddî bir karşılık hem de boşanmanın nezaketle gerçekleştirilmesini sağlayan gönül almaya yönelik bir hediye olarak tanımlar. Böylece Kur'an-ı Kerim bağlamında *müt'a*, talak neticesinde ortaya çıkacak ayrılığın insanî ve onurlu biçimde gerçekleşmesini sağlayan bir hukukî ve ahlâkî değer olarak konumlandırılmıştır. Bu bütünlük içinde *müt'a* kavramı, evlilik akdinin sona erdiği durumlarda kadının korunmasını esas alan bir ilke çerçevesinde anlam kazanmış, fıkıh literatüründe bu çerçevede sistematikleştirilmiştir.

Kudûrî (ö. 428/1037), *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* adlı eserinde *müt'aya* dair önemli bir fikhî değerlendirmeye yer verir. İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) göre *müt'a* bedeli, kadının emsal mehrinin yarısını geçemeyeceği gibi, beş dirhemden de az olamaz. Bunun gerekçesi, emsal mehrin evlilik akdinde kadına sunulan meşru bir karşılık (ıvaz) olmasıdır. Dolayısıyla, zıfâf gerçekleşmeden boşanan bir kadına *müt'a* verilmesi, aslında eksik kalan bu karşılığın –tıpkı belirlenmiş mehrin boşama ile yarıya düşürülmesi gibi– kısmen telafisidir. *Müt'anın* üst sınırının emsal mehrin yarısı olması, bu telafî bedelinin istismara açık hâle gelmesini önlemeye yöneliktir. Diğer yandan, *müt'anın* alt sınırı olarak beş dirhem belirlenmiştir. Zira bu meblağ Hanefî fıkıhına göre geçerli bir nikâh akdi için gerekli en düşük mehrin yarısıdır.⁷

Fıkıh literatüründe “muvaqqat nikâh” (geçici evlilik) ve “*müt'a nikâhı*” terimleri genellikle eş anlamlı kabul edilmiş ve her iki kavram da evliliğin belirli bir süreyle sınırlandırıldığı geçici birliklikleri ifade etmiştir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri, bu iki nikâh türü arasında anlam ve hüküm bakımından bir fark görmemiştir. Ancak *müt'a* nikâhında akdin geçerli olabilmesi için “*müt'a*” lafzının açıkça zikredilmesi gerektiği yönünde genel bir kanaat oluşmuştur. Buna karşılık bazı fakihler, lafzın açıkça belirtilmesinin zorunlu olmadığını, esasen uygulamanın geçiciliği ifade etmesinin yeterli olduğunu savunmuşlardır.

Nitekim klasik fıkıh kaynaklarında hâzilin yani sözlerinde maksadı kastetmeyen kimsenin beyanına bağlanan hukukî sonuçların geçerliliği tartışma konusu olmuş; bu bağlamda özellikle nikâh ve talâk gibi şer'î tasarruflarda lafzın zahirine hükmedilmesi gerektiği, iç niyete dayalı beyanların dikkate alınamayacağı yönünde yaygın bir anlayış benimsenmiştir.⁸ Bu yaklaşım, *müt'a* nikâhı gibi niyetin belirleyici olduğu geçici evlilik türleri bağlamında da fıkıh usulü açısından önemli bir referans teşkil etmektedir. Çünkü *müt'a* akdinde sürenin ve ücretin belirlenmesinin ötesinde, tarafların maksadı ve kasdı, nikâhın türünü ve sonuçlarını doğrudan etkilemektedir.

Literatürde, *müt'a* nikâhının genellikle şahit olmaksızın ve bazen süresi belirsiz (müphem) biçimde akdedildiği, muvaqqat nikâhta ise şahit şartı ve belirli bir sürenin öngörüldüğü belirtilmektedir. Bununla birlikte tüm mezhepler, süreyle kayıtlı bu tür nikâhların –lafzî yahut şekilsel farklılık gözetmeksizin– evliliğin temel amacı olan süreklilik, iffet ve aile kurma ilkelerine aykırı olduğu gerekçesiyle bâtıl sayıldığına ittifak etmişlerdir.⁹

Osmanlı döneminde çıkartılan Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nin 55. Maddesinde ise hem *müt'a* nikâhı hem de muvaqqat nikâh geçersiz (fâsit) olarak değerlendirilmiştir. Bu hükümle birlikte her iki nikâh türünün ortak özelliği, tarafların evliliği başlangıçta belirli bir süreyle sınırlamış

⁶ Ahzâb 33/49.

⁷ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed Abdurrahman (Kuveyt: Dâru'l-Esfâr, 2022), 4/27.

⁸ Nasî Aslan, “Boşamaya Yönelik Nasların Makâsıd Eksenli Yorumu - Hâzilin Talâkî Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 30. Yıl Özel Sayısı (Eylül 2022), 258-259.

⁹ Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, *el-Fıkıh 'ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/84; Üsâme b. Ahmed Aşkar, *Müstedceddâtün Fıkhiyye fî Qadâya'z-Zevâc ve't-Talâk* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 1420), 206-208; Muhammed Muhyiddîn b. Abdilhamîd el-Mısırî, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts), 33-34.

olmasıdır.¹⁰ Bu doğrultuda, evlenme sırasında boşanma niyeti taşıyan akitlerin geçerliliği tartışmalı hale gelmiştir. Nitekim İbn Nüceym (ö. 1005/1596), zihninde boşanma niyeti taşıdığı halde süre zikretmeden evlenen kimsenin nikâhını geçerli sayarken; bu tür niyetlerin, lafzî beyanla desteklenmediği sürece geçici nikâh kategorisine girmeyeceğini ifade etmektedir.¹¹ Buna karşılık bazı hukukçular söz konusu niyetin beyan edilmemiş olsa dahi müt'a hükümlerini doğuracağını ileri sürmüşlerdir. Örneğin el-Evzâi (ö. 157/774) ile bazı Hanbelî âlimler, boşama iradesi açıklanmasa dahi niyetin varlığını müt'a benzeri bir uygulama olarak değerlendirmişlerdir. Karâfî'nin (ö. 684/1285) İbn Rüşd'den (ö. 595/1198) naklettiği görüşte ise kadın tarafından da bilinen bir boşanma niyetiyle yapılan nikâh, açıkça müt'a nikâhı olarak nitelendirilmiştir.¹²

Ca'ferî fıkıhî literatüründe ise konu, mezhebin aile hukukuna yaklaşımının temel unsurlarından birini teşkil etmektedir. Şia'nın İsnâaşeriyye (el-Ca'feriyye) koluna mensup fakihler arasında nikâh türleri konusunda görüş farklılıkları bulunmakla birlikte genel eğilim evliliği iki ya da üç farklı kategoriye ayırmak yönündedir. İki kategorili tasnife göre nikâh, daimî (nikâh-ı daim) ve süreli (muvaqqat/müt'a) olmak üzere iki temel başlık altında ayrılmaktadır.¹³

Daimî nikâhta evliliğin süresi akit esnasında zikredilmez; birliktelik, boşama veya ayrılığı gerektirecek bir gerekçe ortaya çıkmadıkça devam eder. Bu tür nikâhla evlenen kadına "dâime" denilir; bu evlilikten doğan çocukların nesebi hem anneye hem babaya bağlanır. Taraflar arasında karşılıklı mirasçılık ilişkisi kurulur ve erkek, eşine nafaka sağlamakla yükümlü olur. Ayrıca bu tür evliliklerde akdin ilanı ve şahitlerin bulunması müstehâb sayılmıştır.¹⁴ Öte yandan, nikâh, üçlü bir tasnife tabi tutularak bu yapı daha da ayrıntılandırılmıştır. Bu görüşte ise birinci kategori yine daimî nikâhtır. İkinci tür, süresi ve bedeli belirli olan geçici evlilik anlamına gelen müt'a nikâhıdır. Üçüncü tür ise bazı kaynaklarda yer alan ve belirli bir süreye değil, gerçekleşmesi muhtemel bir şarta bağlı olan evlilik şeklidir.¹⁵

Sonuç olarak müt'a kavramı hem lugavî hem de istilahî anlamda geçicilik, menfaat ve karşılıklı fayda esasına dayalı bir anlam yapısına sahiptir. Bu kavram, Şii fıkhîta belirli bir süre ve mehir karşılığında gerçekleştirilen geçici evlilik akdini ifade eden teknik bir terim hâline gelmiş ve mezhebin aile hukukunda sistematik bir biçimde yer edinmiştir. Bu bağlamda müt'a nikâhı, Şii fıkhına göre tarafların –özellikle kadının– ekonomik güvenliğini ve sosyal korunmasını sağlamaya yönelik hukuki bir mekanizma olarak değerlendirilmiştir. Buna karşılık Sünnî fıkıh geleneğinde özellikle Hanefî mezhebinde müt'a kavramı, evlilik akdinin sona erdiği ve zifafın gerçekleşmediği durumlarda, kadına verilen tazminî nitelikli bir bedel anlamında kullanılmıştır. Her iki yaklaşımda da müt'a, kadın lehine tanımlanan bir hak olarak ortaya çıkmakta; ya geçici evliliğin meşru zeminini oluşturan bir nikâh türü ya da evliliğin sona ermesinden doğan mağduriyetin telafisine yönelik bir mali yükümlülük şeklinde tecelli etmektedir.

2. Müt'a Nikâhının Tarihsel Arka Planı

Müt'a nikâhı, farklı kültürlerde çeşitli biçimlerde varlık göstermiş ve cahiliye dönemi Arap toplumunda uygulama alanı bulmuş bir evlilik türüdür. İslam'ın ilk dönemlerinde de belli bir süre müsamaha ile karşılanan bu uygulama, zamanla dinî, ahlâkî ve içtimaî gerekçelerle tartışmalı hale gelmiştir. Özellikle sefer, savaş, göç ve ticaret gibi nedenlerle memleketlerinden uzaklaşarak başka şehirlerde bulunan erkeklerin, geçici olarak birlikte oldukları kadınlarla bu türden bir evlilik akdi yapmaları hem bir ikamet alanı hem de kişisel eşyalarını muhafaza edebilecekleri bir düzen oluşturmalarına imkân tanımıştır.¹⁶ Bu bağlamda müt'a nikâhı,

¹⁰ Hacı Mehmet Günay, *Evlenme Akdinde Bâtıl-Fâsit Ayırımı* (İstanbul: Nun Yayınları, 2008), 70-75.

¹¹ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifa, ts), 3/116.

¹² Abdülmelik el-Mutlak, *Zevâcû'l-Esdikâ* (Riyad: Darü'l-Âsime, 1427), 71-74; Aşkar, *Müstedceddâtün Fıkhiyye fî Qadâyâ'z-Zevâc ve't-Talâk*, 216-224.

¹³ Hasan b. Yusuf b. Mutahhar el-Hillî, *Tahrîru'l-ahkâm*, haz. İbrahim el-Bahâdirî (Kum: Müessesetü İmam Sadık, 2000), 416; Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Âmilî, *Tafsîlu Vesâilî's-Şia ilâ Tahsîli Mesâilî's-Şeria*, haz. Muhammed er-Râzî (Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâs el-Arabî, t.y.), 25.

¹⁴ Seyyid Ali Hüseyinî Sistânî, *İzâhî Şer'î Meseleler* (Kum: t.s., t.y.), 439; Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Nihâye fî Mücerredî'l-Fıkh ve'l-Fetâvâ* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Baskı, 1980), 450.

¹⁵ Hasan b. Yusuf b. Mutahhar el-Hillî, *Tahrîru'l-ahkâm*, 416; Muhammed b. Hasan el-Hurr el-Âmilî, *Tafsîlu Vesâilî's-Şia*, 25; Seyyid Ali Hüseyinî Sistânî, *İzâhî Şeriat Meseleleri*, 439; Tûsî, *Nihâye*, 450.

¹⁶ Muhammed İzzet Derveze, *Düstûru'l-Kur'ânî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981), 2/197.

dönemin toplumsal yapısında ortaya çıkan zaruretlerin giderilmesine yönelik pratik bir çözüm olarak değerlendirilmiştir.

Müt'a nikâhı, geçerli bir nikâh akdinden yapısal ve işlevsel bakımdan belirgin farklılıklar göstermektedir. Her ne kadar tarafların belirli bir süre boyunca karı-koca hayatı yaşamalarına imkân tanısa da bu akit kalıcı bir aile kurma, çocuk sahibi olma veya sürekliliği esas alan bir yuva inşa etme gibi sahih nikâhta gözlemlenen amaçları içermemektedir. Müt'a nikâhını diğer nikâh türlerinden ayıran en belirgin hususiyet, akde konu olan sürenin sona ermesiyle birlikte evliliğin herhangi bir boşanma işlemine gerek kalmaksızın kendiliğinden sona ermesidir. Bu yönüyle müt'a, sürekli evlilik akdinden ayrılmakta ve geçici bir birlikteliği esas alan bir düzenleme olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu nikâh türü, evliliğin süreklilik arz eden ve toplumsal yapıyı istikrara kavuşturan temel fonksiyonlarını taşımaktan uzak bir mahiyete sahiptir.¹⁷

İslâm'ın ilk dönemlerinde de uygulama alanı bulan müt'a nikâhı, belirli özel durumlar çerçevesinde Hz. Peygamber'in izniyle gerçekleştirilmiştir. Hadis kaynaklarında, sahabilerin belirli zaman ve şartlarda bu tür bir nikâh akdini fiilen uyguladıklarına dair birçok rivayet yer almaktadır. Bu bağlamda Cabir b. Abdullah'tan nakledilen rivayet dikkat çekicidir. Cabir, “Biz gazilerin arasındaydık, Resulullah'ın elçisi geldi ve Allah'ın Nebîsi size kadınlarla müt'a nikâhı yapmanız için müsaade verdi, diye ilan etti.” demektedir.¹⁸ Bu rivayet, savaş gibi özel şartlar altında müt'a nikâhına ruhsat verildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Benzer şekilde, Hz. Peygamber'in umre maksadıyla Mekke'ye geldiği bir sırada, sahabilerin bekar kızların mehirlerinin yüksekliğinden şikâyet etmeleri üzerine Allah Resûlü'nün *bu kadınlardan yararlanınız (müt'a yapınız)* buyurduğu rivayet edilmektedir.¹⁹ Bu örnekler, müt'a nikâhının belirli zaruret halleri ya da toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda geçici bir çözüm olarak uygulandığını göstermektedir.

Ahmet Feyzi Efendi'nin *Hüsniye* adlı Şîi kaynak esere reddiye olarak kaleme aldığı çalışmasında, müt'a nikâhını esas itibarıyla câhiliye dönemine ait bir uygulama olarak nitelendirmekte ve bu uygulamanın Hz. Peygamber tarafından tedricî bir metotla nihayetinde yasaklandığını vurgulamaktadır. Feyzi'ye göre, ilk dönemde belirli şartlarda ruhsat verilmiş olsa da Hayber Seferi sırasında ve Fetih yılına müteakip süreçte müt'a açık şekilde haram kılınmıştır. Müt'a nikâhını “*nefsin icârı*”na (kendisini kiraya vermek) benzeten Ahmet Feyzi, bu tür bir birlikteliğin ne fikhî ne de ahlâkî olarak caiz görülemeyeceğini, şer'an geçerli bir evlilik bağı doğurmadığını belirtmektedir.²⁰

İmâmiyye Şîası ile Sünnî müfessirler arasında, müt'a nikâhının İslâm'ın ilk dönemlerinde uygulandığı konusunda genel bir görüş birliği mevcuttur. Ancak tartışmanın merkezinde yer alan temel mesele, bu uygulamanın sonraki dönemlerde yürürlükten kaldırılıp kaldırılmadığıdır. Şîi müfessirler, müt'a nikâhının Hz. Peygamber tarafından geçici olarak değil, kıyamete kadar geçerli olacak şekilde meşru kılındığını savunmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu nikâh türünün hâlâ yürürlükte olduğunu ve meşruiyetinin devam ettiğini ileri sürmektedirler. Buna karşılık, Sünnî müfessirler ise müt'a nikâhına başlangıçta belirli şartlar altında ruhsat verildiğini ancak daha sonra nesh yoluyla bu iznin kaldırıldığını ve uygulamanın haram kılındığını kabul etmektedir.²¹

¹⁷ Ebûbekr er-Razî el-Cessas, *Ahkâmu'l Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 2/101-102; İmâdüddîn Ebi'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azim* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 1/226; İbrahim Kâfi Dönmez, “Müt'a” (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 32/174-180.

¹⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Nikâh”, 13.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdubâki (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütubi'l-Ârabiyye, 1918), “Nikâh”, 44; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, nşr. Hüseyin Selim Esed Dârânî (Suûd: Dâru'l Muğnî, 2000), “Nikâh”, 16 (No. 2218).

²⁰ Sayın Dalkıran, “İmâmiyye Şîası'nın Müt'a Nikâhı Uygulamasına Karşı Ahmet Feyzi'nin Eleştirileri,” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/30 (Haziran 2007), 4-5.

²¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, thk. Abdullah Mahmut Şahhat (Beyrut: Darü'l- İhya -Türasi, 1423), 1/351; Ebu Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Amûli et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Mekke: Darü'l- Terbiyeti -Türasi, t.y), 8/178; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd

Şii müfessirler, müt'a nikâhının meşruiyetine ilişkin temel dayanak olarak "...onlardan faydalandığınıza [istimta'] karşılık ücretlerini [mehirlerini] verin..." şeklindeki Nisâ Sûresi 24'üncü âyetini öne çıkarmakta ve bu âyeti, imamların sözleri ve Şii hadis kaynaklarındaki rivayetlerle desteklemektedirler. Bu yaklaşımda lafzın zahiri ve metinsel bağlam öncelikli bir yorum zemini oluşturmaktadır. Buna karşılık Sünnî müfessirler aynı âyetin müt'a nikâhı ile ilişkili olmadığını savunmakta; âyetin yorumunda daha çok nüzûl sebepleri, hadis rivayetleri ve Hz. Peygamber'in uygulamaları gibi bağlamsal unsurları dikkate almaktadırlar.

3. Şii Müfessirlerin Konuya Yaklaşımı

Müt'a nikâhının meşruiyetini savunan Şii müfessirler, temel delil olarak Nisâ Sûresi 24'üncü âyetini öne çıkarmaktadırlar.²² Kur'an-ı Kerim'in söz konusu âyetinde şöyle buyrulmaktadır:

"Savaş esiri olarak elinize geçen kadınlar hariç, evli olan kadınlarla evlenmeniz size haram kılınmıştır. Bunların dışında kalan kadınlarla ise mehirlerini vermek, iffetlerini korumak ve zina etmemek kaydıyla evlenebilirsiniz. Kadınlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık kendilerine ücretlerini verin. Ücretleri belirlendikten sonra karşılıklı anlaşmanızda size bir günah yoktur. Muhakkak ki Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."²³

Şii müfessirlerin yorumlarında, özellikle âyette geçen "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ" (*femâ istemte tum bihinne fe âtühünne ucurahünne*) ifadesi müt'a nikâhının doğrudan delili olarak kabul edilmektedir. Bu ifadede yer alan *istimtâ'* kelimesi, kelime kökü itibarıyla *faydalanmak* ve *yararlanmak* anlamlarına gelmekle birlikte, Şii literatürde kavram olarak müt'a nikâhı çerçevesinde kadından faydalanmayı ve bu faydalanmanın karşılığında belirli bir ücretin (mehir) kadına verilmesini ifade ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Şii âlimler, bu âyette geçen lafzın açık, mutlak ve müt'a nikâhına delâlet eden bir anlam taşıdığını ileri sürmekte, bu konuda görüş birliği içinde olduklarını belirtmektedirler.²⁴

Tibyân tefsirinin müellifi Şii Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), bu âyetin yorumunda İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayeti esas almakta ve söz konusu ifadenin müt'a nikâhına işaret ettiğini açıkça savunmaktadır. Tûsî'ye göre âyette geçen *istimtâ'* ifadesi lafzen mutlak kullanılmış olsa da bağlamı gereği müeccel, yani belli bir süre ile sınırlandırılmış bir akde işaret etmektedir. Bu yorum doğrultusunda kadından faydalanmanın geçici bir süreyle sınırlı olduğu, dolayısıyla bunun ancak müt'a nikâhı bağlamında anlam kazanabileceği ifade edilmektedir.²⁵ Tûsî'nin yaklaşımı hem lafzın anlam derinliğini hem de rivayet temelli meşruiyet anlayışını esas alan bir çerçeveye ortaya koymaktadır.

Tûsî, müt'a nikâhının câiz olduğu görüşünü savunurken konuya ilişkin rivayetleri eserinde teker teker incelemiş ve eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. Özellikle müt'a nikâhının yasaklandığına dair kaynaklarda yer alan rivayetler arasındaki tarihsel tutarsızlıkları vurgulamış; bazı rivayetlerin yasağın Hayber Savaşı sırasında, bazılarının ise Mekke'nin fethi yılına dayandırıldığını belirtmiştir. Tûsî, bu tarihsel farklılıklara işaret ederek delillerin ihtilafı ve çelişkili olduğunu ileri sürmüştür; dolayısıyla yasağa dair rivayetlerin güvenilirliğini sorgulamış ve bu rivayetlerin müt'a nikâhının yürürlükten kaldırıldığına dair kesin bir hüküm içermediğini savunmuştur. Ayrıca, müt'a nikâhının haram kılındığına dair delil olarak Hz. Ömer'in sözlerine başvurulmasını da eleştirmiş; bu rivayetlerin sened bakımından zayıf olduğunu ve Hz. Peygamber'in uygulaması sonrasında Hz. Ömer'in bireysel görüşünün bağlayıcı bir delil olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Tûsî, bu çerçevede müt'a nikâhının yasaklandığını kabul eden görüş sahiplerini, Hz. Peygamber'in uygulamalarına aykırı bir tutum içinde olmakla eleştirmiştir.²⁶

Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Beslum (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), 1/118; el-Cessas, *Ahkâmu'l Kur'ân*, 2/184.

²² İbrahim Kâfi Dönmez, "Müt'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/174–180.

²³ Nisâ Sûresi, 4/24.

²⁴ Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan et Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1434), 3/63–64; Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecme'u'l Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Mürtezâ, 2005), 3/46; Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî lil Matbuât, 1997), 4/279.

²⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/63–64.

²⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/64.

Şii müfessir Tabersî (ö. 548/1154) de Nisâ Sûresi 24'üncü âyetini müt'a nikâhına delalet eden açık bir metin olarak değerlendirmektedir. Ona göre âyette geçen *istimtâ'* ifadesi, lügatte *intifa* (faydalanma) ve *telezzüz* (zevk alma) anlamlarına gelirken; şer'î bağlamda, kadınlara nispet edildiğinde geçici evlilik anlamını taşımaktadır. Bu nedenle, “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ” ifadesinin başka bir anlam taşıması mümkün değildir. Tabersî'ye göre bu kelimenin Kur'an'daki bağlamından koparılıp daha genel ya da farklı bir anlama çekilmesi metodolojik olarak hatalıdır ve lafzın doğrudan müt'a nikâhına işaret ettiği açıktır.²⁷ Böylece Tabersî hem lugavî hem de istilahî temellendirmeye bu yorumunu güçlendirmiştir.

Modern dönemde Şii düşüncenin önde gelen temsilcilerinden olan Tabâtabâî (ö. 1402/1981) ise, *el-Mizân* adlı tefsirinde söz konusu âyeti müt'a nikâhının açık ve kesin bir delili olarak değerlendirmektedir. Ona göre âyette geçen “*istimtâ'*” kavramı hem Kur'an'daki bağlamdan hem de Hz. Peygamber dönemine dair sahih rivayetlerden hareketle yalnızca geçici evlilik anlamına gelir. Müfessir, bu tür evliliğin Peygamber döneminde uygulandığını ve bununla ilgili rivayetlerin bu uygulamayı tartışmasız şekilde ortaya koyduğunu vurgulamaktadır. Nitekim “*O hâlde onlarla faydalanmanıza karşılık ücretlerini bir farz olarak verin*” şeklindeki ifade, Tabâtabâî'ye göre yalnızca müt'a nikâhına işaret etmekte olup, bu lafızdan farklı bir anlamın çıkarılması mümkün değildir.²⁸ Onun açıklamalarından, âyette yer alan *istimtâ'* kelimesinin nâzil olduğu dönemdeki kullanımının dikkate alınması gerektiği ve bu çerçevede müt'a nikâhının anlaşılmasının zorunlu olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Tabâtabâî Nisâ Sûresi 24'üncü âyetini müt'a nikâhının mutlak meşruiyetini ifade eden açık bir delil olarak yorumlamaktadır. Ona göre, müt'a nikâhı İslam'ın ilk döneminde sahabe ve diğer Müslümanlar tarafından uygulanmış ve bu tür evlilikler *istimtâ'* (yararlanma) terimiyle anılmıştır. Bu bağlamda söz konusu âyetin lafzî yapısı, bu uygulamayı genel bir meşruiyet zeminine oturtmakta; bu hükmün nesh edildiğini iddia eden rivayetler ise âyetin delalet gücü karşısında yetersiz kalmaktadır. Tabâtabâî'ye göre, bu rivayetler âyetin anlamını ortadan kaldırmaya muktedir değildir ve böyle bir yaklaşım, açık bir nas karşısında delilsiz bir te'vil teşebbüsü olarak değerlendirilmelidir.²⁹

Tabâtabâî, Sünnî tefsir geleneğinde yer alan ve Hz. Peygamber'in müt'a nikâhına yalnızca belirli bir zaruret sonucu izin verdiği yönündeki yorumlara da eleştirel yaklaşmaktadır. Ona göre, eğer böyle bir zaruret kabul edilecekse, bu zaruret durumunun yalnızca Peygamber dönemiyle sınırlı kalmadığı; bilakis Hz. Ömer döneminde ve sonraki dönemlerde daha da yoğunlaştığı açıktır. Zira bu süreçte Müslüman orduları birçok cephede savaşlara katılmış, ekonomik zorluklar ve toplumsal istikrarsızlık artmıştır. Dolayısıyla zaruret gerekçesinin yalnızca Hz. Peygamber'in dönemine özgü kılınması, tarihsel gerçeklik açısından ikna edici değildir. Tabâtabâî, bu noktada *zaruret-hüküm* ilişkisinin tutarlılığını sorgulamakta; günümüzdeki toplumsal şartların da en az o dönemki kadar zorlayıcı olabileceğini vurgulamaktadır.³⁰

Müfessire göre, evliliğin temel gayeleri arasında zinadan korunma, neslin muhafazası, üreme ve psikolojik denge gibi insanî ihtiyaçlar yer almakta; bu faydaların, belirli şartlar altında müt'a nikâhıyla da sağlanabileceği ifade edilmektedir. Tabâtabâî, özellikle sürekli evlilik yapma imkânı olmayan, ekonomik açıdan zorluk yaşayan ya da ailesinden uzak yaşayan bireyler için bu tür bir evliliğin sosyal bir çözüm imkânı sunduğunu savunmaktadır. Bu yönüyle müt'a nikâhı, toplumda bazı bireylerin maruz kaldığı zorlukları hafifletici bir kurum olarak değerlendirilmektedir.

Tabâtabâî ayrıca, bazı sahabe ve tâbiîn müfessirlerinin de Nisâ Sûresi 24'üncü âyetini müt'a nikâhına delalet eden bir nas olarak yorumladıklarına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Ubey b. Ka'b (ö. 30/650), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/653), İbn Abbâs (ö. 68/687), İkrime, Mucâhid b. Cebr (ö. 104/722), Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde b. Diâme (ö. 117/735) gibi isimlerin, âyette geçen *istimtâ'* kelimesini doğrudan geçici evlilikle ilişkilendirdikleri nakledilmektedir.³¹ Bu yorumlar, kelimenin anlam evrenine dair tarihsel tanıklıklar sunduğu gibi, müt'a nikâhına dair anlayışın erken dönem Müslümanlar arasında tamamen bilinmeyen veya dışlanan bir

²⁷ Tabersî, *Mecme'u'l Beyân*, 3/46.

²⁸ Tabatabâî, *el-Mizân*, 4/279.

²⁹ Tabatabâî, *el-Mizân*, 4/279.

³⁰ Tabatabâî, *el-Mizân*, 4/279.

³¹ Tabatabâî, *el-Mizân*, 4/279.

uygulama olmadığını göstermektedir.

Öte yandan, müt'a nikâhının yasaklanmadığını savunanlardan biri de altıncı Şii imamı olan Ca'fer es-Sâdık'tır (ö. 148/765). Ona atfedilen rivayete göre Nisâ Sûresi 24'üncü âyeti, şu şekilde kıraat edilmiştir: “فَمَنْ اسْتَمْتَعْتُمْ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ قَرِيبَةً” (Kadınlardan belirli bir süreliğine faydalandığınız takdirde, onlara belirlenmiş bir hak olarak ücretlerini verin). Bu kıraat varyantı, müt'a nikâhının belirli bir süre ile kayıtlı bir evlilik türü olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ca'fer es-Sâdık'a göre bu âyet, belirli süreli nikâhın meşruiyetini düzenlemekte; mehir ve süre şartı üzerine kurulu geçici evliliklerin fikhî çerçevesini çizmektedir.³² Bu görüş, kıraat geleneği üzerinden de müt'a nikâhının dayanağını güçlendirme amacı taşımaktadır.

Netice itibarıyla Şii müfessirler, müt'a nikâhının Hz. Peygamber döneminde meşru bir uygulama olarak benimsendiğini ve fiilen tatbik edildiğini savunmaktadırlar. Bu çerçevede Nisâ Sûresi 24'üncü âyetinin müt'a nikâhına dair açık bir meşruiyet ifade ettiğini, bu hükmün daha sonra nesh edildiğine dair ortaya konan rivayetlerin ise hem içerik hem delalet bakımından yetersiz olduğunu ileri sürmektedirler.³³ Şii yorum geleneğinde, söz konusu nesih iddialarının dayanağını teşkil eden hadislerin büyük ölçüde *haber-i vâhid* türünden olması, bu rivayetlerin kesinlik ifade etmeyen bilgi kategorisine dâhil edilerek nesih için yeterli görülmemesine yol açmaktadır. Ayrıca, müt'a nikâhının yasaklandığını bildiren rivayetlerin tarihi ve coğrafi bağlamlar açısından birbirinden farklı ve çelişkili bilgiler içermesi, Şii müfessirlerin dikkat çektiği bir diğer önemli noktadır. Nitekim bu rivayetlerde yasağın Hayber Gazvesi, Mekke'nin Fethi, Evtâs Seferi ve Tebük Gazvesi gibi farklı zaman ve mekânlara dayandırılması, söz konusu yasaklama sürecinin tarihsel tutarlılıktan uzak olduğu izlenimini vermektedir.³⁴ Şii yorumculara göre bu çeşitlilik, Sünnî müfessirler tarafından öne sürülen yasaklama iddialarının delil bakımından istikrarsız olduğunu ve söz konusu uygulamanın neshedildiği görüşünü zayıflattığını ortaya koymaktadır.

4. Şii Müfessirlere Göre Müt'a Nikâhının Yasaklanma(ma) Meselesi

Şii müfessirler, müt'a nikâhının Hz. Peygamber tarafından değil, halife Hz. Ömer tarafından yasaklandığını ileri sürmektedirler. Bu görüşün temel dayanağını, Hz. Ömer'e nispet edilen; *ben Resulullah zamanında helal olan iki müt'ayı da yasaklıyor ve her ikisi için de ceza uyguluyorum* ifadesi teşkil etmektedir. Aynı şekilde, müt'a nikâhı yapan kimseyi *recmederim* şeklindeki sözleri de rivayet literatüründe yer almakta ve bu uygulamaya karşı sert bir yönetsel tutumun varlığına işaret etmektedir.³⁵ Şii müfessir Tabersî (ö. 548/1154), Hz. Ömer'in bu yasağı doğrudan Kur'an'a veya Hz. Peygamber'in uygulamasına değil, kendi içtihadına dayandığını savunur. Ona göre, müt'a nikâhı gerçekten Hz. Peygamber tarafından yasaklanmış olsaydı, Hz. Ömer bu yasağı kendi adına tekrar etmeye gerek duymaz, doğrudan Peygamber'e isnat ederdi. Bu durum, yasağın bireysel ve siyâsî bir karar olduğunu ve bağlayıcı bir dinî delil niteliği taşımadığını ortaya koymaktadır.³⁶

Modern Şii müfessirlerden Tabâtabâî, müt'a nikâhının Hz. Peygamber tarafından nesh edildiği yönündeki görüşleri eleştirerek, Hz. Peygamber'in müt'a nikâhını önce yasaklayıp sonra tekrar serbest bırakması, ardından yeniden yasaklaması ve bu yasağın tekrar kaldırılması şeklindeki silsile, vahyin ciddiyetine ve Peygamber'in tebliğ görevine gölge düşürdüğünü ileri sürmektedir. Tabâtabâî, müt'a nikâhının Mekke'nin Fethi, Hayber Gazvesi, Evtâs Savaşı ve Tebük Seferi gibi farklı tarihî bağlamlarda farklı zamanlarda yasaklandığına dair rivayetler arasındaki tutarsızlığa da dikkat çeker. Bu rivayetler, yasağın tarihi ve coğrafi olarak ne zaman ve nerede gerçekleştiği konusunda kesinlik sunmamakta; bu durum ise yasaklamaya dair rivayetlerin güvenilirliğini zayıflatmaktadır. Eğer böyle bir yasak Hz. Peygamber tarafından açıkça uygulanmış olsaydı, onun en yakınında bulunan sahabilerin –Hz. Ali, Câbir b. Abdullah, İbn Mes'ûd gibi– bu konuda herhangi bir beyanda bulunmamış olmaları oldukça dikkat çekicidir. Tabâtabâî'ye göre bu sessizlik, yasağın sahih ve kesin bir şekilde vuku bulmadığının

³² Ebû'l Hasan el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Müessesetü'l-İmâmü'l-Mehdî, 1404), 1/136.

³³ Ahmet Ekinci, “Şii Mezhepler Arasında İhtilafı Bir Mesele: Müt'a Nikâhı,” *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/25 (Aralık 2021), 113–139.

³⁴ Muhammed b. Ya'kûb Küleynî, *el-Kâfi* (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1407), 11/9-13.

³⁵ Tabatabâî, *el-Mizân*, 4/303; et-Tabersî, *Mecme'u'l Beyân*, 3/51.

³⁶ Tabersî, *Mecme'u'l Beyân*, 3/51.

dolaylı bir göstergesidir.³⁷

Bununla birlikte, Tabâtabâî müt'a nikâhının Mekki sûreler olan Mü'minûn ve Meâric sûrelerindeki ...*Onlar ırzlarını korurlar...* anlamındaki âyetlerle³⁸ neshedildiği yönündeki görüşleri de reddetmektedir. Ona göre bu sûreler, kronolojik olarak Nisâ Sûresi'nden önce nazil olmuşlardır.³⁹ Dolayısıyla önce gelen bir âyetin, daha sonra gelen bir âyeti neshetmesi usûl açısından mümkün değildir. Tabâtabâî, bu tür âyetlerin nesh edici değil, en fazla genel hüküm koyucu veya kayıtlayıcı mahiyet taşıyabileceğini; ayrıca müt'a nikâhını konu alan açık bir âyetin, zannî rivayetlerle veya kıyas türü delillerle neshedilemeyeceğini vurgulamaktadır. Zira Kur'an'daki muhkem bir nas, zannî delillerle ilga edilemez. Ona göre, müt'a nikâhının yürürlükten kaldırıldığını iddia eden yaklaşımlar gerek delil türü gerek rivayet bütünlüğü açısından yetersizdir.

5. Sünnî Müfessirlerin Konuya Yaklaşımı

Müt'a nikâhının Kur'an bağlamındaki tartışmaları özellikle Nisâ Sûresi'nin 24'üncü âyeti etrafında şekillenmektedir. Tartışmaların odağı, bahse konu âyette geçen;

﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَلَهُنَّ أَجُورُهُنَّ فَرِيضَةً﴾ (...*Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin...*)⁴⁰ kısmıdır.

Mezkûr âyetteki *istimtâ'tum* (faydalanma) kelimesi, geçici evlilik olarak bilinen müt'a uygulamasının Kur'anî temelini oluşturduğu iddiasına dayanak teşkil etmektedir. Aynı şekilde, 'üçürahunne (ücretler) kelimesi de bu bağlamda tartışmaların eksenini oluşturan bir başka anahtar kavramdır. Söz konusu kelime, âyette geçen faydalanmanın maddî bir karşılığının olup olmadığı, varsa bunun ne tür bir ilişkiyi ifade ettiği sorularını gündeme getirmiştir.

Bu tartışmalarda erken dönem müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) yaklaşımı dikkat çekicidir. Mukâtil, Nisâ Sûresi 24'üncü âyetinin müt'a nikâhına delalet ettiğini kabul etmekle birlikte, bu hükmün daha sonra talâk ve miras hükümleriyle neshedildiğini ileri sürmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in bu âyetin inişinden sonra müt'a nikâhını birçok defa yasakladığını da belirtir.⁴¹ Mukâtil'in bu yaklaşımı, başlangıçta müt'a nikâhının meşru olduğunu ancak daha sonra gelen naslar ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla ilga edildiğini kabul eden klasik görüşle uyum arz etmektedir. Bununla birlikte, Mukâtil'in müt'a nikâhını nesh eden âyet ve hadislerle dair somut ve açık bir delil zikretmemesi, görüşünün metinsel temellendirme bakımından eleştiriye açık yönlerini ortaya koymaktadır.

Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 310/923) ise Nisâ Sûresi 24'üncü âyetinin tefsirinde konuya dair farklı rivayet ve görüşlere yer verir. Taberî, bazı sahabe ve tâbiîn âlimlerinin —özellikle İbn Abbâs, Hasan el-Basrî ve Mücâhid'in— bu âyette geçen *faydalanma* kelimesini nikâh ve cinsel temas, *ücret* kelimesini ise mehir olarak yorumladıklarını aktarır. Öte yandan, Süddî gibi bazı rivayetlerde ise bu ifadenin doğrudan müt'a nikâhına işaret ettiği belirtilir. Taberî, ayrıca İbn Abbâs ve Ubeyy b. Ka'b'ın *ilâ ecelin müsemmen* (belirli bir süreye kadar) ifadesini bu âyete ekleyerek okuduklarını nakleder. Ancak bu ilaveli kıraatin ümmetin resmî mushaf kıraatine uygun olmadığını ve delil teşkil edemeyeceğini vurgular. Ona göre, Allah'ın kitabına kesin bir delil olmaksızın herhangi bir ekleme yapılması câiz değildir.⁴²

Taberî'nin genel yaklaşımı, müt'a nikâhının İslam'ın ilk dönemlerinde belirli şartlar altında mübah kılınmış olabileceği, fakat daha sonra Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı yönündedir. Ona göre, bu yasak ümmet nezdinde kabul görmüş ve uygulamadan kaldırılmıştır. Bu çerçevede Taberî, müt'a nikâhının geçerliliğini savunan yorumları aktarırken tarafsız bir şekilde rivayetleri sunmakta; ancak tercihini Hz. Peygamber'in yasağını esas alan ve uygulamayı geçersiz kabul eden görüşten yana kullanmaktadır. Bu yönüyle Taberî hem rivayet hem de icmâ temelli klasik Sünnî tutumu temsil eder.

Hanefî gelenek içerisinde yer alan İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ise söz konusu âyetin müt'a nikâhına değil, sahih nikâh hükümlerine dair olduğunu savunur. Mâtürîdî,

³⁷ Tabatabâî, *el-Mîzân*, 4/303.

³⁸ Mü'minûn, 23/5-7; el-Meâric 70/29-31.

³⁹ Tabatabâî, *el-Mîzân*, 4/303.

⁴⁰ Nisâ Sûresi, 4/24

⁴¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, 1/367.

⁴² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/177.

Te'vilâtü'l-Kur'an adlı eserinde, âyetin önceki kısımlarında geçen “وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ” (Bunların dışındakiler size helâl kılındı), “مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ” (nikâhlayarak, zina etmeyerek) ve “أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ” (mallarınızla istemeniz) gibi ifadelerin bütünüyle sahih nikâhın çerçevesini çizdiğini ifade etmektedir. Bu bütünlük içerisinde Mâtürîdî, âyetle geçen “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ” ifadesini sahih nikâhın sonucu olan cinsel ilişki anlamında, “فَاتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ” ifadesindeki ücreti ise mehir olarak yorumlamaktadır.⁴³

Mâtürîdî'nin yaklaşımı, Kur'an'ın lafzî ve bağlamsal bütünlüğünü esas alan bütüncül bir tefsir metoduna dayanır. Ona göre âyet yalnızca kelime düzeyinde değil, öncesi ve sonrasıyla siyak-sibak içinde değerlendirilmelidir. Bu nedenle Nisâ Sûresi 24'üncü âyetinin ilgili kısmı, sahih ve sürekli nikâh çerçevesinde, taraflar arasında mehir verilmesi gereken meşru bir evlilik ilişkisinden söz etmektedir. Mehre ilişkin bu ifadenin müt'a nikâhı gibi süreyle sınırlı evliliklerdeki ücretlendirme anlamına gelmesi, âyetin genel anlam yapısıyla uyuşmamaktadır. Bu nedenle Mâtürîdî'ye göre müt'a nikâhının bu âyetle meşruiyet kazanması mümkün değildir.

Cessâs (ö. 370/980), *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı eserinde, Nisâ Sûresi 24'üncü âyetinin tefsirinde İbn Abbâs'tan aktarılan bir rivayete atıfta bulunarak, bu âyetin müt'a nikâhının câizliğine delalet ettiğini belirten bir görüşün varlığından söz etmektedir. İbn Abbâs'a nispet edilen bu görüşte, âyetin lafzındaki “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ” ifadesinin, müt'a nikâhı ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Ancak Cessâs, başka bir rivayette İbn Abbâs'ın bu görüşten vazgeçtiğini ve söz konusu âyetin *Ey Peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman, onları iddetlerini gözeterek boşayın*⁴⁴ mealindeki âyetle nesh edildiğini ifade ettiğini nakleder. Bu bağlamda Cessâs, İbn Abbâs'ın ilk görüşünü sonradan terk ettiğini ve böylelikle müt'a nikâhının artık geçerli olmadığını savunduğunu ileri sürmektedir. Cessâs, bu değerlendirmesinin ardından, söz konusu âyetin daimî ve geçerli (sahih) bir nikâh ilişkisini konu edindiğini belirtir. Ona göre, âyetin ...*Bunların dışındakiler ise size helâl kılındı...*⁴⁵ kısmı, geçerli bir nikâhın meşruiyetine işaret etmektedir. Bu bağlamda geçen “مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ” (iffetli olarak, fuhuş yapmaksızın) ifadesi ise müt'a nikâhını kapsam dışı bırakmaktadır; zira müt'a ilişkisinde iffetin korunması esas alınmaz ve bu tür bir birliktelik *muhsan* sıfatıyla tanımlanamaz. Bu nedenle Cessâs, âyetle geçen faydalanmanın geçici evliliği değil, daimî nikâhla kurulan meşru cinsel birlikteliği ifade ettiğini belirtir.⁴⁶

Ayrıca Cessâs, görüşünü akli bir temele de dayandırır. Ona göre nikâh akdi, tıpkı bir mülkiyet akdi gibidir ve bu tür akitlerde süre konulması geçersizlik doğurur. Süreli bir akit, nikâhın doğasıyla bağdaşmaz. Dolayısıyla süre ile sınırlı bir nikâh şekli olan müt'a uygulaması geçersiz sayılmalıdır. Cessâs'a göre Kur'an'da yer alan ilgili âyet, sahih ve sürekli nikâhı esas almakta; bu çerçevede iffetin korunması, soyun belirlenmesi ve toplumsal düzenin tesisi gibi temel İslâmî değerleri gözetmektedir. Bu bağlamda, müt'a nikâhının âyetle kastedilen evlilik türüyle bağdaşmadığı sonucuna ulaşmaktadır.⁴⁷

Benzer bir yaklaşım, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) tarafından da savunulmuştur. Ona göre “فَاتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ” (onlara ücretlerini verin) ifadesi, geçici bir ilişkiye değil, geçerli bir nikâh sözleşmesiyle kurulan evliliğe işaret etmektedir. İbnü'l-Cevzî, âyetin devamında yer alan “مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ” ifadesini, sahih nikâhın temel şartları olarak değerlendirir. Müt'a uygulamasının bu şartları taşımadığını savunan müfessir, bu nedenle müt'a nikâhının Kur'an bağlamında yerinin bulunmadığını ifade eder. Ona göre, bazı kiraat ve tefsir âlimlerinin bu âyeti müt'a ile ilişkilendirmesi ve ardından Hz. Peygamber'in bu uygulamayı yasakladığına dair rivayetler sunmaları gereksiz ve zayıf bir yorum biçimidir. İbnü'l-Cevzî, Hz. Peygamber'in önce müt'aya izin verip daha sonra bunu yasaklamış olmasının, bu âyetin geçerli bir nikâhı ifade ettiğini ortadan kaldırmayacağını savunur.⁴⁸

İbn Kesir (ö. 774/1373) de *Tefsîru'l-Kur'an* adlı eserinde, müt'a nikâhıyla ilgili olarak önce İbn Mücâhid'in bu âyetin müt'a hakkında nâzil olduğu yönündeki görüşüne yer verir; fakat ardından İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğunun (cumhur) bu görüşe katılmadığını özellikle

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/115.

⁴⁴ Talâk Sûresi, 65/21.

⁴⁵ Nisâ Sûresi, 4/24.

⁴⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l Kur'an*, 2/184.

⁴⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l Kur'an*, 2/191-192.

⁴⁸ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdi (Beyrut: Darü'l- Kütübî'l-Arabi, 1422), 1/392.

vurgular. İbn Kesir, konuyla ilgili hadislerin önemine dikkat çekerken, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir kıraati aktararak, onun zorunlu durumlarda müt'a nikâhına cevaz verdiğini belirtir. Ancak bu görüşün genel kabul görmediğini ifade eder. Buhârî ve Müslim'de geçen, müt'a nikâhının yasaklanmasına dair hadisleri⁴⁹ esas alan İbn Kesir, bu yasaklamaların Hz. Peygamber tarafından Hayber Savaşı sırasında yapıldığını; ayrıca daha sonraki bir hutbesinde de müt'anın kıyamet gününe kadar haram kılındığını⁵⁰ ilan ettiğini belirtir.⁵¹

İbn Kesir, bu hadisleri esas alarak Şii yorumcuların ileri sürdüğü şâz kıraatlere ve haber-i vâhid ile yapılan nesh eleştirilerine karşı çıkar. Ona göre, hadislerin çokluğu ve güvenilirliği, âyetin zahiri yorumundan daha kuvvetli bir delil teşkil etmektedir. Sonuç olarak İbn Kesir, müt'a nikâhının İslâm'ın ilk döneminde belli şartlarda mübah olduğunu, ancak Hz. Peygamber tarafından kesin olarak yasaklandığını ve bu yasağın ümmetin icmâsıyla kabul edildiğini ifade eder.

Son dönem Sünnî müfessirlerinden Tâhir b. Âşûr (ö. 1284/1868), konuyu farklı bir boyutta ele alır. Şii olmayan bir müfessir olmasına rağmen, müt'a nikâhının zaruret hâllerinde câiz olabileceği yönünde bir görüş serdedir. Âşûr'a göre, gurbette bulunma, sefer, gazve gibi eşten uzak kalınan durumlar geçici evliliği zorunlu kılabilir ve bu bağlamda müt'a, sosyal bir ihtiyaç olarak meşruiyet kazanabilir.⁵² Bu yaklaşımla Âşûr, müt'a nikâhına sınırlı ve şartlı bir cevaz veren nadir Sünnî müfessirlerden biri olarak öne çıkmaktadır.

İbn Âşûr, müt'a nikâhının geçerli sayılabilmesi için klasik nikâhta aranan şartların burada da aranması gerektiğini belirtir. Bu şartlar arasında mehir, şahitlik ve veli izni yer almaktadır. Ayrıca müt'a akdinin temel farkı, evliliğin süresinin önceden belirlenmiş olmasıdır. Bu süre dolduğunda evlilik kendiliğinden sona ermektedir. Müfessire göre bu tür evliliklerde vefat durumunda miras hakkı doğmaz. Aynı zamanda, kadın için iddet süresi yalnızca bir hayız dönemiyle sınırlıdır. Bununla birlikte, müt'a nikâhından doğan çocuklar babalarına nispet edilir ve bu çocuklar miras, nafaka gibi haklardan yararlanırlar.⁵³ Bu hususlar, Şii mezhebinin müt'a nikâhına dair esas aldığı hükümlere büyük oranda paralellik göstermektedir.

6. Usul Eserleri Açısından Müt'a Nikâhının Durumu

Müt'a nikâhının neshedildiğini savunan çoğunluk Sünnî müfessirler ve fakihler, bu uygulamanın İslâm'ın ilk döneminde belirli zaruret ve ihtiyaçlara binaen geçici olarak caiz görüldüğünü ancak daha sonra hem vahiy hem de Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla yürürlükten kaldırıldığını ifade etmişlerdir. Bu görüşe göre Nisâ Sûresi 24'üncü âyeti ilk etapta müt'a nikâhına cevaz verse de talâk ve mirasla ilgili âyetlerin nüzulüyle bu hükmün ilga edildiği yönündedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Hayber Savaşı ve Mekke'nin fethi gibi farklı zamanlarda müt'ayı yasakladığı rivayetleri de bu neshi desteklemektedir. Cessâs, Taberî, İbnü'l-Cevzî, İbn Kesir ve Mâtürîdî gibi önemli müfessirler de bu delillere binaen müt'a nikâhının Kur'ân'da geçen daimi evlilik ilkeleriyle bağdaşmadığını ve bu uygulamanın daha sonra kesin olarak haram kılındığını belirtmişlerdir.

6.1. Usûl-i Fıkıh Perspektifinden Nesh Meselesi

Usûl-i fıkıh literatürü incelendiğinde, müt'a nikâhının haram kılınmasına ilişkin hükmün yalnızca tek bir delile değil, birden fazla usûlî ilkeye dayandırıldığı ve bu yaklaşımın mezhepler üstü bir yaygınlık kazandığı görülmektedir. Bu çerçevede müt'a nikâhının haramlığı hem nesh (hükmün ilga edilmesi) ilkesine hem de İbn Abbas gibi bazı sahabilerin bu nikâha cevaz vermelerine rağmen sonradan görüşlerinden Abbû etmelerine bağlanmaktadır. Ayrıca bu meselede sahabe ve tâbiîn döneminde olduğu kabul edilen icmâ, haramlık hükmünün en güçlü temellerinden biri olarak ileri sürülmektedir. Öte yandan, şeriatın zararlı sonuçlara yol açabilecek yolları daha baştan yasaklamayı hedefleyen sedd-i zerâ'i ilkesi doğrultusunda da müt'a nikâhı gibi uygulamaların bâtıl ve fâsîs sayıldığı vurgulanmaktadır.⁵⁴ Bu yönüyle müt'a

⁴⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, "Nikâh", 31 (No. 5115); Müslim, "Nikâh", 3; Nesâî, *es-Sünen*, "Nikâh", 71.

⁵⁰ Dârimî, *es-Sünen*, "Nikâh", 11 (No. 2241); Müslim, "Nikâh", 3; İbn Mâce, *es-Sünen*, "Nikâh", 14.

⁵¹ Dimeşki, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azim*, 1/226.

⁵² Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru Sühûn, 1997), 2/10.

⁵³ Âşûr, *Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/11.

⁵⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fuşûl fi'l-Uşûl* (Kuveyt: Vuzerâtu'l-Evkâfi'l-Kuveyt, 1994), 4/318; İbn Hazm Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fi Uşûli'l-Ahkâm*, thk. eş-Şeyh Ahmed Muhammed Şâki (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts), 4/80; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî

nikâhının haramlığına dair yaklaşım, farklı mezheplere mensup fakihler arasında geniş kabul görmüş ve usûlî açıdan çok boyutlu bir temellendirme ile desteklenmiştir.

Özellikle neshin vuku bulduğu konulara dair paradigmatik örnekler arasından sayılan müt'a nikâhının yasaklanması hem klasik hem de çağdaş usûl eserlerinde temel bir vaka olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *biz bu tür misalleri, 'el-İsâl' adlı büyük divanımızda, nikâh bölümünde en sahih senedlerle aktardık. Orada belirttiğimize göre, müt'a nikâhı Allah tarafından önce helal kılınmış, sonra neshedilmiş, ardından tekrar helal kılınmış, yine neshedilmiş, bir kez daha helal edilmiş ve nihayet kıyamete kadar haram kılınmıştır*,⁵⁵ şeklindeki ifadeleri, konunun tarihsel süreçteki karmaşık yapısına ışık tutmaktadır.

Şii gelenekten Sünnî çizgiye geçiş yapan Şevkânî'nin⁵⁶ şu metodolojik yaklaşımı ise bu karmaşıklığa sistematik bir çözüm getirme çabasını yansıtmaktadır. Şevkânî'ye göre Nisâ Sûresi 24'üncü âyetinin lafzî anlamı müt'a nikâhına meşruiyet tanıyor gibi görünse de bu meşruiyetin süreklilik arz ettiğine dair çıkarım zannî niteliktedir. Bu nedenle, lafzî katî olan bir âyetten çıkarılan zannî mana, daha güçlü bir metne veya delaletle sahip sahih haber-i âhâd ile neshedilebilir. Şevkânî'nin yaklaşımında öne çıkan nokta; nâsih olan delilin mensûhun lafzından ziyade onun süreklilik varsayımını ilga ettiği⁵⁷ düşüncesidir.⁵⁸ Bu teorik çerçeve, Sünnî usûl geleneğinde zannî bir anlamın haber-i âhâd ile neshinin mümkün olduğu kabulünü yerleşik hale getirmiş ve Şii geleneğin nassın lafzına sıkı sıkıya bağlı yorum metodolojisiyle arasındaki epistemolojik ayrışmayı derinleştirmiştir.

6.2. Sedd-i Zerâ'i İlkesi Bağlamında Değerlendirme

Sünnî fakihlerin müt'a nikâhını sedd-i zerâ'i (zararlı olana vesile olacak yolları önleme) ilkesi çerçevesinde ele alması, konuya maslahat merkezli bir yaklaşım kazandırmıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin sistematik analizine göre fıkıh, zinaya götüren yolları kapatma gayesiyle şeklen meşru görünen bazı nikâh türlerini geçersiz saymıştır. Bu bağlamda velisiz nikâh, tahlil (hülle) nikâhı ve müt'a nikâhı, tarafların gerçek anlamda uzun vadeli bir aile kurma iradesi taşımamaları nedeniyle fâsit kabul edilmiştir. İbn Kayyim'e göre bir kimse velisi olmayan bir kadına *kendini bana on dirheme nikâhla* dese ve bu söz iki şahit huzurunda söylense bile bu şekilde yapılan bir nikâh sadece şekli şartlara dayanır ve zinayı meşru göstermeye yarayan bir araca dönüşebilir. Benzer şekilde yalnızca boşandığı eşine helal kılmak maksadıyla yapılan ve kadını gerçek anlamda eş olarak sahiplenme iradesi taşımayan tahlil (hülle), niyet ve sonuç itibarıyla zinaya yaklaşması sebebiyle haram kılınmıştır. Aynı ilkeler çerçevesinde belirli bir süreyle yapılan müt'a nikâhı da bu minvalde aile kurumunun kalıcılığını ve toplumsal yapının istikrarını zedeleme riski taşıdığı gerekçesiyle yasaklanmıştır.⁵⁹

Bu yaklaşım, İslâm hukukunun hikmete dayalı teleolojik (gai) yapısını ve toplumsal maslahatı gözetme prensibini yansıtır. Nitekim genel anlamda Sünnî mezheplerin görüşlerine göre şeriat, müt'a ve benzeri uygulamaları yasaklayarak evlilik kurumunun tarafların uzun

b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hağ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Ahmed İzzu İnâye ed-Dimeşkî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1999), 2/61; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Bahrü'l-muhîṭ fi uşûli'l-fıkh* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 5/212; İbn Kayyim Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in 'an Rabbi'l-'Âlemîn* (Suudi Arabistan: Dâr İbni'l-Cevzi li'l-Neşri ve't-Tevzi, 1424), 5/59.

⁵⁵ Kurtubî, *el-İhkâm*, 4/80.

⁵⁶ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, hayatına Zeydî geleneği içinde başlamış olmakla birlikte ilmî gelişim süreci ve görüşlerinin olgunlaştığı dönem itibarıyla herhangi bir mezheple kendini sınırlamayan, mezhebî bağları reddeden bağımsız bir müctehid olarak öne çıkar. Zeydî muhitlerde yetişmesine rağmen, zamanla Zeydiliğin özellikle kelâmî ve usûlî yönlerine tenkitler getirmiş, ehl-i hadîs Selefiligine yakın bir çizgiye yönelmiştir. Bu yönelimi, sahih hadislerle sıkı bağlılık, mezhep taklidine karşı çıkış ve ictihadın sürekliliğini savunması gibi temel yaklaşımlarında açıkça görülmektedir. Dolayısıyla Şevkânî, mezhebî aidiyet açısından Zeydiliğin dışına çıkarak, mezhepler üstü bir tutum benimseyen ve doğrudan Kur'an ve Sünnet'e dayalı hüküm çıkarma anlayışını önceleyen müstakil bir ictihad çizgisini temsil eder. Eyüp Said Kaya – Nail Okuyucu, “Şevkânî” Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/22-28.

⁵⁷ رَافِعًا لِاسْتِمْرَارِ حُكْمِ الْمُنْسُوحِ

⁵⁸ Yemenî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2/68.

⁵⁹ Hanbelî, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in 'an Rabbi'l-'Âlemîn*, 5/59.

vadeli birlikte yaşamaya yönelik niyet taşımasını garanti altına almak için veli iznini şart kılmış ayrıca şahitlerin huzuru veya ilan yoluyla gerçekleşmesi halinde meşru saymıştır. Böylece fıkhi açıdan nehyedilen şeylerin, toplumun ahlâkî ve hukukî bütünlüğünü koruma amacına yönelik sistematik bir tedbir mahiyetinde nehyedildiği anlaşılmaktadır.

6.3. İcmâ Perspektifinden Müt'a Nikâhının Konumu

Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl* adlı usûl eserinde, müt'a nikâhının geçersizliğini (fesâdını) nehiy teorisi yanında icmâ deliline de dayandırır. Şayet bir fiil (menhiyyun 'anhu) dinen bir kez bile yasaklanmışsa bu fiil şer'î bir hüküm doğuramaz ve dinin bir parçası olarak da kabul edilemez. Râzî, müt'a nikâhı ile ribânın bu çerçevede fâsit sayıldığını kabul eder ve bunların nesh meselesinden ziyade nehiy teorisi ile yasaklanmış eylemler olduklarını, dolayısıyla bunların bizzat fesadı gerektirdiğini ifade eder. Bu doğrultuda *nehiy, fesadı gerektirir* ilkesinin hem ibadetler hem de muâmelât alanında geçerli olduğunu ileri sürer.⁶⁰ Bu yönüyle er-Râzî, müt'a Nikâhının geçersizliğini sadece nakli deliller ile değil aklî deliller ile de ispat etmeye çalışır.

Öte yandan sahabenin müt'a nikâhı hakkında aralarında fikir ayrılıklarının bulunduğu da aşikardır. Özellikle bu konuda kimi zaman aralarında tartıştıkları da yukarı belirtilen bilgiler ışığında bir gerçektir. Ancak müt'a nikâhının geçersiz olduğunu savunanlar, sahabenin bu konuda sergilediği yaklaşımı delil olarak öne sürmüşlerdir. Onlara göre sahabe, bir hükmün bâtil ya da geçersiz olduğunu göstermek için o fiilin yasaklanmış (menhî) olmasını yeterli bir gerekçe saymıştır. Nitekim müt'a nikâhının haram kılındığını ispat ederken de yine bu yasaklamayı esas almışlar; böylece nehyin, fesadı gerektirdiği yönündeki usûlî ilkenin sahabe döneminde de uygulandığını göstermişlerdir.⁶¹

er-Râzî, aklî deliller eşliğinde müt'a nikâhının geçersizliğini nehiy teorisi çerçevesinde açıklarken aynı zamanda icmâ deliline dayanarak da bu tür nikâh akitlerinin câiz olamayacağını ifade eder. Onun geliştirdiği nazariyede sahabilerin fikir değiştirerek belirli bir görüşte birleşmesi, icmâ delilinin bağlayıcılığı açısından belirleyici bir unsur olarak değerlendirilir. Ona göre bir *sahâbî* daha önce savunduğu görüşten dönüp ümmetin benimsediği görüşe katıldığında, önceki ihtilaf fiilen sona ermiş olur ve bu durum, icmânın oluştuğunu gösterir. Bu bağlamda, İbn Abbas'ın başlangıçta müt'a nikâhını caiz gördüğü ancak Hz. Ali'nin ikazı üzerine bu görüşünden vazgeçtiğini ileri sürer. Râzî, bu tür örneklerin, önceki ihtilafın artık geçersiz olduğuna ve yeni oluşan görüş birliğinin bağlayıcılığına işaret ettiğini savunur.⁶² Râzî, bazı usulcülerin bu gibi dönüşlerin icmâyı ihlâl edeceğini; *önceki görüşün sahipleri hayatta olsaydı yine aynı görüşte kalacaklardı* argümanı ile savunanların istidlallerini zayıf görür. Zira ona göre ümmetin tamamı bir görüşte birleştiğinde artık buna aykırı görüş – tarihsel bir dayanağı olsa bile– şer'î açıdan muteber sayılmamaktadır.⁶³

6.4. Müt'a Nikâhı ve Sonraki Nesillerde Oluşan İcmâ

Müt'a nikâhı meselesi, fıkıh usulünde ihtilaftan sonra oluşan icmânın hücciyeti tartışmalarının klasik örneklerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Bu konuda meselenin mahiyetinin iki aşamalı bir sürece dayandığı görülmektedir. İlk aşamada, yukarıda aktarılan bilgilerden de anlaşılacağı üzere, sahabe döneminde müt'a nikâhına dair farklı görüşlerin bulunduğu bilinmektedir ki bu dönem, ihtilaf dönemi olarak nitelendirilebilir. İkinci aşamada ise; tâbiîn ve sonraki nesillerde, söz konusu görüşlerden birine yönelik açık bir ittifakın oluştuğu ve zamanla bu tür nikâhın bâtil olduğu yönünde yaygın bir icmânın teşekkül ettiği görülmektedir. Hatta sosyolojik olarak bu icmâ içine özgün ve sahih Aleviliği de katmak mümkündür.⁶⁴

Cumhurun yaklaşımına göre bu tür bir ittifak hüccet teşkil eder ve önceki ihtilaflar artık

⁶⁰ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl*, thk. Cabbâr Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 2/297.

⁶¹ Abdullah b. Muhammed et-Tilimsânî, *Şerhu'l-Me'âlim fi usûli'l-fıkıh*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb li'l-Tibâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 1999), 1/402.

⁶² Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîhu'l-ğayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)* (Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Baskı, H.1420), 10/4.

⁶³ İbrâhîm b. İsmâîl el-Ebyârî, *Kitâbu't-Tahkîk ve'l-Beyân fi Şerhi'l-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh* (Kuveyt: Dâru'l-Ziyâ, 2013), 2/399.

⁶⁴ Bk. Sönmez Kutlu, “Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslamiçi Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlar) İlişkileri” *Dini Araştırmalar* 12/33 (Haziran 2009), 107-127.

şer'î açıdan dikkate alınmaz. Her ne kadar bazı Hanefî, Şâfiî ve kelamcı âlimler, ihtilaftan sonra oluşan icmânın mutlak bağlayıcılığını tartışmaya açmışlarsa da Fahreddin er-Râzî gibi âlimlerin yaklaşımı, Sünnî fıkıh geleneğinde baskın olan maslahat temelli usûl anlayışıyla örtüşmektedir. Sahabe dönemindeki ihtilafın, sonraki nesillerde ortadan kalkarak yerini ortak bir kanaate bırakması, bu tür icmânın bağlayıcılığı konusunda önemli bir dayanak teşkil etmektedir. Bu durum, bazı usulcüler tarafından ihtilaftan sonra oluşan icmânın hüccet teşkil ettiğine delil olarak gösterilmiştir. Her ne kadar kimi âlimler bu icmânın bağlayıcılığını tartışmaya açık görse de cumhurun görüşü, mût'a nikâhı örneğinde olduğu gibi, bir görüşe dönüşen ittifakın artık önceki ihtilafları hükümsüz kıldığı yönündedir.⁶⁵ Bu bağlamda mût'a nikâhı hem fikhî hem de usûlî düzlemde, icmâ teorisinin uygulanışını gösteren önemli bir örnek olarak öne çıkmaktadır.

Neticede mût'a nikâhının neshedilmesi meselesi, İslâm hukuk metodolojisinin farklı boyutlarını birleştiren kompleks bir örnektir. Konunun naslardan başlayarak icmâyâ uzanan ve sedd-i zerâ'î gibi ilkeleri de kapsayan çok boyutlu analizi, Sünnî fıkıh usulünün bütünlüklü yaklaşımını sergilemektedir. Bu mesele, nesh teorisinin pratikteki uygulanışı, zannî-kat'î ayırımının metodolojik sonuçları, sahabe içtihadının değeri ve icmânın oluşum süreci gibi çok sayıda usûlî meseleyi iç içe barındırmaktadır.

Sonuç

Mût'a nikâhı meselesi, *el-İstimtâ'* kelimesinin yorumu ekseninde şekillenen ve İslâm hukuk düşüncesinin temel kavramları arasında yer alan nas, nesh, icmâ, zannî-kat'î ayrımı gibi usûlî ilkelerle doğrudan ilintili bulunan çok yönlü bir fikhî tartışmayı yansıtmaktadır. Bu meselenin tefsir ilmi açısından ise lafzın semantiği ile hükmün maksadı arasındaki gerilimi en net şekilde ortaya koyması bakımından, tefsir metodolojisinin mezhepler arası yaklaşım farklarını da gözler önüne sermektedir.

İlk olarak, *istimtâ'* lafzının lügavî kökeni ve ayet bağlamı, Şîa'ya mensup usûlcülerin teknik anlamını şekillendirmede temel rol oynamış, böylece süreli ve mehir karşılığı yapılan geçici nikâh, lafzın içerdiği *faydalanma* ve *geçicilik* anlamından hareketle meşru bir hukukî akit olarak sistemleştirilmiştir. Buna mukabil Sünnî usûlcüler aynı lafzı, sahih ve süresiz nikâh akdine bağlı olarak kadının mehrini hak kazanmasına dair genel bir prensip çerçevesinde yorumlamışlardır. Bu durum, aynı nassın mezhepler üstü ortak zemin teşkil etmesine rağmen, farklı hukukî sonuçlara ulaşılabilceğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

İkinci olarak, meselenin tarihsel bağlamda nasıl şekillendiği incelendiğinde, erken dönemde özellikle sefer, gurbette bulunma ve savaş şartlarında zuhur eden mût'a uygulamasının, Sünnî anlayışta *tedricen yasaklanmış olmalı* fikrinin hâkim olduğu görülür. Bu yasaklama süreci, Hz. Peygamber'in çeşitli savaşlar esnasında verdiği sınırlı ruhsatların daha sonra nesh edildiğine dair sahih rivayetlerle temellendirilmiştir. Özellikle Hz. Ömer'in halifeliği döneminde bu yasağın kamu düzeyinde ifade edilmesi, Sünnî ekolde icmâ ve nesh ilkeleriyle desteklenen bir yasaklama mekanizmasına dönüşmüştür. Şîa ise bu yaklaşımı kabul etmemekte; nesh rivayetlerinin tarihsel tutarsızlığını ve lafzın mutlaklığını esas alarak mût'ayı kıyamete kadar geçerli bir şer'î ruhsat olarak görmektedir.

Üçüncü olarak, her iki yaklaşımın dayandığı usûlî ilkeler arasındaki fark belirleyicidir. Sünnî usûlde maslahatın korunması, sedd-i zerâ'î (fesada götüren yolların kapatılması) ve nesh kavramları ön planda olup, aile kurumunun sürekliliği, neslin korunması ve toplumsal düzenin tesisine yönelik kaygılarla mût'a uygulaması reddedilmiştir. Şîa ise kat'î nasların, zannî rivayetlerle ortadan kaldırılamayacağı ilkesine dayanarak, lafzın zahirini esas almış ve maslahat değerlendirmesini tali bir konuma yerleştirmiştir. Bu bağlamda mût'a, usûl-i fıkıhın nass-merkezli yorumu ile maslahat-merkezli yorumu arasındaki öncelik çatışmasını yansıtan tipik bir örnek olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç itibarıyla, mût'a nikâhı, aynı nas ve benzer veriler temelinde inşa edilen iki ayrı fikhî sistemin, farklı metodolojik tercihler neticesinde nasıl karşıt sonuçlara ulaşabileceğini açıkça göstermektedir. Şîi yorum, geçici evliliği, bireysel hakların teminat altına alındığı ve sosyal ihtiyaçlara cevap veren meşrû bir form olarak kabul ederken, Sünnî yorum, evliliği yalnızca cinsî tatmini değil, aynı zamanda kalıcılığı, nesep emniyetini ve toplumun temel yapısını koruyan bir kurum olarak görmekte ve bu sebeple mût'a nikâhını, toplumdan kesinlikle

⁶⁵ Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî - Nureddin Abdulcebbâr Suğayrî (Dubai: Dârü'l-bühûs li'd-dirâsâti'l-İslâmîyye ve ihyâi't-Turâs: Dârü'l-Bühûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmîyye ve İhyâi't-Turâs, 2004), 5/2096-2099.

menedilmesi gereken bir yasak olarak değerlendirmektedir.

Kaynakça | References

- Aşkar, Üsâme b. Ahmed. *Müstedceddâtün Fıkhiyye fî Kaḍâya'z-Zevâc ve't-Talâk*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 1420.
- Âşûr, Muhammed et-Tâhir İbn. *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dârü Sühnûn, 1997.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *el-Bînâye fî şerhi'l-Hidâye*. thk. Eymen Salih Şaban. Beyrut: Dârü'Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhih*. Kahire: Dârü't Tasil, 1433.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-. *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*. thk. Muhammed Abidullah Han. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cessas, Ebûbekr er-Razî el-. *Ahkâmu'l Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Cessas, Ebûbekr er-Razî el-. *el-Fuṣûl fî'l-Uṣûl*. Kuveyt: Vuzerâtu'l-Evkâfi'l-Kuveyt, 1994.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-. *el-Fıkḥ 'ale'l-Mezâhibi'l-Erba'a*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Düstûru'l Kur'ânî*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981.
- Dimeşki, İmâdüddîn Ebî'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr ed-. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azim*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî. *es-Sünen*. thk. Râid Sabrî. Riyad: Daru'l-Hadreti Li'n-Neşri ve-Tevzi, 2010.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hasan b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mihrân. *Mu'cemü'l-Füruki'l-Lüğa*. thk. Şeyh Beytullâh Beyât. Kum: Müessetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.
- Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî. *es-Sünen*. nşr. Hüseyin Selim Esed Dârânî. Suûd: Dârü'l Muğni, 2000.
- Ebyârî, İbrâhîm b. İsmâil el-. *Kitâbu't-Tahkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân fî Usûli'l-Fıkḥ*. Kuveyt: Dârü'l-Ziyâ, 2013.
- Fârâbî, İsmâil b. Hammâd el-Cevherî el-. *Şihâh Tâcü'l-Luga ve Şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Atâr. Beyrut: Dârü'l İlm, 1407.
- Günay, Hacı Mehmet. *Evlenme Akdinde Bâtıl-Fâsit Ayırımı*. İstanbul: Nun Yayınları, 2008.
- Hanbelî, İbn Kayyim Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dimaşki el-. *İ'lâmü'l-Muvakki'in 'an Rabbi'l-'Âlemîn*. Suudi Arabistan: Dâr İbni'l-Cevzî li'l-Neşri ve't-Tevzi, 1424.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısr. *el-Baḥrû'r-râ'ik*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mehdi. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabi, 1422.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-Kadîr li'l-'Acizi'l-Fakîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1970.
- İbrahim Kâfi Dönmez. "Müt'a". C. 32. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *Müfredât Elfâzi'l-Kur'ân*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Kal'aci, Muhammed Ravvâs. *Mu'cemü'l-Lügati'l-Fukahâ*. Beyrut: Dârü'n-Neffâs, 2006.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'i'u's-şanâ'i fî tertibi's-şerâ'i*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1328.
- Köse, Saffet. "Misyâr Nikâhı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009).
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *Şerhu Muhtaşari'l-Kerhî*. thk. Abdullah Nezir Ahmed Abdurrahman. Kuveyt: Dârü'l-Esfâr, 2022.
- Kummî, Ebû'l-Hasan el-. *Tefsîru'l-Kummî*. Kum: Müessesetü'l-İmâmü'l-Mehdi, 1404.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.

- Kurtubî, İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelûsî el-. *el-İhkâm fî Uşûli'l-Ahkâm*. thk. eş-Şeyh Ahmed Muhammed Şâki. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.
- Kutlu, Sönmez. "Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslamiçi Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlar) İlişkileri". *Dini Araştırmalar* 12/33 (Haziran 2009), 107-127.
- Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdubâki. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Ârabiyye, 1918.
- Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru-s Sadr, 1414.
- Aslan, Nasi. "Boşamaya Yönelik Nasların Makâsıd Eksenli Yorumu -Hâzilin Talâkı Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 30. Yıl Özel Sayısı (Eylül 2022), 256-269. <https://doi.org/10.30627/cuilah.1147153>
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Mecdi Beslum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.
- Mısri, ; Ebû'l-Adl Zeynüddin (Şerefüddin) Kâsım b. Kutluboga b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-. *et-Tercih ve't-taşıh 'ale'l-Kudûr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Mısri, Muhammed Muhyiddin b. Abdilhamid el-. *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Muhammed b. Ya'kûb Küleynî. *el-Kâfi*. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1407.
- Muhammed Munaza ez-Zebidi. *Tacü'l-ârûs*. Kuveyt: Darü'l- Tûrasi'l-Arabi, 1985.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsir-i Kebir*. thk. Abdullah Mahmut Şahhat. Beyrut: Darü'l- İhya - Tûrasi, 1423.
- Dalkıran, Sayın. "İmâmiyye Şiası'nın Mut'a Nikâhı Uygulamasına Karşı Ahmet Feyzi'nin Eleştirileri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2007), 1-16.
- Ekinci, Ahmet. "Şii Mezhepler Arasında İhtilaflı Bir Mesele: müt'a Nikâhı". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Aralık 2021), 113-139. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.1010045>.
- Mutlak, Abdülmelik el-. *Zevâcû'l-Esdikâ*. Riyad: Darü'l-Âsime, 1427.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: y.y.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebir)*. 3. bs. Beyrut: Dâr İhyâi't-Tûrâsi'l-'Arabî, 1420.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî - Nureddin Abdulcebbâr Suğayrî. Dubai: Dârü'l-bühûs li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Turâs: Dârü'l-Bühûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve İhyâi't-Turâs, 2004.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısri el-Minhâci ez-Zerkeşi eş-. *el-Bahrü'l-muhtî fî uşûli'l-fıkıh*. Kâhire: Dâru'Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tabatabâi, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'l- A'lemî lil Matbuât, 1997.
- Taberî, Ebu Ca'fer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid el-Amûli et-. *Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*. Mekke: Darü'- Terbiyeti -Tûrasi, t.y.
- Taberistânî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-. *el-Maḥşûl*. thk. Cabbâr Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1995.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan et-. *Mecme'u'l Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Mürtezâ, 2005.
- Tebrizî, Âyetullâhiluzmâ es-Seyyid Yûsuf el-Medenî et-. *Minhâcû'l-ahkâm*. Kum: Müessesetü İsmâiliyyân, 1419.
- Tilimsânî, Abdullah b. Muhammed et-. *Şerhu'l-Me'âlim fî uşûli'l-fıkıh*. thk. Âdil Ahmed Abdülmecvûd – Ali M. Muavvaz. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb li'l-Tibâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 1999.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Müt'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/174-180.

İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Tūsī, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan et. *et-Tibyân fî Tefsîri'l Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1434.

Yemenî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-. *İrşâdû'l-fuḥûl ilâ tahkîki'l-haḳ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Ahmed İzzu İnâye ed-Dimeşkî. Beyrut:

Dârû'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1999.

Extended Summary

The institution of mut'a marriage, or temporary marriage, has long been a source of theological, legal, and social debate within Islamic tradition. Rooted in the Arabic term “mut'a” (المُتْعَة), which literally refers to enjoyment or benefit, the concept takes on a technical meaning in Islamic jurisprudence: a contractual union between a man and a woman for a predetermined period and in exchange for a specified dowry (mahr). This paper examines the historical, linguistic, and legal background of mut'a marriage, comparing how it has been interpreted in both Shī'ī and Sunnī traditions, and investigates the debate through the lens of Qur'anic exegesis (*tafsîr*) and legal methodology (*uṣûl al-fiqh*). Linguistically, the word “mut'a” implies a form of benefit or enjoyment, typically associated with temporariness. In classical Islamic legal usage, two main meanings emerge: (1) a temporary marriage contract in which both parties agree on duration and dowry, widely institutionalized in Shī'ī law; (2) compensation or a gift provided to a woman in cases where a marriage ends before consummation or where the dowry has not been specified, intended to protect her interests upon divorce. The study highlights that both uses revolve around the idea of safeguarding women's rights, either through economic security in the case of mut'a or through dignity at the dissolution of marriage. Mut'a marriage was not unique to Islam but existed in pre-Islamic Arabia. The practice was tolerated in the early Islamic community, especially during times of travel, war, or hardship when long-term unions were difficult. Hadith sources document that the Prophet Muhammad permitted mut'a under certain circumstances, particularly for companions engaged in military campaigns. Over time, however, the legitimacy of mut'a marriage became highly controversial, especially as broader principles of family, permanence, and social responsibility in marriage became more emphasized in Islamic law. Shī'ī scholars, particularly within the Twelver (Imāmî) tradition, uphold mut'a as a legitimate form of marriage, rooted primarily in verse 24 of Sûrah al-Nisâ', which they interpret as an explicit authorization of temporary unions. Key Shī'ī exegetes such as Shaykh al-Tūsî, al-Ṭabrisî, and Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'î argue that the Qur'anic term “istimtā'tum” (“those whom you enjoy [in marriage]”) specifically denotes mut'a. Furthermore, they maintain that reports of the prohibition of mut'a stem from personal reasoning (*ijtihād*) by 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, the second caliph, rather than from prophetic command or Qur'anic abrogation. They also contend that the hadiths presented as evidence for abrogation are either single-chained (*khabar al-wāḥid*), contain historical inconsistencies, or are contradicted by practices and opinions of early companions. Shī'ī commentators emphasize that the welfare objectives of the sharia (*maqāṣid al-sharī'a*) are fulfilled in mut'a, especially for individuals unable to secure permanent marriage, and that mut'a served genuine social needs in both past and present contexts. Sunnī jurists and exegetes, in contrast, view mut'a marriage as initially permitted in the earliest phase of Islam but later abrogated through subsequent Qur'anic verses and Prophetic prohibitions. Exegetes such as al-Ṭabarî, al-Māturîdî, al-Jaṣṣāṣ, Ibn al-Jawzî, and Ibn Kathîr agree that while some companions, like Ibn 'Abbās, may have initially permitted mut'a, consensus later shifted decisively toward its prohibition. Sunnī interpretations of Sûrat al-Nisâ' 4:24 read “istimtā'tum” as generic marital enjoyment or as a reference to legitimate, permanent marriage—not temporary unions. Furthermore, Sunnī sources cite hadiths indicating that the Prophet Muhammad himself prohibited mut'a on several occasions, most notably at the battle of Khaybar and during the conquest of Mecca, ultimately declaring it forbidden until the Day of Judgement. The principle of abrogation (*nash*), as well as the consensus (*ijmā'*) and the legal maxim of blocking the means to harm (*sadd al-dharā'i'*), are frequently invoked to justify this stance. Sunnī authorities further argue that mut'a undermines the social functions of marriage—stability, lineage, inheritance, and social responsibility—and is thus incompatible with the objectives of Islamic family law. From the standpoint of *uṣûl al-fiqh* (legal theory), the controversy over mut'a marriage illustrates key debates about abrogation and consensus. While Shī'ī scholars emphasize the strength of explicit Qur'anic text and

question the reliability of later prohibitory hadiths, Sunnî jurists maintain that abrogation is well-established both textually and by prophetic practice. The concept of consensus (ijmā') is particularly important: Sunnî legal theory regards the agreement of the later generations of the companions and the early community as a binding source, rendering earlier disagreements moot. Additionally, Sunnî scholars rely on the principle of sadd al-dharā'i', which authorizes the prohibition of practices that might lead to social harms even if those practices appear, in form, to meet legal requirements. The debate over mut'a marriage is not merely academic. It reflects deeper tensions about the nature of the marriage contract in Islam: is it an inherently permanent institution based on responsibility, mutual rights, and social order, or can it also encompass temporary and conditional unions that respond to human needs and changing circumstances? For Shī'ī law, mut'a serves as a mechanism for protecting individuals in exceptional situations, while for Sunnî law, such arrangements risk eroding the sanctity and purpose of marriage. The legacy of this debate is seen today in the continuing differences between Sunnî and Shī'ī communities, especially regarding family law and the regulation of sexual ethics. The controversy surrounding mut'a marriage epitomizes the diversity and dynamism of Islamic legal thought. By examining the relevant Qur'anic verses, hadiths, historical context, and legal principles, this paper has illustrated how divergent methodologies and hermeneutics have led to fundamentally different conclusions in Sunnî and Shī'ī legal traditions. Ultimately, the mut'a debate is not only about a particular form of marriage, but also about how Islamic law navigates the balance between textual authority, communal consensus, ethical objectives, and the realities of human society.

Yahya b. Hamza ve *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlık*'ta Tenzih Doktrininin Temelleri

Yahya bin Hamza and the Foundations of the Doctrine of Tenzih in *al-Râik fî Tanzîhi'l-Khâlik*

Ayşe KOCABAŞ

Doktora Öğrencisi | PhD Student

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sivas Cumhuriyet University, Graduate School of Social Sciences

Sivas, Türkiye

<https://orcid.org/0009-0000-9285-3702>

20219331002@cumhuriyet.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 27.04.2025

Kabul | Accept: 24.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1684799>

Atıf | Cite As

Kocabaş, Ayşe. "Yahya b. Hamza ve *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlık*'ta Tenzih Doktrininin Temelleri". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 191-208. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1684799>

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Yahya b. Hamza (ö. 749/1348) Şiiliğin Ehl-i Sünnet'e en yakın kolu olan Zeydiyye'nin önde gelen imamlarından olup Zeydiyye mezhebinin tarihinde önemli bir yere sahiptir. Özgün yorum ve değerlendirmeleriyle dikkat çekmekle birlikte temel kelâmî konularda Zeydiyye mezhebinin genel çizgisine uygun şekilde Mu'tezile'ye yakın görüşler benimsemiştir. Nitekim bazı alimlere göre o mutlak müctehiddir. Onun özellikle tekfir gibi hassas konularda Ehl-i Sünnet'in yaklaşımına benzer bir ihtiyat ve temkin tutumu göze çarpmaktadır. Çeşitli alanlarda yüzü aşkın eseri bulunan üretken ve "ansiklopedik" bir âlim olan Yahya b. Hamza'nın *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* adlı eseri, Zeydiyye mezhebindeki kelâmî düşüncenin temel kaynaklarından kabul edilmekte olup, özellikle tenzih anlayışına dair müstakil bir çalışma olması bakımından özgün ve önemli bir eserdir. Eserinde müellif Allah'ın hem cisim ve araz olmaktan, hem de cisim ve araz olmayı gerektiren bir cihet veya mekânda bulunmak, bir mekâna hulûl etmek, bir varlığa mahal olmak, acı veya haz duymaktan münezzeh olduğunu aklı ve nakli delillerle ortaya koymuştur. Müellifin, Allah'ın sıfatları konusunda mutedil çizgiyi temsil ettiğini düşündüklerini eserinde Münezzihi diye terimleş-tirmesi dikkat çeken hususlardandır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Zeydiyye, Tenzih, Yahya b. Hamza, *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik*.

Abstract

Yahya bin Hamza (d. 749/1348) was one of the leading imams of Zaydiyya, the branch of Shiism closest to Ahl al-Sunnah, and had an important place in the sectarian thought in his later periods. In fundamental theological matters, he generally aligned with Mu'tazilite views, in accordance with the doctrinal orientation of Zaydiyya, yet his original interpretations and assessments set him apart. Some scholars even consider him an absolute mujtahid. Notably, his cautious and measured approach to sensitive issues such as takfir reflects a stance similar to that of Ahl al-Sunnah. A prolific and "encyclopedic" scholar with over a hundred works spanning various disciplines, Yahya bin Hamza's *al-Râik fî Tanzîhi'l-Khâlik* is recognized as a seminal source in Zaydî theological thought. It holds particular significance as an independent treatise dedicated to the doctrine of tanzih (divine transcendence). In this work, the author systematically demonstrates—through both rational and scriptural evidence—that God is beyond corporeality and accidents, and that he does not occupy a direction or place, does not enter a location, is not a locus for any entity, and is free from sensations such as pain or pleasure. A striking aspect of his approach is his designation of those he deems to represent a moderate stance on divine attributes as Munezzihi.

Keywords: Theology, Zaydiyya, Tanzih, Yahya bin Hamza, *al-Râik fî Tanzîhi'l-Khâlik*.

Giriş

Şia'nın Zeydiyye kolu, genel olarak İmamiyye'nin aksine sahabe düşmanlığı gibi aşırılıklardan uzak durması ve Ehl-i Sünnet'e yakınlığıyla bilinen bir mezheptir. Kelâmî meselelerde genelde Mu'tezile, özelde bu mezhebin Basra ekolüne yakın bir çizgide olsa da,¹ Zeydiyye'nin kendine özgü fikirleri bulunmaktadır. Bu durum, mezhebin kelâmî yaklaşımının yüzeysel genellemelerle anlaşılamayacağını, aksine kendi iç tutarlılığı ve tarihsel gelişimi çerçevesinde incelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu tür bir inceleme, hem İslam düşüncesi geleneğinin zenginliğini daha iyi kavramaya hem de günümüzde özellikle Yemen'de varlığını sürdüren bu mezhebi daha yakından tanımaya katkı sağlayacaktır.

Mezhepte zirve isimlerden kabul edilen ve "Müeyyed-Billâh" unvanıyla tanınan Yahya b. Hamza ise Zeydiyye düşüncesi sisteminde önemli bir yere sahiptir. Hicri yedinci yüzyılın sonları ile sekizinci yüzyılın ilk yarısında yaşayan ve Yemen Zeydiyyesi'nin önde gelen imamlarından olan müellifin ilmi donanımı, kendine özgü yaklaşımları ve Ehl-i Sünnet'e yakınlığı da onu önemli bir şahsiyet yapan diğer bazı hususlardır. Tekfir gibi önemli konularda ılımlı tavrı ve Ehl-i Sünnet'e yakınlığıyla öne çıkan müellifin, hayatı boyunca aşırı Şia'dan olan İsmailiyye'ye karşı fikrîsel, hatta aynı zamanda fiili mücadele yapmış olmasına rağmen Ehl-i Sünnet'e karşı düşmanlığına rastlanmamaktadır. Aksine, görüşlerinin çoğunda Ehl-i Sünnet'e yakın duran Zeydî imamlardan kabul edilmektedir. Dolayısıyla mezhep taassubundan uzak özgün fikirlerin sahibi olarak üzerinde çalışılmaya değer bir şahsiyettir.

Yahya b. Hamza'nın muhtelif alanlarda çok sayıda eseri bulunmaktadır. Özgün kelâmî görüşleri içeren kelama dair eserleri ise çok önemli bir referans kaynağıdır. Eserlerinde

¹ İki mezhep arasındaki kelâmî etkileşim ve ilişkiye dair bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî (Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010); Yusuf Gökalp, "6/12. Yüzyıl Yemen Zeydî Düşüncesinin Şekillenmesinde Mu'tezile'nin Etkisi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 8/1 (2014), 87-128. Bu kaynaklarda yer alan bilgilere göre Zeydî kelâmî ilk dönemlerde Bağdat Mu'tezilesi'nden sınırlı düzeyde etkilense de, yapısal ve teorik açıdan esas olarak Basra Mutezilesi çizgisinde şekillenmiştir. Bu durum, Ebû Haşim el-Cübbâi'nin öğrencileriyle doğrudan temas kurulması, Zeydî âlimlerin Ebû Abdullah el-Basrî'nin ders halkalarına katılması ve Kâdî Abdülcebbar'ın eserlerinin Zeydî çevrelerde hem okutulması hem de kaynak olarak kullanılmasıyla açıkça görülmektedir. Hatta Basra ekolüne ait birçok düşüncenin günümüze ulaşmasında Zeydiyye önemli bir rol oynamıştır.

Zeydiyye'nin inanç ve düşünce sistemini esas almakla birlikte kendine özgü fikir ve düşünceler de ortaya koymuştur. Müellifin *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* adlı eseri de, kelam alanındaki en önemli eserlerinden olup Zeydiyye'nin en temel kitapları arasında sayılmaktadır. Allah'ın zât ve sıfatlarına dair tenzih anlayışını detaylı şekilde ele alan bu çalışma, Allah'a yaraşmayan ve onun için muhâl olan tasavvurlara yönelik eleştirileri içermekte olup tenzih esasına dayalı bir teolojik sistem inşa etmektedir.

Zeydiyye mezhebinin kelâmî görüşlerine dair Türkiye'de bazı akademik çalışmalar bulunmaktadır.² Yahya b. Hamza'ya dair ise İslam Ansiklopedisinde kısa bir madde ile 2017'de 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü'nde Abdullah Vurucu tarafından kaleme alınan "Yahya b. Hamza ve Kelam İlmindeki Yeri" isimli bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Tezde ağırlıklı olarak müellifin *el-Meâ'limu'd-dîniyye fî'l-'akâidi'l-ilâhiyye* ve *Kitâbü't-Temhîd fî şerhi meâ'limi'l-adl ve't-tevhîd* eserleri ile Ahmed Subhi tarafından derlenen *el-İmam Yahyâ b. Hamza ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye* (1990) adlı çağdaş çalışmaya başvurulmuştur. Ancak ne tezde ne de bu derleme eserde müellifin *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* adlı eserinden hemen hiç alıntı yapılmamıştır.

Dolayısıyla *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* eser hakkında bildiğimiz kadarıyla ne Türkiye'de ne de İslam âleminde müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Yapmakta olduğumuz bu çalışmayla Zeydi bir âlim olarak Yahya b. Hamza'nın konusu ve içeriği itibarıyla büyük bir öneme sahip bu eserindeki tenzihin temel prensiplerine dair görüşlerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışmada, Yahya b. Hamza'nın hayatı ile eserindeki yöntemi, tenzihe dair görüş ve tercihleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Zeydiyye mezhebinde önemli bir yere sahip olan ve özgün düşünceleri bulunan müellifin böylesine özgün bir eseri üzerinden düşüncelerinin incelenmesinin; genelde Zeydiyye mezhebi özelde onun önemli bir imamının itikâdi görüşleri, daha özelde ise bu mezhep ve şahsiyetin tenzih gibi önemli bir konudaki fikirlerinin bilinmesi gibi açılardan faydalı olacağı ve alana katkıda bulunacağı umulmaktadır.

1. Müeyyed-Billah Yahya b. Hamza ve Zeydiyye Mezhebindeki Yeri

Zeydiyye, hicri ikinci yüzyılın ilk çeyreğinde Küfe'de ortaya çıkmış ılımlı bir Şii fırkasıdır. İsmi Hz. Hüseyin'in Ali Zeynelâbidîn'den torunu Zeyd'den almıştır.³ 75/694 ile 80/699 yılları arasında Medine'de doğan İmam Zeyd, hayatını ve ilmi faaliyetini Medine'de sürdürmüştür. 122/744 yılında Kufe'de Emevilere karşı başlattığı isyanda öldürülmüştür.⁴ Başlangıçta siyasi bir karakter taşıyan Zeydiyye hareketi, Kasım b. İbrahim er-Ressî (ö. 246/860) ile birlikte bir düşünce sistemi haline gelmeye başlamış, Yahya b. Hüseyin el-Hâdî (ö. 298/911) döneminde ise daha sistematik bir yapıya kavuşarak mezhepsel oluşumunu tamamlamıştır. Zeydiyye, *menzile beyne'l-menzileteyn* ilkesi hariç Mu'tezile'nin *tevhîd, adl, va'd ve vâid, emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker* gibi temel prensiplerini, bazı farklılıklarla birlikte benimsemiştir. Akla verdiği önem açısından da Mu'tezile ile benzerlik göstermektedir.⁵ Şii gelenek içerisinde yer almakla birlikte Zeydiyye, imâmet konusundaki görüşüyle diğer Şii fırkalarından ayrılmakta, hatta kimilerince Şii mezhebinden sayılması uygun bulunmamaktadır. Nitekim Zeydiyye'nin Fıkıh ve Usul-i fıkıhta da Hanefî mezhebine dikkat çeken bir benzerliği vardır.⁶ İmam Zeyd'in vefatından sonra Zeydiyye üç fırkaya ayrılmıştır: Cârüdiyye, Bütriyye ve Süleymâniyye. Bunlardan Cârüdiyye, imamlık ve sahabe gibi temel konularda İmamiyye'ye yakındır.⁷ Hatta, kimilerince "İmamiyye düşüncelerine sahip Zeydi" olarak da nitelendirilmiştir.⁸ Süleymâniyye ve Bütriyye

² Bu çalışmalar arasında, bir önceki dipnotta yer alan iki kaynağa ek olarak; Muhammet Raşit Batur, *Zeydilik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezir* (Ankara: Gece Akademi, 2018); Resul Öztürk, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı* (İstanbul: Ahenk Kitap, 2023); Halenur Demir, *Zeydiyye Fırkası ve Tekfir* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Usame Ahmet Hamisi, *Çağdaş Zeydiyye'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024) gibi kaynaklar sayılabilir.

³ Yusuf Gökalp, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/328.

⁴ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1977), 1/154-157; Saffet Köse, "Zeyd b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 4/313.

⁵ İki mezhep arasındaki etkileşim için bk. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî*.

⁶ Yusuf Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2007), 95-97.

⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 1/157-162; Köse, "Zeyd b. Ali", 4/313.

⁸ Muhammed Yahya Azzân, *es-Sahabe inde'z-Zeydiyye* (b.y.: Efkar li'd-Dirasati ve'l-Buhus, 2013), 258.

ise ilk iki halifeyi meşrû kabul eden ve Ehl-i beyt dışındaki hadis rivâyetlerini de önemseyen görüşleriyle daha ılımlı bir yapıya sahiptir. Tarih boyunca Zeydiyye Hazar bölgesi ile Yemen'de hakim olmuştur. Yemen Zeydiyyesi tarihsel süreçte İsmaililer gibi Şiiliğin aşırı kollarıyla birçok defa çatışmaya girmiş olmasına rağmen Ehl-i sünnet ile herhangi bir savaş veya ciddi bir çatışma yaşamamıştır.⁹ Zeydiyye günümüzde de Yemen'de varlığını sürdürmektedir.¹⁰

Yemen'in Zeydî imamlarından olan ve soyu Muhammed el-Cevâd yoluyla Hz. Ali'ye ulaşan Müeyyed-Billah Yahya b. Hamza, 669/1270 yılında San'a'da doğmuş, Kur'an-ı Kerim'i ezberledikten sonra İmam Yahya b. Muhammed es-Sirâcî, Âmir b. Zeyd eş-Şemmâh ve İbrahim b. Muhammed et-Taberî gibi âlimlerden ders almıştır. Hayatının büyük bir kısmını ilimle iştigal ederek geçirmiş, Hısnühirrân'da telif ve tedris faaliyetlerinde bulunmuştur. Genç yaşta İmam Muhammed b. Mutahhar'ın İsmâililere karşı savaşlarına katılmış, üstün ahlâkı ve ilmiyle çevresinde takdir toplamıştır. 729/1329 veya 730/1330'da "el-Müeyyed-Billâh" unvanıyla imamlığını ilan etmiş ve Yemen'deki Zeydîler arasında önemli bir lider olmuştur.¹¹ Adil, dürüst, ilim ile ameli birleştiren zâhid bir imam olarak bilinen Yahya b. Hamza,¹² Hısnühirrân'da İsmâililere karşı hem fikrî hem de askerî alanda mücadelesini sürdürürken 749/1348 yılında vefat etmiştir.¹³

Şevkânî, onu Zeydiyye imamlarının en büyüklerinden olarak tanımlamıştır.¹⁴ Yazdığı bir çok eser ve ortaya koyduğu özgün fikirleri olan Yahya b. Hamza, Zeydî düşünce sisteminde önemli bir yere sahiptir.¹⁵ Yusuf Gökalp onun iki eserini Zeydiyye'nin en temel birkaç temel eseri arasında zikretmiştir.¹⁶ Yahya b. Hamza'nın semiyatın ahirete ilişkin konularında Eş'arileri Mu'tezile'ye tercihiyle başlayan dönüşümüyle birlikte mezhepte de dönüm noktasının kaynağı olmasına yol açmıştır.¹⁷ O, özgün bir düşünce yapısına sahip olması sebebiyle kimileri tarafından da mutlak müctehid olarak görülmüştür.¹⁸ Bütün bunlar onun mezhep içindeki önemini ve güçlü etkisini ortaya koymaktadır. Yahya b. Hamza va'd, va'id ve tenzih gibi konularda Mutezile'ye, ahirete ilişkin sem'î konularda Eş'ariler'e yakın durmuştur. Hatta o Ehl-i Sünnet'e meyilli Zeydî imamların ilki kabul edilmektedir.¹⁹

Tekfir konusunda oldukça müsamahalı bir tutum sergileyen Yahya b. Hamza kesin delile dayanmayan meselelerde tekfirin yanlış olduğunu savunmuştur. Zeydiyye ve Mu'tezile ulemâsının çoğunluğu kesb, halku'l-Kur'an vb. konularda Eş'ariyye'yi tekfir ederken o delile dayanarak ileri sürülen görüşlerde daima bir hakikat ihtimali bulunduğu gerekçesiyle buna karşı çıkmıştır.²⁰ Şevkânî onu, insanları küfürle itham etmeyen ve sahâbeyi savunan mutedil bir imam olarak tanımlamıştır. Nitekim o, Ebu Bekir ve Ömer gibi sahâbileri savunmuş ve Zeydiyye dışındaki Şii grupların sahâbeye yönelik eleştirilerine karşı çıkmıştır.²¹

Yahya b. Hamza'nın kelâmî görüşleri arasında, Allah'ın birliğini burhân-ı temânu' yöntemiyle delillendirmesi, Allah'ı çirkin işlerden münezzeh kılması ve Mu'tezile'nin insan fiillerindeki ilâhî müdahaleyi reddeden görüşlerini benimsemesi dikkat çeker. İmâmete ilişkin olarak Hz. Ali ve soyundan gelenlerin imâmeti için sadece teorik vasıfların yeterli olmadığını, halkın biatı ve

⁹ Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 93, 114.

¹⁰ Gökalp, "Zeydiyye", 44/331.

¹¹ Muhammed b. Ali Şevkânî, *el-Bedru't-tâli bi mehasini men ba'de'l-karni's-sâbi'* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 2/331-332; Mustafa Öz, "Müeyyed-Billah, Yahya b. Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/481.

¹² Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 2/331.

¹³ Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna-Daru İhyai't-Türa el-Arabi, ts), 13/195; Abdullah Vurucu, *Yahya b. Hamza ve Kelâm İlmindeki Yeri* (İstanbul: 19 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 44-45.

¹⁴ Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 2/331.

¹⁵ Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin*, 13/195; Öz, "Müeyyed-Billah, Yahya b. Hamza", 31/482.

¹⁶ Gökalp, "Zeydiyye", 44/331.

¹⁷ Ahmed Mahmud Subhi, *el-İmam Yahyâ b. Hamza ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye (Şam: Menşuratü'l-Asri'l-Hadis, 1990)*, 261.

¹⁸ Subhi, *el-İmam Yahyâ b. Hamza ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, 23.

¹⁹ Subhi, *el-İmam Yahyâ b. Hamza ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, 22.

²⁰ Öz, "Müeyyed-Billah, Yahya b. Hamza", 31/483.

²¹ Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, 2/331.

zalimlere karşı mücadelenin şart olduğunu söylemiştir.²²

Yahya b. Hamza kelim, tefsir, fıkıh, usul-i fıkıh, nahiv ve belâgat gibi çeşitli ilim alanlarda birçok eser kaleme almıştır. Şevkânî eserlerinin sayısının yüze ulaştığını söylemiştir. Bu da onun ilimlere ne kadar vakıf ve ilmi kişiliğinin ne denli güçlü olduğunun bir göstergesidir.

Yahya b. Hamza'nın kelâm alanında yazdığı en önemli eserlerinden bazıları şunlardır:²³ 1) *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik*: Kitap, çalışmamızda ele aldığımız eserdir. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi "Zeydiyye" maddesi yazarı Yusuf Gökalp bu eseri Zeydiyye'nin en temel birkaç kitabı arasında saymıştır.²⁴ 2) *eş-Şâmil li-hakâiki'l-edilletil-akliyye ve usûli'l-mesâili'd-dîniyye*: Dört ciltlik bu eser, Zeydiyye kelâmının aklı delillerle desteklenmiş temel kelâmi meselelerini kapsamaktadır. Yahya b. Hamza, *er-Râik* isimli eserinde bu kitabına sıkça atıfta bulunmuştur. 3) *el-Mealimü'd-dîniyye fî'l-akâidi'l-ilâhiyye*: Allah'ın sıfatları ve tevhid anlayışı üzerine derin analizler sunan önemli bir çalışmadır.²⁵ Yusuf Gökalp bu kitabı da Zeydiyye'nin en temel kitapları arasında saymıştır.²⁶ 4) *Miškâtü'l-envâr el-hâdime li-kavâ'idî'l-Bâtıniyyeti'l-esrâr*: İsminden de anlaşılacağı üzere eser, Bâtıniyye'ye yönelik eleştiriler ve reddiyeler içermektedir.²⁷

2. *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik*'in Özgünlüğü ve Önemi

Yahya b. Hamza'nın *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* adlı eseri, klasik kelâm literatüründe az görülen biçimde tenzih konusunun müstakil olarak ele alındığı bir eser olması bakımından özgün olup literatürde ayrı bir yere sahiptir. Zira geleneksel kelâm eserlerinde tenzih konusu *tevhid*, *esmâ ve sıfat* gibi konularda işlenir. Bu konuyu doğrudan ve müstakil olarak ele alan eserlerin sayısı oldukça azdır. Fahrreddin er-Râzi'nin *Esâsü't-takdis*'i, İbnü'l-Cevzi'nin *Def'u şübheti't-teşbih*'i dikkate değer örneklerdendir. Dolayısıyla *er-Râik*, tenzih fikrini bağımsız biçimde ve net şekilde ele alan sınırlı sayıdaki eserden biri olarak öne çıkmaktadır.

Eserde tenzih fikrinin ele alınış biçimi onun diğer özgün yönüdür. Müellif önce konuyu "temel esaslar" ve "bunlardan türeyen esaslar" şeklinde iki aşamalı olarak tasnif etmiş, ardından da buna ilişkin meseleleri belirli sorular üzerinden ele almıştır. Böylece tenzihe dair meseleler mantıksal sıralaması ve buna göre kategorize edilmesiyle konu net bir şekilde ortaya konulmuştur.

Eserin diğer bir özgün yönü ise tenzihin temellendirilmesinden sonraki sayfalarda yer alan soru-cevap kısmıdır. Müellif burada dönemindeki halkın zihnini meşgul eden, "Allah nerededir?", "Her yerde mi yoksa belirli bir mekânda mı?", "İşitme ve görme gibi fiiller Allah'ın zâtıyla mı yoksa bir araçla mı gerçekleşir?", "Allah mahlûkatla iç içe midir, dışında mıdır?" ve "Allah'ın zâtının içi dolu mu yoksa boş mudur, parçaları ince mi yoksa yoğun mudur, altı yönden (yukarı, aşağı, sağ, sol, ön ve arka) sınırlı mı yoksa sınırsız mıdır?" gibi avamî bir dille yöneltilmiş sorulara yer vermekte ve bunları cevaplamaktadır.²⁸ Bu soruların aktarılması dönemindeki bazı insanların düşüncelerine ve inanç problemlerine dair fikir verme bakımından özgün ve değerlidir. Ayrıca bu soruların kelâmi esaslar zemininde cevaplandırılması, eserin yalnızca nazarî değil, aynı zamanda sosyolojik ve pratik yönü bulunan bir kelâm örneği olduğunu göstermektedir. Böylece *er-Râik*, hem tenzih fikrini sistematik bir yapı içinde ele alması hem de bu yapıyı halkın zihnini kurcalayan sorularla ilişkilendirmesi bakımından, genelde kelim geleneği, özelde Zeydî kelâm geleneği içinde ayrı bir konuma sahiptir. Saydığımız hususların yanı sıra, -yazarın eserleri sıralanırken ifade edildiği üzere- eserin Zeydiyye mezhebinin temel kitaplarından biri olması, onu önemli ve incelemeye değer kılan diğer bir noktadır.

3. Yahya b. Hamza'nın *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik*'indeki Yöntemi

Kitabın adı *Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* olup, "رائق" kelimesi "راق، يروق، روقاً" fiilinden türemiş ism-i fâildir. Bağlama göre seçkin, üstün, güzel, hoş, temiz ve berrak gibi anlamlara gelmektedir.

²² Öz, "Müeyyed-Billah, Yahya b. Hamza", 31/482.

²³ Tüm eserleri için bk. Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/331-333; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin* (İstanbul: Maarif Bakanlığı Yayınları, 1951-1955), 2/526-527; Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melayin, 2002), 8/143.

²⁴ Gökalp, "Zeydiyye", 44/331.

²⁵ Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/331.

²⁶ Gökalp, "Zeydiyye", 44/331.

²⁷ İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn* (İstanbul: Maarif Bakanlığı Yayınları, 1945-1947), 2/526-527; Zirikli, *el-A'lâm*, 8/143.

²⁸ Yahya b. Hamza, *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000), 149 vd.

Buradaki anlamı “üstün ve seçkin”dir. Yani kitap, Allah’ı tenzih etme konusunda eşsiz ve üstün bir eser olarak nitelendirilmektedir. Tenzih kelimesi sözlükte “uzak ve ötede tutmak, uzaklaştırmak” anlamına gelir. Şer’î anlamda ise, “Allah’ı eksiklikten ve kendisine layık olmayan sıfatlardan uzak tutma” şeklinde tanımlanır.²⁹

Yahya b. Hamza, kitabı yazma sebebini, Allah’ın mekândan ve cihetten münezzeh oluşuna dair kendisine yöneltilen sorulara cevap vermek olarak ifade etmiştir. Müellif, yoğun meşguliyetleri nedeniyle zihninin boş ve açık olmamasına, meseleler üzerinde derinlemesine düşünme fırsatının bulunmamasına rağmen hakkı gizleyenler hakkındaki Kur’an ve Sünnet’te yer alan uyarılar ve hakikati açıklamakla elde edilecek sevap gibi gerekçelerle bu kitabı kaleme aldığını ifade etmiştir.³⁰

Adından da anlaşılacağı üzere eser, Yüce Yaratıcı’yı her türlü noksanlıktan ve yaratılmışlara benzemekten münezzeh olduğunu ispat etmeyi amaçlamaktadır. Müellif, Allah’ın her türlü maddi tasavvur ve tahayyülden tenzih edilmesi gerektiğini vurgulamış ve bu yanıltıcı algılara yol açan unsurları bertaraf etmeye odaklanmıştır. Bu kapsamda, zor ve karmaşık felsefi meseleleri İslâmî bir bakış açısıyla, açık ve yalın bir kelâm metodolojisi çerçevesinde ele almıştır. Müellifin yaklaşımında akli istidlaller yanında az da olsa şer’î naslardan deliller vardır. Dili sade ve akıcı olup, meseleleri gerekçelendirme ve itirazlara cevap verme yöntemi oldukça nettir. Müellif kitabında öncelikle tenzihin en temel prensiplerini ortaya koymuştur ki bunlar iki husustan ibarettir. Birincisi, Yaratıcı hakkında cismaniyet ve arazın imkânsızlığıdır. İkincisi ise cisim ve arazlık nispetinin muhâllîğinin doğurduğu diğer muhâllerdir ki bunlar beş tanedir: Allah’ın bir mekân veya cihette bulunmasının, eşyaya hulûl etmesinin, eşyaya mahal olmasının ve acı çekme veya haz duyma gibi hislerinin olmasının imkânsızlığıdır. Müellif, tenzihin temel kurallarını ortaya koyduktan sonra kendisine yöneltilen tenzihe ilişkin sorulara geçip onları bu temel kurallar çerçevesinde cevaplamıştır. Müellif en sonda bazı inanç meseleleriyle, fıkıh ve usûl-i fıkıhla ilgili sorulara cevap vermiştir. Bu çalışmada müellifin, tenzihin temel prensiplerine dair görüşleri ele alınacaktır.

4. *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik*'teki Tenzihin Temelleri

Yahya b. Hamza, söz konusu eserinde öncelikle insanları, Allah’ı tenzihe karşı tavır ve yaklaşımları bakımından tasnife tabi tutmuş ve değerlendirmiştir. Ardından Allah’ın münezzeh olduğu, dolayısıyla O’na nispet edilmesi mümkün olmayan bazı hususları açıklamıştır. O, tenzih konusunda Müslümanları tenzihçiler ve teşbihçiler olmak üzere iki kısma ayırmıştır.

1. Münezzihe: Tenzihçiler anlamına gelen Münezzihe, Allah’ı cismaniyetten, uzuv sahibi olmaktan münezzeh kabul edenlerdir. Müellife göre, “Zeydî imamlar ve onlara tabi olanlar” ile

²⁹ Tenzihin çeşitli tarifleri vardır. Örneğin Zemahşerî, “Allah’ı kendisi için caiz/mümkün olmayan nitelemelerden uzak tutmak” şeklinde tarif ederken, Cürcânî “Rabbi beşerî vasıflardan uzak tutmaktır” demiştir. Tarifinde Cürcânî, tenzihin yalnızca beşerî sıfatlarla ilgili olduğunu belirtirken, Zemahşerî onu her türlü noksan sıfatı içerecek şekilde daha geniş bir çerçevede ele almıştır. Bu yönüyle Zemahşerî’nin tanımı daha uygun görünmektedir. Ebû Kasım Mahmud b. Amr Zemahşerî, *el-Fâik fî ğaribi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Ali Muhammed Becavi - Muhammed Ebû Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts), 3/420; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 67.

³⁰ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 127-128.

Eş'ariler, Cehmiyye,³¹ Küllâbiyye,³² tüm Mürctie³³ ve Hâricî fırkalar³⁴ ile bazı Haşviler³⁵ bu görüşte olan mezhep ve fırkalardandır.³⁶

2. Müşebbihe: Müellif, Müşebbihe fırkalarının görüşlerini detaylı şekilde ele almış, hem İslam içindeki teşbih anlayışlarını hem de Yahudi ve Hristiyanların benzer iddialarını değerlendirmiştir. Müellif, Müşebbiheyi, tenzihçiler ile aralarındaki görüş ayrılığı bakımından ikiye ayırmıştır. Birincisi, aralarında sadece lafzî ayrılık bulunan Müşebbihe'dir. Bunlar, Allah'ı cisim olarak nitelemelerine rağmen, O'nun hakkında diğer mahlukata nispet edilen "uzun", "geniş" veya "şey" gibi fiziki nitelemeleri caiz görmezler.³⁷

Müellife göre hakiki görüş ayrılığı bulunan Müşebbihe, Allah'a cisimsel/fiziksel özellikler isnat ederek ciddi itikadi sapmalar gösteren Müşebbihe'dir. Bunlar aralarında üç gruptur. Birinci gruptan örneğin Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) Allah'ın et, kan, ağız, el, ayak, baş ve dil gibi organlara sahip olduğunu söylemiştir.³⁸ İkinci gruptan örneğin Hişam b. Hakem (ö.

³¹ Cehmiyye: İslam toplumunda ilk ortaya çıkan itikadî ekollerden biridir. Adını kurucusu Cehm b. Safvân'dan (ö. 128/745-46) almaktadır. Cehm b. Safvân'dan başka önemli bir siması tanınmamaktadır. Temel görüşleri kulların eylemlerinde hiçbir özgürlüklerinin bulunmadığı yönünde olduğundan Cebriyye adıyla da anılmışlardır. Ayrıca Allah'a ait sıfatları nefyetmeleri sebebiyle büyük "Muattıla" adıyla da anılmışlardır. Yusuf Şevki Yavuz, "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/234; Heyet, *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 77, 79.

³² Küllâbiyye: Ebû Muhammed Abdulah b. Saïd b. Küllâb el-Kattân el-Basri'ye (ö. 240/854) nispet edilen bir mezheptir. Sünnî kelâm hareketinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Eş'ariyye teşekkül edip köklü bir Sünnî kelâm ekolü haline gelinceye kadar bu ekolün ilm-i kelâmını Basra, Bağdat ve Horasan yöresinde Küllâbiyye temsil etmiştir. Ehl-i Hadis zümresi içinde bulunurken halku'l-Kur'an ve kelâm sıfatına ilişkin görüşlerinde Ahmed b. Hanbel'den ayrılmış ve bu yüzden onun tenkitlerine maruz kalmıştır. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/156-157.

³³ Mürctie fırkası, İslâm'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan, siyasi hadiseler karşısında Şia ve Havâric'den farklı olarak tarafsız bir tutum takip eden, ılımlı ve uzlaşmacı fikirleriyle tanınan itikadî ve siyasi fırkadır. Mürctie kelimesi erteleme ve geri bırakmak anlamına gelen "irca"dan ismi faildir. Bu anlamda Mürctie mezhebi sahabeden İbn Ömer'e kadar vardırılır. Mezhep, Abbâsiler döneminde eriyip yok olmuştur. Şehristânî Hâriciyye, Kaderiyye ve Cebriyye Mürctileri, bir de Saf Mürctie olmak üzere dört grup Mürctie'den bahsetmiştir. Mürctie'yi bir ekolden ziyade bir yorum ve yaklaşım biçimi olarak görenler de bulunmaktadır. Şehristânî, *el-Milel*, 1/139; Sönmez Kutlu, "Mürctie", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/41; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 45-48.

³⁴ Hâriciler, hakem olayını kabul etmeyerek Hz. Ali'den ayrılan 12 bin kişiyle birlikte başlayan siyasi ve fikri bir harekettir. Muhâlifleri tarafından Hz. Ali'nin emrinden çıktıkları için isyancılar anlamında bu isim verilmiştir. Aşırı görüşleri ve tekfirci düşünceleriyle öne çıkmışlardır. Şehristânî bunların sekiz ana gruba, Bağdâdî ise yirmi gruba ayrıldığını söylemiştir. Abdülkâhîr b. Tâhir el-İsferâyîni el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dârul-Âfak el-Cedide, 1977), 190-195; Ethem Ruhi Fırlı, "Hâriciler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/175-178; Murat Serdar - Harun Işık, *Kelâm Tarihi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 57-59.

³⁵ Haşviyye: Sözlükte lüzumsuz şey ve gereksiz söz gibi anlamlara gelen "haşv"dan türemedir. Genellikle bilgisiz kimseler için yergi anlamında kullanılır. Bu düşünce ilk kez hicri ikinci yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Haşviyye dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve tecsime kadar varan telakkileri benimseyen bir anlayışa sahiptirler. Allah'a cisim diyecek, O'na yüz, ayak, el gibi uzuvları gerçek anlamda nispet edecek kadar aşırılığa kaçmışlardır. Metin Yurdağır, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426; Heyet, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 211. Ayrıntılı bilgi için bk. İsa Koç, "Haşviyye Zihniyeti", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat)*, ed. Hümeysra Dinçer - Ümit Güneş (İstanbul: İlem Yayınları, 2015), 215-231.

³⁶ Müellifin ifadesinden anlaşılacağı üzere İslam ümmetinin çoğunluğu tenzih görüşü üzeredir. Nitekim az sayıdaki aşırı fırkalar dışında teşbih, İslâm âlimleri arasında önemli bir problem oluşturmamıştır. Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/560.

³⁷ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 129.

³⁸ Bu görüşü, Mukatil'den Eş'ari *Makalat*'ta nakletmiştir. Ancak İbn Teymiyye buna şüpheyle yaklaşmış, Şâfiî'nin ona ilişkin övgü dolu sözlerini aktarmış, Eş'ari'nin bu iktibasları Mu'tezile kitaplarından yaptığını söylemiş, sözlerinin farklı veya eklemeler yapılarak aktarıldığı hususunda şüphesini ifade etmiştir. Konu hakkında çalışması bulunan İbrahim Çelik'e göre Mukatil b. Süleyman'a teşbih görüşünü nispet etmek doğru değildir. Aslında Mukatil, Eş'ari'den önce inkara ve teşbihe sapmadan ilâhî sıfatları te'vil fikrini ilk defa ortaya atan bir isimdir; fakat erken dönemde yaşadığından görüşleri yeterince netlik kazanmamış ve iyi anlaşılammıştır. Ebû'l-Hasen el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1/128; Takiyuddin Ahmed b. Abdülhalim Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti fi nakdi kelâmî's-Şia el-Kaderiyye*, thk. Mahmud Reşad Salim (Riyad: İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi

179/795) Allah'ın belli miktar ve boyutla nitelenebilecek bir cisim olduğunu savunmuştur. Üçüncü olarak kimi Müşebbihe mensupları için nakledilen, Allah'tan intikal etme, yürüme ve nüzul gibi hareketlerin sadır olabileceğine dair görüşlerdir.³⁹

Müellif, “Ehl-i kible olmayanlar” diye ifade ettiği gayr-i müslimlerin, Yahudi ve Hristiyanların da görüşlerini ortaya koymuştur. Nitekim Kur'an'ın da aktardığına göre Yahudiler, Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğunu iddia etmiş,⁴⁰ ayrıca Allah'a el isnat ederek O'nu itham etmişlerdir.⁴¹ Hristiyanlar ise İsa Mesih'in Allah'ın oğlu olduğunu söyleyerek Allah'a oğul isnadında bulunmuşlardır.⁴² Bu sözleriyle Yahudiler ve Hristiyanlar da müşebbihedir.⁴³

Müellifin, Münezzihe kavramını kullanması dikkat çekicidir. Kelam eserlerinde Müşebbihe ve Muattıla şeklinde genel bir isimlendirme ve tanımlama yaygın halde bulunmakta iken, Münezzihe terimine sık rastlanmaz. Nitekim Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde bu iki madde bulunmakla birlikte “Münezzihe” adında bir madde yoktur.⁴⁴ Dolayısıyla müellifin Münezzihe kelimesini kavram biçiminde ifade etmesi, eserdeki orijinal bir kullanım olarak değerlendirilebilir.

Burada Münezzihe, Müşebbihe ve Muattıla kavramları üzerinde durmak gerekir. Kelam tarihinde Müşebbihe ve Muattıla kavramları Allah'ın zatı ve sıfatları konusunda aşırı uçları temsil eden iki ana grubu ifade eder. Müşebbihe, Allah'ı yaratılmışlara benzetenler, Muattıla ise Allah'ı sıfatlarından soyutlayan ve O'nu herhangi bir nitelikle tanımlamaktan kaçınanlar hakkında kullanılır. Bu iki uçtan uzak durup ortada yer alanlara ise sağlıklı/dengeli tenzih düşüncesine sahip olanlar anlamında Münezzihe denilebilir. Böylece Münezzihe, Allah'ı mahlukatın özelliklerinden tenzih eden, ancak O'nu sıfatlarından da yoksun bırakmayan bir çizgiyi temsil eder.

Ancak, ifade ettiğimiz gibi kelam literatüründe Münezzihe şeklinde bir isimlendirme yaygın değildir. Bunun temel sebebi, Müşebbihe ve Muattıla terimlerinin genellikle bu görüşlere karşıt gruplar tarafından, diğerlerinin yanlıştaki olduklarına işaret etmek maksadıyla konulması ve kullanılması olmalıdır. Muattıla şeklinde tanımlama, teşbihe daha yakın duranlar veya tenzihçiler tarafından karşı tarafa yöneltilmiş bir suçlama içerirken, Müşebbihe terimi de ta'ile yakın duranlar ve tenzihçiler tarafından diğer uçtakiler için kullanılan itham terimi gibidir.

Suçlama ve yanlıştaki olduğunu ima maksadı bu terimlerin doğmasına sebebiyet verirken Münezzihe isminin kullanılmasını gerektirecek bir durum olmamış gibi gözükmektedir. Zira bu, övgü içeren bir isimlendirmedir. Anlaşılan ortada yer alanlar kendilerine övgü anlamına gelecek bu isme fazlaca gerek duymamışlardır. Diğer uçlar ise; eğer Müşebbihe karşıtlarını Münezzihe olarak adlandırsaydı, onları övmüş ve dolaylı olarak kendisini teşbihçi olarak kabul etmiş olacaktı. Aynı şekilde Muattıla da Münezzihe tabirini kullanmış olsaydı, kendisini ta'tilci olarak tanımlamış ve karşıtlarını övmüş olacaktı. Bunun yerine daha çok en uç isimle anmış olmalıdır

Yayınları, 1986), 2/618-620; İbrahim Çelik, “Kur'an'da Haberi Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1987), 159.

³⁹ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 129. Müşebbihe/Mücessime Allah'ı mahlukata benzeten ve O'nu bir cisim gibi tasvir edenler için kullanılan genel bir tanımlamadır. Teşbih Allah'ı mahlukata benzetmek, tecsim ise O'nu cisim şeklinde tasvir etmektir. Kerramiyye ve Haşviyye genel olarak bu kapsamda değerlendirilir. Şia ve başka mezheplerde de teşbih düşüncesine sahip fırkalar vardır. Müslüman fırkalarda teşbih inancının ortaya çıkışına dair çeşitli sebepler zikredilmiştir. Bir yoruma göre, teşbih inancının Yahudilerden Müslümanlara isrâiliyat yoluyla intikal etmiş ve bazı hadisçiler arasında kabul görmüştür. Diğer bir yoruma göre Cehmiyye ve Mu'tezile'nin tenzih düşüncesinde aşırı giderek ilâhî sıfatları tamamen nefyetmesine karşılık, bazı hadisçilerin ilâhî sıfatları teşbihe yol açacak şekilde ispat etmesi, sahih olup olmadığına bakılmaksızın çeşitli rivâyetleri delil olarak kabul etmesi ve nasları lafzî-zâhiri mânada yorumlaması sonucu doğmuştur. Şehristânî, *el-Mîlel*, 1/103-105; Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156.

⁴⁰ Tevbe 9/30.

⁴¹ Mâide 5/64. ayet şöyledir: “Yahudiler dediler ki: Allah'ın eli bağlı ve sıkıdır.” Yahudiler'in Allah'ı cimrilikle itham eden bu sözleri son derece çirkin olsa da, bu cümlede el ile organı kastettikleri şüpheli olup sanki “el sıklığı” ile organı mülâhaza etmeksizin mecazen cimriliği kastetmişlerdir. Ayetin devamında yine “el” (يداه: Allah'ın iki eli) ile cevap verilmesi (*Bilakis Allah'ın iki eli birden açıktır*) ve verilen cevapta da elin mecaz anlamında kullanılması da bunun delilidir. Aksi takdirde Allah'ın bu cevabı da teşbih cümlesi olur.

⁴² Tevbe 9/30.

⁴³ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 129-130.

⁴⁴ Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/329-330; Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156-158.

ki Müşebbihe kendileri dışındaki herkesi Muattıla, Muattıla da diğer herkesi Müşebbihe olarak isimlendirmiştir. Bu yüzden Münzezihe terimi, tarafların birbirine yönelik ithamlarında yer almamış ve yaygın bir isimlendirme olarak kullanılmamış gibidir.

Esasen, bu kavramları keskin sınırlarla ayırmak, herkesin üzerinde mutabık kalacağı bir taksim yapmak ve herkesin razı olacağı bir yerleştirme yapmak pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü hem bazı isimlendirmeler suçlama içermektedir hem de bu konular görecelidir. Her bir ekol veya âlim tenzih, teşbih ve ta'til çizgisinin herhangi bir noktasındadır ve diğerlerini ona göre değerlendirir, isimlendirir ve dolaylı olarak aşırılıkla suçlayabilir. Hatta genel olarak bu üçünün birinde yer alan farklı grup ve kimseler dahi birbirlerini diğerinde olmakla itham edebilirler. Örneğin, Müşebbihe içinde yer alan bazı gruplar, teşbih konusunda daha ihtiyatlı olanları Muattıla, Muattıla içinde yer alanlar daha mutedil yerde duranları Müşebbihe olmakla itham edebilir ve bu tanımlamayı kullanabilirler. Aynı durum genel olarak Münzezihe denilebilecek ekoller arasında da söz konusudur. Örneğin, Allah'ın görülmesi meselesini Mu'tezile tenzih kapsamında sayarak imkânsız görürken, Ehl-i Sünnet bunu tenzihle çelişen bir durum olarak değerlendirmemiş ve ahirette Allah'ın görülebileceğini kabul etmiştir. Bu durumda Ehl-i sünnet bu konuda Mu'tezile açısından Müşebbihe olmaktadır.⁴⁵

Allah ve sıfatları konusundaki üç ayrı nokta ve tavır bulunmasına rağmen müellifin bunlardan Muattıla'ya yer vermemesi de onun eserinde dikkat çeken başka bir husustur. Bu ise onun Allah hakkındaki aykırı düşüncelerden teşbihe karşı daha duyarlı olmasıyla açıklanabilir. Başkalarının ta'til diyeceği görüşleri onun açısından tenzihin kendisi olsa da ta'til kendisinin dahi ithamına maruz kalabileceği bir durumdur. Nitekim müellif ve aynı çizgideki Zeydiyye ve Mu'tezile mezhepleri bazı görüşlerinde örneğin Ehl-i Sünnet açısından Muattıla denilebilecek noktada bulunmaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla müellif açısından Muattıla diyebileceği bir kavram ve ekol yok gibi gözükmemektedir.

Müellif, tenzih konusuna tahsis ettiği bu eserinde, tenzihe dair farklı yaklaşımları zikrettikten sonra, tenzihin temel prensiplerini ortaya koymaya çalışmıştır. Konuyu son derece yalın bir şekilde ele almış, örneğin uzun tartışmaların bulunduğu sıfatlar konusunu fazla uzatmamıştır. Tenzihin prensiplerini iki adımda açıklamış; birinci adımda Allah'ın cisim ve arazlıktan münezzeh olduğunu ispat etmeye çalışmış, ikinci adımda ise bunun doğurduğu problemleri ele almıştır. Ardından da ruyetullah gibi kendisine yöneltilen bazı konuları ise bu iki esas ışığında incelemiştir. Ancak burada da sıfatlar gibi Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında uzun tartışmaların bulunduğu meselelere girmemiştir.⁴⁷

4.1. Allah'ın Cisimlik ve Arazlıktan Tenzih

Müellif öncelikle tenzihte büyük öneme sahip olan ve tenzihe dair bütün konuların esasını teşkil eden Allah'ın cismaniyet ve arazlıktan münezzehliği konularını ele almış ve bunların geçersizliğini ortaya koymuştur. Ona göre Allah'a cisimlik isnad etmek imkânsızdır. Cisim; uzunluk, genişlik ve derinlik gibi boyutlara sahip olan ve bir mekânda yer kaplayan varlıktır. Allah'ın cisim olduğu iddiası, O'nun yaratılmış olan diğer cisimlerle aynı özelliklere sahip olduğu iddiasını gerektirir. Bu ise, Allah'ın zâtının yaratılmışlardan tamamen farklı olduğu gerçeğiyle çelişir. Ayrıca Allah'ı cisim kabul etmek, O'ndan mutlak kemal sıfatlarını selbe/nefye yol açar. Oysa Allah Kur'an'ın açık ifadeleriyle her türlü kemale sahiptir.⁴⁸

Müellifin, Allah'ın cisim olamayacağına dair en temel delili bunun iki muhâli gerektirmesidir. Birinci muhâl, Allah'ın cisim olmasının O'nun hakkında uzunluk, genişlik ve derinlik gibi cismin özelliklerinin de bulunmasını gerektirmesidir. Çünkü Allah'ın hem cisim olduğunu söyleyip hem de bu özellik ve keyfiyetlerinin bulunmadığını söylemek çelişkidir, muhâldir. Allah'ın bu özelliklerini kabul etmek ise onun mahlukata benzemesine, mutlak kemal sıfatlarının nefyine yol açar. İkinci muhâl, Allah'ın cisim olması diğer cisimlerin de kadim ve ebedi olmalarını gerektirir. Çünkü benzer şeyler aynı özelliklere sahiptir ve aynı şeyleri gerektirir. Diğer cisimlerin kadim olması muhâl olduğuna göre Allah'ın cisim olması da muhâldir. Her iki delilde Allah'ın cisim olmasının muhâllığı, bazı muhâllikleri gerektirmesi

⁴⁵ Örnek olarak bk. Harun Ögmüş, "Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller: Sıfat Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (Aralık 2009), 153.

⁴⁶ Gazzâlî bunu Mu'tezile hakkında açıkça ifade etmiştir. Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 47.

⁴⁷ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 149-197.

⁴⁸ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 130.

üzerine kurulmuştur. Bu yüzden “muhâl’in muhâli gerektirmesinin” mantıki açıklamasına ihtiyaç vardır. İşte müellif bunu, “(Allah’ın cisim olması) sahih/doğru olsaydı muhâli gerektirmezdi.” sözüyle açıklamıştır.⁴⁹

Müellif, cisimlerin yaratılmış olduğuna dikkat çeker. Örneğin, cisimlerin farklı türleri (su, ateş, bitki veya hayvan gibi) vardır ve tüm bu farklılıklar onların yaratılmış olduklarını gösterir. Ayrıca cisimlerin mekâna muhtaç olması, bu sıfatın Allah’a isnadını daha da geçersiz kılar. Çünkü Allah mekân ve zamandan bağımsızdır ve varlığı hiçbir şekilde bir mekâna bağlı değildir.⁵⁰

Müellif, Allah’ın cisim olamayacağını dinî referanslar üzerinden de ispat etmeye çalışmıştır. Bunların ilki, “*Onun benzeri yoktur.*” ayetidir.⁵¹ Ayette Allah, kendisine hiçbir şeyin asla benzeyemeyeceğini açıkça ifade etmiştir. Zira Allah cisim olsaydı, misli/benzeri bulunurdu. Çünkü benzer cisimler birbirlerine benzer özelliklere sahip olurlar. Diğer ayet, “*Allah’ın hiçbir dengi (küfüv) yoktur.*” buyruğudur.⁵² “Küfüv” ifadesi “denk, misil ve benzer” gibi anlamlara gelir. Allah’ın cisim olduğunu söylemek onu başkalarına denk yapmak olur ki bu da ayete aykırıdır.⁵³

Burada dikkat çeken husus müellifin konuya ayetle istidlali, akli delilden sonraya bırakmasıdır. Daha ilginç ise konuya şer’î delil getirdikten sonra bu konularda şer’î delillere dayanmanın caizliği üzerine uzunca açıklama yapmasıdır. Örneğin, “إذا أفننا الدلالة على استحالة كونه تعالى جسمًا، صح لنا الاستدلال بالأدلة الشرعية” (Allah’ın cisim olmasının muhâlligine dair (akli) kanıt getirince, bizim şer’î delillerle istidlal etmemiz geçerli olmuştur) demiştir. Hem konuya dair açıklama yapması, açıklamasında da şer’î delillere dayanmayı akli delillere bağlaması, müellifin bu konularda akli esas aldığının göstergesidir. Ancak, söz konusu akli delillerin de birçok ayetin incelenmesi sonucu ortaya çıkan kesin şer’î-akli delil olduğu söylenebilir. Anlaşılan müellif birçok nâstan ortaya çıkan akli delili kat’î görüp bunları, delaletleri zannî olabilecek diğer tikel naslardan önde tutmaktadır.

Yahya b. Hamza muhaliflerin şu itirazını gündeme getirir: Hem Allah hem diğer tüm varlıklar için “şey” adlandırması ve nitelemesi yapılabiliyor iken, neden her ikisi için cisim adlandırma ve nitelemesi de yapılmasın? Buna cevaben şöyle der: Bu kıyaslama fasiddir, geçersizdir. Çünkü “şey”in iki anlamı vardır. Bunlardan biri genel ve geniş anlamdır ki o, “tek başına bilinebilir ve hakkında haber verilebilir olması” anlamıdır. Diğer anlam ise dar ve özel anlamdır ki o da “kendine özgü bir hakikat ve mahiyeti bulunan”dır.

Allah hakkında “şey” denildiğinde bundan kastedilen, O’nun bilinebilir ve hakkında haber verilebilir olmasıdır. Ancak bu cümleden sonra, “Ama O başka şeyler gibi değildir” diyerek Allah’ın benzeri ve misli olmadığını vurgularız. Böylece O’nun, diğer cisimlerden, arazlardan, hakikati bulunan şeylerden veya diğer mürekkep hakikat ve mahiyetlerden ayrı olduğunu ifade etmiş oluruz. Ancak Allah hakkında hiçbir şekilde cisim nitelemesi yapılamaz. Çünkü onun cisim olduğu söylenip ardında “ama başka cisimler gibi değil” denildiğinde sonraki cümle önceki cisim nitelemesini nakzeder, böylece aralarında çelişki meydana gelir.⁵⁴

Müellif daha sonra şu soruyu gündeme getirmiştir: “Kerrâmiyye gibi Allah için “kendi başına var olan” anlamında cisim nitelemesi neden yapılmasın ki?” Buna özetle şöyle cevap vermiştir: Bu iki sebepten dolayı fasittir. Birincisi cisim manası Allah hakkında tahakkuk etmemektedir. Bir lafız bir anlamı tahakkuk ettirmiyorsa onun hakkında kullanılmasının hiçbir anlamı yoktur. İkincisi ise Allah hakkında böyle bir ifadeyi kullanmak insanların zihinlerinde hatalı bir algı oluşturur. Çünkü Allah’ın yer kapladığını (mütehayyiz) ve kâinattaki bir varlık (kâin) olduğunu vehm ettirir. Hatalı bir anlam çağırıştırabilecek ifadelerin ise Allah hakkında kullanılması şer’an caiz değildir. Bu konularda sadece dinî kaynaklarda yer alan kelimeler kullanılır. Bu yüzden örneğin Allah hakkında koruyucu anlamına gelen hafız ve hâfiz denilir, ama hâris yani bekçi/koruyucu denilmez. Yine çok iyi anlayan ve bilen anlamında fakih veya şifanın kaynağı

⁴⁹ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 130-131.

⁵⁰ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 130.

⁵¹ Şûrâ 42/11.

⁵² İhlâs 112/4.

⁵³ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 132. Müellife göre, “ke-mislihi” deki ke harfi ziyadedir; çünkü ziyade olmayıp mânâsını ifade edecek olursa cümlelerin anlamı, “Allah’ın benzerinin benzeri” yoktur, olur. Bu ise Allah’ın benzerinin bulunmakla birlikte benzerinin benzerinin olmamasını gerektirir. Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 133.

⁵⁴ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 133.

olduğu için tabip denilemez.⁵⁵

Yahya b. Hamza Allah'a arazlık isnadının da geçersizliğine değinmiştir. Ona göre, arazlık da cismanilik gibi yaratılmışlara özgü bir durumdur. Arazlık, bir varlığın başka bir varlığa bağlı olarak varlığını sürdürmesi anlamına gelir ve bu, yaratılmışların sınırlı doğasının bir özelliğidir. Allah'ın zâtı ise hiçbir şeye bağlı değildir ve tüm yaratılmışların özelliklerinden münezzehtir. O, Allah'a arazlık isnadının imkânsızlığını şu şekilde açıklar: "Arazlık, sonradan var olan ve yaratılmışların sıfatlarına özgü bir özelliktir. Allah'ın zâtı ise ezelidir ve hiçbir yaratılmış sığata benzemez. Dolayısıyla, Allah'ın zâtına arazlık isnadı aklen ve şer'an geçersizdir."⁵⁶ Ona göre, arazlık isnadı Allah'ı yaratılmışlarla kıyaslama gibi bir hataya yol açar. Kıyaslama ise, Allah'ın sıfatlarının mutlak kemal ve benzersizlik içermesi gerektiği ilkesine aykırıdır.

Yahya b. Hamza, Allah'a cismaniyet ve arazlık isnadının geçersizliğinin şer'i delillerine de değinir ve özellikle: "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.*"⁵⁷ ayetini delil gösterir. Çünkü bu ayet, Allah'ın zât ve sıfatlarının yaratılmışlarla hiçbir şekilde benzerliğinin bulunmadığını açıkça ifade etmektedir. Dolayısıyla cismaniyet veya arazlık gibi yaratılmışlara özgü sıfatların Allah'a isnadı bu ayete aykırıdır. Allah'ın cismaniyet ve arazlığının akli ve şer'i delillerle imkansız olduğu kesinleştiğine göre bu tür isnad ve iddialar Allah'ın mutlak yüceliği ve mükemmelliği ile bağdaşmaz.⁵⁸

4.2. Allah'ın Cismaniyet ve Arazlığın Gerektirdiği Durumlardan Tenzihi

Müellif, cismaniyet ve arazlığın gerektirdiği durumların da Allah hakkında muhâl olduğunu ifade ederek bunu "Tâbi aslına tabidir", yani "onunla aynı hükümdedir." mantık kuralına dayandırmıştır. Cisimlik ve arazlık muhâl olduğuna göre bunlara bağlı, bunların istilzam ettiği ve gerektirdiği sonuçlar da muhâldir.⁵⁹ O bu kapsamda gördüğü beş hususu ayrı ayrı ele almıştır. Bunlar; Allah'ın bir cihette bulunması, bir mekanda bulunması, cisme hulûl etmesi, zatının başka olayların mahalli olması ve Allah'ın acı ve haz duymasıdır.

Müellif, Zeydi imamlardan tahkik ehli olanlar ile Mu'tezile'nin çoğunluğunun Allah hakkında cihetin mümkün olmadığı görüşünde olduklarını ifade etmiştir. Buna karşın Allah hakkında ciheti mümkün görenlerin de bulunduğunu ifade etmiştir. Onlardan bazıları Allah'ın her cihette, diğerleri bazı cihetlerde olduğunu söylerler. Onlardan bazıları arşın üzerinde ve onunla temas etmiş/bitişik hâlde olduğunu söylerler. Bazıları yukarıdadır ama yukarıyı doldurmaz, derler.

Müellif ciheti "Cismin gerçekleştiği, tahakkuk ettiği ve var olduğu boşluktur." diye tarif etmiştir. Cisim onu zatiyla doldurur, burada tahakkuk eder, hasıl/var olur.⁶⁰ Bazıları boşluk diye bir şeyin tasavvur edilemeyeceğini ve âlemin tamamının dolu olduğunu söylerler. Müellif bu düşüncenin geçersiz olduğunu söylemiştir. Çünkü böyle olsaydı hiçbir varlık evrende gitme, gelme, hareket etme gibi tasarruflarda bulunamazdı. Örneğin çorabın içi boştur, ancak mesela içi dolu olacak biçimde taş veya demirden yapılsaydı ayağın içine girmesi mümkün olmazdı.⁶¹

Müellif Allah'a cihet isnat edenlere iki yönden cevap verir. Birincisi, Allah'ın bir cihette olduğu varsayılırsa, o cihette oluşu ya o cihette müstakil-bağımsız şekilde ve zatiyla veya başka bir şeyin tâbii ve devamı şeklinde olması gerekir. Müstakil şekilde olması mümkün değildir; çünkü bu durumda mütehayyiz, yani yer kaplamış olur. Hâdisliği gerektirdiğinden dolayı mütehayyiz olması imkansızdır. Allah'ın tâbiyet yoluyla ve belli bir cihette olması da imkansızdır. Çünkü başkasına bağlı olarak var olan, siyahlık ve beyazlık gibi arazlardır. Bunlar cihette başkalarına tabi olarak gerçekleşirler. Bu da noksanlık olduğundan Allah'ın zatının araz yoluyla var olması da geçersizdir. Bir cihette bulunmak bu ikisiyle (müstakil ve başkasına bağlı) sınırlı olduğuna ve bunlar Allah hakkında muhâl olduğuna göre Allah'ın bir cihette olmasının imkansız olduğu ispatlanmış olur. Müellif bu noktada karşıtların şu itirazını gündeme getirir: Allah'ın, müstakil veya tâbiyet (başkasına bağlılık) yoluyla olması göz ardı edilerek, mutlak anlamda bir cihette bulunmasına engel nedir? O buna şöyle cevap verir: Böyle bir şeyin mümkün olması, bu ikisi dışında yani tabiiyet ve müstakil (bağımsız) dışında bir var olma

⁵⁵ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 131.

⁵⁶ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 134.

⁵⁷ Şûrâ 42/21.

⁵⁸ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 131-132.

⁵⁹ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 135.

⁶⁰ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 137.

⁶¹ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 137-138.

şeklinin bulunmasını gerektirir. Bu ise, intikal olmaksızın hareketin veya hareket olmaksızın ayrılmanın meydana gelmesi gibi bir durumdur. Bu ise aklen imkânsızdır.⁶²

Müellifin ikinci cevabı şudur: Şayet Allah'ın bir cihette bulunması mümkün olsaydı, bu durum iki ihtimali beraberinde getirirdi: Biri, Allah'ın tek bir mekânda bulunması, diğeri Allah'ın birden çok mekânda bulunması. Şayet Allah tek bir mekânda olsaydı, O'nun mevcut varlıklar arasında en küçüğü olması gerekirdi ki bu O'nun ilahlığına yaraşmaz. Eğer Allah birden çok mekânda bulunmuş olsaydı, Allah bir cihette bulunduğunda diğer cihetlerde de aynı şekilde bulunması gerekirdi. Oysa bir varlığın aynı anda birden fazla cihette bulunması aklen imkânsızdır. Üçüncü ihtimal ise Allah'ın zatının bir kısmının bir cihette, diğer kısmının başka bir cihette bulunmasıdır. Bu ise O'nun zatının parçalanmasını gerektirir. Bu parçalanma ise zatında kesreti (çokluğu) doğurur ve birden fazla ilahın varlığını zorunlu kılar. Oysa İslam akidesinde Allah birdir ve zatı bölünmez. Aksi tevhid ilkesine aykırıdır, kabul edilemez. Müellif bu hususu, İhlas suresinin ilk ayetiyle de delillendirir.⁶³

Müellif ikinci olarak Allah'ın zâtının mekânda bulunmasının imkansızlığını ele almıştır. Birbirlerine yakın olmalarından dolayı ve tekrar söz konusu olmadığını göstermek için cihet ile mekan arasındaki farkı ortaya koyarak cihetin boşluk, dolayısıyla yokluk olduğunu, mekânın ise subutî, yani varlıksal olduğunu, mekânın “kendisine yerleşen/kendisinde bulunan şeyi kuşatan yer” olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴

Ona göre Allah'ın bir mekânda bulunmasının imkânsızlığına birinci delil olarak şu açıklamayı yapmıştır: Allah bir mekânda ya müstakil ya da başka bir şeye bağlı olarak mevcut olacaktır. Müstakil varlık, cisim olmayı ve hacminin bulunmasını gerektirir. Diğer ihtimal başkasına bağlı bir varlık, yani araz (özellik veya nitelik) olarak var olmasıdır. Bir mekânda bulunmak, cisimlik ve arazlık gerektirdiğine ve bunlar da Allah hakkında muhâl olduğuna göre Allah'ın zatının bir mekânda bulunması da muhâldir.

İkinci delili ise şudur: Allah'ın mekânlarda var olması çeşitli ihtimalleri doğurur. Eğer Allah tüm mekânlarda var olsaydı, ya her mekânda aynı şekilde ya da farklı şekillerde var olacaktı. Aynen var olması hâlinde Allah'ın birden fazla yerde var olması gerekir. Bu ise Allah'ın zatının parçalanması ve bölünmesi anlamına gelir ki bu da imkânsızdır. Çünkü bir mekânda var olan şeyin, aynı şekilde başka bir mekânda da var olması gerekecektir. Bu, bir varlığın hem var hem de yok olması anlamına gelir. Çünkü biz varsayım olarak tek bir mekândan söz ettik ve diğer mekânda yokluk söz konusu oluyordu. Başka bir mekânda da varlık söz konusu olduğunda Allah'ın zatının bölünmesi, yani parçalanması söz konusu olur. Parçalanma ve bölünme ise birden fazla varlık (taaddüd) anlamına gelir ki bu da Allah'ın birliğiyle çelişir. Allah'ın bazı mekânlarda var olması hâline gelince; bunda iki olasılık bulunur: bu varlık ya zorunlu (vücub) ya da mümkündür (caiz). Zorunluluk halinde, bir mekânda var olmak, diğer mekânlarda da var olmayı gerektirir. Çünkü bir yerde var olmak, O'nun diğer tüm mekânlarda da bulunmasını zorunlu kılar. Bu durumda, bir mekânda varlık, O'nun orada olması için bir zorunluluktur. Ancak bu, Allah'a özel bir tercih ve tahsis gerektirecektir ki, bu da O'nda bir dış tesir (müessir) anlamına gelir. Bu durum ise, Allah'ın kudret ve hâkimiyetiyle bağdaşmaz; çünkü Allah'a dışardan bir tesirin etki etmesi, O'nun “hâdis” (sonradan olan) olmasını gerektirir ki bu da kabul edilemez.⁶⁵

Müellif, Allah'ın cisme hulûlünün muhâlligini ortaya koyarken karşıt görüşteki “Hulûliyye” fırkasının görüşlerine işaret etmiştir. Bu fırkaya göre, Allah Teâlâ güzel bir surete hulûl etmiştir. Ancak müellif bu görüşün te'vile açık olduğunu ve farklı bir şekilde yorumlanabileceğini ifade eder. Şöyle ki, bahsedilen güzel suret, her insanın hoşuna giden, estetik bir görünüm arz eden bir şekil olarak anlaşılabilir. Bu suret, gören kişinin Allah'ı hatırlamasına, tevhid ve zikirle meşgul olmasına sebep olabilir. Böylece, Allah'ı hatırlatması nedeniyle mecazen Allah'ın hulûlü

⁶² Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 138.

⁶³ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 139.

⁶⁴ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 141. Cihet hakkında bu ayrıntıya dikkat çeken kelimcilerin sayısı azdır. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübheti't-teşbih bi ekuffi't-tenzih*, thk. Hasan Sekkaf Mübtedî' (Amman: Dâru'l-İmam Nevevi, 1992), 136; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*. thk. Ahmed Hicazi es-Seka (Beyrut: Dâru'l-Kitab el-Arabi, 1987), 17; Sadreddin İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye* (Kahire: Dâru's-Selam, 2005), 1/267. Ancak Râzî kelimcilerin cihet hakkındaki “sadece zihinsel ve varsayımsal olarak vardır” görüşlerini isabetli bulmayarak onun varlıksal bir olgu olduğunu söylemiştir.

⁶⁵ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 141-142.

gibi algılanması söz konusu olabilir. Bu yorum, “Allah’ı yanında buldu.”⁶⁶ ayetinin mecazen “Allah’ın yardımıyla yanında olması” (ma’iyyet) ile yorumlanmasına benzetilmektedir.⁶⁷

Ancak müellife göre, eğer Hulûliyye fırkası hakiki anlamda bir hulûl kastediyorsa, bu iki temel delilden dolayı batıldır. Birincisi: Allah’ın bir surete hulûl ya ezelden beri veya sonradan olmalıdır. Ezelden beri olduğu varsayılırsa bu durumda ya hulûl edilen mahallin ezeli olması, ya da Allah’ın hâdis olması gerekir. Hulûl edilen şey hâdis olduğuna göre Allah’ın da hâdis olması gerekir. Oysa Allah’ın zatı ezelidir. Bu durum hem aklen hem de şer’an imkânsızdır. Yok eğer Allah sonradan bir surete hulûl etmişse, bu durumda iki ihtimal söz konusudur: Birincisi, cevaz suretinde hulûldür. Hulûl mümkün görülürse, bu Allah’ı fail konumuna getirir. Böyle bir durumda Allah ya tüm mahalleri doldurur ki bu, zatının parçalanmasını ve birden çok yerde parça parça bulunmasını gerektirir; ya da Allah yalnızca belirli bir mekânda bulunur ki bu da Allah’ın sınırlı bir mekâna bağımlı olmasını ifade eder. Her iki durum da Allah’ın zatıyla bağdaşmaz. İkinci ihtimal ise vücub/zorunlu şekilde hulûldür. Eğer hulûl zorunlu bir durum olarak kabul edilirse, bu Allah’ın tüm mahalleri doldurmasını gerektirir. Çünkü Allah’ın zatını belirli bir mekâna tahsis edecek hiçbir sebep yoktur. Dolayısıyla ikinci ihtimal de muhâle yol açar.⁶⁸

Müellif, ikinci delil olarak hulûl iddiasının Allah’ı başkasına muhtaç kılmasını ileri sürer. Ona göre, Allah’ın hakiki anlamda bir surete hulûl ettiği kabul edilirse, bu durumda Allah’ın hulûl ettiği mekâna muhtaç olduğu sonucuna varılır. Oysa Allah, vacibu’l-vücud (zorunlu varlık) olup hiçbir şeye muhtaç değildir. Bir varlık başka bir varlığa muhtaç olduğunda, mümkün varlık (mümkünü’l-vücud) hâline gelir. Mümkün varlık, varlığını sürdürebilmek için başka bir şeye ihtiyaç duyar. Ancak Allah zatı gereği vacibu’l-vücud olup hiçbir şekilde muhtaç olamaz. Hulûl düşüncesi, Allah’ın bu sıfatıyla çeliştiği için açıkça batıldır.⁶⁹

Müellif, Allah’ın cisim ve arazlara benzememesinin bir başka sonucu olarak Allah’ın zatının başka şeylere mahal olmasının imkânsızlığını da ele almış, Kerrâmiyye’nin⁷⁰ ise bunu caiz gördüğünü söylemiştir. Ancak burada kastedilenin Allah’ın zatı olduğunu söylemiş, Allah’ın sıfatlarının başka şeylere mahal olmasının ise kastedilmediğine dikkat çekmiştir. Çünkü Allah’ın bazı sıfatları teceddüde mahal olabilir. Örneğin, Allah’ın mürid (dileyen), müdrik (idrâk eden) ve kârih (hoşlanmayan) sıfatları, teceddüde mahal teşkil eder ve bu durum bir sorun teşkil etmez.⁷¹ Dolayısıyla, Yahya b. Hamza’nın tartıştığı mesele, Allah’ın zatına başka şeylerin hulûl etmesi ve zatının bunların mahalli hâline gelmesi iddiasıdır.

Müellif bu iddiayı iki temel delille çürütmeye çalışmıştır. Birincisi, eğer Allah’ın zatı başka şeylere mahal olabilseydi, iki ihtimal ortaya çıkardı. Birinci ihtimal, Allah’ın zatının bütün hâdis (sonradan yaratılmış) şeylere mahal olmasıdır. İkinci ihtimal ise Allah’ın zatının yalnızca bazı hâdis şeylere mahal olmasıdır. Allah’ın zatının bütün hâdis şeylere mahal olması düşünüldüğünde, birbirine zıt sıfat ve durumların Allah’ın zatında bulunması gerekirdi. Örneğin, hem hareket hem sükûn, hem siyah hem beyaz, hem yaşlılık hem kuruluk gibi birbirine tamamen zıt niteliklerin tek bir mahalde bulunması gibi. Ancak bu tür zıt niteliklerin aynı anda bir varlıkta bulunması aklen mümkün değildir. Dolayısıyla, Allah’ın zatının bütün hâdis şeylere mahal olması imkânsızdır.

İkinci ihtimal ise Allah’ın zatının yalnızca bazı hâdis şeylere mahal olmasıdır. Burada da “tahsis” ve “tercih” sorunu ortaya çıkardı. Çünkü Allah’ın zatının bazı şeylere mahal olup diğerlerine olmamasını gerektirecek bir sebep bulunması gerekirdi. Ancak böyle bir tercih veya tahsisi açıklayacak hiçbir sebep mevcut değildir. Dolayısıyla, Allah’ın zatının bazı hâdis şeylere mahal olması düşüncesi de aklen imkânsızdır.

⁶⁶ Bakara 2/110.

⁶⁷ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 143.

⁶⁸ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 143-144.

⁶⁹ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 144.

⁷⁰ Kerrâmiyye mezhebi, adını kurucusu Muhammed b. Kerrâm’dan almıştır. Kerrâmîler iman nazariyeleri bakımından Mürce’nin alt grubu sayılmış, Allah ve sıfatları konusundaki antropomorfist düşünceleri dolayısıyla da Sıfâtiyye, Mücessime veya Müşebbihe’nin alt grupları arasında kabul edilmiştir. Bağdâdî, *el-Fark*, 202-214; Şehristânî, *el-Milel*, 1/200; Sönmez Kutlu, *Kerrâmiyye, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/294.

⁷¹ Müellif, Zeydiyye ve Mu’tezile’nin bu görüşte olduğunu, İbn Hatib Râzî ve Gazzâlî gibi muhakkik Eş’arîlerin buna alimliği de eklediklerini, kâdirlikte teceddüdü ise kimsenin kabul etmediğini ifade etmiştir. Bu yaklaşımlarıyla da onların Kerrâmiyye’den ayrıldıklarını belirtmiştir. Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 145.

Müellifin ikinci delili ise şöyledir: Allah'ın zatının başka şeylere mahal olması Allah'ın hacim sahibi olmasını gerektirir. Çünkü hulûlün gerçekleşebilmesi için hulûl edilen mahallin de hacminin bulunması gerekir; hulûl, ancak hacimli bir varlıkta gerçekleşebilir. Örneğin, siyah renk ancak hacim sahibi bir cisme hulul edebilir. Eğer Allah'ın zatı başka şeylere mahal olmuş olsaydı, bu durumda Allah'ın hacmi olan bir varlık olması gerekirdi. Hacim sahibi olmak ise cisim olmayı zorunlu kılar. Allah'ın cisim olmadığı aklen ve naklen kesin olarak bilindiğine göre, başka cismin Allah'ta hulûlü de düşünülemez.⁷²

Müellif, ayrıca Allah'a acı ve haz gibi insani duyguların nispet edilmesinin imkânsız olduğu hususunu da ele almıştır. O, bu görüşte Ehl-i kible'nin yani Müslümanların ittifak ettiğini ifade etmiştir. Ancak felsefecilerin, Allah'ın “âşık” ve “maşuk” sıfatlarına sahip olabileceğini iddia ettiklerini belirtmiş ve bu yaklaşımı şiddetle eleştirmiştir. Felsefecilerin bu tür görüşlerle İslam'ı yıkmaya ve Allah'ın nurunu söndürmeye çalıştıklarını ifade etmiştir.⁷³

Burada dikkat çeken husus Şia'nın Zeydiyye kolu ile İmamiyye kolunun felsefe konusundaki birbiriyle taban tabana zıt yaklaşımlarıdır. Bilindiği üzere Şia'nın İmamiyye kolu, Mu'tezile'ye yakın olmasının yanı sıra felsefeye de içli dışlıdır.⁷⁴ Zeydiyye'nin böylesine önemli bir imamının felsefe ve felsefecilere yönelik bu tavır ve tepkisinden anlaşıldığı üzere Zeydiyye'de Mu'tezile etkisi bulunmakla birlikte, felsefeye mesafeli, hatta tepkilidirler. Bu da Şii olarak bilinen bu iki mezhebin inanç ve düşünce dünyalarının birbirinden bir hayli farklı olduğunun göstergesidir.

Yahya b. Hamza, acı ve haz kavramlarının Allah'a nispet edilmesinin neden batıl olduğunu açıklar. Ona göre, haz, mizaca uygun bir şeye ulaşmayı, acı ise mizaca aykırı bir duruma maruz kalmayı ifade eder. Allah'ın zatı ise mizaçtan münezzehtir. Bu nedenle, mizacı olmayan bir varlık için mizaca uygun veya aykırı bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla, acı, haz, sevinç, keder, gam, nefret, şehvet gibi duyguların Allah'a nispet edilmesi aklen ve naklen imkânsızdır.⁷⁵

Sonuç

Hız. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'den adını alarak hicri ikinci yüzyılda Kufe'de ortaya çıkan ve günümüzde özellikle Yemen'de takipçileri bulunan Zeydiyye, Şii mezhepler içinde Ehl-i Sünnet'e en yakın olanıdır ve kelam ile inanç konularında Mu'tezile'ye büyük ölçüde benzemektedir. 7/13. ve 8/14. yüzyıllarda Yemen'de yaşayan, “Müeyyed-Billah” unvanıyla imamlığını ilan edip İsmaililere karşı hem fikrî hem de askerî mücadele veren ve 749/1348 yılında vefat eden Yahya b. Hamza, Zeydiyye mezhebinde önemli bir yere sahiptir. Kimilerince Zeydiyye düşünce sisteminin zirvesi ve müctehid kabul edilen Yahya b. Hamza özgün fikirlere sahiptir. Ehl-i Sünnet'e yakın tutumu, tekfir gibi kritik meselelerde ılımlı bir çizgi benimsemesi ve Ehl-i Sünnet ile ortak noktaları ön plana çıkarması, onu mezhebi taassuptan uzak, özgün fikirler geliştiren bir âlim olarak da öne çıkarmaktadır.

Kelam, fıkıh ve diğer İslami ilimlere dair yüze yakın eseri bulunan ve “ansiklopedik” bir alim olarak nitelendirilebilecek müellif, kelama dair çalışmalarında Zeydiyye'nin inanç sistemini esas almakla birlikte özgün düşüncelerini de ortaya koyması bakımından incelenmeye değer bir şahsiyettir. Onun *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* adlı eseri de; Zeydî kelamının en önemli eserlerinden biri olma, kelâm alanında tenzih konusunu müstakil olarak ele alan az sayıdaki çalışmalardan biri olma özelliği, ayrıca özgün bir üsluba sahip bulunma gibi özellikleriyle özgün ve araştırma konusu yapılmaya değer bir eserdir. Eserin, tenzih konusunu önce birincil, ardından ikincil kurallarla sistemleştirmesi ve sonrasında halktan gelen sorularla bunlara verilen cevaplara yer vermesi, onu özgün kılan başlıca yönlerdendir. Bu soruların dönemindeki halkın inanç sorularına ve zihinsel problemlerine ışık tutması bakımından önemi açıktır.

Müellif, mezhepteki temel eserlerden biri sayılan *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlik* başlıklı eserinde Allah'ın zat ve sıfatları konusundaki tenzih anlayışını ayrıntılı biçimde ele almıştır. Bu yönüyle kitap, Zeydî kelamının temel referans metinlerinden biri hâline gelmiştir. Bu eser, Allah'a nispet edilmesi mümkün olmayan tasavvurlara karşı eleştirel bir duruş sergileyerek tenzih ilkesine dayalı -kendince- tutarlı bir inançsal çerçeve sunmaya çalışmaktadır. Kitabın isminden de anlaşılacağı üzere müellifin genel olarak tenzih konusunda oldukça ihtiyatlı ve katı bir çizgi

⁷² Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 146.

⁷³ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 147.

⁷⁴ “Şia Ulemasında Felsefi Gelenegın Devam Etmesinin Sırrı”. Erişim: 12 Nisan 2025, <https://www.ehlibeytalimleri.com/sia-ulemasinda-felsefi-gelenegin-devam-etmesinin-sirri>.

⁷⁵ Yahya b. Hamza, *er-Râik*, 147-148.

benimsediği ifade edilebilir.

Eserinde müellif Allah'ın cisim ve araz olamayacağı, mekân ve yönle nitelendirilemeyeceği gibi konularda kesin sınırlar çizmektedir. Eserin en dikkat çekici yönlerinden biri müellifin konulara akılcı yaklaşımıdır. Delillerini büyük ölçüde akli temellere dayandırmış, nakli delilleri ise ikinci planda tutmuştur. Ona göre, akıl ve nakil çeliştiğinde akli deliller esas alınmalı, nakli deliller akla uygun şekilde yorumlanmalıdır. Çünkü akli deliller, nakli delillerin temelini oluşturur ve aklın reddedilmesi naklin de geçersiz hale gelmesine yol açar. Nitekim akli deliller de birçok nakli delilin incelenmesiyle şekillenir.

Eserde dikkat çeken hususlardan diğeri, Münzezihe kavramını doğrudan kullanması, Muattıla'ya ise hiç yer vermemesidir. Oysa İslam tarihinde Allah ve sıfatlarına ilişkin üç ana yaklaşım/tavır ve üç ana ekol bulunmaktadır. Bunlar; Allah'ı yaratılanlara benzetmede bir sakınca görmeyen Müşebbihe, Allah'ı yaratılanlara benzetmekten şiddetle sakınan Muattıla ve her ikisinin arasında yer tutan ve onlara göre daha mutedil çizgide yer alan Münzezihe'dir. Muattıla ve Müşebbihe terimleri biraz da muhaliflerinin suçlama ve itham maksadıyla türettikleri terimler olması sebebiyle daha yaygın şekilde kullanılırken muhtemelen tenzih konusunda böyle bir durum bulunmadığından Münzezihe kavramı onlar kadar yaygın şekilde kullanılmamaktadır. Müellifin bu kavramlardan yalnızca Münzezihe'ye yer vermesi, onun ve ona yakın çizgide olanların teşbihe daha şiddetle karşı çıkmalarıyla açıklanabilir. Ta'til ise kendilerinin dahi –diğer tenzihçiler tarafından itham edilecek kadar– pek uzak durmadıkları bir çizgidir. Elbette başkaları bu görüşlerini ta'til olarak isimlendirse de, onlar açısından bu tenzihin ta kendisidir. Bu sebeple ayrıca “Muattıla” başlığına yer verme gereği duymamış olabilir.

Makalede ayrıntılı biçimde incelendiği üzere, teşbih, ta'til ve tenzih göreceli kavramlardır. Her bir âlim ya da mezhep, kendisini mutedil, orta çizgide ve tenzihçi olarak görse de, başka bir mezhep tarafından aşırılıkla suçlanabilir veya öyle tanımlanabilir. Örneğin, Ehl-i sünnet Mu'tezile açısından Müşebbihe; Mu'tezile ise Ehl-i Sünnet nazarında Muattıla olarak nitelendirilebilir. Müellif de eserinde genel itibarıyla Ehl-i Sünnet'e kıyasla daha tenzihçi bir yaklaşım sergilemekte; bu yönüyle, Ehl-i Sünnet tarafından Mu'tezile'ye nispet edilen Muattıla çizgisine daha yakın durduğu söylenebilir. Nitekim Ehl-i Sünnet ru'yetullah inancını tenzihle çelişir görmezken, müellif -Mutezile ve bağlı olduğu Zeydiyye mezhebi gibi- bu inancı tenzih ilkesine aykırı bularak reddetmiştir.

Çalışmada ortaya konulduğu üzere müellifin eserinde Mukâtil b. Süleyman'ı Müşebbihe arasında saymasına ihtiyatla yaklaşmalıdır. Zira bu bilgi, Ehl-i Sünnet'e mensup bazı âlimlerin eserlerinde yer alsa da İbn Teymiyye gibi alimler buna şüpheyile yaklaşmış, bazı çağdaş araştırmacılar da bu görüşün doğru olmadığı sonucuna varmıştır. Bu durum, bu ve benzeri konuların hala derinlemesine araştırılmaya muhtaç olduğunu göstermektedir.

Son olarak Yahya b. Hamza'nın kelâmî düşüncelerinin, sadece Zeydiyye mezhebi açısından değil, İslam düşüncesinin genel seyri için de dikkate değer bir katkı niteliğinde olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla onun diğer eserleri de mezhep sınırlarını aşan bir akademik değere sahip olup derinlemesine incelemeye layıktır.

Kaynakça | References

- Azzân, Muhammed Yahya, *es-Sahabe inde'z-Zeydiyye*. b.y.: Efkâr li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûs, 3.Basım, 2013.
- Batur, Muhammet Raşit. *Zeydilik ve Selefilik Arasında İbnü'l-Vezir*. Ankara: Gece Akademi, 2018.
- Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1983.
- Çelik, İbrahim. “Kur'an'da Haberi Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1987), 151-159.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir el-İsferâyînî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-Âfak el-Cedide, 2. Basım, ts.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. “Hâriciler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/175-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Goldziher, Ignaz. “Zeydiyye”. *İslam Ansiklopedisi*. 13/549-551. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi,

- 1986.
- Gökalp, Yusuf. "6/12. Yüzyıl Yemen Zeydi Düşüncesinin Şekillenmesinde Mu'tezile'nin Etkisi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 8/1 (2014), 87-128.
- Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2007), 95-112.
- Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/328-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gökalp, Yusuf. *Şii Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi Erken Dönem Zeydilik*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelam Tarihi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 11. Basım, 2019.
- Heyet, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- İbn Ebi'l-İzz, Sadreddin. *Şerhu'l-akîdeti't-Tahaviyye*. thk. Şuayb Arnavut - Abdullah b. Muhsin et-Türki. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim. *Minhâcü's-sünne fî nakdi kelâmi's-Şia el-Kaderiyye*. thk. Mahmud Reşad Salim. Riyad: İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi Yayınları, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. thk. Hasan Sekkaf Mübtedî'. *Def'u şübheti't-teşbih bi ekuffi't-tenzih*. Amman: Dâru'l-İmam Nevevi, 1992.
- İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*. İstanbul: Maarif Bakanlığı Yayınları, 1951-1955.
- İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*. İstanbul: Maarif Bakanlığı Yayınları, 1945-1947.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna-Daru İhyâi't-Türâs el-Arabî, ts.
- Koç, İsa. "Haşviyye Zihniyeti". IV. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat)*. ed. Hümeysra Dinçer - Ümit Güneş. 215-231. İstanbul: İlem Yayınları, 2015.
- Köse, Saffet. "Zeyd b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/313-316. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/294-296. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Kutlu, Sönmez. "Mürchie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/41-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Küleyni, Muhammed b. Yakup. *el-Kâfi*. Beyrut: Menşuratu'l-Fecr, 2007.
- Serdar, Murat - Işık, Harun. *Kelam Tarihi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Müeyyed-Billah, Yahya b. Hamza. *er-Râik fî tenzîhi'l-Hâlık*. thk. İmam Hanefi Abdullah. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000.
- Öğmüş, Harun. "Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller: Sıfat Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (Aralık 2009), 141-155.
- Öz, Mustafa. "Müeyyed-Billah, Yahya b. Hamza". 25/294-296. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Metâlibü'l-âliye*. thk. Ahmed Hicazi es-Seka. Beyrut: Dâru'l-Kitab el-Arabî, 1987.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 2. Basım, 1968.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-tâli bi mehasini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- "Şia Ulemasında Felsefi Gelenegın Devam Etmesinin Sırri". Erişim: 12 Nisan 2025. <https://www.ehlibeytalimleri.com/sia-ulemasinda-felsefi-gelenegin-devam-etmesinin-sirri>.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimi ve Kasım er-Ressi (Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressi'nin Ölümüne Kadar)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Ümit, Mehmet. "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri". *Yakın*

- Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 93-118.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Cehmiyye”. 7/234-236. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Küllâb”. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/156-157. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Müşebbihe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/156. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Teşbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/553-556. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yıldız, Abdullah. *Mutezili Tenzih Doktrinin Temelleri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yurdağür, Metin. “Haşviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zemahşerî, Ebû Kasım Mahmud b. Amr. thk. Ali Muhammed Becavi - Muhammed Ebû Fazl İbrahim. *el-Fâik fî ğaribi'l-hadisi ve'l-eser*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2. Basım, ts.
- Zirikli, Hayreddin b. Mahmud b. Muhammed. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melayin, 15. Basım, 2002.

Extended Summary

The Zaydiyya sect, which emerged in Kufa during the first quarter of the second century AH, takes its name from Imam Zayd, a grandson of Husayn through Ali Zayn al-Abidin. Although it belongs to the Shī'ī tradition, it differs from other Shiite sects in its views on the imamate and its rejection of extremes, such as hostility toward the Companions. For this reason, some scholars do not even classify it strictly as a Shī'ī sect. Indeed, this sect shows notable similarity to the Hanafi school in jurisprudence and methods of *ijtihād*, and it aligns closely with the Mu'tazila in theological matters. Nevertheless, Zaydiyya emerged as an independent sect with its own doctrines and has preserved its existence to the present day. Throughout history, it has found adherents in regions such as Yemen, Tabaristan, and Iraq, and it remains particularly prevalent in Yemen today.

Among the prominent figures of the sect is Yahya b. Hamza, known by the title *al-Mu'ayyad Billah*, who holds a significant place in the intellectual tradition of Zaydiyya. He lived between the late seventh and early eighth centuries AH and is recognized as one of the leading imams of the Yemeni Zaydiyya. He is noted for his moderate stance on critical issues such as *takfir* and for his affinity with the Ahl al-Sunnah. Indeed, throughout his life, while actively opposing the Ismailis—an extremist Shiite faction in his region—both intellectually and politically, he refrained from hostility toward Sunni Muslims.

A prolific and encyclopedic scholar who authored over a hundred works, Yahya b. Hamza wrote extensively in various disciplines, including theology, *tafsir*, jurisprudence, legal theory, grammar, and rhetoric. Among his theological writings, which are considered foundational to the sect's intellectual heritage, are *ar-Rāik fî Tanzihî'l-Khālîk*, *al-Ma'alim al-Diniyya fî al-'Akā'id al-Ilāhiyya*, *al-Shāmil li-Hakā'ik al-Adilla al-'Akliyya ve Usul al-Masā'il al-Diniyya*, and *Mishkāt al-Anwār al-Hādima li-Ḳawā'id al-Bāṭiniyya al-Ashrār*.

His work *ar-Rāik fî Tanzihî'l-Khālîk* is regarded as one of the principal sources of theological thought within the Zaydiyya school, especially noteworthy for being a rare independent treatise devoted entirely to the concept of *tanzih* (divine transcendence). Yahya b. Hamza's approach is distinctive: he first establishes the primary foundational principles, then derives the secondary rules, and finally addresses objections and questions posed to him. These inquiries and responses enhance the work's originality, transforming it into not only a theoretical treatise but also a sociological and practical reflection of the theological concerns of its time.

As the title indicates, the work aims to affirm that the Almighty Creator is completely free from all imperfections and any resemblance to created beings. The author emphasizes that Allah must be entirely transcendent—beyond material conception or imaginative projection—and focuses on dispelling notions that could lead to anthropomorphic misunderstandings. To achieve this, he addresses complex philosophical issues from an Islamic perspective, using a

clear and systematic theological methodology. While rational argumentation lies at the core of his approach, he also occasionally refers to scriptural evidence. The language of the text is fluent and accessible, and its treatment of issues—both in presentation and in responding to objections—is marked by clarity and precision.

Yahya b. Hamza summarizes the core principles of *tanzîh* in two stages, under two main categories: First, that Allah is neither a body nor subject to accidents. If Allah were a body, He would necessarily possess corporeal dimensions such as length, width, and depth. Furthermore, if Allah were corporeal, other bodies would also have to be eternal, which reason deems impossible. Additionally, scriptural texts affirming that “there is nothing like unto Him” serve as corroborative evidence for this view. Similarly, Allah is free from accidents, as accidents are contingent properties that arise in created beings. Given that Allah’s essence is eternal and categorically unlike anything created, attributing accidents to Him is both rationally and textually invalid.

The secondary foundational principles articulate five impossibilities that follow from Allah’s transcendence of matter and accidents:

1.It is impossible for Allah to exist in a particular direction (*jîha*). Direction implies spatial limitation and orientation. Were Allah to exist in one direction, others would necessarily exist, contradicting the idea of His boundless and absolute existence. Moreover, spatial orientation entails divisibility, which contradicts divine unity and eternity.

2.It is impossible for Allah to exist within space. Spatial existence requires dimensionality and corporeality, from which the divine essence is categorically free. To ascribe spatial location to Allah would imply fragmentation and multiplicity—contrary to His absolute oneness and indivisibility.

3.It is inconceivable for Allah to indwell in or be embodied within another being (*hulûl*), as this would imply physical incarnation, which contradicts the concept of divine transcendence. The notion of *hulûl* implies that God assumes form within something else, conflicting with Islamic teachings on divine incomparability and uniqueness. Moreover, such embodiment would entail limitation and dependency, both incompatible with the divine attribute of necessary existence (*wâjib al-wujûd*).

4.It is unacceptable for Allah’s essence to serve as a locus (*maḥall*) for other things. This would require the coexistence of contradictory attributes within the divine essence, implying volume and materiality—contrary to the principle of *tanzîh*. Absolute existence excludes the coexistence of mutually exclusive properties.

5.It is impossible to ascribe human emotions or states to Allah. Qualities such as pleasure and pain arise from bodily temperament and physiological change, while Allah is entirely free from such contingent states. Thus, attributing these to Him is both rationally and scripturally inadmissible.

In addressing these issues, the author briefly discusses the apparent tension between reason (*‘aql*) and revelation (*naql*), asserting that in cases of conflict, rational evidence must take precedence, and revealed texts should be interpreted in light of sound reason. Since reason is the foundation upon which revelation is recognized and understood, its rejection would render revelation itself unintelligible.

Mu'tezile Kelamında Hadis Yorumu: İnşikâku'l-Kamer Hadisi Üzerine Bir İnceleme

Hadith Interpretation in Mu'tazili Theology: A Study on the Inshiqâq al-Qamar Hadith

Hüsamettin KAYA

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Hadis
Mardin Artuklu University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Hadith
Mardin, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-6033-9917>

husamettinkaya@artuklu.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 13.05.2025

Kabul | Accept: 19.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1698448>

Atıf | Cite As

Kaya, Hüsamettin. "Mu'tezile Kelamında Hadis Yorumu: İnşikâku'l-Kamer Hadisi Üzerine Bir İnceleme". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 209-226.
<https://doi.org/10.18403/emakalat.1698448>

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

İslâm dininin temel iki kaynağından biri olan hadisler, tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan iç çekişmeler, siyasi ve sosyo-kültürel gelişmeler nedeniyle asr-ı saadetten bu yana Hz. Peygamber'e aidiyetleri, delil değerleri ve anlaşılmalari tartışmalara konu olmuştur. İslâm dininin bizatihi kendi içerisinde ortaya çıkan ekol ve düşünce akımları söz konusu tartışmalara büyük oranda yön vermiştir. Nitekim her düşünce geleneği belli ilke ve esaslar etrafında teşekkülünü tamamlamıştır. Bu nedenle de kendilerini meşru göstermek, temellendirmek veya görüşlerini delillendirmek için bahsi geçen hususlar üzerinden hadislerle yaklaşıldığı görülmektedir. Bu ekollerden biri de Mu'tezile'dir. İslâm düşünce geleneğine farklı bir bakış açısı kazandıran Mu'tezile'nin rivayetlere yaklaşımında farklı bir perspektif benimseyip benimsemediklerinin tespiti gibi bu konuda geliştirdikleri teorilerinde ehl-i sünnet ile örtüşükleri veya ayrıştıkları hususların ortaya çıkarılması da önem kazanmıştır. Bu nedenle de ayın ikiye yarılması mucizesini konu edinen inşikâku'l-kamer rivayetlerini Mu'tezili ulemanın başta kendi eserleri olmak üzere hadisleri konu edinen çalışmalar üzerinden Mu'tezili geleneğin hadis anlama ve yorumlama metotları incelenmeye çalışılmıştır. Yapılan araştırmalar neticesinde mezhebin temel esasları etrafında şekillenen inşikâku'l-kamer gibi tikel bazı rivayetlerde temel ilkelerine halel gelmemesi için muhaddislerle ayrı düşükleri birçok konuda onlara paralel cevaplar ürettikleri ve bu konuda bazı teorilerinden ödün verdikleri görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mu'tezile, Yorum, İnşikâku'l-kamer, Adalet.

Abstract

Since the time of the Prophet Muhammad, there have been ongoing debates surrounding hadiths, one of the two fundamental sources of Islam. These debates have focused on three key areas: firstly, the attribution of hadiths to the Prophet Muhammad; secondly, the evidentiary value of these texts; and thirdly, their interpretation in the context of both internal conflicts and socio-cultural developments. The schools of thought and intellectual movements that emerged within Islam itself have had a significant influence on these debates. Each intellectual tradition is characterised by a distinct set of principles and foundational tenets. Consequently, hadiths were approached through these issues to legitimize, substantiate, or provide evidence for their views. One such school is the Mu'tazila. It is imperative to ascertain whether the I'ti'âl thought, which introduced a divergent perspective to the Islamic intellectual tradition, adopted a distinct approach in its handling of narrations, and whether the theories they developed through hadiths exhibited congruence or divergence with the Ahl al-Sunnah. Consequently, the inshiqâq al-qamar narrations, which pertain to the phenomenon of the moon's division, were subjected to scrutiny in order to ascertain the Mu'tazili tradition's methodologies concerning the comprehension and exegesis of hadiths. An analysis of the extant evaluations made by Mu'tazili scholars reveals that, in numerous issues where they diverged from the muhaddiths, they produced parallel answers. This was done in order to avoid compromising their fundamental principles in specific narrations that were shaped around the fundamental principles of the sect. A case in point is the inshiqâq al-qamar example, where they compromised some of their theories on this issue.

Keywords: Hadith, Mu'tazila, Interpretation, Inshiqâq al-Qamar, Justice.

Giriş

Hadisler, İslâm dininin iki ana kaynağından biri olarak Müslümanların akidelerinin ve ibadet pratiklerinin şekillenmesinde önemli rol oynar. Ancak hadislerin tamamının aynı oranda sübut ve delaletle sahip oldukları söylenemez. Bu nedenle erken dönemden itibaren hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti için büyük çaba gösteren ulema, aynı çabayı hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması için de yapmıştır. Hadislerin sübut problemlerini çözmek adına sahâbe döneminden itibaren isnad sorgusu, cerh ve ta'dil gibi metotlar geliştirdikleri ve büyük oranda başarıya ulaştıkları görülmektedir. Ancak aynı şeyleri hadislerin anlaşılması için söylemek pek mümkün olmamıştır. Hadislerin, Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti meselesi, her bir muhatabın farklı bilişsel yapıları ve sosyoekonomik koşullara sahip olmasından dolayı, belirli metodolojilerle çerçevelenmesi güç bir konu teşkil etmektedir. Hadislerin anlaşılması sorunsalı, köklerini Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme kadar götürmekte olup, o dönemde dahi Hz. Peygamber'in beyanlarının farklı yorumlara tabi tutulduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber, söz veya fiillerini kasıtlı olarak yanlış yorumlayanlar haricinde, farklı anlamlar atfedene yönelik eleştirel bir yaklaşım sergilememiş, bu durumu doğal karşılamıştır. Hz. Peygamber döneminde hadislerin doğru anlaşılması ve muradının tayini, bizzat kendisine yöneltilen sorular aracılığıyla mümkün olabilmekteyken, vefatını müteakip bu imkân ortadan kalkmıştır. Bu durum, özellikle farklı tevellere müsait olan bazı hadislerin, birden fazla yoruma tabi tutulmasına neden olmuştur. Kanaatimizce bu tür rivayetlerden birisi de inşikâku'l-kamer hadisesini tasvir eden rivayetlerdir. Mekke ehlinin mucize istemeleri üzerine Hz. Peygamber'in ayın yarılması mucizesini gösterdiği belirten rivayetler, aynı zamanda Kamer süresinin "Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı. Onlar bir mucize görseler yüz çevirirler ve 'süregelen bir sihirdir' derler." mealindeki âyetlerin sebep-i nüzülü olarak da nakledilmektedir. Hadisin birden fazla

meseleyi ihtiva etmesi başta tefsir olmak üzere hadis, kelim ve dahi İslâm felsefesine konu olmasına neden olmuştur. Aynı şekilde hadisin birçok alana konu olması alanın temsilcileri tarafından da farklı yönleriyle ele alınmasını beraberinde getirmiştir. Zira başta ehl-i sünnet olmak üzere İslâm fırkalarının hemen hemen tamamında mesele, çeşitli veçhelerle tartışmalara konu edilmiştir.¹ Dolayısıyla burada hadiseye yaklaşımı tahmin edilebilen ehl-i sünnet'in aksine itikadî meselelerin anlaşılması ve yorumlanmasında akla ve iradeye öncelik veren ve bu bağlamda yaklaşımı merak edilen i'tizâl düşüncesinin ayın yarılması anlayışı ele alınmıştır.

Dinin temel naslarının anlaşılması, yorumlanması ve uygulanması etrafında şekillenen tartışmalar neticesinde lafızcı ve tev'ilci olmak üzere birbirinden farklı iki temel anlayış ortaya çıkmıştır. Nasların zahiri anlamlarına bağlı kalan, nasların açık bıraktığı hususlarda akıl yürütmekten sakınan, nakil-akıl çatışmasında nakil ile ihticâc eden ve olabildiğinde teville başvurmeyen lafızcı anlayışın temsilcileri genel anlamda ehl-i hadis olmuştur. Buna karşın nasları devre dışı bırakmaksızın akıl-nakil çatışmasında nakle akli yorumlar getirerek anlaşılmasını sağlayan, nassın açık bıraktığı meselelerde kıyas ve re'ye başvuran tev'ilci anlayışın fıkıh sahasında temsilcileri ehl-i rey iken kelim sahasında ise Mu'tezile olmuştur.²

Mu'tezile isminin ilk defa kimler için ve ne zaman kullanıldığına dair farklı görüşler ileri sürüldüğü gibi söz konusu mezhebin ortaya çıkışına zemin hazırlayan çeşitli iç ve dış etkenlerden de söz edilmiştir.³ Hangi etkenlerle ortaya çıkmışsa da erken dönem İslâm dininin diğer din ve kültürlerle çakışmasında İslâm'ın savunuculuğunu üstlenen kıymetli bir düşünce yapısı olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. H. II. asrın başlarından itibaren ortaya çıkan i'tizâl düşüncesi, dönem dönem siyasi cenah ile desteklenmişse de gerek ilmi sahada gerek toplum nezdinde pek rağbet görmemiştir. Mu'tezile mezhebi, Abbâsî hilafeti döneminde Basra ve Bağdat şeklinde iki kola ayrılmıştır.⁴ Gerek Basra gerek Bağdat Mu'tezile'sine mensup ulema birçok eser telif etmiştir. Ancak Mu'tezile'nin kelim mezhebi olması, mezhebe mensup ulemanın kalemine de doğrudan yön vermiştir. Nitekim zikri geçen âlimlerin eserlerinde dinin temeli olan kelâmî esasların tespiti, doğru anlaşılması ve bu kaideler etrafında şekillenen şüphe ve itirazların giderilmesi öncelenmiştir. Hadis, tefsir, fıkıh gibi ilimlerde temeyyüz etmiş Mu'tezili âlim varsa da söz konusu ilimler hiçbir zaman onlar için birinci derecedeki ilimler olarak görülmemiştir.⁵ Bu çalışmada Mu'tezile ile ilgili genel geçer bazı hususlara işaret edildikten sonra onların inşikâku'l-kamer hadisesine ve bu bağlamda nakledilen rivayetlere yaklaşımları ele alınacaktır. Ancak daha önce inşikâku'l-kamer hadisesine ve bu hadisenin rivayet yansımalarına yer verilecektir.

1. İnşikâku'l-Kamer Hadisesi ve Rivayetlere Yansıması

Lügatte “yarılmak, ayrılmak, bölünmek”⁶ gibi manalara gelen inşikâk sözcüğü ile “ay”⁷ anlamını ifade eden “kamer” kelimesinin bir araya gelmesiyle oluşan inşikâku'l-kamer mürekkep tabiri, “ayın iki parçaya ayrılması” anlamında kullanılmaktadır.⁸ İnşikâku'l-kamer, Kur'an-ı Kerim'de “Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı. Onlar bir mucize görseler yüz çevirirler ve 'süre gelen bir sihirdir' derler.”⁹ şeklinde geçen ve kıyametin yaklaştığını bildiren zikri geçen âyet ile İslâm literatürüne girmiştir. Aynı zamanda hicretten yaklaşık beş yıl önce Mekke'de nazil olan Kamer süresinin zikri geçen âyetlerinin sebep-i nüzûlü olarak da ele alınan ayın yarılması

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Çelebi, “İnşikâku'l-kamer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/343-345; Bilal Atik, *Kur'an'a Göre Nübüvvet Bağlamında Değişmeyen Sünnetullah Olarak Mucize Olgusu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 194-209.

² Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 11.

³ İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/391-395; Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 38-48.

⁴ Çelebi, “Mu'tezile”, 31/395-401; Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*, 45-48.

⁵ Hüseyin Hansu, “Mu'tezile'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı”, *Hadis el kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 684.

⁶ Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensâri İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 10/181.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5/113.

⁸ Çelebi, “İnşikâku'l-kamer”, 22/343; Atik, *Kur'an'a Göre Nübüvvet Bağlamında Değişmeyen Sünnetullah Olarak Mucize Olgusu*, 193.

⁹ *Kur'an Yolu Meâlî*, çev. Hayreddin Karaman vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), Kamer 54/1-2.

hadisesinin de o zamanda peygamberliğinin bir mucizesi olarak gerçekleştiği İslam ulemasının cumhuru tarafından benimsenmiştir.¹⁰ Ancak bu yaklaşım İslâm âlimleri arasında yegâne anlayış olmamıştır. Zira hadisenin kıyametin bir alameti olduğunu ve Hz. Peygamber döneminde gerçekleşmesinin aksine kıyamete yakın bir zamanda vuku bulacağı da savunulmuştur. Aynı şekilde mevzu bahis olayın Hz. Peygamber döneminde gerçekleştiğini ancak ay yarılmasının hakiki anlamın aksine mecazi anlamda ya da doğal bir hava olayının insanlar tarafından göz yanılması olarak değerlendirildiği de görülmektedir.¹¹

İnşikâku'l-kamer hadisesi, İslâm literatüründe başta tefsir ve hadis kaynakları olmak üzere kelim, siyer ve felsefe gibi birçok alana konu olmuş ve kendi bağlamı içerisinde değerlendirilmiştir. Burada inşikâku'l-kamer olayının gerçekleşip gerçekleşmediği gibi hususlar üzerinde durulmayacaktır. Bu tür meselelerin incelenmesi ve tartışmalara yer verilmesi konunun uzamasına neden olacağı gibi bizleri çalışmanın temel hedefinden de uzaklaştıracaktır. Ayrıca zikredilen ihtilaf ve tartışmalara dair müstakil veya gayr-i müstakil birçok çalışmanın da olması bizleri bu tür meselelere girmekten müstağni kılmaktadır. Dolayısıyla burada sadece olayın hadis eserlerine sirayeti dikkate alınacaktır. Hatta olayın hadis literatürüne yansımalarının izleri, sadece içerdikleri hadisleri ve râvileri en az tartışılan eserler olan Kütüb-i Sitte'de aranacaktır. Zira farklı metinler ile nakledilen rivayetin her bir metninin de çeşitli tariklerle nakledildiğini dikkate aldığımızda tamamını ayrı ayrı sened ve metin analizine tabi tutmak da ayrı bir külfet oluşturacaktır. Bu çerçevede yapılan incelemelerde inşikâku'l-kamer hadisinin Kütüb-i Sitte'de Buhârî ve Müslim'in *es-Sahih* adlı eserleri ile Tirmizi'nin *es-Sünen* adlı eserinde birden fazla tarikle yer aldığı görülmektedir. Bu eserlere konu olan hadis sahâbeden Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53), Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12), Abdullah b. Abbas (öl. 68/687-88), Abdullah b. Ömer (öl. 73/693) ve Cübeyr b. Mut'im (öl. 59/678-79) tarikleri ile tahrir edilmiştir. Konusal bakıldığında ise hadisin tefsir, menâkıb, sıfâtü'l-münâfikîn ve fiten bablarında ele alındığı görülmektedir. Hadisin kaynağı, konu başlığı, sahâbe râvisi ve lafız farklılıklarını daha iyi analiz edebilmek için şöyle bir tablo oluşturmak isabetli olacaktır:

Buhârî'nin <i>el-Câmiu's-Sahih</i> Adlı Eseri			
	Sahâbe Râvisi	Konu	Hadisin Metinleri ¹²
1.	İbn Mes'ûd	Menâkıb	"Resûlullah (s.a.v) zamanında ay bölündü. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu: Şahit olun!" ¹³
		Tefsir	"Resûlullah (s.a.v) zamanında ay yarıldı; bir parçası dağın üstünde diğer parçası ise dağın aşağısında görüldü. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu: Şahit olun!" ¹⁴
2.	Abdullah ¹⁵	Tefsir	"Biz Hz. Peygamber ile beraberdik. Ay iki parçaya ayrıldı. Peygamber (s.a.v) bize şöyle buyurdu: Şahit olun, şahit olun." ¹⁶
3.	Enes b. Mâlik	Menâkıb	"Mekke halkı, Resûlullah'tan (s.a.v) kendilerine bir mucize göstermesini istedi; o da onlara ayın yarılmasını gösterdi." ¹⁷
		Tefsir	1."Mekke halkı, (Hz. Peygamber'den) kendilerine bir mucize

¹⁰ Çelebi, "İnşikâku'l-kamer", 22/343-345.

¹¹ Atik, *Kur'an'a Göre Nübüvvet Bağlamında Değişmeyen Sünnetullah Olarak Mucize Olgusu*, 193-207; İhsan Aslan, "Hissî Mucize Olarak Hz. Peygamber'e İsnad Edilen İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 17-44.

¹² Aynı eserde aynı sahâbe râvisi ve bab başlığı altında birden fazla tarik ve farklı lafız ile nakledilen rivayetler sayı ile numaralandırılmıştır.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekî (Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1405), "Menâkıb" 27/3636.

¹⁴ Buhârî, "Tefsir" 54/3864.

¹⁵ Buhârî, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbas ismini belirgin olarak zikrederek onlardan yaptığı nakillerin yanı sıra söz konusu rivayet metinlerini bazen salt Abdullah ismi ile de nakletmektedir. İbn Hacer, mücerred Abdullah ismi ile kastedilenin Abdullah İbn Mes'ûd olduğunu belirtmekle beraber ihtiyaten farklı bir kişi olarak zikretmeyi uygun gördük.

¹⁶ Buhârî, "Tefsir" 54/4865.

¹⁷ Buhârî, "Menâkıb" 27/3637.

			göstermesini istedi; o da onlara ayın yarılmasını gösterdi.” ¹⁸ 2.“Ay iki parçaya bölündü.” ¹⁹
4.	İbn Abbas	Menâkıb	“Ay, Hz. Peygamber döneminde yarıldı.” ²⁰
		Tefsir	“Ay, Hz. Peygamber döneminde yarıldı.” ²¹

Müslim’in *el-Câmiu’s-Sahîh* Adlı Eseri

	Sahâbe Râvisi	Konu	Hadisin Metinleri
1.	İbn Mes’ûd	Sıfâtü’l-münâfikîn	1.“Biz Resûlullah (s.a.v) ile birlikte Mina’da bulunuyorken, aniden ay iki parçaya ayrıldı. Bir parçası dağın arkasında, diğer parçası ise önündeydi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v) bize: “Şahit olun!” dedi.” ²² 2.“Ay, Resûlullah (s.a.v) zamanında ikiye bölündü. Dağ, bu yarılmanın bir parçasını örttü; diğer parçası ise dağın üzerindeydi. Bunun üzerine Resûlullah: Şahit olun! diye buyurdu.” ²³
2	Abdullah ²⁴	Sıfâtü’l-münâfikîn	“Ay, Hz. Peygamber zamanında ikiye bölündü. Bunun üzerine Hz. Peygamber: Şahit olun! dedi.” ²⁵
3.	Enes b. Mâlik	Sıfâtü’l-münâfikîn	1.“Mekke halkı, Resûlullah’tan (s.a.v) kendilerine bir mucize göstermesini istedi; o da onlara ayın yarılmasını gösterdi.” ²⁶ 2. “Ay, ikiye bölündü.” ²⁷
4.	İbn Abbas	Sıfâtü’l-münâfikîn	“Ay, Hz. Peygamber zamanında yarıldı.” ²⁸
5.	İbn Ömer	Sıfâtü’l-münâfikîn	“Ay, Resûlullah (s.a.v) zamanında ikiye bölündü. Dağ, bu yarılmanın bir parçasını örttü; diğer parçası ise dağın üzerindeydi. Bunun üzerine Resûlullah: Şahit olun! diye buyurdu.” ²⁹

Tirmizi’nin *es-Sünen* Adlı Eseri

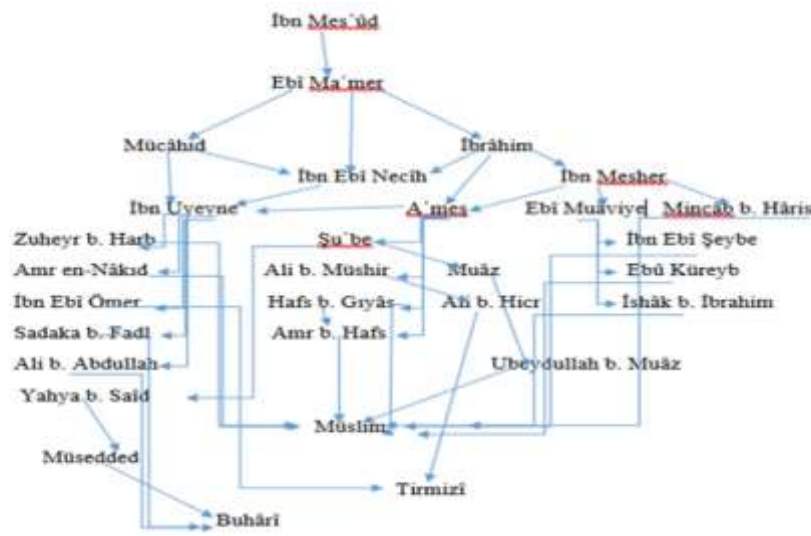
	Sahâbe Râvisi	Konu	Hadis Metinleri
1.	İbn Mes’ûd	Tefsir	1. “Bizler Allah Resulü (s.a.v) ile birlikte Mina’da iken, ay iki parçaya ayrıldı, bir parçası dağın arkasında, diğer parçası da önünde. Allah Resulü (s.a.v) bize: Şahit olun! dedi, yani “Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı.” ³⁰ 2. “Ay, Hz. Peygamber döneminde ikiye bölündü. Bunun üzerine Hz. Peygamber bizlere: Şahit olun! dedi.” ³¹
2.	İbn Ömer	Fiten	“Ay, Hz. Peygamber döneminde parçalandı. Hz. Peygamber bunun üzerine: Şahit olun! dedi.” ³²
		Tefsir	“Ay, Hz. Peygamber döneminde parçalandı. Hz. Peygamber bunun üzerine: Şahit olun! dedi.” ³³

¹⁸ Buhârî, “Tefsir” 54/4867.¹⁹ Buhârî, “Tefsir” 54/4868.²⁰ Buhârî, “Menâkıb” 27/3638.²¹ Buhârî, “Tefsir” 54/4866.²² Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim* (Riyad: Dârü’l-Efkarü’d-Devliyye, 1419), “Sıfâtü’l-münâfikîn” 8/7072.²³ Müslim, “Sıfâtü’l-münâfikîn” 8/7073.²⁴ Müslim, Abdullah b. Mes’ûd ve Abdullah b. Abbas ismini belirgin olarak zikrederek onlardan yaptığı nakillerin yanı sıra söz konusu rivayet metinlerini bazen salt Abdullah ismi ile de nakletmektedir. Muamma bırakılan bu husus nedeniyle Müslim’in hangi Abdullah’ı kastettiği bilinmemektedir. Bu nedenle biz de ayrı bir kişi olarak ele almayı uygun gördük.²⁵ Müslim, “Sıfâtü’l-münâfikîn” 8/7071.²⁶ Müslim, “Sıfâtü’l-münâfikîn” 8/7076.²⁷ Müslim, “Sıfâtü’l-münâfikîn” 8/7078.²⁸ Müslim, “Sıfâtü’l-münâfikîn” 8/7079.²⁹ Müslim, “Sıfâtü’l-münâfikîn” 8/7074.³⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezid) et-Tirmizî, *es-Sünen* (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâli, 1395), “Tefsir” 54/3285.³¹ et-Tirmizî, “Tefsir” 54/3287.³² et-Tirmizî, “Fiten” 19/2181.³³ et-Tirmizî, “Tefsir” 54/3288.

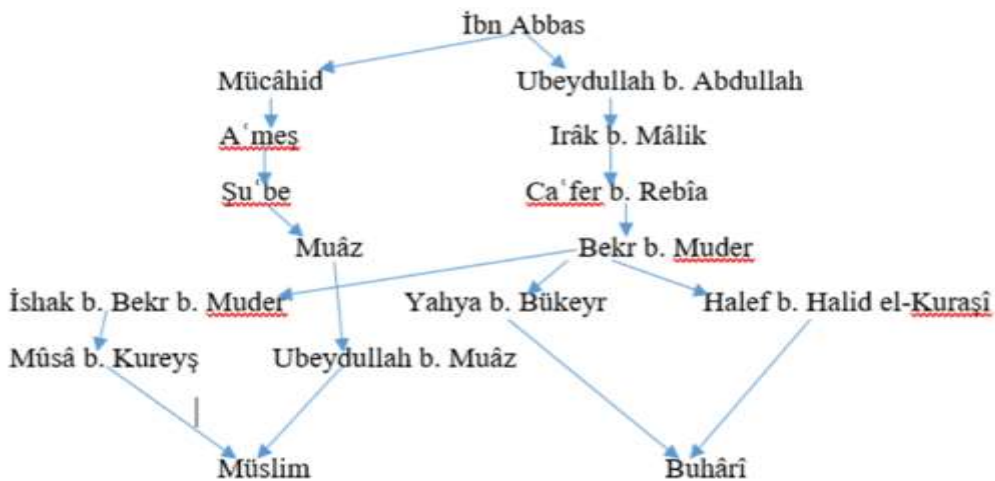
3.	Enes b. Mâlik	Tefsir	"Mekke halkı Hz. Peygamber'den bir mucize istediler, bunun üzerine Mekke'de ay iki kez yarıldı ve Kamer süresinin "Kıyamet yaklaştı, ay yarıldı." âyetinden "Devamlı bir sihirdir" âyetine kadar olan kısım nâzil oldu." ³⁴
4.	Cübeyr b. Mut'im	Tefsir	"Ay, Peygamber zamanında yarıldı. Hatta bu dağda ve şu dağda iki parçaya bölündü. Dediler ki, "Muhammed bizi büyüledi." Bazıları da dedi ki, "Eğer bizi büyülediyse de bütün insanları büyüleyemez." ³⁵

Tabloda da görüldüğü gibi mevzu bahis rivayet farklı lafız, yargı ve eklemelerle nakledilmiştir. Hadisin ele alındığı konu dağılımına bakıldığında ise başta tefsir olmak üzere Menâkıb, sıfâtü'l-münâfikîn ve fiten gibi kitaplarda işlenmiştir. İçeriği itibarı ile nübüvvet veya mucize bağlamlarında ele alınmaması dikkate değer bir husustur. Aynı şekilde Tirmizî tarafından bir fiten hadisesi olarak zikredilmesi de üzerine düşünülmesi gereken diğer bir husustur. Hadisin sahâbe râvisi, hadisin geçtiği konunun bağlamı ve hadis metninin farklılıkları tablo halinde gösterildikten sonra her bir sahâbe râvisinin tariklerini görebilmek adına isnad ağını görsel üzerinden şu şekilde somutlaştırmak yerinde olacaktır.

Resim 1: İbn Mes'ûd Tarikinin İsnad Ağı:



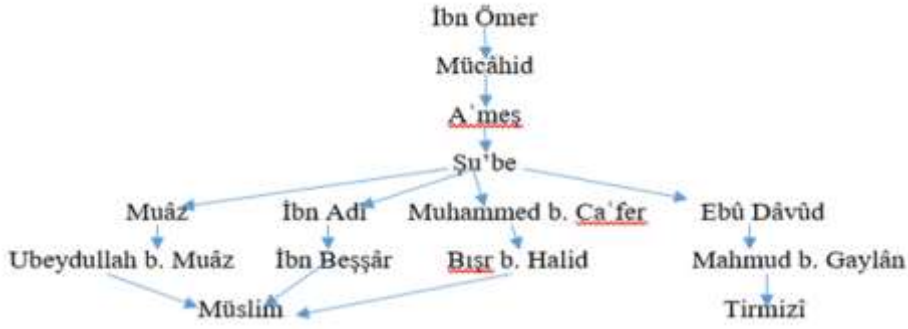
Resim 2: İbn Abbas Tarikinin İsnad Ağı:



³⁴ et-Tirmizî, "Tefsir" 54/3286.

³⁵ et-Tirmizî, "Tefsir" 54/3289.

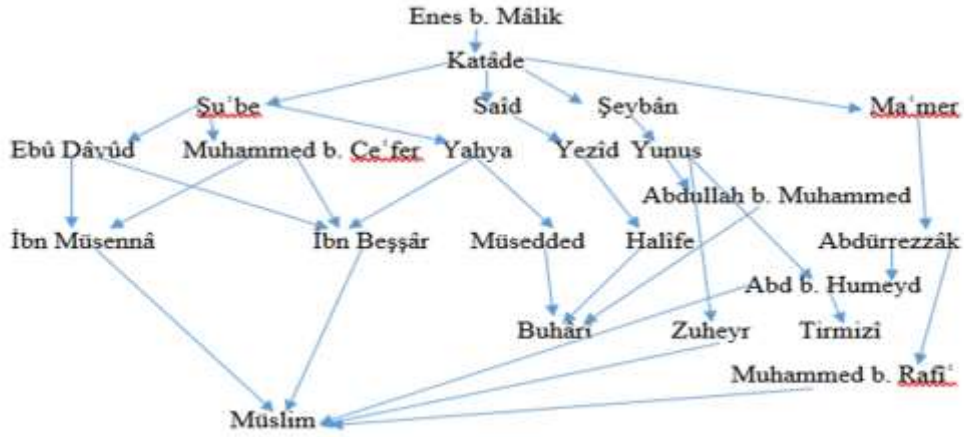
Resim 3: İbn Ömer Tarikinin İsnad Ağı:



Resim 4: Cübeyr b. Mut'im Tarikinin İsnad Ağı:



Resim 5: Enes b. Mâlik Tarikinin İsnad Ağı:



2. İnşikâku'l-Kamer Hadisi ile İlgili Bazı Mülâhazalar

İnşikâku'l-kamer hadisi, erken dönem hadis eserlerin birçoğunda bulunmakla beraber çalışmamızın merkezine aldığımız ve İslâm âlimleri tarafından en sahih hadisleri içerdikleri yönünde görüş bildirilen Kütüb-i Sitte eserlerinde Buhârî ve Müslim'in *Sahihleri* ile Tirmizî'nin *Sünen* eserlerinde yer edindiğini görmek mümkündür. Sened ağlarında da görüldüğü gibi hadis birden fazla tarik ile intikal etmiştir. Tariklerin her biri dikkate alındığında hadisin ana teması değişmemekle birlikte aralarında lafız farklılıkları bulunduğu görülmektedir. Hatta hadisin bazı tariklerinde sadece Hz. Peygamber döneminde inşikâku'l-kamer'in gerçekleştiği ifade edilirken diğer tariklerde olay daha ayrıntılı olarak işlenmektedir. Zira İbn Abbas rivayetlerinde sadece "Ay Hz. Peygamber döneminde yarıldı." ifadesine yer verilirken; İbn Ömer tarikinde İbn Abbas rivayetine "Hz. Peygamber de şahit olun dedi" ziyadesi ile nakledilmiştir. İbn Mes'ûd tariklerinde ise yine kendi aralarında lafız farklılıkları olmakla beraber hadise biraz daha ayrıntılandırılarak sunulmaktadır. Zira İbn Mes'ûd rivayetlerinde İbn Ömer tarikinin metni kullanılmakla birlikte ayın yarılması olayını daha da belirgin hale getiren "ay iki parçaya ayrıldı, ay iki parçaya ayrıldı"

bir parçası dağın üstünde iken diğer parçası dağın arkasında idi, Mina'da Hz. Peygamber ile beraber iken ay ikiye ayrıldı ayın bir parçası dağa doğru gidiyordu o da şahit olun dedi" şeklindeki tasvirlerle rivayet edilmiştir.

Enes b. Mâlik'in rivayetlerinde durum İbn Mes'ûd rivayetlerinden pek de farklı olmamıştır. Nitekim Enes'e nispet edilen rivayetler dikkate alındığında ayın yarılması konusu değişmemekle birlikte bazı tariklerinde basit bir anlatımla "ay ikiye ayrıldı" şeklinde nakillerde bulunmakla beraber bazı rivayetlerinde hadisin sebebi vürudu anlatılmaktadır. Zira ona göre "Mekke ehli Hz. Peygamber'den görebilecekleri bir mucize istediler." bunun üzerine Hz. Peygamber de onlara "ayın yarılmasını" gösterdi. Enes'in Mekke ehlinin mucize istemeleri anlatısında ayın iki defa yarıldığını söylemesi de dikkate değer diğer bir husustur.³⁶ Bu konuda İbn Mes'ûd, İbn Ömer ve İbn Abbas rivayetlerinden ayrılan Enes rivyeti, bu olayın Kamer sûresinin ilk âyetlerinin nüzûl sebebi olduğunu da belirtmiştir. İnşikâku'l-kamer rivayetinin Cübeyr b. Mut'im versiyonu ise İbn Mes'ûd rivyetiyle kısmi benzerlik gösterse de ayın yarılması hadisesinin sadece bir kısım insan tarafından müşahade edilmediğini, aksine dışardan gelen kimseler tarafından da hadisenin görüldüğünü ikrar ettiren ifadeler bulunmaktadır. Zira Cübeyr'in nakli "Hz. Peygamber döneminde ay ikiye ayrıldı. Hatta ayın bir parçası şu dağın, diğer parçası da şu dağın üstünde idi. Mekke ehli Muhammed bize sihir yaptı; fakat herkesi büyüleyemez' dediler." şeklindedir.

Sadece Kütüb-i Sitte özelinde dahi birçok sened ile nakledilen inşikâku'l-kamer hadisi, ana tema değişikliğe uğratılmadan farklı ziyadeler ile nakledilmiştir. Tarikler arasında bulunan lafız farklılıkları hadisin gözlem neticesinde oluşan bir anlatının tasviri olması ya da hadisi nakleden sahâbî râvinin farklı zaman dilimlerinde rivayetlerde bulunmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bununla beraber râvi tasarruflarının da bariz bir şekilde görüldüğü söylenebilir. Nitekim İbn Abbas tariki dışında diğer senetlerin her birinde ilk iki tabakada birer râvi üzerinden hadis nakledilmiştir. Bundan hareketle ilk iki tabakada aynı lafızlarla nakledilen rivayetlerin sonraki tabakalarda senedin farklılaşması, beraberinde râvi tasarrufları olan lafız farklılıklarını meydana getirmiştir.

Rivayetlere kaynağı cihetiyle bakıldığında ise farklı nispetler söz konusu olduğu görülmektedir. Zira İbn Ömer, İbn Mes'ûd, Enes b. Mâlik ve Cübeyr b. Mut'im tariklerinde herhangi bir merfûluk problemi görünmez iken İbn Abbas tariklerinde muhaddisler arasında da tartışma konusu olan "Hz. Peygamber zamanında" ifadesi ile nakledilmiştir. Bu ifadeyle nakledilen hadislerin merfû mu yaksa mevkuf mu kabul edileceği hususundan ihtilafların olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca inşikâku'l-kamer hadisesinin Mekke döneminde vuku bulduğu dikkate alındığında Medine'de yaşayan ve hadisenin meydana geldiği vakitte henüz doğmamış veya çok küçük yaşta olan Enes b. Mâlik üzerinden nakledilmesi de üzerinde durulması gereken diğer bir mevzudur. Aynı şeyleri Abdullah b. Abbas için de söylemek mümkündür. Zira vakianın hicretten yaklaşık beş yıl önce gerçekleşmesi onun henüz dünyaya gelmediği; bu nedenle de hadiseye bizatihi şahitlik edemeyeceğini belirtmek gerekmektedir. Söz konusu durum dikkate alındığında gerek Enes'in gerek İbn Abbas'ın mevzu bahis hadisin başka sahâbe üzerinden aldığını söylemek hata olmayacaktır. Enes ve İbn Abbas'ın hadisi aldıkları sahâbî râvisini atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'e nispet etmeleri hadis literetüründe sahâbe mürseli olarak adlandırılmaktadır. Bir inkıta problemi kabul edilen irsalde düşen râvinin sahâbî olduğunun bilinmesi, problemi ortadan kaldırmaktadır. Bundan hareketle de muhaddisler, sahâbe mürselinin hadis için bir problem teşkil etmediğini kabul etmektedirler.³⁷

3. Mu'tezile'nin Yaklaşımı

H. II. asırdan itibaren Basra'da Müslüman düşünürler tarafından temsil edilen Mu'tezili eğilim, hızlı bir şekilde yayılarak başta Bağdat olmak üzere birçok ilim merkezinde boy göstermiştir. Mu'tezile'nin teşekkülünde Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan iç çekişme ve ihtilaflara çözüm üretme, fetihler nedeniyle genişleyen İslâm coğrafyasının yabancı

³⁶ İbn Hacer (öl. 852/1449), söz konusu rivayette geçen ayın iki defa yarılması meselesini İbn Kayyım (öl. 751/1350) ve İbn Kesir'e (öl. 774/1373) atıfta bulunarak "iki parça" yerine "iki defa" ifadesinin yanlış kullanımından kaynaklı bir hatanın bulunduğunu söylemektedir. Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 7/183.

³⁷ Sahâbe mürselinin delil değerine ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Amr Takıyyüddin Osmân b. Salâhiddin Abdurrahmân b. Müsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, thk. Nurettin İtr (Dimaşk: Dârü'l-fıkr, 1406/1986), 56; Mehmet Turan, *Sahâbe Mürseli* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023).

din ve kültürlerden etkilenmesine karşı dini savunma psikolojisi, felsefeye ilginin büyümesi ve tercüme faaliyetlerinin hız kazanması gibi etkenlerin varlığı tartışılmaz büyüklüktedir.³⁸ Belli hedefler doğrultusunda teşekkülünü tamamlayan Mu'tezile, benimsediği ilkeler ışığında hedeflerine ulaşmada dini naslara farklı bir yaklaşım getirmiştir. Bu yönüyle de Mu'tezile dinin temel naslarını anlama ve yorumlamada yeni bir kapı açmıştır. Mu'tezili âlimlerin, geliştirdikleri perspektifle yaklaştıkları naslardan biri de inşikâku'l-kamer hadisesi ve bunun naslarla temellendirilmesi meselesidir. Dolayısıyla söz konusu hadiseye yaklaşımları menfi veya müspet tutumlarından bağımsız olarak şu ilkeler doğrultusunda ele alınacaktır:

3.1. İtikatta Âhâd Haberin Hüccet Oluşu

Mütevâtir seviyesine ulaşmayan,³⁹ doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan haber⁴⁰ şeklinde tanımlanan âhâd haberin İslâm dini itikadını oluşturmada delil olup olamayacağı hususu erken dönemden itibaren muhaddis, kelimacı ve usûl âlimleri tarafından tartışıla gelmiştir.⁴¹ Cumhur, Kur'an ve mütevâtir haberin kesin bilgi; âhâd haberin ise zan ifade ettiğini⁴² bu nedenle de Allah'ın birliği, Peygamberin ispatı, kıyamet ahvali, cennet ve cehennem gibi birçok meselede âhâd haberin delil olamayacağını savunmaktadır.⁴³ Cumhurun aksine belli vasıflara sahip âhâd haberin amel gerektirdiği gibi zorunlu bilgi de ifade ettiğini, bu nedenle de mütevâtir haber gibi itikatta da delil olabileceği de Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-36), İbn Hazm (öl. 456/1064) ve İbn Teymiyye (öl. 728/1328) gibi âlimler tarafından savunulmuştur.⁴⁴

Kesin bilgi ifade etmediği için âhâd haberin itikad meselelerinde delil olmayacağı savunusu Mu'tezile tarafından da benimsenmiştir. Bu yönüyle cumhur ile aynı anlayışı paylaşmıştır. Aynı zamanda onlar, âhâd haberlerin bilgi ifade etme potansiyelini yok saymayarak, karinelerle desteklendiği takdirde bu tür haberlerin de bilgi ifade edebileceğini savunmuştur.⁴⁵ Fakat bu bilginin mütevâtir haberin verdiği zarûrî bilgiden farklı olduğunu ve dolayısıyla nazarî olduğunu belirtmektedirler.⁴⁶

Âhâd haberin kesin bilgi ifade etmediğini, bu nedenle de itikatta delil olamayacağını savunan ve Mu'tezili âlimlerin de içinde bulunduğu birçok ulema⁴⁷ teoride savunularına sadık kalmışlarsa da pratikte buna pek uydukları söylenemez. Zira ihtiyaç duydukları meselelerde âhâd haber olmalarına rağmen bu türden rivayetle itikadî düşüncelerini temellendirdikleri görülmektedir. Kanaatimizce Mu'tezile'nin inşikâku'l-kamer hadislerine yaklaşımları da bu kabildendir. Nitekim inşikâku'l-kamer hadisesinin nakli gerek mücize gerek rivayet bağlamında ele alınsın muhaddisler tarafından mütevâtir haber olarak konu edinilmemiştir.⁴⁸ Aynı şekilde Mu'tezili âlimler nezdinde de mütevâtir haber olarak görülmemiştir. Hatta Nazzâm (öl. 231/845) tarafından hadiseye dair hiçbir rivayet kabul edilmemiş, ilgili âyette yer alan ifadenin ise Hz. Peygamber döneminde vuku bulduğu savunusunun aksine kıyamet alametlerinden biri olduğu ve kıyametin kopacağı zaman yakın bir vakitte ayın yarılmasının gerçekleşeceği savunulmuştur. Nazzâm'ın bu konudaki düşüncesi, Mu'tezili gelenekte kabul görmemiş olmalı ki hadiseyi konu edinen Mu'tezili âlimlerin hemen hemen tamamı onu bu düşüncesi nedeniyle tenkit etmiştir. Örneğin Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025), *Tesbittü delâilî'n-nübüvve* adlı eserinde inşikâku'l-kamer hadisesini konu etmiş, nübüvvetin tespitinin mücizesi bağlamında ele alarak hadisenin Mekke'de vuku bulduğunu söylemiştir. O, mevzu bahis olayı anlatan pasajlarda şu

³⁸ Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife Dergisi* 3/3 (2003), 32-36.

³⁹ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî şerhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 32.

⁴⁰ Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2/79; Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, 127.

⁴¹ Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet ilimlerinde haber-i vahitlerin itikat ve teşri yönlerinden değeri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 135.

⁴² Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, 128.

⁴³ Koçkuzu, *Rivayet ilimlerinde haber-i vahitlerin itikat ve teşri yönlerinden değeri*, 139-141.

⁴⁴ Koçkuzu, *Rivayet ilimlerinde haber-i vahitlerin itikat ve teşri yönlerinden değeri*, 136-138.

⁴⁵ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, 2/79; Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, 129; Abdulvasıf Eraslan, *Mu'tezile'de Haber Teorisi Kâdî Abdülcebbâr Örneği* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2020), 156.

⁴⁶ Eraslan, *Mu'tezile'de Haber Teorisi Kâdî Abdülcebbâr Örneği*, 156.

⁴⁷ Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî, *el-Muhtasar fî usulü'd-din*, ts., 79.

⁴⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/184.

açıklamalara yer vermiştir: “Aydın berrak olduğu bir gecede Hz. Peygamber bazı sahâbiler ile yürüyordu ki bir grup müşrik ile karşılaştılar. Müşrikler: Ey Muhammed! Gerçekten peygamber olduğunu düşünüyorsan rabbinden şu ayı ikiye ayırmasını/bölmesini iste dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber rabbinden ayın yarılmasını istedi ve ay yarıldı. Müşrikler ise gördüklerinin bir sihir olduğunu söylediler.”⁴⁹

Kâdî, hadiseyi tasvir ettikten sonra hadisenin gerçekliğini zarûrî mi yoksa istidlâlî bilgi ile mi temellendirdiğini açıklamaktadır. O, nübüvvetin tespitinde başvurulması kaçınılmaz olan bu hadisenin kesin olarak vuku bulduğunu söyleyerek bu kanıya zorunlu bilgiyle değil istidlâl ile ulaştığını belirtmektedir. İstidlâlî bilgi ise mütevâtir değil âhâd haberin niteliğidir. Dolayısıyla Kâdî'nin nübüvvetin tespiti gibi itikadî bir meselede mütevâtir haber yerine kesin bilgi ifade etmediğini ve dolayısıyla itikad konularında delil olamayacağını söylediği âhâd haber ile temellendirme yaptığı görülmektedir.⁵⁰ Aynı meseleyi *Tenzihü'l-Kur'an ani'l-metâin* adlı tefsir eserinde de inceleyen Kâdî, haberin mütevâtir olarak nakledilmemesi üzerine yapılan itirazlara cevaben hadisenin âhâd haber ile gelmesinin de pekala mümkün olduğunu belirtmesi de kanaatimizi güçlendirmektedir.⁵¹ Bu konuda Mu'tezilî âlimlerden fikir beyan eden yalnızca Kâdî olmamıştır. Nitekim onunla beraber Cüşemî (öl. 494/1101) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi birçok kişi meseleyi irdelemektedirler.

Cüşemî, Kamer sûresinin tefsirini yaparken konuyu ele almakta ve bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. O, mevzu bahis âyetin sebep-i nüzûlünü şu şekilde açıklamaktadır: “Hz. Peygamber gece vakti bir grup Kureyş müşrikleri ile karşılaştı. Onlar kendisine inanmaları için Hz. Peygamber'den bir mucize talep ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ayı ikiye yarıdı. Bu hadise sadece orada bulunanlar tarafından değil Mekke'nin dışında olanlar tarafından da görüldü.” Cüşemî, hadiseyi birkaç yönüyle ele almakla beraber hadisenin dayanağı olan rivayetlerin zorunlu bilgi ifade ettiğine veya mütevâtir haber olduklarına dair bir açıklama yapmamaktadır. Hatta hadisenin vuku bulmadığını savunanları eleştirirken olayın rivayetlerle şöhret bulduğunu ifade etmiştir. Bundan hareketle de Cüşemî'nin bahsettiği rivayetleri mütevâtir seviyesinde görmediği söylenebilir. Dolayısıyla Cüşemî'nin âhâd olarak gördüğü inşikâku'l-kamer rivayetleriyle nübüvvetin tespiti gibi itikadî bir meselede istişhâd ettiği kanaatine varılmaktadır. O, Ebû Ali el-Cübbâî'nin (öl. 303/916) de kendisi gibi düşündüğünü söyleyerek yaklaşımını temellendirmektedir.⁵² Zemahşerî ise *el-Keşşâf* adlı tefsir eserinde Kamer sûresini tefsir ederken mevzu bahis meseleyi nübüvvetin ispatı bağlamında Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak ele almaktadır. O, söz konusu olayın vuku bulmadığı, kıyamete yakın bir zamanda meydana geleceğini söyleyenleri tenkit etmekte, aksini ispat etmek adına da birden fazla rivayet ile görüşünü temellendirmektedir. Zemahşerî, her ne kadar istişhâd ettiği rivayetlerin mütevâtir veya âhâd olduğuna değinmese de bu konuda nakledilen rivayetlere rağmen hadiseyi kabul etmeyen kimselere mütevâtir haberi inkâr ettikleri için tenkit yöneltmemesi onun da bu tür haberleri mütevâtir seviyesinde bulmadığını göstermektedir.⁵³ Görüldüğü gibi inşikâku'l-kamer hadisesini nakleden rivayetlerin âhâd haber olduğu, âhâd haberin de itikatta delil olamayacağını savunan Mu'tezile tarafından kabul edilmesine rağmen nübüvvetin ispatı bağlamında teoride benimsedikleri ilkelere uymayarak âhâd haber ile istişhâd ettikleri görülmektedir.

3.2. Umûmü'l-Belvâ İlkesi

Yaygınlığı nedeniyle bilinmemesinin mümkün olmadığı hadiseler anlamında kullanılan umûmü'l-belvâya konu olan haberin niteliği İslâm uleması tarafından etraflıca tartışılmıştır. Zira herkesçe bilinmesi gereken bir hususun haber-i vahid ile bildirilmesi veya bize intikal ettirilmesi cumhurun aksine başta Hanefî fukahası olmak üzere ehl-i rey tarafından kabul

⁴⁹ Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî, *Tesbitü delâilî'n-nübüvve* (Kahire: Mektebetu Sekafetu'd-Diniyye, 2007), 86.

⁵⁰ Kâdî, *Tesbitü delâilî'n-nübüvve*, 86.

⁵¹ Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî, *Tenzihü'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 396; Sefa Bardakçı, "Kâdî Abdülcebbar'ın İnşikâku'l-kamer Görüşü", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, 2009, 166.

⁵² Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Lübnânî, ts.), 9/6675-66677.

⁵³ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki javâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vüçûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 41-432.

görülmemiştir.⁵⁴ Onlara göre Hz. Peygamber, insanların ihtiyaç duyduğu her şeyi tebyin etmekle görevlidir. Hz. Peygamber'in beyanını alanların ise kendilerinden sonra gelenlere aktarmaları gerekmektedir. Hz. Peygamber'in beyanı umûmü'l-belvâdan bir mesele ise sonrakilere yaygın bir şekilde nakledilmesi kaçınılmaz olur. Buna rağmen nakil, şöhret bulamamışsa o zaman haberin ya noksan ya da mensuh oluşu üzerine durulması gerekir. Nitekim hadise sabit olsaydı herkesin bilmesi veya görmesi gereken bir husus, bir kişinin haberi ile teferrüd etmezdi. Şehir halkından sadece bir kişinin ramazan hilalini gördüğünü söylemesinin makbul olmadığı örneğinde görüldüğü gibi bu türden hiçbir rivayetin de kabul edilemeyeceği savunulmaktadır.⁵⁵

Hanefî fakihlerce gündeme getirilen umûmü'l-belvâ meselelerinde haber-i vahid'in şaz olması ilkesi, görüşlerini hadislerle temellendirmeye çalışan Mu'tezile uleması tarafından da zaman zaman kullanılmıştır. Zira nübüvvetin temellendirilmesinde hissî mucizelere başvuran Mu'tezile âlimleri, haberi vahid ile nakledilen inşikâku'l-kamer rivayetlerini konu etmişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Nazzâm dışında Mu'tezilî âlimlerin birçoğu ayın yarılması gibi herkesin görmesi gereken bir hadisenin haber-i vahid ile nakledilmesinde bir beis görmemektedir. Hatta zikredilen sebepten ötürü söz konusu rivayetleri kabul etmeyen Nazzâm'ın itirazlarına cevap verilmiş ve yeri geldiğinde tenkit yöneltmişlerdir. Zira Nazzâm, ayın Hz. Peygamber döneminde yarıldığını kabul etmeyerek âyette zikredilen inşikâkın kıyamet alameti olduğunu; dolayısıyla kıyamete yakın bir vakitte gerçekleşeceğini belirtmektedir. O, bu konuda nakledilen rivayetleri de umûmü'l-belvâya uymadıkları gerekçesi ile reddetmektedir. Ona göre mevzu bahis rivayetler sabit olsaydı ayın yarılması gibi büyük bir hadisenin şarkta ve garpta bulunan bütün insanlarca görülmesi gerekirdi. Ancak rivayetlerin sadece birkaç kişi üzerinden nakledilmesi onların sübutunu zedelemektedir.⁵⁶

Nazzâm'ın bu konudaki yaklaşımına, tespit edebildiğimiz kadarıyla Mu'tezilî gelenekte yapılan ilk itirazın Kâdî Abdülcebbâr'a ait olduğunu söylemek hata olmayacaktır. Ona göre Nazzâm'ın inşikâku'l-kamer hadisesinin gerçekleşmediğini söylemesi başlı başına sorun iken bu hadiseye ilişkin nakledilen haberleri kabul etmemesi ayrı bir problemdir. Özellikle herkesin görmesi gereken bir olayın sadece birkaç kişi tarafından nakledilmesinden hareketle rivayetlerin delil değerini kabul etmeyen Nazzâm'a ayın yarılması meselesinde herkesin müşahadesinin gerekli olmadığını birkaç yönden belirtmektedir. Ona göre ay tutulmasında olduğu gibi inşikâku'l-kamer de gece vakti vuku bulduğu için insanların çoğu o vakte muttali olamamıştır veya o vakitte hadisenin vuku bulacağından haberleri olmamıştır. Ay tutulması gece uyanık olan sadece bir veya birkaç kişi tarafından görülmesinin imkânı gibi ayın yarılmasını da sadece böyle bir talep ile Peygamber'e müracaat eden kimseler ile orada bulunanlar tarafından görülmesi mümkün olmuştur. Zikredilen açıklamalarla da yetinmeyen Kâdî, inşikâku'l-kamerin herkes tarafından görülmemesinin diğer bir savunmasını ise kulun maslahatı bağlamında yapmaktadır. Ona göre başka yerlerde bulunan yalancılar, yalanlarını tasdik edici bir emare olarak göstermemeleri için Allah (c.c), inşikâku'l-kameri sadece orada bulunan kimselerin görebileceği bir şekilde meydana getirmiştir.⁵⁷

Kâdî, "gerçek anlamda bir ay yarılması yaşınsaydı bu apaçık (zahiren-tevâtüren) nakil ile intikal ederdi" yaklaşımını başka bir eserinde konu edinirken yine benzer cevaplar üretmektedir. Ona göre ay yarılması, havanın açık olduğu ile bulutlu olduğu bir gecede aynı oranda görülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bulutlu bir gecede hadise esnasında orada bulunmayan kimselerce de görülmesini ve nakledilmesini beklemek hata olur. Bu nedenle bu türden hadiselerin mütevâtir olarak nakledilmesini vacip görmek yerine âhâd haberlerle de rivayet edilmesini caiz görmek gerekmektedir.⁵⁸ O, diğer bir eserinde ise herkes tarafından görülmüş olması gereken bir olayın âhâd haber ile nakledilmesinin kabul edilemeyeceğini söyleyenleri tenkit ederek itirazları yanıtlamakta ve bu hususa birkaç ihtimale işaret

⁵⁴ Bk. Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği* (İstanbul: İfav yayınları, 2017), 115;158.

⁵⁵ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414), 1/368; Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Sâid Bekdaş (Beyrut: Darü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 1437), 3/16; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 176-177; Ahmet Aydın, "Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 365-375.

⁵⁶ Kâdî, *Tesbitü delâilü'n-nübüvve*, 85.

⁵⁷ Kâdî, *Tesbitü delâilü'n-nübüvve*, 86-87.

⁵⁸ Kâdî, *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 396.

etmektedir. O, ayın yarılmasının herkesçe görülmediğini veya çok kişi tarafından nakledilmediğini, hadisenin kısa bir sürede gerçekleşip sona ermesine bağlamaktadır. Dolayısıyla Kâdî, olayın orada bulunanların dışında kimsece görülmediğine veya birçok kişi tarafından görülmesine rağmen bunlardan sadece birkaçı tarafından nakledilme olasılıkları üzerinde durmaktadır. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (öl. 321/933) de atıfta bulunan Kâdî, onun ayın yarılmasının herkesçe görülmemesini, Allah'ın iradesine bağladığını belirtmektedir. Nitekim Allah (c.c), sadece mucizeyi talep eden kimselerin görmesine izin vermiş diğerlerinin ise görmesini engellemiştir.⁵⁹

Mu'tezilî ulemeden Cüşemî de herkesçe görülmesi gereken bir olayın yalnızca birkaç kişi üzerinden nakledilmesini problemlili gören muhaliflerini tenkit etmektedir. Ona göre şöhret bulacak kadar kişi tarafından nakledilmiştir. Cüşemî, hadisenin herkesçe görülmemiş olması olasılığını da Kâdî gibi ihtimaller üzerinden cevaplandırmaya çalışmaktadır. Nitekim ona göre bulutlu gecelerde herkesin aynı oranda ayı görmesi mümkün değildir. Aynı şekilde gece uyuma ve istirahat vaktidir, bu vakitte cereyan eden bir hadisenin herkes tarafından görülmesini beklemek hata olur. Cüşemî, aynı zamanda Hz. Peygamber döneminde söz konusu olaydan bahsedildiğinde itiraz yapılmadığını veya hadisenin gerçekleşmediğine ilişkin bir tartışmanın yapılmadığını söyleyerek de az kişi tarafından nakledilmesinin bir problem teşkil etmediğinin altını çizmektedir.⁶⁰

İnşikâkû'l-kamer hadisesi ve bu hadisenin âhâd haber ile nakledilmesi meselesinde Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî ve Cüşemî'nin muhaddislerden farklı düşünmedikleri söylenebilir. Hatta bu konuda ürettikleri cevap ve antitezlerin tamamı büyük oranda örtüşmektedir. Örneğin Hattâbî (öl. 388/998) de inşikâku'l-kamer rivayetlerinin sıhhatini konu edinirken herkesçe görülmesi gereken böyle büyük bir hadisenin sadece birkaç kişi üzerinden nakledilmiş olmasının rivayetlerin sıhhatini zedelediğini benimseyenleri tenkit etmektedir. Ona göre de uyku ve istirahat zamanı olan gece vaktinde hadisenin vuku bulması sadece orada bulunan kimseler tarafından görülmesine imkân vermiştir. Aynı şekilde uyanık olduğu halde başka bir yerde olanların hadisenin gerçekleştiği vakitte başka bir iş ile meşgul olma ihtimali de bulunmaktadır. Aydaki hareketliliği görmesine rağmen onun söz konusu durumla irtibatlandıramaması da yine ihtimaller dâhilindedir. Dolayısıyla hadisenin sadece birkaç kişi tarafından nakledilmesi rivayetlerin sahih olmadığı anlamına gelmemektedir.⁶¹ Hattâbî'nin yaklaşımı ile Nazzâm dışındaki görüşlerine başvurduğumuz Mu'tezilî âlimlerin anlayışı arasında pek bir farklılığın olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla haberi vahidin itikatta delil değerinin olmadığını benimsemelerine rağmen görüşlerini temellendirmek adına âhâd haber olarak nakledilen inşikâku'l-kamer rivayetleriyle ihticâc eden Mu'tezile, umûmû'l-belvâya konu olan bir meselenin âhâd haberle nakledilmesine karşı çıkmalarına rağmen kanaatimizce aynı gerekçelerle haberleri kabul etmişlerdir.

3.3. Usûl-i Hamse

İslâm düşünce tarihinde itikad ile ilgili görüşlerini sistematik hale getiren ilk ekol olan Mu'tezile, akaide ilişkin yaklaşımlarını usul-i hamse olarak isimlendirdikleri tevhid, adalet, va'd ve va'id, menzile beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker şeklinde beş esas çerçevesinde oluşturmuşlardır. Mu'tezile, zikri geçen esasların benimsenmesini Müslüman olmanın bir gereği değil, ekolün alametifarıkası olduğunun altını çizmişlerdir. Onlara göre bir Mu'tezilî'yi Mu'tezilî olmayandan ayıran temel belirti bahsi geçen esasları kabul edip etmediğidir.⁶²

Mu'tezile, İslâm dininin temel nasları olan Kur'an ve hadis metinlerini ilişkili oldukları zikri geçen esaslar çerçevesinde anlamış, yorumlamış veya te'vil etmişlerdir. Örneğin âyet ve

⁵⁹ Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî, *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhid ve'l-'adl*, thk. Hadr Muhammed Nebha (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 16/366; Eraslan, *Mu'tezile'de Haber Teorisi Kâdî Abdülcebbar Örneği*, 270-271.

⁶⁰ Cüşemî, *et-Tehzib fi't-Tefsîr*, 9/6676.

⁶¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/233.

⁶² Abdürrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid* (Mısır: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2015), 127; Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2010), 114-116; İlyas Çelebi, "Usûl-i hamse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/211; Veysi Ünverdi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 2; Yasin Akan, "Kâdî Abdülcebbar'da Emir-İrade İlişkisi ve Mutlak Emrin Delâletine Dâir Meseleler", *Diyanet İlmî Dergi* 60/2 (2024), 597.

hadislerde geçen Allah'ın sıfatlarını tevhid esasına göre anlamaya çalışmışlardır ve bu bağlamda yorumlamışlardır. Aynı şekilde âyet ve hadis metinlerinde geçen Allah'ın fillerini adalet esası çerçevesinde yorumlamışlardır. Ehl-i sünnet kelimcilerin aksine onlara göre Allah'ın fillerinde kabih olmaktan münezzeh olması ve buna bağlı olarak da Allah'a bütün fillerinde hikmet ve adaleti gözetmesi zorunludur.⁶³ Onlar birçok itikadî meseleyi adalet bağlamında açıklamaya çalışmışlardır. Bu konulardan biri de nübüvvetir.

İslâm düşüncesinin temel mevzularından biri olan nübüvvet, kelimciler tarafından imkânı, gerekliliği ve ispatı gibi hususlar bağlamında ele alınmış ve açıklanmıştır. Mu'tezile ise zikredilenlerin yanı sıra nübüvveti, teklife muhatap olan insanın ihtiyaçlarını merkeze alan bir anlayışın zorunlu sonucu olarak Allah'ın insanlara bir lütfü şeklinde değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla onlar nübüvveti, insanlara bir lütuf olarak Allah'a zorunlu kılmaktadır.⁶⁴ Onlara göre bi'set, insanların maslahatı gereği hasen bir fiildir. Allah insanların maslahatının akli bilgiyle değil, şer'iyat ile bilinebileceğinin farkında olduğu için gereğini yapması zorunludur. Bu da doğrudan dini getiren kişinin varlığını zorunlu kılar. Nitekim mükellefin bağlayıcılığı, dine davet eden birinin varlığına bağlıdır.⁶⁵

Mu'tezile'nin bi'set düşüncesi, Berâhime gibi Allah'ın varlığına inanmalarına rağmen nübüvveti gereksiz gören ve reddeden muhalif zihin ve akımlara karşı bir savunma refleksi şeklinde ortaya çıkmış ve gelişim göstermiştir.⁶⁶ Mu'tezile, sadece nübüvvetin gerekliliği değil aynı zamanda ispatı üzerinde de yoğun çaba sarfetmiştir. Bu bağlamda mucizelere ayrı bir önem atfetmiştir. Zira onlara göre peygamberi bilmenin veya onları tanımanın iki yolu vardır: Ya doğrudan Allah'ın bizatihi hitabıyla "Bu benim resulümdür" diyerek ona mucize vermesi ya da hitap olmaksızın direkt mucizenin peygamber iddiasında bulunan kişinin elinde meydana gelmesi ile bilinmektedir. İki vaziyette de mucize ön plana çıkmaktadır.⁶⁷

Peygamber göndermek aslah esası gereğinde Allah'a vâcib olduğu gibi gönderdiği peygamberi mucize ile desteklemesi de zorunludur.⁶⁸ Bu cihetle nübüvvetin ispatı bağlamında mucizeye ayrı bir değer veren Mu'tezile, mucize kapsamında değerlendirilen birçok hadiseye başvurmuştur. Bunlardan biri de inşikâku'l-kamer hadisesidir. Daha önce de belirtildiği gibi mevzu bahis olayın vuku bulup bulmadığı veya bulmadıysa âyetin işaret ettiği vuku zamanını nasıl anlamamız gerekir; meydana gelmişse mahiyeti nedir gibi birçok husus itibarı ile tartışılmıştır. Sünnî gelenekte bu hadise incelendiği gibi Mu'tezilî gelenekte de ele alınmış ve nübüvvetin ispatı bağlamında değerlendirilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Nazzâm dışında Mu'tezilî âlimlerden Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbar, Hâkim el-Cüşemî ve Zemahşerî'nin söz konusu olayın Mekke müşriklerinin mucize istemeleri üzerine Hz. Peygamber döneminde meydana geldiğini savunmuşlardır. Onlara göre Kamer sûresinin birinci âyetinde yer alan "Vakit yaklaştı ve ay yarıldı." sözü Hz. Peygamber eliyle meydana gelen inşikâku'l-kamer hadisesinin vuku bulduğunu göstermekle beraber Enes b. Mâlik, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Cübeyr b. Mut'im ve Huzeyfe gibi sahâbeden nakledilen rivayetlerle de hadisenin meydana geldiği desteklenmiştir. Tabiiilerden ise İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) ve Mücâhid (ö. 103/721) inşikâku'l-kamerin vuku bulduğunu benimsemiş ve bu minvalde nakiller zikretmiştir.⁶⁹

Mu'tezile'nin inşikâku'l-kamer olayına yaklaşımı ve bu konudaki delilleri incelendiğinde

⁶³ Kâdî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 568; Halil İbrahim Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 95; Meliha Bilge, *Mu'tezilî Düşünce Mucize* (İstanbul: İfav yayınları, 2021) 240-248.

⁶⁴ Mahsum AYTEPE, *İlahî Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 286; Ramazan YILDIRIM, *Mu'tezile'nin Kelamî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012), 187; Bilge, *Mu'tezilî Düşünce Mucize*, 240-248.

⁶⁵ Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhîr bi't-teklîf* (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1962), 1/11-12; Kâdî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl*, 15/87; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim Cüşemî, *Tahkimu'l-ukûl fi teshihî'l-usûl* (Ürdün: Müessesetu'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001), 175-176; YILDIRIM, *Mu'tezile'nin Kelamî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*, 187; AYTEPE, *İlahî Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi)*, 286-287.

⁶⁶ AYTEPE, *İlahî Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi)*, 290.

⁶⁷ YILDIRIM, *Mu'tezile'nin Kelamî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*, 188.

⁶⁸ Kâdî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 568; Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler*, 95; Bilge, *Mu'tezilî Düşünce Mucize*, 240-248.

⁶⁹ Kâdî, *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 396; Kâdî, *Tesbitü delâilî'n-nübüvve*, 85-88; Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 9/6675; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 431-432.

meseleye dair rivayetlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Zira bahsi geçen âyette bulunan ifadenin etrafında cereyan eden tartışmalara son noktayı koyacak olan rivayetlerdir. Huzeyfe b. Yemân dışındaki sahâbilerden nakledilen rivayetler Kütüb-i Sitte'de yer almaktadırlar. Cübeyr b. Mut'im rivayeti dışındakilerin tamamı ise Sahihayn'da bulunmaktadır. Genel itibari ile bir sıhhat problemi taşımadıkları bilinse de rivayetlerin, Mu'tezile'nin delil değeri olan hadisler için öne sürdükleri teorilerle örtüşmediklerinin altını çizmek gerekmektedir. Nitekim itikadî meselelerde âhâd haberin delil olamayacağı ve herkesin görmesi gereken bir hadisenin yalnızca birkaç kişi tarafından nakledilmesinin hadisin sıhhati için problem teşkil ettiği gibi genel kabulleri bulunmaktadır. Bu kabullerine karşın her ne kadar mütevâtire yakın veya nakillerle meşhur olmuş gibi açıklamalarla rivayetlerin delil değerini yükseltmeye çalışmışlarsa da hadiseye ilişkin nakledilen rivayetlerin bu durumu, âhâd haber oldukları gerçeğini değiştirmemektedir. Aynı şekilde rivayetlerin umûmü'l-belvâda şaz olarak gelmesi/vâki olmasını farklı teorilerle cevaplamaya çabalamışlarsa da ayın yarılması gibi büyük bir hadisenin birkaç kişi tarafından nakledildiği gerçeğini de değiştirmemektedir. Mu'tezilî âlimler, zikredilenlere rağmen mevzu bahis hadislerle görüşlerini temellendirdikleri görülmektedir.

Mu'tezilî âlimler, usûl-i hamsenin temel esaslarından biri olan adalet ilkesine hâlel gelmemesi ve bu bağlamda tesis ettikleri alametifarikaların zarara uğramaması nedeniyle rivayetlerin delil değeri üzerine geliştirdikleri teorilerinden ödün verdikleri söylenebilir. Onlara göre Allah'ın peygamber göndermesi, peygamberin tanınması ve ona iman etmenin göstergesi olarak mucize ile desteklemesi adaleti gereğidir. Bu nedenle benimsedikleri adalet ilkesini hâlel gelmesini önlemek için rivayetlerin kabulü için öne sürdükleri şartları ihlal ettikleri söylenebilir. Kanaatimizce açık bir şekilde söylenilmemişse de Mecelle'de bulunan "Zarar-i eşed, zarar-i ehaf ile izale olunur"⁷⁰ kaidesinin de belirttiği gibi Mu'tezile, inşikâku'l-kamer hadislerine yaklaşımlarında zarar-i eşed olan adalet ilkesinden ödün verme yerine zarar-i ahaf olan rivayetlerin kabulü için öne sürülen şartlardan ödün vermeyi tercih etmiştir.

Sonuç

Hadis metinlerinin Hz. Peygamber'e aidiyeti ve Hz. Peygamber'in muradına uygun bir şekilde anlaşılması sorunsalı erken dönemden itibaren devam edegelmiştir. Hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyeti problemini belli başlı kaide ve kriterlerle çözüme muhaddisler büyük oranda başarılı olmuşlarsa da aynı hadislerin Hz. Peygamber'in muradına uygun anlaşılması hususu çözülmüş değildir.

Bir metnin anlaşılması veya yorumlanmasının merkezinde insan faktörü bulunmaktadır. İnsanların her birinin diğerinden farklı bir tabiata, zihin dünyasına ve sosyo-kültürel yapıya sahip olmasının yanı sıra farklı fikhî veya itikadî ekollere mensup olmaları hadislerin anlaşılmasında farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Bu durumun asr-ı saadette birçok örneği olduğu gibi günümüze kadar İslâm tarihinin her evresinde de kendini gösterdiğini söylemek mümkündür. Örneğin, inşikâku'l-kamer rivayetleri bu kabildendir. Nitekim inşikâku'l-kamer hadisesinin vuku bulup bulmadığı meselesi başta olmak üzere Hz. Peygamber'e aidiyeti, delil değeri ve anlaşılması gibi birçok yönüyle ele alınmış ve tartışılmıştır.

Ehl-i sünnet geleneği içerisinde söz konusu hadislerin sıhhat problemi taşımadıkları ve gerek amelî gerek itikadî meselelerde de delil olabilecekleri cumhur tarafından kabul edilmektedir. Bahsi geçen hadiseyi konu edinen rivayetler Buhârî'nin *Sahih'i*, Müslim'in *Sahih'i* ve Tirmizî'nin *Sünen'i*nde sahâbeden Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Cübeyr b. Mut'im ve Enes b. Mâlik tarafından nakledilen birçok tariki bulunmaktadır. Tevatür seviyesine çıkmayan inşikâku'l-kamer hadisleri, âhâd haber şeklinde nakledilmiştir. Âhâd haber şeklinde nakledilmesi delil değerine hâlel getirmediği düşüncesinde olan muhaddisler, hadisin kabulü için umûmü'l-belvâya uygunluğunu şart koşmazlar.

Muhaddislerin aksine Mu'tezilî geleneğinde mütevâtir seviyesine ulaşmayan hadislerin hiçbir şekilde itikadî konularda delil olamayacağı savunulmaktadır. Ayrıca âhâd haber ile amel etme, umûmü'l-belvâya uygunluğu oranında kabul görülmektedir. Bu cihetle bakıldığında Mu'tezilî âlimlerin inşikâku'l-kamer rivayetlerinin âhâd haber olarak nakledilmesi sebebiyle itikatta delil olarak kabul etmemeleri gerektiği söylenebilir. Aynı şekilde amelî boyutu da umûmü'l-belvâya

⁷⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Sadeleştirilmiş Mecelle*, sad. İbrahim Ural – Salih Özcan (İstanbul: Fey Vakfı, 1995), 312; Ferhat Koca, "Mefsedet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/357.

muhalefeti nedeniyle kabul görülmemesi gerekmektedir. Ancak Mu'tezile, peygamberliğin ispatı gibi itikadî bir meselede söz konusu rivayetlerle görüşlerini temellendirdikleri görülmektedir.

Haberin umûmü'l-belvâya muhalefeti nedeniyle kabul edilmemesi gerektiğini belirten Nazzâm'ın aksine Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr, Cüşemî ve Zemahşerî gibi Mu'tezilî âlimler, herkesin görmesi gereken bir hadisenin birkaç kişi tarafından nakledilmesinin söz konusu hadise için geçerliği olmadığını çeşitli teorilerle cevaplandırmaya çalışmaktadır. Onlara göre umûmü'l-belvâ cihetiyle rivayette hiçbir problem bulunmamaktadır.

Mu'tezile, inşikâku'l-kamer rivayetlerinin ayın yarılmasını konu edinmeleri yönüyle ayrı bir önem atfetmiştir. Mu'tezile'nin beş esasından biri olan adalet ilkesi, Allah'ın fiillerinde hasen olmasını gerekli kılmaktadır. İnsanları şer'iyat ile mükellef kılması ise lütfu gereği peygamber göndermesini zorunlu kılmaktadır. Aynı şekilde Peygamberin bilinmesi ve tanınması için de peygamberin mucize ile desteklenmesi gerekmektedir. Bu nedenle Mu'tezile, ekollerini inşa ettikleri esaslara ve oluşturdukları teorilere zarar gelmemesi için hadislerin kabulünde öne sürdükleri şartlardan ödün vermişlerdir. Kanaatimizce Mu'tezile, hadisleri anlama, yorumlama veya kabul etmeyi düşüncelerini üzerine bina ettikleri beş ilke çerçevesinde şekillendirmişlerdir. Dolayısıyla rivayetleri kabul etmede öne sürdükleri esaslardan ödün vermeyi ekolün alametifarikası olan esaslardan ödün vermeye tercih etmişlerdir.

Kaynakça | References

- Ahmed Cevdet Paşa. *Sadeleştirilmiş Mecelle*. sad. İbrahim Ural – Salih Özcan. İstanbul: Fey Vakfı, 1995.
- Akan, Yasin. "Kâdî Abdülcebbâr'da Emir-İrade İlişkisi ve Mutlak Emrin Delâletine Dâir Meseleler", *Diyanet İlmi Dergi* 60/2 (2024), 589-620.
- Aslan, İhsan. "Hissî Mucize Olarak Hz. Peygamber'e İsnad Edilen İnşikâku'l-Kamer Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 13-48.
- Atik, Bilal. *Kur'an'a Göre Nübüvvet Bağlamında Değişmeyen Sünnetullah Olarak Mucize Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Aydın, Ahmet. "Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 361-398.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları". *Marife Dergisi* 3/3 (2003), 27-54.
- Aytepe, Mahsum. *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Sefa Bardakçı, "Kâdî Abdülcebbâr'ın İnşikâku'l-kamer Görüşü", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2009), 153-177.
- Bilge, Meliha. *Mu'tezilî Düşüncede Mucize*. İstanbul: İfav yayınları, 2021.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekî. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1405.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *et-Tehzîb fî't-Tefsîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Lübnânî, ts.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Tahkimu'l-ukûl fî teshihî'l-usûl*. Ürdün: Müessesetu'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001.
- Çelebi, İlyas. "İnşikâku'l-kamer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/343-345. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Çelebi, İlyas. "Usûl-i hamse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/211. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkḥ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-

- İlmiyye, 2005.
- Eraslan, Abdulvasıf. *Mu'tezile'de Haber Teorisi Kâdî Abdülcebbâr Örneği*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020.
- Hansu, Hüseyin. *Mu'tezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Hansu, Hüseyin. "Mu'tezile'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı". *Hadis el kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Hayyât, Abdürrahîm b. Muhammed. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. Mısır: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2015.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî şerhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1990.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-teklîf*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1962.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nurettin İtr. Dimaşk: Dâru'l-Fiker, 1406/1986.
- Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Hadr Muhammed Nebha. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muhtasar fî usulü'd-din*, ts.
- Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2010.
- Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*. Kahire: Mektebetu Sekafetu'd-Diniyye, 2007.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2020.
- Koca, Ferhat. "Mefsedet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/356-358. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet ilimlerinde haber-i vahitlerin itikat ve teşri yönlerinden değeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. Riyad: Dârü'l-Efkarü'd-Devliyye, 1419.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: İfav yayınları, 2017.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî*. thk. Sâid Bekdaş. Beyrut: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1437.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâlî, 1395.
- Turan, Mehmet. *Sahâbe Mürseli*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Ünverdi, Veysi. "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı". *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 1-28.
- Yıldırım, Ramazan. *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2012.

Yıldız, Metin. *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
 Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, ts.

Extended Summary

The Hadith corpus, serving as a foundational epistemological and juridical source alongside the Qur'an within the Islamic tradition, has been subject to persistent scholarly scrutiny since the formative period of Islam. These investigations have centered on the veridical attribution of Hadith to the Prophet Muhammad, their evidentiary weight in the formulation of Islamic legal norms, and the hermeneutical complexities inherent in their interpretation. The trajectory of these debates has been significantly shaped by the emergence and evolution of diverse theological and jurisprudential schools within the Islamic intellectual tradition. Each school, characterized by distinct methodological frameworks and doctrinal commitments, developed unique criteria for the evaluation and application of Hadith. Consequently, Hadith have often been strategically employed to substantiate, legitimize, or provide evidential support for particular theological and legal positions, reflecting the specific doctrinal exigencies of these schools. While certain narrations naturally invite scholarly discourse due to inherent ambiguities or contextual nuances, others have been subjected to interpretive manipulation to serve predetermined theological agendas. The narrations pertaining to inshiqâq al-qamar—the alleged lunar schism—exemplify this phenomenon. From the perspective of traditional Hadith scholars (muḥaddithūn), these narrations are generally classified as ṣaḥîḥ (sound), validated by robust chains of transmission (isnâd) and coherent textual content (matn). Transmitted by prominent Companions such as 'Abd Allāh b. Mas'ūd, 'Abd Allāh b. 'Umar, 'Abd Allāh b. 'Abbās, Anas b. Mālik, and Jubayr b. Mu't'im, these reports are documented in the canonical collections of Hadith, most notably the Kutub al-Sitta, including Ṣaḥîḥ al-Bukhārī, Ṣaḥîḥ Muslim, and Sunan al-Tirmidhī. These collections, meticulously compiled by renowned scholars, represent the pinnacle of Hadith scholarship and embody rigorous criteria for authentication and preservation. The meticulous scrutiny applied by these scholars—including detailed examination of narrators' reliability and textual consistency—underscores the paramount importance of authenticity in Hadith transmission. However, these narrations posed a significant epistemological challenge for the Mu'tazila, a prominent rationalist school of Islamic theology that diverged fundamentally from the muḥaddithūn on issues concerning the nature of religious knowledge and its acquisition. The Mu'tazila's core epistemological tenet, which holds that solitary reports (āḥād) do not yield yaqīn (certain knowledge) and are therefore inadmissible as a basis for matters of 'aqīda (dogmatic theology), should have logically precluded their acceptance of the inshiqâq al-qamar narrations, which are predominantly transmitted through āḥād channels. Furthermore, their principle of 'umūm al-balwā—which stipulates that events of universal significance should be widely corroborated—should have further militated against the acceptance of these narrations, given the purportedly universal observability of the lunar schism. The Mu'tazila's emphasis on empirical evidence and rational scrutiny would, in principle, lead them to demand widespread, verifiable accounts of such a momentous event. Yet, contrary to these epistemic expectations, historical evidence suggests that—with the notable exception of al-Nazzām—a significant cohort of Mu'tazilī scholars, including Abū Hāshim al-Jubbā'ī, Abū 'Alī al-Jubbā'ī, Qāḍī 'Abd al-Jabbār, al-Jushamī, and al-Zamakhsharī, did not reject these miracle-laden narrations. They prioritized the affirmation of the inshiqâq al-qamar reports, even at the expense of compromising their rigorously constructed theoretical framework. This deviation highlights the complex interplay between rationalist principles and the exigencies of theological interpretation, revealing a pragmatic approach to scriptural sources. The Mu'tazila attempted to reconcile this apparent epistemological dissonance by reinterpreting the narrations through the lens of their doctrine of 'adl (divine justice), a cornerstone of their uṣūl al-khamsa (five foundational principles). They argued that divine justice necessitates the dispatch of prophets to guide humanity and the validation of their prophetic mission through mu'jizāt (miracles). This theological imperative overrode their epistemological reservations, leading them to accept the inshiqâq al-qamar Hadith as affirmations of the miraculous nature of prophethood—a central tenet of their theological system. In doing so, they utilized these narrations to substantiate a critical matter of dogmatic theology, notwithstanding their incongruence with the Mu'tazila's established criteria for Hadith acceptance. This selective accommodation underscores the tension between rationalist

epistemology and theological commitment within the Mu'tazilī school, revealing a nuanced approach to scriptural interpretation that prioritizes the affirmation of prophethood while navigating epistemological complexities. It reflects the dynamic nature of Islamic intellectual history, where theological and philosophical debates have continuously shaped the interpretation and application of religious texts.

Sultan II. Abdülhamid, Muhammediyye'yi Niçin Yasakladı?: “Men‘-i Tab‘ü İntişâr” Why Did Sultan Abdulhamid II Ban Muhammadiyah?: “Preventing Its Printing and Distribution”

Mehmet Bilâl YAMAK

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Tasavvuf
Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Sufism

Kırklareli, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-7836-1792>

mehmetbilalyamak@klu.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 13.11.2024

Kabul | Accept: 29.05.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1584042>

Atıf | Cite As

Yamak, Mehmet Bilâl. “Sultan II. Abdülhamid, Muhammediyye'yi Niçin Yasakladı?: “Men‘-i Tab‘ü İntişâr””. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 227-240.
<https://doi.org/10.18403/emakalat.1584042>

Not | Note

Eserin yazım sürecindeki teşvik ve katkılarından dolayı, Doç. Dr. Muzaffer Kılıç ve Dr. Öğr. Üyesi Mikail İpek Beyefendilere teşekkürü bir vefâ borcu addederim.

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Osmanlı tarihinin en çok okunan, en yaygın eserlerinden biri de *Muhammediyye*'dir. 853/1449 yılında Yazıcızâde Muhammed Efendi tarafından tamamlanan eser kısa süre içinde çok geniş bir tedavül ağına ulaşmış ve yüz yıllarca toplumun her kesimi tarafından okunmuş ve dinlenmiştir. *Muhammediyye*, Sultan II. Abdülhamid döneminde yasaklanmıştır. *Muhammediye* gibi yüz yıllar boyunca revaçta olan bir kitabın birden yasaklı kitap durumuna düşmesinin sebepleri merak konusudur. İlgili yasağı resmileştiren belgeler incelendiğinde bir takım çelişkili ifadelerle rastlanmıştır. Arşiv belgelerinin söyledikleri kadar söylemedikleri de önemlidir. Böyle durumlarda belgelerin yayımlandığı sürecin sosyal, siyasi gündeminin nabızı tutulmalıdır. Bu çalışmada, ilgili belge seti tavsifi olarak detaylıca incelenmiştir. Ardından, ilgili belgelerin ihtiva ettiği çelişkiler ortaya konmuştur. Bu çelişkilerin tespitinden sonra kitabın yasaklandığı 1898 yılında Yıldız Sarayı'nın gündemi, diğer tarihi belgeler eşliğinde belirlenmiş ve bu gündem ile *Muhammediyye*'nin muhteviyatı eşleştirilmiştir. Bütün bu veriler eşliğinde ise *Muhammediyye*'nin Sultan II. Abdülhamid Dönemi'nin önemli gündemlerinden hilafet meselesi, özellikle hilafetin Kureyşiliği etrafında yasaklandığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Yazıcızâde Muhammed Efendi, Muhammediyye, Osmanlı Tasavvuf Tarihi, Kitap Yasağı.

Abstract

Muhammediyyah is one of the most widely read and popular works of Ottoman history. Completed by Yazıcızâde Muhammed Efendi in 853/1449, the work reached a very wide circulation network in a short time and was read and listened to by all segments of society for centuries. *Muhammediyyah* was banned during the reign of Sultan Abdülhamid II. The reasons why a book like *Muhammediyyah*, which was popular for centuries, suddenly became a banned book are a matter of curiosity. When the documents that formalized the ban were examined, a number of contradictory statements were found. What archival documents do not say is as important as what they say. In such cases, the pulse of the social and political agenda of the period in which the documents were published should be kept. In this study, the relevant document set is analyzed in detail in terms of its recommendation. Then, the contradictions contained in the relevant documents are revealed. After identifying these contradictions, the agenda of Yıldız Palace in 1898, the year the book was banned, was determined in the presence of other historical documents, and the content of *Muhammediyyah* was matched with this agenda. With all these data, it is concluded that *Muhammediyyah* was outlawed around the issue of the caliphate, particularly the Qurayshite nature of the caliphate, which was one of the important agendas of the reign of Sultan Abdülhamid II.

Keywords: Sufism, Yazıcızade Muhammed Efendi, Muhammediyyah, Ottoman Sufi History, Book Ban.

Giriş

Tasavvuf tarihi araştırmalarında sûfîlerin yazdıkları kitapların muhtevaları kadar serüvenleri de dikkate alınmalıdır. Bir sûfinin yazdığı metnin yıllar içinde ne tür tesirler icrâ ettiği; nerede, kimler tarafından ve nasıl okunduğu üzerine yazılan şerhler, ta'likâtlar, hâşiyeler ve reddiyeler kitabın muhtevasının tarih içindeki tedavülünün macerasını da gözler önüne serer. Bir sûfinin yazdığı eserin yasaklanması, toplatılması, hatta yakılması, kitabiyat tarihini ilgilendirdiği kadar tasavvuf tarihini de alakadar etmekte ve söz konusu tasavvufi eserin tesir halkası içerisinde incelenmeyi hak etmektedir. Yazıcızâde Muhammed Efendi (v. 1456'dan sonra)¹ tarafından 1449 yılında kaleme alındıktan hemen sonra geniş bir tesir alanı kazanan *Muhammediyye* adlı eserle ilgili şerhler, lügatler, ihtisarlar, nazireler kaleme alınmış; eser, toplumun her kesimi tarafından kabul görmüş ve hatta cülûs merasimlerinde padişahın ziyaret etmesi, “âdet-i kadîme-i müstahsene” olarak telakki edilmiştir.²

Ne var ki *Muhammediyye* 1898 yılında Yıldız Sarayı'ndan Maarif Nezareti'ne yazılan bir irade ile yasaklı kitaplar listesine girmiştir. “Men‘-i tab‘ ü intişârı” yani basılması ve tedavüle girmesi yasaklanan *Muhammediyye*'nin tarihi, ilk kez böyle bir durumla karşılaşmaktadır.

Bu makalede ilgili yasaklama iradesinin serüveni aktarılacaktır. Lâkin belgelerde yer alan, *Muhammediyye*'nin yasaklanmasının sebeplerine dair kapalı ve çelişkili bilgiler dolayısı ile sadece söz konusu belge seti ile yetinilmeyecek, dönemi idrak eden mühim şahsiyetlerin

¹ Yazıcızâde Muhammed Efendi'nin vefât tarihi 855/1451 olarak bilinmekteydi. Son araştırmalar ise Muhammed Efendi'nin 860/1456 senesinde sağ olduğunu göstermektedir. Bk. Mehmet Arıkan, “Yazıcıoğlu Muhammed Efendi'nin Şimdiye Kadar Bilinmeyen Eseri Bahru'l-Beyân”, *Zemin: Edebiyat Dil ve Kültür Araştırmaları*, 4 (2022), 242-254.

² *Muhammediyye* hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye*, nşr. Amil Çelebioğlu (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 52 vd. (Amil Çelebioğlu'nun giriş yazısı); Mehmet Bilal Yamak, *Yazıcızâde Kardeşler Muhammed Efendi - Ahmed-i Bicân (İlmî, Tasavvufî Görüşleri - Eserleri - Osmanlıya Tesirleri)* (İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2022), s. 57 vd; Osmanlı padişahlarının *Muhammediyye* ile münasebetleri hakkında bk. Mehmet Bilal Yamak, “Yazıcızâde Muhammed Efendi'nin Muhammediyye'sinin Cülûs Merasimlerinde Padişahlar Tarafından Ziyaret Edilmesi Meselesi”, *X. Uluslararası Türkoloji Kongresi: Türk Kültür ve Medeniyetinin Sürekliliği*, (Ekim, 2021), s. 339-349.

hatıralarından ve dönemin siyasi hadiselerinin yasak üzerindeki muhtemel tesirlerinden de söz edilecektir. Böylelikle, Osmanlı tasavvuf düşüncesinin ve kültürünün son derece önemli bir eserinin yasaklanmasına sebep olan saikler üzerinde durulacaktır.³

Matbû ve mahtût tüm *Muhammediyye* nüshalarının toplatılması etrafındaki bu belge seti şimdiye kadar detaylıca incelenmemiştir.⁴ Bu çalışma, geniş planda Sultan II. Abdülhamid devri matbûat yasakları literatürüne bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Makale, ana ve dar ölçekte ise Osmanlı tasavvuf tarihinin temsil gücü yüksek eserlerinden birinin sert bir ferman ile yasaklanması itibarı ile “tasavvufi tedvinat ve iktidar” ilişkileri tarihini *Muhammediyye* vesilesi ile aydınlatmayı da amaçlamaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde mevzubahis belgelerin tavsifi yapılarak *Muhammediyye*’nin “nasıl” yasaklandığı üzerinde durulacaktır. İkinci bölümünde ise ilgili belgelerin içerikleri, istikamet ve mefhumları dönemin tartışmalarını içeren diğer tarihi veriler ışığında ele alınacak ve *Muhammediyye*’nin niçin yasaklandığı sorusuna cevap aranacaktır.

1. *Muhammediyye* Nasıl Yasaklandı? Belgelerin Tavsifi

24 Şa’bân 1315 (18 Ocak 1898) tarihinde, Yıldız Saray-ı Hümayûn Başkitâbet Dâiresinden Mâarif Nezâretine, dönemin sadrazamı Halil Rifat Paşa (v. 1901) imzası ile gönderilen husûsî irâde ile *Muhammediyye*’nin yasaklanma süreci başlar.⁵ Bir nüsha *Muhammediyye* ile birlikte Mâarif Nezâretine gönderilen irâdede, kitabın neşrinin “bazı muhteviyâtından” ötürü Sultan II. Abdülhamid’in saltanatından evvel de yasak olduğu; fakat tekrar neşredilmeye, tedavüle girmeye başladığı ifade edilmekte ve kitabın “men’-i tab’ ü intişârı” (basılmasının ve dağıtılmasının yasaklanması) hususunda gerekli tedbirlerin alınması için Zabtiye Nezâretine de gerekli uyarıların yapıldığı belirtilmekte ve ayrıca Maârif Nezâretinin de gerekli önlemleri alması emredilmektedir.⁶ Bu yazının akabinde Maârif Nezâreti; Rûsûmât Emânetine, Posta ve Telgraf ve Zabtiye Nezâretlerine “müsta’cel” ibaresi ile bir yazı yazarak müfettişlere, sahhaflar kethüdasına haber verilmesini ve ele geçen *Muhammediyye* nüshalarının Maarif müdürlüklerine gönderilmesini talep etmiştir.⁷ Zabtiye Nezâreti, 6 Şevvâl 1315 (28 Şubat 1898) tarihli bir yazı ile Maarif Nezâretinden bir konuda izah ister.⁸ Şöyle ki İstanbul Polis Müdürlüğü, yasaklanan kitabın İmâm-ı Birgivi’nin (öl. 981/1573) *et-Tarîkatü’l-Muhammediyye* adlı eseri mi

³ Ali Birinci’nin şu ifadeleri, *Muhammediyye*’nin yasaklanışının “mantığını yakalamak” ve bu yasağın siyasi, sosyal ve tasavvufi “sebeplerini tespit etmek” doğrultusunda bu çalışmayı teşvik etmiştir: “Çünkü her yasağın bir içtimai veya siyasi bir mantığı vardır ve yapılması gereken şey, bu yasaklardan hareketle bu mantığı yakalamak ve cemiyetin yapısı hakkında bilgiye ve yoruma ulaşmaktır (...) Bu itibarla yasakların sebeplerini her kitap için ayrı ayrı tespit etmek gerekir. Ancak ne yazık ki yasak kitapların hangileri olduğunu tespit etmek mümkün ise de yasakların sebeplerini her kitap için ayrı ayrı tespit etmek pek kolay değildir.” Ali Birinci, “Osmanlı Devleti’nde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal”, *Tarihin Hududunda Hatırat Kitapları, Matbuat Yasakları ve Arşiv Meseleleri*, (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012), s. 124, 125-156.

⁴ Ali Birinci, ilgili belge setinden, “Bu devirde bazı çok okunan ve büyük hacimlerine rağmen elyazması şeklinde çoğaltılan halk kitaplarının meselâ *Muhammediyye*’nin de (...) toplattırılması bâbında irâde sâdır olmuştu” şeklinde bahseder ve ayrıntıya girmez. Bk. Ali Birinci, “Osmanlı Devleti’nde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal”, 167. Aşağıda ele alınacak belgelere, Sultan II. Abdülhamid dönemindeki matbuat hayatını ve sansürleri ele alan şu çalışmalarda -doğrudan ilgili dönemi incelemelerine rağmen- yer verilmemiştir: Fatma Gül Demirel, *II. Abdülhamid Döneminde Sansür* (İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2020); Filiz Dıgıroğlu, *Osmanlı’da Dinî Matbuat Sultan Abdülhamit ve II. Meşrutiyet Devrinde Kurumlar Aktörler Denetim ve Sansür Politikaları* (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2022). Bu çalışma, ilgili boşluğu doldurmayı da hedeflemektedir.

⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maârif Nazareti – Mektûbî Kalemî*, No. 385, Gömlek No. 23, 1a. Bk. Ek.

⁶ Bu çalışmada geçen arşiv belgelerinin hepsinin çeviri yazılı hali verilmemiştir; lakin *Muhammediyye*’nin yasaklanma sürecini başlatan bu belge çeviri yazılı olarak sunulmuştur:

“Devletlû Efendim hazretleri,

Bir nüshası mazrûfen savb-ı devletlerine irsâl kılınan kitâb-ı *Muhammediyye* nâm kitabın bazı muhteviyâtından dolayı intişârı ecdâd-ı izâm-ı firdevs-makâm cenâb-ı hilâfet-penâhi zamânından beri memnû olduğu halde şu aralık neşredilmeye başlanıldığı anlaşıldığından men’-i tab’ ü intişârıyla beraber nüshâ-ı matbûasının toplattırılması irâde-i seniyye-i hazret-i hilâfet-penâhi i’câb-ı celîlinden olduğu mabeyn-i hümayûn-i mülûkâne baş kitâbet-i celîlesinden bâ-tezkire-i husûsiyye inbâ ve zabtiye nezaretine şerh-i tenbîhât-ı lâzime icrâ kılınmış olmakla bi’l-muhâbere ber-mentûk-i emr-i fermân-ı hümayûn-i mülûkâne mezkûr kitâbın men’-i tab’ ü intişârı ve vesâilinin istikmâlîne himmet buyurulması siyâkında tezkire-i senâveri terkîm kılındı efendim. 315 Fî Şabân 24. 313 6 Kânûn-ı sâni - Sadrazam” (BOA), *Maârif Nazareti – Mektûbî Kalemî*, No. 385, Gömlek No. 23, 1a.

⁷ (BOA), *Maârif Nazareti – Mektûbî Kalemî*, No. 385, Gömlek No. 23, 2b.

⁸ (BOA), *Maârif Nazareti – Mektûbî Kalemî*, No. 385, Gömlek No. 23, 3a.

yoksa “Gelibolulu Yazıcızâde Şeyh Muhammed Efendi'nin *Muhammediyye'si*” mi olduğu hususunda tereddüde düşmüştür. Hatta Maârif Nezâreti müfettişleri, İstanbul Polis Müdürü'nü ikna edememişlerdir.⁹ Maârif Nezâreti adına cevap veren Encümen-i Teftiş ve Muayene kurumu, “... gerçi *Birgivi merhumun dahi bu isimde bir kitabı var ise de onun Tarikat-ı Muhammediyye ismiyle müsemma olduğu anlaşılmış olmakla...*” demek suretiyle meseleyi açığa kavuşturur.¹⁰ Mevzubahis tasrih yazısında, Encümen, yasaklanan *Muhammediyye'yi* “dört yüz yetmiş sekiz sahifeden ibaret ve musavver” sıfatları ile nitelemektedir.

Bu aşamadan sonra, vilayetlerin söz konusu irade ile alakalı verdikleri cevaplar gelmeye başlar. Konya Vilâyeti Maârif Müdürlüğü, yazdığı yazı ile civar sahalarda bulunan on beş *Muhammediyye'ye* el konulduğunu ve posta ile gönderildiğini ifade eder.¹¹ Diyarbakır Vilâyeti iki nüshaya el koyup postaya vermiştir.¹² İstanbul Polis Müdürlüğü'nün kitabın ismine dair tereddüdü bu kez Bağdat Vilâyeti'nde karşımıza çıkar. Bağdat'ta bulunan Maârif yetkilisi “*Kitâb-ı Muhammediyye'nin müellifi ismince tereddüt hâsıl olduğunu*” ifade eder ve Nezâretten cevap ister.¹³ Nezâret, yazdığı cevap ile “*Kitâb-ı Muhammediyye, Birgivi merhûmun Tarikat-ı Muhammediyye kitabı olmayıp Yazıcızâde'nin telifi*” olduğunu ifade eder.¹⁴ Bu yazıda da *Muhammediyye* yukarıda tavsif edilen diğer bir belgedeki ifadeler ile “dört yüz yetmiş sekiz sahifeden mürekkeb musavver” sıfatları ile zikredilmektedir. Bağdat Maârif Müdüriyeti, bir müddet sonra yolladığı telgraf ile Irak hattında Türkçe okuma oranının düşük olduğunu, bu yüzden sadece üç nüsha *Muhammediyye* bulabildiklerini belirtir.¹⁵ Selânik Maârif Müdüriyeti de yazdığı yazıda, Selânik'te bulunan sahafların arandığını ve sekiz nüsha *Muhammediyye* bulunduğunu, postaya verildiğini, daha sonra “*ele geçirilecek*” olanların ise daha sonra gönderileceğini ifade etmiştir.¹⁶

Muhammediyye'nin yasaklanması ile ilgili Maârif Nezâretine gelen en farklı cevap Edirne Maârif Müdürlüğüne bağlı Gelibolu Maârif Komisyonuna aittir.¹⁷ *Muhammediyye'nin* Gelibolu'da yazılması, Yazıcızâde Muhammed Efendi'nin kabrinin Gelibolu'da bulunması ve mevzubahis dönemde *Muhammediyye'nin* müellif hattının umumun ziyaretine açık halde türbede muhafaza edilmesi bilgileri, Gelibolu Maârif Komisyonunun Edirne Maârif Müdürlüğüne yazdığı yazıyı şüphesiz ki anlamlı kılmaktadır. Komisyon, öncelikle, iradede adı geçen *Muhammediyye'nin* “*Gelibolu'da medfun Yazıcızâde Muhammed Efendi Hazretleri'nin eser-i te'lifi olan Muhammediyye mi, yoksa bir musannıf-i diğerin eser-i âhârı mı*” olduğunu sorar

⁹ İlk tezkeredeki sarâhate rağmen Birgivi'nin eseri *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* ile *Muhammediyye'nin* İstanbul Polis Müdürü tarafından karıştırılması “*Muhammediyye*” kelimesinin bir Osmanlı memuru tarafından iki kitap ekseninde anlaşılması açısından önemlidir. Birgivi'nin eserlerinin özellikle medrese çevrelerindeki şöhreti ve ayrıca Birgivi'nin *Birgivi Vasiyetnâmesi* olarak da bilinen *Birgivi Risâlesi'nin* Osmanlı devrinde basılan ilk dinî eser hüviyetinde olması bu noktada hatırlanmalıdır. Birgivi, Osmanlı okur-yazarı için atlanamaz bir eşiktir. Medrese çevresi ve Birgivi'nin eserleri için bk. Bilgin Aydın, İsmail E. Erünsal, “Tereke Kayıtlarına Göre Osmanlı Medrese Talebelerinin Okuduğu Kitaplar (XVII-XX. Yüzyıllar), *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri*, mlf. İsmail E. Erünsal (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 195. *Birgivi Risâlesi'nin* ilk dinî kitap olarak basılışı ve bu evveliyetin sebepleri için bk. Ali Birinci, “*Birgivi Risâlesi*”: İlk Dinî Kitab Niçin ve Nasıl Basıldı?”, *Tarih Yolunda Yakın Mazinin Siyasî ve Fikrî Ahvâli* (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012), 193-196. Birgivi'nin *et-Tarikatü'l-Muhammediyye'si* yazıldığı dönemden (16. Yüzyıl) itibaren okunmuş ve özellikle din adamlarının müracaat kitaplarından biri olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Hatice K. Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları* (İstanbul, İFAV, 2015), 47 vd.

¹⁰ (BOA), *Maarif Nazareti – Mektûbî Kalemi*, No. 385, Gömlek No. 23, 3b.

¹¹ (BOA), *Maarif Nazareti – Mektûbî Kalemi*, No. 385, Gömlek No. 23, 5a. Konya Maârif Müdürlüğü'nün yazısında ilginç bir ayrıntı daha vardır. Konyalı sahaflar resmen el konulan *Muhammediyye*'lerin bedellerini talep etmişlerdir. Müdürlük bu durum karşısında ne cevap vermeleri gerektiğini Maârif Nezâreti'ne sorar. Maârif Nezâreti, Encümen-i Teftiş ve Muayene aracılığı ile verdiği cevapta o zamana değin yasaklanan ve el konulan kitapların bedellerinin ödenmesine dair bir uygulama olmadığını belirterek cevap verir. Bk. (BOA), *Maarif Nazareti – Mektûbî Kalemi*, No. 385, Gömlek No. 23, 5b.

¹² (BOA), *Maarif Nazareti – Mektûbî Kalemi*, No. 385, Gömlek No. 23, 7b.

¹³ (BOA), *Maarif Nazareti – Mektûbî Kalemi*, No. 385, Gömlek No. 23, 9a.

¹⁴ Bağdat Maârif Müdürlüğü'nün telgrafında Birgivi'nin eserine dair bir ifade geçmemektedir; lakin Nezâret, İstanbul Polis Müdürlüğü'nün yaşadığı tereddüdü esas kabul etmek sureti ile cevap vermiştir. Hâlbuki Bağdat kültür havzasında sonu “*Muhammediyye*” ibaresi ile biten (Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *el-Mevahibü'l-ledüniyye bi'l-minahi'l-muhammediyye'si* vb.) gibi birçok kitap vardır. Bağdat'ın kastı Birgivi'nin eseri olmamalıdır.

¹⁵ (BOA), *Maarif Nazareti – Mektûbî Kalemi* No. 385, Gömlek No. 23, 14a.

¹⁶ (BOA), *Maarif Nazareti – Mektûbî Kalemi* No. 385, Gömlek No. 23, 11a.

¹⁷ (BOA), *Maarif Nazareti – Mektûbî Kalemi* No. 385, Gömlek No. 23, 13a.

ve iradede bahsi geçen kitabın malum *Muhammediyye* olduğunu farz ederek ve (öyle olmamasını temenni edercesine) düşüncelerini açıkça belirtir. Komisyon, özetle şu hususlar üzerinde durur ve bir soru ile yazısını bitirir:

1. Muhammed Efendi'nin kabri Gelibolu'dadır.
2. Kitabın nazmedildiği çilehane “*gâr-ı şerîf*” Gelibolu'dadır.
3. Kitabın matbû ve yazma nüshaları, her İslâm hanesinde itibar görmektedir ve özellikle mübarek gecelerde camilerde okunmaktadır.
4. *Muhammediyye*'nin “toplatılıp, kaldırılması” fevkalade yanlış anlaşılmalara ve müşkülata yol açacaktır.
5. Padişah iradesi elbette bir maksada mebnidir ve gereğinin derhal yapılacağı noktasında izaha dahi gerek yoktur.
6. Bu kitap Yazıcızâde Muhammed Efendi'nin *Muhammediyye*'si midir? Eğer öyleyse bahsedilen mahzurlar çerçevesinde nasıl hareket edilmelidir?

Edirne Maârif Müdürlüğü, Gelibolu'dan gelen yazıyı derhal Maârif Nezâretine iletir.¹⁸ Maârif Nezâreti de Edirne Maârif Müdürlüğüne yazdığı cevapta, bahsi geçen eserin Yazıcızâde Muhammed Efendi'nin *Muhammediyye*'si olduğunu, “*mahsûs mahall ü menzilde ve kütüphanede mahfûz ve mevdû' kitaplara şümûl bulunmadığını*” belirtir.¹⁹ İlgili yazı, bu araştırmanın ikinci bölümünde ele alınacak ifadeler ile kitabın yasaklanma sebebine dair bazı hususları içermektedir. Nezâret, kitabın tedavülden toplanmasından maksadın içerdiği “hakâik ve rumûzu” idrak etmeksizin okuyanlar olduğunu ve bu yüzden “çarşû vü bâzârda” görüldüğü takdirde el konulmasının padişah emri olduğunu ifade eder.

Belge seti, Karesi'den (Balıkesir Vilâyeti) gelen ve bir adet *Muhammediyye*'nin bulunup gönderildiğini ifade eden bir yazı ile sona ermektedir.²⁰ *Muhammediyye*'nin yasaklanma sürecinin icmâlen tavsifi bu şekildedir. Eldeki diğer belgeler ışığında bu yasağın daha sonraki süreçte de devam ettiği görülmektedir.²¹ Lakin bu meyanda, üzerinde durulması gereken ve bir sonraki bölümde sorulacak olan “*Muhammediyye* niçin yasaklandı?” sorusunu anlamlı kılacak olan bazı hususlara değinilecektir.

Arşiv belgelerinin tarihi bir vakıa hakkında sundukları bilgileri tamamen doğru kabul etmek yanıltıcı olabilir. Özellikle devlet ve Sultân'a ait resmi bir iradenin asıl maksadı ilgili belgede tasrih edilmeyebilir. “*Muhammediyye* niçin yasaklandı?” sorusuna cevap aramadan evvel, yukarıda tavsifi sunulan belgelerdeki bazı yanlış bilgiler ve çelişkiler üzerinde durulacaktır. Bütün bu yanlış bilgiler, çelişkiler ve tutarsızlıklar belgelerin gizlediği başka bir maksada işaret etmektedir.

1.1. Belgelerdeki Yanlış Bilgi ve Çelişkiler

Yıldız Sarayı'ndan yazılan ilk yazıda *Muhammediyye*'nin Sultan II. Abdülhamid'in “ecdâdı” zamanından beri yasak olduğu belirtilmekte ve yasaklanma sebebi olarak da “bazı muhteviyatı” gerekçe gösterilmektedir.²² Bu muhtevanın *Muhammediyye*'nin bazı nüshalarının basım şekli/içeriği ile mi yoksa bizzat kitabın mefhumu ile mi alakalı olduğu açık değildir.

Öncelikle belirtilmelidir ki *Muhammediyye*'nin Sultan II. Abdülhamid'in “ecdâdı” zamanından beri yasak olduğuna dair elimizde her hangi bir belge bulunmamaktadır. Seyfettin Özege'nin verdiği bilgilere göre eser farklı tarihlerde 21 kez yayımlanmıştır.²³ Âmil Çelebioğlu,

¹⁸ (BOA), *Maârif Nazareti – Mektûbî Kalemî* No. 385, Gömlek No. 23, 15a.

¹⁹ (BOA), *Maârif Nazareti – Mektûbî Kalemî* No. 385, Gömlek No. 23, 15b.

²⁰ (BOA), *Maârif Nazareti – Mektûbî Kalemî* No. 385, Gömlek No. 23, 17a.

²¹ Dersaadet Emtia Dahiliye Gümrüğü'nde bir kitap muayene memurunun yolcu eşyaları arasında yaptığı aramalar sonucunda hazırladığı 03.06.1899 tarihli raporuna göre el konulan kitaplar arasında *Muhammediyye* de vardır. Kitaplar, imha edilmek üzere Encümen-i Teftiş ve Muâyene Heyeti'ne gönderilmiştir. *Muhammediyye*, gümrüklerde çeşitli aralıklarla müsadere edilmiştir. Bk. Fatma Gül Demirel, Raşit Çavaş, “II. Abdülhamid Dönemi'nde Gümrüklerde El Konulan (Ve Elbette Yakılan) Kitaplar” *Müteferrika* 26 (Güz 2004), 154 vd.

²² Osmanlı Arşivi (BOA), *Maârif Nazareti – Mektûbî Kalemî*, No. 385, Gömlek No. 23, 1a.

²³ Seyfettin Özege Kataloğunda yer alan matbuu *Muhammediyye* nüshalarını kronolojik olarak şu şekilde sunmak mümkündür:

1. Kazan, Ludvig Şuts Matbaası, 1845.

Seyfettin Özege katalogunda yer alan nüshaların hepsini kaydetmekle beraber 11 farklı nüsha zikreder.²⁴ Başka bir çalışma esnasında yapılan katalog taramalarında bu nüshalara ilâveten; İstanbul, Halil Efendi Taş Destgâhı'nda, 1868 tarihinde basılan bir nüsha, İstanbul, el-Hac Osman Efendi Taş Destgâhı'nda 1869 tarihinde basılan bir nüsha ve bir de basım yeri ve tarihi olmamakla beraber sonunda hattat Mustafa Nazif Efendi'nin ketebe kaydı bulunan bir nüsha olmak üzere 3 nüsha daha tespit edilmiştir.²⁵ Böylelikle toplam 36 farklı tarihli nüsha tespit edilmiş olur. Bu nüshalardan 33'ü Osmanlı sınırları içinde basılmıştır.²⁶ Bütün bu bilgilerin yanı sıra, selefleri bir yana, bizzat Sultan II. Abdülhamid'in saltanatında, 1298 Zilhicce/1881 Ekim-Kasım tarihli, Ali Rızâ Efendi Taş Destgâhı'nda basılan *Muhammediyye*'nin son sayfasında, "*Maârif Nezâret-i Celilesi'nin 99 senesi Safer 24 tarihiyle numaralı itâ eylediği ruhsatnâme mu'cibince tab' olunmuştur*" ibaresi vardır.

Bahsi geçmekte olan ilk iradede, yasaklanan *Muhammediyye* hakkında detaylı bilgi verilmezken Zabtiye Nezâreti'nin yukarıda aktarılan istikşâfi sorusu üzerine Encümen, ilk kez detaylı bir izahatta bulunur ve yasaklanan *Muhammediyye*'nin "dört yüz yetmiş sekiz sayfeden ibaret ve musavver *Muhammediyye*" olduğunu belirtir.²⁷ Bu bilgi de belge bütünlüğü ile çelişmektedir. Yukarıda bahsi geçen, 1881 yılında, Maârif Nezâreti tarafından ruhsat verilen *Muhammediyye*'nin de dört yüz yetmiş sekiz sayfeden ibaret ve musavver olması kitabın, Sultan II. Abdülhamid'in "ecdâdı"nın devri bir kenara, kendi saltanatında dahi yasak olmadığını göstermektedir. Ayrıca, Sultan II. Abdülhamid'in cülûs tarihi olan 1876 yılından, 1893 senesi Şubat/Mart tarihleri arasında ruhsatlı olarak basılan kitapların isimlerinin yer aldığı bir liste

2. İstanbul, Tabhâne-i Âmire Taş Destgâhı, 1846.
3. İstanbul, Tabhâne-i Âmire Taş Destgâhı, 1849.
4. İstanbul, Tabhâne-i Âmire Taş Destgâhı, 1851.
5. İstanbul, Tabhâne-i Âmire Taş Destgâhı, 1855.
6. İstanbul, Bosnevî Hacı Muharrem Efendi'nin Taş Destgâhı, 1856.
7. İstanbul, Tabhâne-i Âmire Taş Destgâhı, 1856.
8. İstanbul, Bosnevî Hacı Muharrem Efendi'nin Taş Destgâhı, 1863.
9. İstanbul, el-Hac Halil Marifeti ile, 1866.
10. İstanbul, Ali Rızâ Efendi'nin Taş Destgâhı, 1867.
11. İstanbul, Ali Rızâ Efendi'nin Taş Destgâhı, 1872.
12. İstanbul, Şirket-i İraniyye Matbaası, 1875.
13. İstanbul, Hocaşâde Merhûm Rızâ Efendi'nin Matbaası, 1881.
14. İstanbul, Matbaa-i Osmaniyye, 1883.
15. İstanbul, el-Hac Hüseyin Efendi'nin Marifeti ile, 1883.
16. İstanbul, İbrahim Efendi Matbaası, 1883.
17. İstanbul, Matbaa-i Osmaniyye, 1887.
18. İstanbul, Matbaa-i Osmaniyye, 1889.
19. İstanbul, Dâru't-tibâati'l-âmire, 1890.
20. İstanbul, Hocaşâde Ârif Efendi vâsıtası ile, 1895.
21. İstanbul, Hürriyet Matbaası, 1910.
- M. Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu* (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1973), 2/298-899.

24

1. İstanbul, Seraskerî Tabhânesi, 1842/1843.
2. İstanbul, Tıbaghâne-i Âmire, 1845/1846.
3. İstanbul, Tıbaghâne-i Âmire, 1850/1851.
4. İstanbul, Tıbaghâne-i Âmire, 1853/1854.
5. İstanbul, İstihkâm Alayları-Litografya Taş Destgâhları, 1854/1855.
6. İstanbul, İstihkâm Alayları-Litografya Taş Destgâhları, 1861/1862.
7. İstanbul, İstihkâm Alayları-Litografya Taş Destgâhları, 1867/1868.
8. İstanbul, İstihkâm Alayları-Litografya Taş Destgâhları, 1874/1875.
9. İstanbul, Hakkaklarda İbrâhim Efendi Matbaası, 1882/1883.
10. Kazan, Kazan Üniversitesi Tabhânesi, 1890.
11. Kazan, Kerimiye Matbaası, 1909. Yazıcıoğlu Muhammed, *Muhammediyye*, 76-77. (Amil Çelebioğlu'nun kaleme aldığı inceleme kısmı).

²⁵ Bk. Mehmet Bilal Yamac, *Yazıcışâde Kardeşler Muhammed Efendi - Ahmed-i Bîcân (İlmî, Tasavvufî Görüşleri - Eserleri - Osmanlıya Tesirleri)*, 273 vd.

²⁶ Osmanlı sınırları dışında basılan nüshalar: Kazan, Ludvig Şuts Matbaası, 1845., Kazan, Kazan Üniversitesi Tabhânesi, 1890., Kazan, Kerimiye Matbaası, 1909.

²⁷ Bk. (BOA), *Maarif Nazareti - Mektûbî Kalemi*, No. 385, Gömlek No. 23, 3b.

Maârif Nezâreti tarafından yayımlanmıştır. Bu listede *Muhammediyye* de yer alır.²⁸ Ruhsatnâmenin verildiği tarih ise Mart 1303/Mart-Nisan 1887'dir. Ayrıca bu yasağın çerçevesinin sadece matbû nüshaları değil yazma nüshaları da içine aldığı görülmektedir. Yasaktan yaklaşık üç sene sonra gümrüklerde yazma *Muhammediyye*'lere de el konulduğu ve akabinde yakıldıkları anlaşılmaktadır. Şöyle ki, Rûsûmat Emanetinin Maârif Nezâretine yazdığı 13.10.1901 tarihli yazıda yer alan "yolcuların kitapları meyânında zuhûr edip kitap muayene memuru tarafından alıkonularak Dersaadet Emtia Dahiliye Gümrüğü Nezâretinden gönderilmiş olan bir adet yazma Muhammediyye nâm kitâb" ibaresi bu durumu göstermektedir. Encümen-i Teftişin 16.10.1901 tarihli kararı ile bu *Muhammediyye* nüshası yakılmıştır.²⁹

Muhammediyye'nin yasaklanma sürecinin belgelere yansımadaki bir tutarsızlık da Gelibolu Mutasarrıflığının sorduğu sorulara verilen cevapta görülebilir.³⁰ Yukarıda tavsifi yapılan belgede "kitâbın yed-i tedâvülden toplanmasından maksad"ın "müştemil olduğu hakâik ve rumûzu idrâk edemeyen" sade okuyuculara münhasır olduğu, kütüphane ve evlerdeki *Muhammediyye*'lerin yasaklanmadığı, sadece çarşı ve pazarda görülen nüshaların toplanması gerektiği ifade edilir. Daha evvel, sayfa sayısı ve "musavver" oluşu ile tanımlanıp yasaklanan *Muhammediyye* bu belgede mefhûmu ile tarif edilmiştir. Lakin bu sebep de iknâ edici değildir. Çünkü tasavvufi bir eserin hakikatlerden ve rumuzlardan bahsetmemesi söz konusu değildir. Nitekim tasavvufun dili ibare değil, işarettir. Böyle bir yasaklama sebebi sadece *Muhammediyye*'nin değil, dolaşımda olan bütün tasavvufi eserlerin -en azından tasavvuf klasiği hüviyetinde olanların- yasaklanmasını gerektirirdi ki böyle bir yasak söz konusu değildir.³¹

Bütün bu veri, bilgi, evrak ve resmi belgelerin içerdiği çelişkiler *Muhammediyye*'nin yasaklanışının başka bir sebebe mebni olmasına matuf bir şüphe uyandırmaktadır. Çalışmanın II. Bölümü bu şüphenin izini sürecektir.

2. Muhammediyye Niçin Yasaklandı?

Tarihi verilerin en sağlamlarından biri olan belgelerin, rasyonel bir biçimde ele alınıp analiz edilebilmesi için zamanın ruhunun göz önünde bulundurulması ve konunun dönemin genel tablosu içerisinde bir bağlama oturtulması elzemdir.³² Tarihi belgeler perpektifsizce yazılmamışlardır ve bu açıdan bütün "birincil kaynaklar" özeldir.³³

Yukarıda zikredilen belgelerin muhtevalarındaki tutarsızlık ve yanlış bilgiler *Muhammediyye*'nin yasaklanmasının, belirtilen sebeplerden başka sebebi/sebepleri olduğuna ve belgelerin sustuğu hususlara dair şüpheler uyandırmaktadır. Bu şüpheleri sorgularken yasaklama iradesi gösteren özne (Devlet) ile yasaklamaya maruz kalan nesne (*Muhammediyye*) arasındaki meseleyi ve irtibatı tespit etmek gerekir. Bu çalışma çerçevesinde yapılan taramada, 1315/1898 yılında yasaklanan nesnenin (*Muhammediyye*) muhtevâsındaki bir bölüm, öznenin (Devlet) ilgili tarihteki dini/siyasi gündemi ve hassasiyeti ile örtüşmektedir. Mesele, genel planda hilâfet, dar planda ise hilâfetin Kureyşliği³⁴ meselesidir. Öncelikle Devlet'in gündemi ve teyakkuz hattı üzerine kısa bir bilgi vermek, konunun *Muhammediyye* ile örtüşen noktalarını anlamayı kolaylaştıracaktır. Avrupa sömürgeciliğinin tırmadığı bir dönemde Müslümanların "hilafet" etrafında birleşmeleri gerektiği fikrinin giderek etkili olması, başta İngiltere olmak üzere, sömürgelerinde Müslüman nüfusun yoğun olduğu ülkeleri endişelendirmiştir.³⁵

²⁸ Bk. *Cûlûs-i meyâmin-i me'nûs-i Cenâb-ı Pâdişâhiden Bin Üç Yüz Sekiz Sene-i Mâliyyesi Şubatı Nihâyetine Kadar Encümen-i Teftiş Tarafından Ba'de'l-Muâyene Verilen Ruhsat Üzerine Tab' u Neşr olunmuş Olan Âsâr-ı Mütenevvi'anun ve Müellif ü Mütercimlerinin Esâmîsini Mübeyyen Cedvel-i Mahsûsdur*. (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308/1301), 9.

²⁹ Fatma Gül Demirel, Raşit Çavaş, "II. Abdülhamid Dönemi'nde Gümrüklerde El Konulan (Ve Elbette Yakılan) Kitaplar", 156.

³⁰ (BOA), *Maarif Nazareti – Mektûbî Kalemi* No. 385, Gömlek No. 23, 15b.

³¹ Sultan II. Abdülhamid zamanında resmi izinle basılan ve "tasavvuf", "tarikat" başlıkları altında listelenen kitaplar için bk. *Cûlûs-i meyâmin-i me'nûs-i Cenâb-ı Pâdişâhiden Bin Üç Yüz Sekiz Sene-i Mâliyyesi Şubatı Nihâyetine Kadar Encümen-i Teftiş Tarafından Ba'de'l-Muâyene Verilen Ruhsat Üzerine Tab' u Neşr olunmuş Olan Âsâr-ı Mütenevvi'anun ve Müellif ü Mütercimlerinin Esâmîsini Mübeyyen Cedvel-i Mahsûsdur*, 8, 9 vd.

³² Ali Akyıldız, "Belge Neyi Söylemez: Çürüksu'dan Yıldız Sarayı'na Bir Cariye Ticareti Öyküsü" *Tarihçilik ve Yöntem Üzerine* (İstanbul, Timaş Akademi, 2021), 65.

³³ Ferda Ergut, *Tarihin Hakikatleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 113.

³⁴ Hilafetin Kureyş kabilesinin uhdesinde olduğuna dair rivayet ve etrafındaki tartışmalar için bk. Mehmet Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliği* (Ankara: Otto, 2017).

³⁵ Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti (1725-1909)", *Hilafet ve Saltanat II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar* (İstanbul, Alfa, 2016), 71.

İngiltere'de 1877'de başlayan hilafet tartışmalarında dile getirilen en önemli husus ise Kureyş soyundan gelmedikleri için Osmanlı sultanlarının hilafeti üstlenemeyecekleri iddiasıydı.³⁶ Modernleşme döneminde hilafetin Araplardan Kureyş kabilesine mensup birine geçmesini ilk teklif eden Müslüman kişilerden biri olan Kevâkibi'nin (v. 1902) bu fikirleri Kahire'de Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve İngiliz misyonunun hilafet ve Ortadoğu politikalarıyla ilgili önemli görevlilerinden W.S. Blunt'un bulunduğu bir çevrede tartışılmıştır.³⁷ Ahmed Cevdet Paşa'nın (v. 1895), Haziran 1890'da *Kıyas-ı Enbiyâ* kitabı hakkında padişaha arz ettiği lâyihasında, adı geçen kitabı yazmaktaki gayelerini ifade ederken hilafet ve Kureyş soyu meselesinden bahsetmesi de bu çerçevede ayrıca dikkat çekicidir.³⁸

Sir William Muir'in 1891'de yayımlanan *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall* adlı eserinin 590. sayfasında Osmanlıların Kureyş soyundan olmadıkları için halife olamayacaklarının belirtilmesi çok tepki çekmiştir.³⁹ 1892 yılında Sir James W. Redhouse'un kaleme aldığı *A Vindication of the Ottoman Sultan's Title of 'Caliph' – Showing its Antiquity, Validity and Universal Acceptance* adlı risâlede⁴⁰ Osmanlı hilafetinin meşruluğunun savunulmuş olması da meselenin lehte ve aleyhte tezahürlerini göstermektedir. Muhalefetin giderek güçlendiği 1895 sonrasında ise Abdülhamid'in hilafetine muhalif risaleler çoğunluğu oluşturur ve bunlara karşı yazılan risaleler sayıca belirgin bir şekilde azalır. İkincisi Abdülhamid hilâfetine karşı tavır alan risale yazarlarının açık bir şekilde Jön Türk muhalefeti ile irtibatlı olduğu hususu önemlidir.⁴¹ Hicri 1314 (1896-97) yılı, ulema-siyaset ilişkileri, hususen İttihat ve Terakki Cemiyeti-Ulema yakınlaşması açısından dönüm noktası gibi gözükmektedir. Bu dikkate değer gelişme II. Abdülhamid ve ilmiye sınıfı münasebetlerini daha da kötüleştirmiş, hilafet tartışmalarını artıran gelişmelere sebep olmuştur.⁴² 1314 ve *Muhammediyye*'nin yasaklandığı 1315 tarihlerinde

³⁶ Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti (1725-1909)", *Hilafet ve Saltanat II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar*, 72.

³⁷ İsmail Kara, *Hilafet Risâleleri*, nşr. İsmail Kara (İstanbul: Klasik, 2021), 1/VI. Blunt'un bu mesele etrafındaki "kışkırtıcı" ifadeleri için bk. Wilfred S. Blunt, *İslam'ın Geleceği*, çev. M. Fatih Karakaya (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011), 35 vd.

³⁸ Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti (1725-1909)", *Hilafet ve Saltanat II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar*, 80.; ilgili metin şu şekildedir: "Zira bir vakitten beri İngilizler Hilâfet meselesini dillerine doladılar; "Türklerin Hilâfet'i Arablardan almağa hakk u salâhiyetleri var mıdır, halifeler Kure[y]şî olmalı değil midir?" yollu sözler neşretmeğe başladılar. Bu bahisler vaktiyle hallolmuş ve Kure[y]şîlik şartının diğer bazı şerâit gibi sâkit olmuş idüğü isbat kılınmış ise de bu meseleyi meydana atıp da birçok mübâhasâta sebebiyet vermekten ise bu maksadı intâc edecek edille-i şer'iyye ve akliyye birer birer mevâdd-ı tarihiye içine yerleştirmek icab-ı hâle evfak görülmüş..." *Cevdet Paşa'nın Lâyihaı Devlet Din Islahat Hukuk Maarif*, nşr. Ahmet Zeki İzgöer, İsmail Kara (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021), 238.

³⁹ Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti (1725-1909)", *Hilafet ve Saltanat II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar*, 75.

⁴⁰ Sir James W. Redhouse, "Osmanlı Sultanının 'Halife' Ünvanının Müdafaası Ünvanının Kadim Oluşu, Muteberliği ve Evrensel Olarak Kabulü" çev. Sami Erdem, *Hilafet Risâleleri*, nşr. İsmail Kara, 1/95-110.

⁴¹ Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti (1725-1909)", *Hilafet ve Saltanat II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar*, 84.

⁴² İsmail Kara, "Risâleler ve Müellifleri Hakkında Bilgiler", *Hilafet Risâleleri* nşr. İsmail Kara (İstanbul: Klasik, 2021), 2/4; "Siyasi muhalefet hareketi olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1314 [1896/1897] yılı içinde ulema ile çok yakınlaşmış ve ortak hareket etmiş olmasının ürünlerini, sırf hilafet, meşrutiyet - kanun-ı esasi, itaat - muhalefet, padişahın hal'i konuları etrafında yoğunlaşmış risaleler çerçevesinde ele almak bile önümüze gerçekten ciddiye alınması gereken bir hacmi ve yoğunluğu çıkarmaktadır. Çerçevenin tamamlanması için İstanbul'un bunlara cevap olmak üzere yazdırıp bir kısmını bastırıldığı risaleleri de eklemek gerekecektir (Burada yalnız 1314 ve 1315 yılında basılan risalelerin künyeleri verilmektedir. 1316 yılında rakam iki misline katlanacaktır):

1. Fuzelâ-yı müderrisinden bir zat: *Ulema-yı Din-i İslâma Davet-i Şer'iye*, Mısır 1314.

2. Kibâr-ı ulemeden bir zat: *el-Maksûd min Mansibi'l-Hilafe*, [Mısır 1314], Arapça.

3. el-Osmani Nasîru'l-Hak (Ulema-yı Arabdan bir zat): *ed-Davetu ile'l-İttihad li Def'i Ğavaili'l-İstibdad*, [Mısır 1314], Arapça.

4. Tunalı Hilmi: *İkinci Hutbe - el-Ulemau Veresetü'l-Enbiya*, [Cenevre] 1314.

5. [Hoca Şakir]: *Ulema-yı İslâm enârollahu berahinehum Tarafından Verilen Feteva-yı Şerife*, [Cenevre 1314].

6. Ulûm-ı zâhire ve bâtnada yed-i tülâ sahibi... bir zat.: *İmamet ve Hilafet Risalesi, Kanun-ı Esasî'de tefrikası ve risale olarak tab'i*, h. 1315.

7. Mevlevî Hafız Abdülcemil (Peşaverli), *ez-Zaferu'l-Hamidiyye fi İsbatı'l-Halife*, 1315 (Hintçe yazılmış, sonra Arapçaya tercüme edilmiştir. Yazması MÜ. İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'ndedir).

8. Nazif Sururi, *Hilafet-i Muazzama-ı İslâmiye*, Kostantiniyye 1315 (Musavver Malumat'ta tefrika edildikten sonra kitaplaştı).

dokuz, 1316 senesinde de on sekiz olmak üzere üç senede toplam yirmi yedi risâlenin tartıştığı konulardan biri de hilafet meselesidir.

Hilafetin Kureysiliği meselesinde devlet görüşünün aksi istikamette görüşler ihtiva eden kitaplardan ilgili meselenin çıkarıldığına dair iddialar da bu çerçevede mühimdir.⁴³ Bu görüş, her ne kadar bir mütearife gibi ifade edilse de şimdiye kadar tam anlamıyla bilimsel bir araştırmaya konu olmamış ve izah edilmemiştir.⁴⁴ İlgili meselenin detaylıca incelenmesi bu çalışmanın sınırlarının dışındadır. Lakin *Muhammediyye*'nin yasaklanma sebebini araştırırken ilgili durumun (Hilafetin Kureysiliği) Devlet için bir hassasiyet alanı olduğunu ya da olmadığını daha net göstermek gerekmektedir. *Akâid-i Nesefti* metnindeki "imamet" bahsinde yer alan "İmamlar (halifeler) Kureyş'tendir" cümlesi 1315 tarihli ruhsatname ile basılan *Şerhu'l-Akâid* nüshasından çıkartılmıştır. Hatta sadece bu cümle değil, hulefâ-i râşidinin faziletlerine göre sıralamalarının verildiği bir cümle haricinde bütün imamet bahsi mevzubahis nüshada yer almamaktadır.⁴⁵ 1315 tarihli bir arşiv belgesi setinde yer alan bilgiye göre Matbaa-i Âmire, aralarında *Akâid-i Nesefti* üzerine yazılan eserlerden; Kesteli'nin (v. 1496) *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id*'i ve Bihiştî Ramazan Efendi'nin (v. 1571) *Hâşiyetü'l-Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id*'i'n-*Neseftiye li'l-Hayâl*'si başta olmak üzere bazı eserler için ruhsat istemiş⁴⁶ ve Meşihat da, cevaben "işaret edilen maadaasının tab' u neşirlerinin münasip olduğunu" belirtmiştir.⁴⁷ "İşaret edilen yerler" in bilgisi elimizde yoktur; lakin bahsi geçen kitapların hilafetin Kureysiliği meselesini içermesi ve belgelerin tarihi, üstü çizilen yerlerin eserlerdeki imamet bahsi olabileceğine dair şüpheleri kuvvetlendirmektedir.

Dönemi idrak eden ve temsil gücü yüksek simalarının hatıraları da, devletin, ilgili dönemde, ilgili husus etrafındaki teyakkuzunu, meselenin Devlet'in üst düzey görevlileri tarafından tartışıldığını göstermektedir. Yine 1315 senesinde, Sultan II. Abdülhamid'in hilafetinin meşruiyetini tavsik gayesi ile *Hilâfet-i Muazzama-i İslâmiyye* adlı bir risâle kaleme almış olan Nazif Sürûri Bey'in,⁴⁸ hatıralarında bahsettiği, 1317 (1901-1902) senesinde vuku bulan bir hadise, genel olarak Osmanlı hilafetinin meşruiyeti, özel olarak da hilafetin Kureysiliği meselesinin tartışma alanlarını tüm açıklığı ile göstermektedir. Özet olarak hadise şu şekilde

9. Feyzi - A. Muhtar - Fuad: *Halife-i Nâmesru ve Sultan Murad-ı Hâmis*, Paris 1315.

Bütün bu bilgiler ve fazlası için bk. İsmail Kara, "Ulema-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak / Muhalefette Kalmak", *Dîvân: İlmi Araştırmalar* 3/4 (1998), 5, 6.

⁴³ Bu iddiaların odağındaki kitap Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefti'nin (v. 537/1142) daha çok *Akâidü'n-Nesefti* olarak bilinen eseridir. Şerhleri ile birlikte Osmanlı ilim dünyasında önemli bir mevkiyi haiz olan eserde yer alan "İmamın Kureyş'ten olması lazımdır" ifadesi tartışmaların odağındadır. Metin ve şerhi için bk. Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 263.

⁴⁴ Dönemin tanıklarından Rıza Tevfik, hatıralarında, II. Abdülhamid dönemindeki kitap sansürünü anlattığı satırlarda, "*Akâid-i Nesefti*'nin Teftazânî tarafından şerh olunmuş meşhur ve muteber bir nüshası vardır; onu da hükümet ortadan kaldırmıştı" der, lakin ayrıntı vermez. Bk. Rıza Tevfik, *Biraz da Ben Konuşayım*, nşr. Abdullah Uçman (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 326; Yusuf Şevki Yavuz da "*Akâid-i Nesefti*" başlığı ile kaleme aldığı ansiklopedi maddesinde, "Risâlenin muhtevasında yer alan imâmet bahsi, Sultan Abdülhamid devrinin son zamanlarında matbu eserlerden çıkartılmıştır. Abdülhamid'in muhalifleri halifenin Kureyş'ten olması gerektiği kaidesini istismar edince o da böyle bir tedbire başvurmuştu" der ve kaynak olarak aynı ansiklopedinin "II. Abdülhamid" maddesini gösterir. Ansiklopedi'nin "Abdülhamid II" başlıklı maddesini kaleme alan Cevdet Küçük ise "Müslümanların devlet başkanı olacak kişinin Kureyş soyundan gelmesinin şart olup olmadığı tartışmaları, İngiliz propagandaları yüzünden tekrar gündeme geldi. Osmanlı padişahının Kureyş soyundan gelmemesi sebebiyle meşrû halife olamayacağı ileri sürülmeye başlandı. Abdülhamid'in şeyhi Ebû'l-Hüdâ, Araplar'ı Türkler'e karşı isyan ettiren konunun imâmet meselesi olduğunu söyledi. Bunun üzerine padişah da eskiden beri Osmanlı medreselerinde okutulan ve idâdilerin altıncı ve yedinci sınıflarında da okutulmasına karar verilen *Şerhu'l-Akâid*'in 1317 baskısından imâmet bahsini çıkarttı." şeklinde yazar. İlgili maddeler için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü'n-Nesefti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Aralık 2023) ve Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Aralık 2023).

⁴⁵ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317), 80.

⁴⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nazareti – Mektûbî Kalemi*, No. 378, Gömlek No. 6, 1a.

⁴⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nazareti – Mektûbî Kalemi*, No. 378, Gömlek No. 6, 3b.

⁴⁸ Devlet'in çeşitli kademelerinde görevler üstlenen Nazif Sürûri Bey, ilgili tarihte Amedi-i Divan-ı Hümayun Halifesi olarak görev yapmaktadır. Bk. İsmail Kara, "Risâleler ve Müellifleri Hakkında Bilgiler", 2/18. İlgili risâle için bk. Nazif Sürûri, "Hilafet-i Muazzama-i İslamiye", Haz. Düccane Cündioğlu, Müjdat Uluçam, *Hilafet Risâleleri*, nşr. İsmail Kara, 2/209-218.

cereyan etmiştir.⁴⁹ Sultan II. Abdülhamid, es-Seyyid Ali Hüseyin isminde bir Faslı'nın *et-Tahrîfû's-sahafî fi'l-kitâbi's-şerîf* başlıklı bir kitap yazdığını, Tunus'ta bastırıp neşrettiğini ve *Times* gazetesinin de bu kitapçıktan bahseden bir yazı yayınladığını öğrenir. Risalede, Sultan II. Abdülhamid'in Kur'an-ı Kerim'den bazı âyetleri çıkarttığı, bazılarını değiştirttiği ve en muteber din kitaplarından *Hâşiye ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, *Mevâkıf* ve *İhyâu Ulûmi'd-dîn*'deki bazı bölümleri atıp yaktırdığı gibi ithamlar yer almaktadır. Padişah, Kazaskerlerden Ziyâeddin Molla Efendi, Ser-Kitâbi-i Hazret-i Şehriyârî Bursalı Hacı Ahmed Efendi, Ahmed Midhat Efendi ve Nazif Sürûri Bey'den oluşan bir komisyon kurulmasını ve ilgili hususlara cevap hazırlamalarını emreder. Komisyon toplanır. Kitapçıbaşı Ahmed Efendi "*Abdülhamid'i çıldırtan üç eser*"⁵⁰ çekmecedan çıkarır. Bu eserler şunlardır:

1. Fransızca: *Nouveau Sultan des Arabes* – Arapların Yeni Sultanı.⁵¹
2. *Es-siyâsetü's-şer'iyye* – Şer'i Siyâset⁵²
3. *et-Tahrîfû's-sahafî fi'l-kitâbi's-şerîf* – Şerefli kitabın sayfalarında tahrif.⁵³

Ahmed Midhat Efendi bu kitapları görünce, "Efendim, meselenin uzun uzadıya tedkikine lüzum yoktur. Her üç eserin gayesi, ferman buyurulduğu üzere hilafet makamının kutsallığına ve meşruiyetine saldırdır." der. Hilafetin otuz sene müddetince devam edeceğine, akabinde saltanata munkalip olacağına dair rivayet ve hilafetin Kureysîliği meselesine müdellel cevap yazma hususunda komisyon zorlanmış ve meseleyi detayına inmeden Sultan'a arz etme kararı almış,⁵⁴ neticede komisyon vazifesini yerine getirmiştir. Çözüm, özellikle *es-Siyâsetü's-şer'iyye* adlı kitabın, hilafetin meşruluğunu zedeleyebileceği endişesi ile Osmanlı sınırları dahilinde yasaklanmasıdır.

Bütün bu verilerin işaret ettiği üzere Devlet'in *Muhammediyye'yi* yasakladığı zaman diliminde bu denli gündemde olan hilafet ve hilafetin Kureysîliği meselesi, *Muhammediyye*'de, "Vefât-ı Rasûlullâh" başlıklı bölümde yer alır. Bu kısım 578 beyitten müteşekkildir ve diğer bölümlere nazaran daha uzundur. Bu noktada altı çizilmesi gereken husus, bu bölümün, hissilik ile şiirselliği birleştirmesi bakımından *Muhammediyye* okurları tarafından kitabın sair yerlerine göre daha çok sevilmiş ve okunmuş olmasıdır. İlgili bölümde Hz. Peygamber'in (s.a.v) vasiyetlerinin aktarıldığı yerde geçen ve hilâfetin Kureys'e ait olduğunu belirten iki beyitlik vasiyet şu şekildedir:

Vasiyyet ederem dedi ki kimse çekmeye hiç baş / Sımarladım bu din işin Kureys'e gözleye iç tâş [dış]

*Kureys'e tâbî' olsunlar ne denli var ise insan / İyisi iyiye uysun yavuzu yavuza yoldaş*⁵⁵

Hz. Peygamber (s.a.v), ashâbına nutkettiği vasiyetinde, kendisinden sonra imâmet/hilâfet davası gütmemelerini, kendisinin dini Kureys'e emanet, tevdi ettiğini ve Kureys'in de zâhire ve bâtına riâyet etmesini istemektedir. İkinci beyit ise aslında Hz. Peygamber'in (s.a.v) bir hadisinin

⁴⁹ Özeti verilecek olan hadisenin ayrıntılı hali için bk. Nazif Sururi, *Saray ve Sürgün*, nşr. Evren Levent Demir (İstanbul, Kapı Yayınları, 2021), 17-28.

⁵⁰ Tırnak içindeki ifadeler Nazif Sürûri Bey'e aittir.

⁵¹ Bu kitap, Mösyö Al Nino isminde bir Musevi tarafından Fransızca yazılmış üç yüz sayfalık bir kitaptı. Bütün Arapların birleşmelerini, halifenin oylama ile seçilmesini, hükümet merkezinin Mısır'da olmasını, Türklerin hilafet makamını gasp ettiklerini, Hilafet merkezinin Mekke ya da Medine olmasını teklif ediyordu. Nazif Sururi, *Saray ve Sürgün*, 20-21.

⁵² Bu kitap, eski Osmanlı hükümetinin Mısır'daki Kadıkudat mevkiini işgal eden Bereketzâde Abdullah Cemâleddin Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Kitapta, Hz. Peygamber'den sonra hilafetin ancak otuz sene geçerli olduğu, bundan sonra gelen ve gelecek halifelik müddeilerinin ve edeceklerin hepsinin "sahte halife" oldukları yazılıdır. Nazif Sururi, *Saray ve Sürgün*, 22.

⁵³ Yukarıda bilgi verilmişti.

⁵⁴ Nazif Sürûri Bey'in aktardığı arzdan bir kesit şu şekildedir: "Mısır Kâdıkudâtı Bereketzâde Cemâleddin Efendi, kitabında hilâfetin otuz senele kısıtlı ve dört zâtlı sınırlı olup bu Hazretlerin hilâfetiyle tamamlanmış olduğunu yazmaktadır. Onlardan sonra gelen Emevî, Abbâsî ve diğer hilâfetlerin de Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin tanınmış fakihleri tarafından reddedildiğini kaydedip anlatmakta ise de kitabın altmış sekizinci sayfasında, Osmanlı Sultanlarının, diğer müslüman sultan ve melikler içinde başkaca bir yeri olduğunu ve Yüce Allâh'ın lütfuna eriştiklerini söyleyerek aslında hilâfetlerinin uygun olduğunu kabul etmiştir. **Gerçekte, yine de bu konunun derinlemesine ortaya dökülmesinin siyaseten uygun gözükmemesi nedeniyle kitabın emr-i Hümayûnunuz üzere, Osmanlı Devleti sınırları içinde yayımlanmasına müsaade olunmamalıdır.** (Vurgular bize aittir.) Nazif Sururi, *Saray ve Sürgün*, 27-28.

⁵⁵ Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye*, 479.

nazmen tercümesidir.⁵⁶ Muhammed Efendi'nin naklettiği rivayete göre, ne kadar insan var ise Kureyş'e tâbi olmalıdır ve iyi insanlar Kureyş'in iyilerine, fenaları ise fenâlarına uymalıdır. Hadisin metninin ilk kısmında geçen "Bu işte insanlar Kureyş'e tabi olsunlar." cümlesindeki "Bu iş" ifadesini Muhammed Efendi "din işi" olarak tercüme ederken; *Muhammediyye* şârihi İsmâil Hakkı Bursevî (v. 1137/1725) bu ifadeyi "hilâfet" olarak açıklamıştır.⁵⁷

Evlere, kıraathanelerde okunmasının yanı sıra Muhammediyyehaneler tarafından Devlet'in Türkçe konuşulan hemen her yerinde okunan ve halk tarafından hürmet ve iştiaqla dinlenen bir kitapta⁵⁸ hilâfetin Kureyşiliğini vurgulayan beyitlerin bulunması, yukarıda aktarılan örnekler ve teyakkuz seviyesi de dikkate alındığında, Devlet'i tedbir almaya sevk etmiş olabilir. Yukarıda da zikri geçen bir belgede, *Muhammediyye* yasağının "mahsûs mahall ü menzilde ve kütüphanede mahfûz ve mevdû' kitaplara şümûl bulunmadığı" ifadesi⁵⁹ geçmişti. Belgedeki cümle, sözlü bir kitap olma hüviyetini de taşıyan kitabın, alenen, halka açık yerlerden yasaklanmasının, hilâfet meselesinin bu derece hassas ve gündemde olduğu bir dönem ile alakalı gözükmektedir.

Sonuç

Tasavvufi eserlerin Osmanlı'ya tesirleri ve Osmanlı'nın tasavvufi eserlere yaklaşımının tespiti, sebep ve sonuçları açısından önemlidir. Osmanlı arşiv belgeleri, bu araştırmaların kaynaklarındandır. Bu çalışmada, Yazıcızâde Muhammed Efendi'nin *Muhammediyye* adlı eserinin II. Abdülhamid dönemindeki yasaklanma süreci incelenmiştir. Arşiv belgeleri, tarih metodolojisinin gerektirdiği biçimde eleştirel bir okumaya tabi tutulmuştur. İlgili belgelerde, kitabın yasaklanmasının sebepleri çelişkili ifadelerle belirtilmiştir. Bu durum, yasaklanmanın arka planında daha farklı nedenler olabileceğine işaret etmektedir. Belgelerde geçen, kitabın, Sultan II. Abdülhamid'in saltanatından evvel de yasak olduğu ifadesi doğru değildir. Kitap Sultan II. Abdülhamid'in saltanat yıllarında dahi serbestçe ve resmi ruhsat ile basılabilmektedir. İlgili belge setinde, öncelikle "musavver" baskıların toplatılması gerektiği ifade edilirken, taşra teşkilatlarından gelen "sıkıştırıcı" sorular neticesinde başka sebepler öne sürülmüştür. Bunlardan biri de kitabın bazı "hakâik ve rumûz"u ihtiva etmesi ve bu tür bilgilerin sade okuyucu tarafından yanlış anlaşılabilirliği iddiasıdır. Bu sebep de ikna edicilikten uzaktır. Çünkü tasavvufi eserlerin dili zaten "hakâik ve rumûz"dan ibarettir. Bu çelişkiler, yasaklamanın asıl gerekçelerinin belgelerde doğrudan belirtilmeyen başka sebeplerden kaynaklanmış olabileceğini göstermektedir. Bu "başka sebeplerin" izini süren bu çalışmada, ilgili belgelerin yayımlandığı süreçte Yıldız Sarayı'nın gündemi ile *Muhammediyye*'nin muhteviyatını kesiştiren bir durum tespit edilmiştir. O da hilâfet meselesidir. Yukarıda etraflıca izah edildiği gibi 1898 yılında Yıldız Sarayı'nın en önemli gündemi, Osmanlı hilafetine bir karşı koz olarak kullanılan "hilafetin Kureyşiliği" meselesidir. Bu durumu vurgulayan kitaplar ilgili dönemde yasaklanmaktadır. *Muhammediyye*'de de hilâfetin Kureyş'e ait olduğunu vurgulayan ifadeler mevcuttur. Dolayısıyla, *Muhammediyye* gibi Osmanlı'nın her kesimi tarafından okunan bir kitapta bu gibi ifadelerin yer alması kitabın

⁵⁶ İlgili rivayet için bk. el-İmâm Ebi Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002), "Kitâbü'l-menâkıb", 61 (No. 3495).

⁵⁷ İsmâil Hakkı Bursevî, *Ferahu'r-Rûh* (İstanbul: Bosnevî el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, 1294), 2/60.

⁵⁸ Tespit edildiği kadarı ile İstanbul'da Muhammediyyehanelik vazifesi yürütülen diğer bazı camiler de şunlardır:

- Fatih Camisi
- Murad Paşa Camisi (Fatih)
- Kocamustafa Paşa – Sümbül Efendi Camisi (Fatih)
- Dâvud Paşa Camisi (Fatih)
- Yavuz Sultan Selim Camisi (Fatih)
- Arap Camisi (Galata)
- Şehzadebaşı Camisi (Fatih)

Muhammediyyehanelik müessesesi sadece İstanbul'da câri bir müessese değildir. Örneğin İzmit Cami-i Kebîri, İzmit Mehmed Bey Camisi, Uşak Gavşid Paşa Camisi, Manisa Turgutlu Hacı Eğin Camisi, Konya İplikçi Camisi gibi Anadolu camilerinde bu vazifeye rastlanmaktadır. Trakya ve Rumeli bölgesinde ise Edirne Dârulhadis Camisi, Edirne Lara Çelebi Camisi, Gelibolu Cami-i Atik, Bulgaristan Vidin Kalesi Gazi Sultan Ahmed Han Camisi, Bulgaristan Yanbolu Mustafa Han Camisi, Bulgaristan Rusçuk Yeni Cami gibi camilere Muhammediyyehaneler tayin edildiği tespit edilmiştir. Bk. Mehmet Bilal Yamac, *Yazıcızâde Kardeşler Muhammed Efendi - Ahmed-i Bîcân (İlmî, Tasavvufî Görüşleri - Eserleri - Osmanlıya Tesirleri)*, 275 vd.

⁵⁹ (BOA), *Maarif Nazareti – Mektûbî Kalemi* No. 385, Gömlek No. 23, 15b.

yasaklanmasının başlıca sebepleri arasında gözükmektedir. Bu da, siyasetin genel anlamda matbuat, hususen de tasavvufî eserler üzerindeki belirleyici etkisini göstermektedir.

Kaynakça | References

- Akyıldız, Ali. *Tarihçilik ve Yöntem Üzerine*. İstanbul, Timaş Akademi, 2021.
- Arıkan, Mehmet. "Yazıcıoğlu Muhammed Efendi'nin Şimdiye Kadar Bilinmeyen Eseri Bahru'l-Beyân". *Zemin: Edebiyat Dil ve Kültür Araştırmaları*. 4. 2022.
- Arpaguş, Hatice K. *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları*. İstanbul, İFAV, 2015.
- Aydın, Bilgin. Erünsal E., İsmail. "Tereke Kayıtlarına Göre Osmanlı Medrese Talebelerinin Okuduğu Kitaplar (XVII-XX. Yüzyıllar). *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri*, mlf. İsmail E. Erünsal (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Birinci, Ali. "'Birgivi Risâlesi': İlk Dinî Kitab Niçin ve Nasıl Basıldı?". *Tarih Yolunda Yakın Mazinin Siyasî ve Fikrî Ahvâli*. İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012.
- Birinci, Ali. "Osmanlı Devleti'nde Matbuat ve Neşriyat Yasakları Tarihine Medhal". *Tarihin Hududunda Hatırat Kitapları, Matbuat Yasakları ve Arşiv Meseleleri*. İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012.
- Blunt, Wilfred S. *İslam'ın Geleceği*, çev. M. Fatih Karakaya. İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nazareti – Mektûbî Kalemi*, No. 378, Gömlek No. 6. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nazareti – Mektûbî Kalemi*. No. 385, Gömlek No. 23. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Buhârî, el-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbni Kesir, 2002.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Ferahu'r-Rûh*. 2 Cilt. İstanbul: Bosnevî el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, 1294.
- Buzpınar, Tufan. *Hilafet ve Saltanat II. Abdülhamid Döneminde Halifelik ve Araplar*. İstanbul, Alfa, 2016.
- Cûlûs-i meyâmin-i me'nûs-i Cenâb-ı Pâdişâhîden Bin Üç Yüz Sekiz Sene-i Mâliyyesi Şubâtı Nihâyetine Kadar Encûmen-i Teftîş Tarafından Ba'de'l-Muâyene Verilen Ruhsat Üzerine Tab' u Neşr olunmuş Olan Âsâr-ı Mütenevvi'anun ve Müellif ü Mütercimlerinin Esâmîsini Mübeyyen Cedvel-i Mahsûsdur. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308/1301.
- Demirel, Fatma Gül. Çuvaş, Raşit. "II. Abdülhamid Dönemi'nde Gümrüklerde El Konulan (Ve Elbette Yakılan) Kitaplar". *Müteferrika* 26. 151-158. Güz 2004.
- Demirel, Fatma Gül. *II. Abdülhamid Döneminde Sansür*. İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2020.
- Dıñoğlu, Filiz. *Osmanlı'da Dinî Matbuat Sultan Abdülhamit ve II. Meşrutîyet Devrinde Kurumlar Aktörler Denetim ve Sansür Politikaları*. İstanbul, Dergâh Yayınları, 2022.
- Ergut, Ferdan. *Tarihin Hakikatleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. *Hilafetin Kureyşliği*. Ankara: Otto, 2017.
- Kara, İsmail. İzgöer, Ahmet Zeki. *Cevdet Paşa'nın Lâyhaları Devlet Din Islahat Hukuk Maarif*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021.
- Kara, İsmail. *Hilâfet Risâleleri*, VI Cilt. İstanbul: Klasik, 2021.
- Kara, İsmail. "Ulema-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak / Muhalefette Kalmak", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 3/4. 1-25. 1998.
- Küçük, Cevdet. "Abdülhamid II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulhamid-ii>
- Özege, M. Seyfettin. *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1973.
- Sururi, Nazif. *Saray ve Sürgün*, nşr. Evren Levent Demir. İstanbul, Kapı Yayınları, 2021.
- Taftazânî. *Kelâm İlmî ve İslâm Akâidi Şerhu'l-Akâid*. nşr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları. 2015.

Teftâzânî. *Şerhu'l-Akâid*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317.

Tevfik, Rıza. *Biraz da Ben Konuşayım*. nşr. Abdullah Uçman. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Yamak, Mehmet Bilal. *Yazıcızâde Kardeşler Muhammed Efendi - Ahmed-i Bîcân (İlmî, Tasavvufî Görüşleri - Eserleri - Osmanlıya Tesirleri*. İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2022.

Yamak, Mehmet Bilal. "Yazıcızâde Muhammed Efendi'nin Muhammediyye'sinin Cûlûs Merasimlerinde Padişahlar Tarafından Ziyaret Edilmesi Meselesi". *X. Uluslararası Türkoloji Kongresi: Türk Kültür ve Medeniyetinin Sürekliliği*. 339-349. Ekim, 2021.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akâidü'n-Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Erişim 26 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akaidun-nesefi>

Yazıcıoğlu, Mehmed. *Muhammediye*. nşr. Amil Çelebioğlu. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Extended Summary

Yazıcıoğlu Muhammed Efendi (d. After 1456) is one of the important representative names in Ottoman Sufism history. His works were read and commented on literally and even translated into other languages both in and outside the Ottoman land. He, at the same time, was the disciples and successors of Hadji Bayram Velî. Muhammed Efendi's verse *Muhammadiyah* and Ahmad Bidjan's prose *Anwâr al-Âshiqîn* was accepted as the mostly read book by the scholars, sufi environments, and the wider public. For instance; *Muhammediyya* is the verse book of Muhammed Efendi, which had a profound impact on Ottoman Sufism, and he gained fame with this work. The work was famous not only in Anatolian circles; starting in the sixteenth century, it gained a great reputation in the Crimea among Kazan Turks and Bashkirs. Written in 1449 by Yazıcızâde Muhammed Efendi, the work reached a very wide circulation network in a short time and was read and listened to by all segments of society for centuries.

Such a widespread book like *Muhammadiyah*, read and recited at all around of the Ottoman State by all walks of the public was banned during the reign of Sultan Abdülhamid II. The reasons why a book like *Muhammadiyah*, which was popular for centuries, suddenly became a banned book are a matter of curiosity. When the documents that formalized the ban were examined, a number of contradictory statements were found. What archival documents do not say is as important as what they say. In such cases, the pulse of the social and political agenda of the period in which the documents were published should be kept. In this study, the relevant document set is analyzed in detail in terms of its recommendation.

This article narrates the adventure of the relevant prohibition will. However, due to the vague and contradictory information in the documents regarding the reasons for the prohibition of *Muhammediya*, it was not enough to just the document set in question, but also the memoirs of important figures who experienced the period and the possible effects of the political events of the period on the prohibition were mentioned. Thus, the motives that caused the prohibition of an extremely important work of Ottoman Sufi thought and culture were emphasized. This document set surrounding the collection of all printed and limited copies of *Muhammediya* has not been examined in detail until now. This study aims to contribute to the literature on the prohibitions of the press during the reign of Sultan Abdülhamid II in a broader sense. The article aims to shed light on the history of "Sufi writing and power" relations through *Muhammediya*, as one of the representative works of Ottoman Sufi history was banned with a harsh decree, both on a main and narrow scale. In the first part of the study, the documents in question will be described and the focus will be on "how" *Muhammadiyah* was banned. In the second part, the contents, direction and concepts of the relevant documents will be discussed in the light of other historical data including the discussions of the period and the question of why *Muhammadiyah* was banned has been sought.

Then, the contradictions contained in the relevant documents are revealed. After identifying these contradictions, the agenda of Yıldız Palace in 1898, the year the book was banned, was determined in the presence of other historical documents, and the content of *Muhammediyya* was matched with this agenda. With all these data, it is concluded that *Muhammediyya* was banned around the issue of the caliphate.

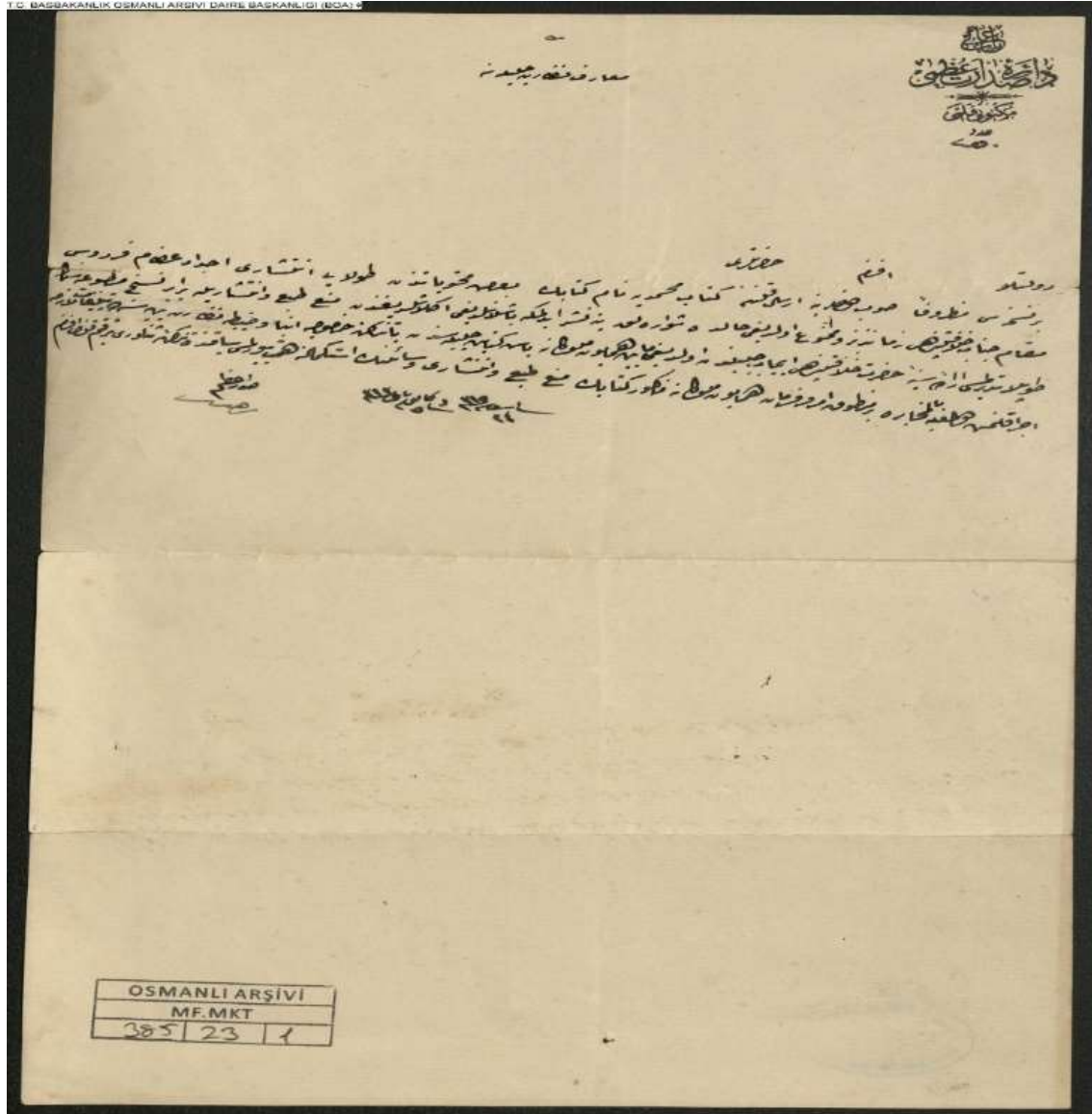
In 1898, the most important agenda item of the Yıldız Palace was the issue of the "Qurayshness of the caliphate", which was used as a counter-trump card to the Ottoman caliphate. This situation was emphasized during the period when the relevant books were

banned. There are also statements in Muhammediyye that emphasize that the caliphate belonged to the Quraysh. The inclusion of such statements in a book like Muhammediyye, which was read by every section of the Ottoman Empire, seems to be among the systematic reasons for the ban on the address book. This also shows the distribution of politics over the press in general and over Sufi works in particular.

In this study, the process of banning Yazıcızâde Muhammed Efendi's work Muhammediyye during the reign of Abdülhamid II was examined. Archive documents were subjected to a critical reading as required by historical methodology. In the relevant documents, the reasons for the banning of the book were stated with contradictory expressions. This situation indicates that there may be different reasons behind the banning. But the direct reason was the "issue of the caliphate".

Ek:

Resim: Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nazareti – Mektûbî Kalemi*, No. 385, Gömlek No. 23, 1a.



MF.MKT.00385.00023.001

Mihne'nin Mısır'daki Mâlikî Alimler Üzerindeki Etkisi

The Impact of the Mihna on Mâlikî Scholars in Egypt

Halit KARS

Doktora Öğrencisi | PhD Student

Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi
Atatürk University, Graduate School of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, History of
Islamic Sects

Erzurum, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-8963-6069>

halit.kars12@ogr.atauni.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 14.05.2025

Kabul | Accept: 23.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1699506>

Atıf | Cite As

Kars, Halit. "Mihne'nin Mısır'daki Mâlikî Alimler Üzerindeki Etkisi". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 241-256. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1699506>

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Abbâsî halifesi Me'mun (öl. 218/833) tarafından, 218/833 yılında başlatılıp Mu'tasım (öl. 227/842) ve Vâsık (öl. 232/847) dönemlerinde sürdürülen Mihne süreci, İslam düşünce tarihindeki kırılma noktalarından biridir. Fikren halifeye muvafık olanların korunup gözetildiği, muhaliflerin ise çeşitli baskılara maruz bırakıldığı bu süreç, Mütevekkil (öl. 247/861) döneminde sona ermiştir. Mihne uygulamaları, Mısır da dahil İslam coğrafyasının birçok bölgesini etkilemiştir. Günümüz akademik literatüründe, çoğunlukla Mihne'nin Irak bölgesindeki yansımalarına odaklanıldığı; Mısır'daki Mâlikî alimler üzerindeki etkilerinin ise yeterince araştırılmadığı görülmektedir. Bu makale, Mihne'nin Mısır'daki Mâlikî alimler üzerindeki etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır. Mâlikiliğin geniş coğrafi yayılımı, Mihne'nin Mâlikîlerin geneli üzerindeki etkilerini bir makalenin sınırları içerisinde ifade etmeyi zorlaştırmaktadır. Bu nedenle makalenin kapsamı, halku'l-Kur'an doktrinini benimsemediği için Mihne uygulamalarına maruz kalan ve sorgulanmamak için kaçan veya saklanan Mısır'daki Mâlikî alimlerle sınırlandırılmıştır. Makalede nitel araştırma yöntemlerinden biri olan dokümantasyon analizi yöntemi ile Mihne uygulamalarına tabi tutulan Mısır Mâlikî alimleri belirlenmiş, onların söz konusu uygulamalar çerçevesinde mücadele etmek zorunda kaldıkları güçlükler ve sergiledikleri mukabil tutumlar ortaya konmaya çalışılmıştır. Araştırma neticesinde Mihne sorgulamalarının Mısır'da Bağdat'la eş zamanlı olarak başlatıldığı, kimi Mâlikî alimlerin sorgulanmamak için Mısır'dan kaçtığı, kimilerinin ise gördüğü şiddet nedeniyle halku'l-Kur'an fikrini benimsemek mecburiyetinde kaldığı tespit edilmiştir. Araştırma esnasında ayrıca Mihne'den âzâde bazı hukuki davaların Mihne süreciyle ilişkilendirilerek aktarıldığı gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Mâlikilik, Mihne, Halku'l-Kur'an, Mısır.

Abstract

The Mihna (Inquisition) process, initiated in 218/833 by the Abbasid Caliph al-Ma'mun (d. 218/833) and continued during the reigns of al-Mu'tasim (d. 227/842) and al-Wathiq (d. 232/847), represents one of the major turning points in the history of Islamic thought. During this period, those who were intellectually aligned with the caliph were protected and favored, whereas opponents were subjected to various pressures and persecutions. The Mihna came to an end in the period of al-Mutawakkil (d. 247/861). Although the Mihna affected many regions of the Islamic world, including Egypt, contemporary academic literature predominantly focuses on its reflections in the Iraqi region, while its impact on Maliki scholars in Egypt has not been sufficiently studied. This article aims to examine the effects of the Mihna on Maliki scholars in Egypt. The wide geographical spread of the Maliki school makes it difficult to discuss the overall impact of the Mihna on all Malikis within the scope of a single article. Therefore, the scope of this study is limited to Maliki scholars in Egypt who were subjected to the Mihna because they rejected the doctrine of the createdness of the Qur'an (khalq al-Qur'an), and who fled or went into hiding to avoid interrogation. Utilizing document analysis, one of the qualitative research methods, the article identifies Maliki scholars who were subjected to the Mihna and seeks to reveal the challenges they faced and the counter-positions they adopted under these circumstances. The research found that the Mihna interrogations began simultaneously in Egypt and Baghdad; that some Maliki scholars fled Egypt to avoid questioning; and that others, under severe pressure, were compelled to adopt the doctrine of the createdness of the Qur'an. Additionally, during the research, it was observed that certain legal cases unrelated to the Mihna were presented in connection with the Mihna process.

Keywords: History of Islamic Sects, Mâlikism, Mihna, the Khalq al-Qur'an, Egypt.

Giriş

Abbâsî halifelerinden Me'mun'un (öl. 218/833) halku'l-Kur'an düşüncesini devletin resmi doktrini haline getirme amacıyla başlattığı Mihne süreci, İslam düşünce tarihinde dini söylemin siyasal otorite tarafından yönlendirilmeye çalışıldığı çarpıcı örneklerden biridir. Me'mun'un ardından Mu'tasım (öl. 227/842) ve Vâsık (öl. 232/847) dönemlerinde sürdürülen uygulamalar, Mütevekkil (öl. 247/861) döneminde fiilen sonlandırılmıştır. Ancak Mihne'nin fikri yankıları, yalnızca uygulandığı dönemle sınırlı kalmamış; mezhep, otorite ve ilmi özerklik tartışmalarında uzun vadeli sonuçlar doğurmuştur.

Mihne uygulamaları coğrafi olarak yalnızca Bağdat merkezli seyretmemiş, Abbâsî egemenliğindeki diğer bölgelere de yayılmıştır. Bu bölgelerden biri de hicri ikinci yüzyıldan itibaren güçlü bir ilmi birikime sahip olan Mısır'dır. Ancak, mihneye dair mevcut literatür büyük ölçüde Irak bölgesindeki gelişmelere yoğunlaşmış, mihneden etkilenen Mısır'daki Mâlikî geleneğe mensup alimlerin durumu yeterince ele alınmamıştır. Oysa Mısır, halku'l-Kur'an fikrini kabul etmeyen Mâlikî alimlerin karşı karşıya kaldıkları çeşitli zorluklar bakımından dikkate değer örnekler sunmaktadır.

Bu makale, mihne sürecinin Mısır'daki Mâlikî alimler üzerindeki etkilerini tarihsel kaynaklar ve biyografik rivayetler ışığında incelemeyi amaçlamaktadır. Mâlikilik; Medine, Mısır, Kayrevân, Endülüs ve Irak gibi oldukça geniş bir coğrafyada müntesipleri bulunan fikhî bir gelenektir. Mihne sürecinin genel olarak Mâlikîler üzerindeki etkilerini ortaya koymak bir makalenin sınırlarını aşacağından bu çalışma, halku'l-Kur'an doktrinini reddettikleri için mihneye tabi tutulan, sorgulanan, cezalandırılan ya da kaçmak veya saklanmak suretiyle Mihne tatbikatına

uğramamak için çeşitli stratejiler geliştiren Mısır'daki Mâlikî alimlerle sınırlandırılmıştır. Söz konusu doktrini gönüllü olarak kabul eden isimler inceleme dışında bırakılmıştır. Araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden biri olan dokümantasyon analizi yöntemiyle yürütülmekte; yer verilen her bir alimin Mihne karşısındaki bireysel tutumu, uğradığı muamele ve verdiği tepkiler çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Çalışmanın özgün yönü, Mihne tartışmalarında çoğu zaman arka planda kalan Mısır Mâlikî muhit özelini merkeze almasıdır. Böylece hem mihnenin bölgesel uygulamalarla nasıl farklılaştığını hem de belirli bir bölgeye has mezhep aidiyetinin bu süreçte ne tür sosyal ve siyasi sonuçlara yol açtığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda makale, yalnızca tarihsel bir vaka analizi sunmakla kalmayıp, aynı zamanda otorite, mezhep kimliği ve ilmi özerklik gibi kavramlara dair güncel düşünsel tartışmalara da katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. Arka Planı ve İlk Uygulamalarıyla Mihne

Mihne kelimesi sözlükte; sınamak, denemek, imtihan etmek, soruşturmak ve sorguya çekerek eziyet etmek gibi anlamlara gelmektedir.¹ İstila olarak ise, Halife Me'mun'un (öl. 218/833) Bizans seferindeyken Bağdat'ta yerine vekil olarak bıraktığı İshâk b. İbrâhîm'e gönderdiği mektuplarla 218/833 yılında başlayan süreci ifade etmektedir. Söz konusu mektuplarda Me'mun, halku'l-Kur'an meselesi üzerinden kadıların ve muhaddislerin sorgulanmalarını emretmiştir. Uygulanış biçimi, faaliyetleri ve bıraktığı izler itibarıyla İslam fikir tarihinin kaotik evreleri arasında yer alan bu süreç, 232/847 yılında hilafet makamına geçen Mutevekkil (öl. 247/861) döneminde sona ermiştir.²

Halku'l-Kur'an, ilk defa Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) tarafından dile getirilen³ ve Cehm b. Safvân (öl. 128/745-746) eliyle devam ettirilen; Allah'ın ezeli sıfatlarını yok saymak suretiyle Allah kelamının mahluk olduğu sonucuna ulaşan teolojik bir meseledir.⁴ Başlangıçta bireysel bazda tartışılan bu konu, Me'mun döneminde siyasetin gündemine dahil edilerek toplumsal boyut kazanmaya başlamış ve zamanla belli amaçlar doğrultusunda resmi ideolojiye dönüştürülmüştür.⁵ Halku'l-Kur'an doktrininin nereden kaynaklandığına ilişkin temel iki yaklaşım söz konusudur.⁶ İlki, bu düşünceyi köken olarak Yahudilik,⁷ Hristiyanlık⁸ ve Grek felsefesi⁹ gibi dış öğelerle açıklamaya meyillidir. İkincisi ise İslam toplumunun düşünsel gelişiminin doğal bir sonucu olarak, ilahi sıfatlar etrafında cereyan eden tartışmalara bağlamaktadır.¹⁰

Mihne'nin başlatılmasına dair çeşitli gerekçeler ileri sürülmektedir. Bunlardan biri, Me'mun'un bağlılık duyduğu Mu'tezilî ekolün etkisiyle halku'l-Kur'an görüşünü resmi ideoloji haline getirmek istemesidir.¹¹ Me'mun'un, dönemin önde gelen Mu'tezilî alimlerle yakın ilişki içerisinde olduğu bilinen bir durumdur. Ancak kaynaklarda onun başka mezheplere mensubiyeti hakkında da rivayetler bulunmaktadır.¹² Ayrıca Mihne'nin uygulayıcı kadıların

¹ Ebû'l-Fazl Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır ts.), 13/401-402; Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/26-28.

² Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, haz. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 28-29.

³ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1993), 7/337.

⁴ Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ali Emir Mehnâ - Ali Hasan Fâûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 97-99.

⁵ Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", 44.

⁶ Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 46-50.

⁷ Ebû Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 6/149; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'l-Üsrah, 1998), 3/162.

⁸ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 179-186.

⁹ M. Ramazan Abdullah, *el-Bakillânî ve ârâuhu'l-kelâmiyye* (Bağdat: Matba'atü'l-Ümme, 1986), 525-526.

¹⁰ A. J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), 70, 79; Ali Sâmî Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 1/389-394.

¹¹ Marshall G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınları, 2017), 1/577.

¹² Ahmed b. Tâhir el-Kâtib İbn Tayfûr, *Kitâbü Bağdâd*, nşr. 'İzzet el-'Attâr el-Hüseynî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1949), 51.

çoğunun Hanefî mezhebine mensubiyeti¹³ ve halku'l-Kur'an dışında bir doktrinin dayatılmaması bu görüşü nakzeder niteliktedir.¹⁴ Dolayısıyla, Me'mun'un Mihne'yi doğrudan Mu'tezilî etkinin sonucu olarak başlattığını söylemek, yeterince temellendirilmiş gözükmemektedir.

Bir diğer yaklaşım, Mihne'ye Me'mun'un Şii eğiliminin kaynaklık ettiği iddiasını taşımaktadır.¹⁵ Nitekim Me'mun, İmâmiyye Şîası'nın sekizinci imamı Ali er-Rızâ'yı (öl. 203/818), kendisinden sonra tahtın varisi ilan etmiş ve Abbâsîler'in remzi olan siyah rengi kullanmayı bırakıp Ali oğullarının remzi olan yeşil renge yönelmiştir.¹⁶ Ancak dönemin ekseri Şîa müntesibinin izinden gittiği Ca'fer es-Sâdık'ın (öl. 148/765) halku'l-Kur'an fikrine yönelik muhalefeti, bu yaklaşımı dayanaksız bırakmaktadır.¹⁷

Diğerlerine nazaran daha muteber kabul edilen yaklaşıma göre ise Mihne'nin arkasındaki temel saik, Me'mun'un yaratılmış Kur'an doktrini kendisine siyasi üstünlük kazandıracak bir vasıta olarak görmesidir.¹⁸ Bu perspektife göre Me'mun, dini ve siyasi otoritenin birleştiği bir yapı tesis ederek sükunetin hakim olduğu bir yönetim kurmayı hedeflemiştir.¹⁹ O dönem, varlık gösteren alimler ile yöneticiler arasındaki güç mücadelesi ve ilim çevrelerindeki fikri çatışmalar, siyasi istikrarsızlıkların temel sebeplerinden görülmektedir.²⁰ Me'mun, halku'l-Kur'an doktrini aracılığıyla dini metinleri yoruma açık hale getirip ulemanın etkisini kırmayı ve nihayetinde bütün erki kendisinde toplayarak siyaseten istikrarlı bir toplum inşa etmeyi amaçlamıştır.

Me'mun, Mihne'yi başlattığı ilk mektubunda, toplumu bilgisizlikle itham etmiş ve halifelerin dini önderliklerinin Allah tarafından tayin edilmiş bir yetki olduğunu vurgulamıştır.²¹ Watt'a göre Me'mun, halku'l-Kur'an görüşünü kendi otoritesini güçlendirmede mühim bir enstrüman olarak çalıştırmıştır. Eğer Kur'an'ın yaratılmış olduğu kabul edilirse, artık o; zamanın koşullarına göre değişebilen bir yapı arz edecek ve böylece halifenin hem dini hem de siyasi otoritesini pekiştiren bir unsur haline gelecektir. Siyasi ve dini liderliklerin umerada toplandığı bir yönetim, bir anlamda idari faaliyetlerini Tanrı'nın rehberliğiyle yürütüyor olacaktır. Dolayısıyla onun kararlarına kolay kolay kimse itiraz edemeyecektir.²² Gerekçesi her ne olursa olsun, Humeyd b. Tavîl'in (öl. 143/760) Ömer b. Abdülazîz'e (öl. 101/720) tavsiye edip²³ İbnü'l-Mukaffâ'nın (öl. 142/759) düzenli bir yapıya oturttuğu²⁴ tek kutuplu hukuk fikri Me'mun eliyle uygulamaya konulmuştur.²⁵

Me'mun, hedeflerini gerçekleştirmek üzere, ekseriyeti mevali kökenli Mu'tezilîlere idari

¹³ Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2010), 114-121.

¹⁴ Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 198-199.

¹⁵ John A. Nawas, "A Reexamination of Three Current Explanations for al-Mamun's Introduction of the Mihna", *International Journal of Middle East Studies* 26/4 (1994), 617-619.

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 8/554-555.

¹⁷ Nawas, "A Reexamination of Three Current", 619.

¹⁸ Muhammed 'Abid el-Câbirî, *el-Musakkafun fi'l-hadâratil-'arabiyye mihnetü İbn Hanbel ve nükbetü İbn Rüşd* (Beyrut: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2000), 97.

¹⁹ Nahide Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, haz. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 22-23.

²⁰ Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 193-195.

²¹ Taberî, *Târîh*, 8/631-634.

²² W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 249.

²³ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. Fazl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Mugni li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2000), 1/489. Humeyd b. Tavîl, Emevi halifesi Ömer b. Abdülazîz'e idaresi altındaki bölgelerin tamamının ortak bir hukuki yaklaşımla yönetilmesini tavsiye etmiştir. Toplumda farklı görüşlerin olmamasının kendisini hoşnut etmeyeceğini dile getiren Ömer b. Abdülazîz, Humeyd b. Tavîl'in teklifini reddetmiştir. Kendisine bağlı bulunan bölgelere birer ferman göndererek, her bölgenin kendi fukahâsının ittifak ettikleri şeyle hükmedilmesini emretmiştir.

²⁴ Sami Zubaida, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci - Hasan Hacak (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 124-125.

²⁵ Mehmet Zeki İçcan, "Kelam Ezeli İse Din Mahallidir Ezeli Kelamın Düşünsel, Siyasal, Sosyal Sonuçları Üzerine", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, haz. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 202.

vazifeler vermiştir.²⁶ Bu sayede, Arap kökenli Ehl-i hadisın gücü kırılırken, Müslüman olmalarına rağmen Emevilerden beri mutaassıp Araplardan tali unsur muamelesi gören Mu'tezile ve mevaliye rövanş fırsatı doğmuştur.²⁷ Daha çok karşılıklı çıkar ilişkisini andıran mevcut manzara, Sasani İmparatoru Erdeşir b. Babek'in (öl. 242) yönetim tarzıyla ilişkilendirilmektedir. İddiaya göre Me'mun, Erdeşir'e ait Zerdüştcü cihan devleti anlayışının otokratik hükümet fikrini İslam'a uyarlamış, Mu'tezile'ye de dini yetkeye ortak olan seçkin zümre rolü biçmiştir.²⁸

Me'mun, sarayında düzenlediği ilmi tartışmalar aracılığıyla gündeme getirdiği halku'l-Kur'an doktrinini benimsediğini 212/827 yılında kamuoyuna resmen duyurmuş²⁹ ve 218/833 yılında Mihne uygulamalarını faaliyete geçirmeye başlamıştır.³⁰ Câbirî'ye göre, halku'l-Kur'an düşüncesinin muhalif üretmeye elverişliliği, Me'mun tarafından tercih edilmesini açıklamaktadır. Emeviler döneminde, cebr fikrinin karşısına halku'l-Kur'an görüşünü koyarak Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın sergiledikleri muhalif tavır, Me'mun döneminde Ehl-i hadis tarafından yaratılmış Kur'an düşüncesini reddetmek suretiyle kendisini göstermiştir.³¹ İşcan, halku'l-Kur'an doktrini karşıtlığını, mevalinin elde ettiği toplumsal ve kültürel alanın yadsınması olarak okumaktadır.³² Akoğlu'na göre Arapçaya hamledilen kutsiyeti zedeleyici bir işlev gören yaratılmış Kur'an fikri, Arap dilinin ve bu dili konuşan Arap milletin diğer lisan ve milletlerden farksız olduğuna dikkat çekmek üzere özellikle seçilmiştir.³³ İlk mektubunda, halku'l-Kur'an fikrinin neden benimsenmesi gerektiğini birtakım delil, itham ve tehditlerle ifade eden Me'mun,³⁴ gönderdiği ikinci mektupta huzuruna getirilmelerini istediği yedi hadisçiyi, bizzat kendisi sorgulayarak Mihne uygulamalarını başlatmıştır.³⁵

2. Mihne'nin Mısır'a Yansımaları

Bağdat merkezli başlatılan halku'l-Kur'an doktrinine ilişkin sorgulamalar, gönderilen mektuplarla diğer bölgelerde de faaliyete geçirilmiştir. Ebû İshâk Mu'tasım (öl. 227/842), abisi Halife Me'mun adına Mısır valisi Nasr b. Abdullah Keydür'e (öl. 219/834) 218/833 yılında bir mektup göndermiş ve kadı Hârûn b. Abdullah'tan (öl. 232/846) başlamak üzere kadılar ve şahitlik makamında bulunanları sorgulamasını istemiştir.³⁶ Halku'l-Kur'an fikrini benimseyen kadı ve şahitlerin vazifelerine devam ettirilmesini, reddedenlerin ise vazifeden el çektilmesini emretmiştir. Mektuba göre aynı uygulamaya, Ehl-i hadis ve onlardan rivayet nakleden ya da fikhî konularda onlara gelip giden kimseler de tabi tutulacaktır. Bu görüşü benimsemeyen hiç kimsenin hadis rivayet etmesine veya fetva vermesine müsaade edilmeyecek, bu inanca sahip olanlar korunup gözetilecektir.³⁷

Kindî'nin Ebû Hayseme'den naklettiğine göre, bu mektuptan sonra Keydür, Mısır kadısı Hârûn b. Abdullah'ı huzuruna çağırıp halku'l-Kur'an görüşünü kabul edip etmediğini sormuş, o da olumlu yanıt vermiştir. Şahitler, adalet ehlinin çoğunluğu ve ekseri fukaha da bu konuda Hârûn b. Abdullah'a muvafık kalmıştır. Buna mukabil yaratılmış Kur'an fikrini kabul etmeyenler de çıkmış, onlardan bazıları sorgulanmamak için Mısır'dan kaçmış veya saklanmışlardır.³⁸

²⁶ Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviyye Olgusu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 54-55.

²⁷ George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 276.

²⁸ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), 85.

²⁹ Taberî, *Târîh*, 8/619; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 5/487.

³⁰ Taberî, *Târîh*, 8/631; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 6/3.

³¹ Câbirî, *el-Musakkafûn fi'l-hadâratî'l-'arabiyye*, 103-104.

³² M. Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), 145.

³³ Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", 45.

³⁴ İbn Tayfûr, *Kitâbü Bağdâd*, 181-183; Taberî, *Târîh*, 8/631-633.

³⁵ İbn Tayfûr, *Kitâbü Bağdâd*, 183; Taberî, *Târîh*, 8/634.

³⁶ Ebû Muhammed Takıyyüddin Ahmed el-Makrizî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'lâvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006), 7/197.

³⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed İbn Hacer el-'Askalânî, *Raf'u'l-ısr 'an kudâti Mısır*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1998), 450.

³⁸ Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Yâ'kub el-Kindî, *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*, ed. Rhuvon Guest (Beyrut: Matba'atü'l-Âbâi'l-Yesü'îyyin, 1908), 447.

Me'mun, Mihne'yi başlattığı yıl vefat edince yerine kardeşi Mu'tasım geçmiştir.³⁹ Mu'tasım dönemi Mısır'ında Mihne'nin nispeten kolay geçtiği bildirilmektedir. Yaratılmış Kur'an fikrini kabul etmeyenler, idari görevler veya şahitlik makamından uzaklaştırılmışlarsa da hiç kimse şiddete maruz bırakılmamıştır.⁴⁰ Mu'tasım, hilafetinin son dönemlerinde (226/841) Hârûn b. Abdullah'a bir mektup daha göndermiş ve fakihleri hesaba çekmesini emretmiştir. Halifenin emrini yerine getirmek istemeyen Hârûn b. Abdullah, görevden affını talep etmiştir.⁴¹ Hârûn b. Abdullah'tan sonra Mihne sorgulamalarını yürütme görevi Hanefî mezhebine mensup Muhammed b. Ebi'l-Leys'e (öl. 250/864) verilmiştir. İbn Ebi'l-Leys, kendisine tevdi edilen bu vazifeden kısa bir süre sonra Mısır kadılığına tayin edilmiştir.⁴²

Mihne uygulamaları Mısır'da, Vâsık (öl. 232/847) döneminde esaslı bir şekilde kendisini hissettirmiştir. Kadı İbn Ebi'l-Leys, merkezden aldığı emirle olabildiğince sert bir şekilde tatbikata başlamış; muhaddisler, fakihler, müezzinler ve müderrisleri içeren kapsamlı bir dairede sorgulamalar gerçekleştirmiştir.⁴³ Mâlik ve Şâfiî taraftarlarını mescitlerden uzaklaştırmış, yanı sıra onların eğitim-öğretim faaliyetlerine yasaklama getirmiştir. Mısır'daki mescitlere "Yaratılmış Kur'an'ın Rabbi Allah'tan başka ilah yoktur." ifadesini yazdıran İbn Ebi'l-Leys, birçok alimin tutuklanması veya darp edilmesine hükmetmiştir. Mihne ile sınanmak istemeyen bazı isimler ya Mısır'dan ayrılmış ya da saklanmıştır.⁴⁴ İbn Ebi'l-Leys'in Mihne uygulamaları çerçevesinde yukarıda dile getirilen faaliyetlerinden Mısır'daki Mâlikî çevre de derinden etkilenmiştir.

İbn Ebi'l-Leys, Mâlikî ve Şâfîliler mescitlerden uzaklaştırıp ders halkalarını dağıtmasının yanında İbn Abdülhakem ailesi ve Yûnus b. Abdüla'lâ gibi o çevrelere mensup kişiler aleyhinde yürüttüğü Mihne'den bağımsız davalarla da gündem olmuştur. Shamsy, İbn Ebi'l-Leys'in Mihne sürecindeki konum ve yetkisini, Şâfîliler bölmek ve Mâlikîleri etkisizleştirmek suretiyle Mısır'ın hukuki yapısını köklü biçimde dönüştürmek amacıyla kullanmaya çalıştığını ileri sürmektedir.⁴⁵ Buna mukabil Shamsy'nin iddiasıyla paralellik arz etmeyen aktarımlar söz konusudur. İbn Ebi'l-Leys, kadılık makamında kaydı bulunmayan vakıfları, haklarını gözetmek için kadılığın tasarrufuna almayı planlamış ancak hayata geçirememiştir. Onun ardından Mısır kadısı olan Mâlikî geleneğe mensup Hâris b. Miskîn (öl. 250/864), bu doğrultuda bir zaruret tespit etmiş olacak ki İbn Ebi'l-Leys'in söz konusu vakıfları kadılık tasarrufuna almış olmasını dilediğini ifade etmiştir.⁴⁶ Emanet edilen malı zimmetine geçirdiği iddiasıyla yargılanıp hapse atılan Şâfiî müntesibi Yûnus b. Abdüla'lâ'dan, Mihne'den sonra yargılanan İbn Ebi'l-Leys hakkında tanıklık yapması istendiğinde; onu hayırlı biri olarak bildiğini ve kendisinin suçsuz yere hapse atılmasının sorumluluğunun onda değil aleyhinde yalancı şahitlik yapanlarda olduğunu dile getirmiştir.⁴⁷ Dolayısıyla İbn Ebi'l-Leys'in tüm icraatlarını hizipçi saiklerle gerçekleştirmedeği belirtilmelidir.⁴⁸

3. Mısır'da Mihne Uygulamalarına Maruz Kalan Mâlikî Alimler

Mâlikilik, Medine merkezli Hicaz fıkıh anlayışına en büyük katkıyı sağlayan Ehl-i hadis reislerinden Mâlik b. Enes'e (öl. 179/795) nispet edilen bir mezheptir. Onun görüşleri, öğrencileri aracılığıyla İslam dünyasının muhtelif beldelerine yayılmıştır.⁴⁹ Bu beldelerden biri olan Mısır, Mâlik'in fikirleriyle erken dönemde tanışmış ve mezhebin merkezi noktalarından biri olmuştur. İlk olarak Osman b. Abdülhakem (öl. 163/779) ve Hâlid b. Yezîd'in (öl. 163/779)

³⁹ Taberî, *Târîh*, 8/667.

⁴⁰ Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 451.

⁴¹ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 2002), 8/308.

⁴² İbn Hacer el-'Askalânî, *Raf'u'l-ısr*, 451.

⁴³ Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 451; İbn Ebi'l-Leys'in Mihne uygulamaları çerçevesinde sorguladığı isimler arasında Nu'aym b. Hammâd, Büveytî ve muhaddis Huşnâm gibi dönemin önemli alimleri yer almaktadır. Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 447.

⁴⁴ İbn Hacer el-'Askalânî, *Raf'u'l-ısr*, 404.

⁴⁵ Ahmed el-Shamsy, *The Canonization of Islamic law A Social and Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 129.

⁴⁶ Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 450.

⁴⁷ İbn Hacer el-'Askalânî, *Raf'u'l-ısr*, 405.

⁴⁸ İbn Abdülhakem ailesine ileride değinilecektir.

⁴⁹ Sönmez Kutlu - Osman Aydın, "Ehl-i Sünnet'in Fikhî Boyutu", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, haz. Hasan Onat - Sönmez Kutlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 432-433.

Mısır'a taşıdığı kabul edilen Mâlik'e ait fikhî düşünceler,⁵⁰ o hayattayken, Mısır'da belirli bir kitlede karşılık bulmuştur.⁵¹ Mâlik'in görüşleri; İbn Vehb (öl. 197/813), İbnü'l-Kâsım (öl. 191/806) ve Eşheb (öl. 204/820) gibi isimler ile bu isimlerin öğrencilerinin çabalarıyla Mısır'da yaygınlık kazanmıştır. Mısır Mâlikî ekolünün oluşumu ise Asbağ b. Ferec (öl. 225/840), Hâris b. Miskın (öl. 250/864), İbnü'l-Mevvâz (öl. 269/883) ve Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem (öl. 268/882) eliyle gerçekleşmiştir.⁵²

Mısır'da, hicri ikinci yüzyılın ortalarından itibaren ekseriyetle Mâlik ve Leys b. Sa'd'ın (öl. 175/791) görüşleriyle amel edilmektedir.⁵³ Leys b. Sa'd'ın görüşleri, vefatından bir müddet sonra tesirini kaybetse de Mısır, zamanla birçok geleneğin faaliyet gösterdiği bir bölge olmuştur. Mihne sürecinde ise daha çok Mâlikî, Hanefî, Şâfiî ve Mu'tezilî çevrelerin görünür olduğu Mısır'da, en fazla müntesibe Mâlikîliğin sahip olduğu değerlendirilmektedir.⁵⁴ Kaynaklar, Mısır Mâlikî çevrenin genelini halku'l-Kur'an doktrinine bakış açısını tam olarak anlamaya imkan tanımamaktadır. Ancak Kâdî 'Iyâz'ın *Tertibü'l-medârik* isimli eserinde meseleye dair fikir verici bilgiler bulmak mümkündür. Kâdî 'Iyâz, bazı Mâlik müntesiplerinin takiiye yaparak halku'l-Kur'an fikrini kabul etmiş gibi gözüktüklerini dile getirirken Mâlikî çevrenin çoğunluğunun bu fikre karşı olduğuna işaret etmektedir.⁵⁵ Makalenin bu kısmında mihne sürecinde problem yaşadığı tespit edilen İmam Mâlik'in müntesipleri, karşı karşıya kaldıkları zorluklar çerçevesinde ele alınacaktır.

3.1. Asbağ b. Ferec (öl. 225/840)

Mısır Mâlikî muhitin öne çıkan isimlerinden Asbağ b. el-Ferec b. Sa'id 150/767 yılında Mısır'da dünyaya gelmiştir. Abdülaziz b. Mervân'ın özgürlüğüne kavuşmuş kölesidir.⁵⁶ Eşheb ve İbn Vehb'den hadis ve fıkıh alanlarında eğitim almıştır.⁵⁷ İmam Mâlik'ten ders almak üzere Medine'ye gitmiş ancak kendisine yetişememiştir.⁵⁸ Dârimî, Yahyâ b. Ma'in ve Ebû Hâtim gibi önemli alimler Asbağ'ın öğrencileri arasında gösterilmektedir.⁵⁹ Mâlikî fikhî ve kıyas metoduna hakimiyetiyle tanınmaktadır.⁶⁰

Kâdî 'Iyâz'ın naklettiğine göre Asbağ b. Ferec, Mihne tatbikatına uğrayan Mâlikî alimlerden biridir. İbn Ebi'l-Leys tarafından sorgulanmamak için evinde saklanmıştır.⁶¹ Ebû Ömer el-Kindî, Mu'tasım'ın halku'l-Kur'an hakkında imtihan etmek üzere Asbağ'ın yakalanıp kendisine getirilmesini emrettiğini bildirmektedir. Ancak Asbağ, İbn Mervân'ın para bastırmak için imar ettirdiği Hulvân'a⁶² kaçmış ve orada saklanmıştır.⁶³

3.2. Ebû Ca'fer Ahmed b. Sâlih (öl. 248/862)

Ebû Ca'fer Ahmed b. Sâlih'in babası, İbnü'l-Eş'as'ın ordusunda görev yapmış Taberistanlı

⁵⁰ Ebû'l-Fazl 'Iyâz b. Mûsâ b. 'Iyâz el-Yahsûbî Kâdî 'Iyâz, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Ahmed Bükeyr Mahmûd (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1967), 1/309-310.

⁵¹ Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/522.

⁵² Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI.y.y.)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 34, 51-60.

⁵³ Shamsy, *The Canonization of Islamic law*, 95-96

⁵⁴ Monique Bernards - John Nawas, "The Geographic Distribution of Muslim Jurists During The First Four Centuries AH", *Islamic Law and Society* 10/2 (2003), 176-177.

⁵⁵ Kâdî 'Iyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/517.

⁵⁶ Ebû'l-Vefâ Burhânüddin İbrâhîm b. Ali İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yâni 'ulemâ'i'l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr (Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.), 1/299-301.

⁵⁷ Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaûd (Beyrut: Dâru İbn Kesir - Mektebetü'l-Kudsi, 1986), 3/114.

⁵⁸ Mehmet Ali Sönmez, "Asbağ b. Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/463.

⁵⁹ Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân Cemâlüddin el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980-1992), 3/304.

⁶⁰ Ebû Sa'id Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdilâ'lâ İbn Yûnus es-Sadeî, *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*, thk. Abdulfettâh Fethî Abdulfettâh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/47.

⁶¹ Kâdî 'Iyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/564-565.

⁶² Ebû Abdullah Şihâbüddin Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 2/292.

⁶³ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Zekerîyyâ 'Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/35.

bir askerdir. Bundan dolayı İbnü't-Taberî olarak da tanınmaktadır.⁶⁴ Mısır'da doğmuş ve muhtelif beldelerde ilim tahsil etmiştir. Hocaları arasında Süfyân b. 'Uyeyne, İbn Vehb ve 'Anbese b. Hâlid gibi isimler zikredilmektedir.⁶⁵ Kendisine Hanbelî tabakât kitaplarında da yer verilmektedir.⁶⁶ Fıkıh, hadis, kıraat ve nahiv alanlarında malumat sahibi bir alim olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷

Kindî, Ahmed b. Sâlih'i Mihne döneminde İbn Ebi'l-Leys'ten kaçan Mâlikî alimler arasında zikretmekte ve onun Yemen'e kaçtığını bildirmektedir.⁶⁸ Ebû Dâvud'un naklettiğine göre Ahmed b. Sâlih, Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu ifade edip mahlukiyeti hakkında olumlu veya olumsuz herhangi bir şey söylemeyen kimseyi şüpheye düşmekle itham etmiştir. Onun nazarında şüphe eden kafirdir. Ebû Dâvud ayrıca İbn Sâlih'in, lafzen yaratılmış Kur'an fikrini benimseyenleri bidat ehli olarak tanımladığını aktarmaktadır. İbn Sâlih'e göre onların bidatı, birçok bidatı beraberinde getiren bir bidattır.⁶⁹

3.3. Hâris b. Miskîn (öl. 250/864)

Mâlikîlerin önemli Mısır temsilcilerinden olup Mihne uygulamalarına tabi tutulduğu iddia edilen bir diğer isim, Ebû 'Amr el-Hâris b. Miskîn el-Mısırî'dir. Emevîlerin Mısır valilerinden Abdülaziz b. Mervân'ın torununun azadlı kölesidir.⁷⁰ Mâlikî fikhını ileri yaşlarda iken İbnü'l-Kâsım ve İbn Vehb'den öğrenmiştir.⁷¹ Ebû Dâvud, Ebû Hâtim er-Râzî, Nesâî ve Abdullah b. Ahmed b. Hanbel gibi isimlerin kendisinden hadis rivayet ettiği Hâris, güvenilir bir ravi kabul edilmektedir.⁷²

Aktarıldığına göre Me'mun'un Mısır ziyareti esnasında kurulan mezalim mahkemesine Hâris b. Miskîn'in kadı olarak atanması planlanırken, idarecileri şikayet eden ahaliden biri onu şahit olarak göstermiştir. O da şahit gösterildiği meselenin doğru olduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine halk taşkınlık yapmaya başlayınca mesele Me'mun'a ulaşmış, o da Hâris'i huzuruna çağırıştır. İfadesini halifenin huzurunda da tekrar eden Hâris, başkaldırıya sebebiyet vereceği endişesiyle 217/832 yılında Bağdat'a sürgüne gönderilmiştir.⁷³

Birçok kaynakta Hâris'in Bağdat'tayken Mihne tatbikatı çerçevesinde hesaba çekildiği ve halku'l-Kur'an fikrini kabul etmediği için hapse atılıp Mütevekkil döneminde Mısır kadısı tayin edilene dek hapis yattığı nakledilmektedir.⁷⁴ Buna mukabil Makrîzî, Hâris'in Bağdat'ta Ebû Ali el-Cerevî'nin evinde misafir olarak kaldığını ifade eden bir rivayeti aktarmaktadır.⁷⁵ Ayrıca onun biyografisine genişçe yer veren Kâdî 'İyâz, Mihne meselesine hiç değinmemektedir. Onun *Tertübü'l-medârik* adlı eserindeki anlatısına göre Hâris, yukarıda zikredilen olay nedeniyle Bağdat'a sürülmüştür. Burada on altı yıl kaldıktan sonra Vâsik onu Ahmed b. Ebî Duâd'a sormuş, o da hayatta olduğunu söylemiştir. Hâris'in öldüğünü düşünen Vâsik, haber göndererek kendisinden bir talebi olup olmadığını öğrenmek istemiştir. O da Samerra'ya götürülmek istemediğini bildirmiştir. İbn Ebî Duâd da halifeye, Hâris'in yaşlı olduğunu ve yol şartlarına dayanamayıp ölebileceğini telkin edince, halife onu 232/846 yılında serbest

⁶⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18/42.

⁶⁵ Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebi Sa'id Ömer b. Garâme el-'Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997), 71/186.

⁶⁶ Ebû'l-Hüseyn Muhammed İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-'Useymin (Riyad: el-Emânetü'l-'Âmme li'l-İhtifâl, 1999), 1/112-119.

⁶⁷ Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, 1/246.

⁶⁸ Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 453,

⁶⁹ Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed rivâyetü Ebî Dâvud es-Sicistânî*, thk. Ebî Mu'âz Târik b. 'Avdullâh b. Muhammed (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999), 362-363.

⁷⁰ Mizzi, *Tehzîbü'l-kemâl*, 5/281.

⁷¹ Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, 1970), 154.

⁷² Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1952), 3/90.

⁷³ İbn Hacer el-'Askalânî, *Raf'u'l-ısr*, 116.

⁷⁴ Hatib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2004), 8/212; Cemâlüddin İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1988), 538; Ebû'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/56.

⁷⁵ Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, 3/79.

birakmiştir.⁷⁶ Bunun üzerine Mısır'a dönen Hâris, Mütevekkil döneminde kadı olarak atanmıştır.⁷⁷

3.4. Ebû Ca'fer Hârûn b. Sa'id el-Eyli (öl. 253/867)

Aslen Eyle (Akabe) halkından olan Ebû Câ'fer Hârûn b. Sa'id b. el-Haysem b. Muhammed b. el-Haysem b. Firûz et-Temîmî el-Eyli es-Sa'dî, Abdûlmelik b. Muhammed b. 'Atıyye es-Sa'dî'nin özgürlüğüne kavuşmuş kölesidir.⁷⁸ İbn Vehb, Bîşr b. Bekr ve Eşheb gibi alimlerden rivayette bulunmuştur. Müslim, Nesâî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce gibi isimler el-Eyli'den hadis rivayet etmişlerdir.⁷⁹ Güvenilir bir ravi kabul edilen Hârûn b. Sa'id, İbn Vehb'den fıkıh eğitimi almış fakihler arasında gösterilmektedir.⁸⁰

İbn Hacer el-'Askalânî, *Raf'u'l-ısr an kudâtı Mısır* adlı kitabında Nasr b. Merzûk'tan aktardığına göre el-Eyli de Mısır'da yaşayan Mihne mağduru Mâlikî alimlerden biridir. Nasr b. Merzûk, mescitteyken birden çılgınlığın yükseldiğini duymuştur. Sesin geldiği yöne baktığında İbn Ebi'l-Leys'in kölesi Matar'ın, boğazına doladığı sarıyıyla Hârûn b. Sa'id el-Eyli'yi çekerek sürüklediğini görmüştür. Bu esnada Hârûn b. Sa'id el-Eyli de avazı çıktığı kadar; "*Kur'an mahluktur.*" diye bağırılmaktadır. el-Eyli bu hal üzere mescitten çıkarılmış ve "*Kur'an mahluktur.*" diye bağırıtılarak şehirde dolaştırılmıştır.⁸¹ Ayrıca Kâdî 'İyâz, el-Eyli'nin İbn Ebi'l-Leys tarafından kırbaçlatılıp bir merkebe ters bindirilerek gezdirildiğini nakletmektedir.⁸²

3.5. Ebû Yahyâ el-Vakâr (öl. 254/868)

Tam adı, Ebû Yahyâ Zekerîyyâ b. Yahyâ b. İbrâhîm b. Abdillâh'tır. Mısırlı olup Kureys veya Benî Abdiddâr'a vela yoluyla bağlı olduğu söylenmektedir. İbnü'l-Kâsım, İbn Vehb, Eşheb ve başkaları ondan rivayette bulunmuşlardır. Özellikle İbn Vehb'e çok yakın olduğu bilinmektedir. Bazı Şamlı ravilerden ve meşhur olmayan kimselerden nakiller yapmıştır.⁸³ Çok tanınan biri olmadığı için başka biriyle karıştırılmıyorsa, uydurma rivayetleri hadis diye naklettiğinden bahsedilmektedir.⁸⁴ Ebû Yahyâ el-Vakâr, İmam Mâlik'e taassup derecesinde bağlılığıyla tanınmaktadır. Ebû Hanîfe'yi küçümsemek üzere yazılan şiirleri okumasından ona karşı sert tavırlı biri olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁵ Nakledildiğine göre Ebû Yahyâ, garip haller sahibi biridir ve rivayetleri pek itibar görmemiştir.⁸⁶ Kindî'ye göre o, İbn Ebi'l-Leys döneminde halku'l-Kur'an meselesinde sınanmaya çalışılmış, ancak Mısır'dan kaçarak sorgulanmaktan kurtulmuştur.⁸⁷ Zehebî, onun Trablusgarp'a kaçtığını aktarmaktadır.⁸⁸

3.6. İbnü'l-Mevvâz (öl. 269/883)

Mısır Mâlikî fukahasının öne çıkan isimlerinden biridir. Tam adı, Ebû Abdullah Muhammed b. Ziyâd el-İskenderânî'dir. Fıkıhı İbnü'l-Mâcişûn ve Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülhakem'den öğrense de en çok faydalandığı isim Asbağ b. Ferec'dir. Hadis rivayet ettiği isimler arasında Yahyâ b. Bükeyr, Hâris b. Miskîn ve Nu'aym b. Hammâd gösterilmektedir.⁸⁹ Yaşadığı dönemde Mısır Mâlikîlerinin en büyük iki fakihinden biri kabul edilmektedir. Diğer

⁷⁶ Kâdî 'İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/575-577.

⁷⁷ Muhammed b. Halef Vekî' el-Kâdî, *Ahbârü'l-kudât*, thk. Abdülazîz Mustafa el-Merâğî (Beyrut: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1947), 3/240.

⁷⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 19/359.

⁷⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 30/90.

⁸⁰ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, thk. İbrâhîm Zeybek - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014), 4/254.

⁸¹ İbn Hacer el-'Askalânî, *Raf'u'l-ısr*, 404.

⁸² Kâdî 'İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/517. Kâdî 'İyâz, el-Eyli'nin maruz kaldığı bu muamelenin Yahyâ b. Bükeyr'e (öl. 232/847) de uygulandığını bildirmekte ancak Bükeyr'in bahsinde bu konuya hiç değinmemektedir. Kâdî 'İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/528-530.

⁸³ Kâdî 'İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/578-579; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 1/368.

⁸⁴ Ebû Abdullah el-Cürcânî İbn 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/174; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 19/142.

⁸⁵ Kâdî 'İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/579.

⁸⁶ Kâsım Ali Sa'd, *Cemheretü terâcimi'l-fukahâi'l-Mâlikiyye* (Dubai: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 2002), 1/487.

⁸⁷ Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 453.

⁸⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 19/142.

⁸⁹ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 2/166.

isim, Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem'dir.⁹⁰

Şirâzî ve Kâdî 'İyâz'ın bildirdiklerine göre İbnü'l-Mevvâz, halku'l-Kur'an meselesi ekseninde gerçekleştirilen Mihne uygulamaları kapsamında sorgulanmak üzere arandığını öğrenince Şam'a kaçmıştır. Orada bir kaleye sığınan İbnü'l-Mevvâz, ölünceye kadar saklandığı yerden çıkmamıştır.⁹¹ Kanaatimizce bu iddiaya temkinli yaklaşılmalıdır. Çünkü Makrîzî, İbn Tolun'un (öl. 270/884), Muvaffak'ı (öl. 278/891) veliahtlıktan azlettirmek üzere Şam'a getirttiği alimlerden birinin İbnü'l-Mevvâz olduğunu nakletmektedir. Makrîzî'nin naklettiğine göre, İbn Tolun'un isteğine olumlu yanıt vermeyen İbnü'l-Mevvâz'ın da içinde bulunduğu üç alim burada hapse atılmıştır.⁹² Ayrıca Zehebî onun, ömrünün son dönemlerinde zühd ve inziva arzusuyla Şam'da bir kaleye yerleşip vefat edene dek orada kaldığını aktarmaktadır.⁹³

3.7. Abdullah b. Abdülhakem Ailesi

150/767 yılında İskenderiye'de doğan Abdullah b. Abdülhakem (öl. 214/829), öne çıkan Mısır Mâlikî müntesiplerinden biridir. Kökeni, Kızıldeniz sahilinde yer alan Akabe şehrine on altı mil uzaklıktaki Hakl köyüne dayanmaktadır.⁹⁴ İslam coğrafyasının çeşitli beldelerine ilmi seyahatler gerçekleştirmiştir. İmam Mâlik'ten dinlediği *Muvatta*'nın ravilerinden biridir.⁹⁵ İbnü'l-Kâsım, Eşheb ve İbn Vehb'den fıkıh ve hadis tahsil etmiştir. Dönemin önemli birçok aliminden hadis rivayet eden İbn Abdülhakem'den, oğulları ve başka isimler hadis nakletmişlerdir.⁹⁶ İsa b. Mündekir'in onun tavsiyesiyle kadı tayin edilmesi, Mısır'ın hem ilmen hem de siyaseten etkili simalarından olduğunu göstermektedir.⁹⁷ Temîmî, İbn Abdülhakem'in Mihne döneminde kükürt dumanına maruz bırakılarak öldürüldüğünü iddia etmektedir.⁹⁸ Ancak onun vefat tarihi Temîmî'nin iddiasıyla uyuşmamaktadır. Muhtemelen Temîmî, Abdullah b. Abdülhakem ailesinden başka birini kastetmiştir.

Abdullah b. Abdülhakem'in kendisi olmasa da oğullarının Mihne uygulamaları çerçevesinde sorgulandıkları nakledilmektedir. Kâdî 'İyâz, İbn Abdülhakem'in; Abdülhakem, Abdurrahmân, Muhammed ve Sa'id isimlerinde dört oğlu olduğunu bildirmektedir.⁹⁹ Hem Temîmî hem de Kâdî 'İyâz'a göre bunların tamamı Mihne tatbikatına tabi tutulmuşlardır.¹⁰⁰

Abdullah b. Abdülhakem'in en büyük oğlu Abdülhakem olup künyesi Ebû Osman'dır. Salih ve faziletli biri olarak anılan Ebû Osman, babasından, İbn Vehb'den ve Mâlik'in birçok ravisinden hadis dinlemiştir.¹⁰¹ İbn Vehb'in fakih kimliğiyle öne çıkan öğrencilerindendir.¹⁰² Temîmî'nin Kâsım b. Mu'âviye'den naklettiğine göre Ebû Osman, İbn Ebi'l-Leys'in Mısır kadılığı döneminde halku'l-Kur'an meselesinden sınanmış ve Mısır mescidinde otuzdan az bir sayıda kırbaçlanmıştır.¹⁰³ Ebû Osman ayrıca Ebû Ali el-Cerevî isimli bir şahsın mallarını zimmetine geçirme iddiasıyla da Muhammed b. Ebi'l-Leys tarafından yargılanıp hapse atılmıştır. Bu davada Abdullah b. Abdülhakem'in bütün çocukları hapsedilmiş ve mallarına el konulmuştur.

⁹⁰ Celâleddin es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1967), 1/310.

⁹¹ Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 154; Kâdî 'İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 4/168.

⁹² Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, 5/54-55.

⁹³ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd - Muhammed Na'im el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 13/6.

⁹⁴ Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, 4/225.

⁹⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/34.

⁹⁶ Zehebî, *Siyer*, 10/220-223.

⁹⁷ Jonathan E. Brockopp, *Early Maliki Law - Ibn 'Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2000), 39.

⁹⁸ Ebû'l-'Arab Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, *el-Mihen*, thk. Ömer Süleymân el-'Ukaylî (Riyad: Dâru'l-'Ulûm, 1984), 273.

⁹⁹ Kâdî 'İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 3/60.

¹⁰⁰ Temîmî, *el-Mihen*, 273-274; Kâdî 'İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/516. Karışıklık olmaması için Abdullah b. Abdülhakem'in oğullarının her biri ayrı ayrı ele alınacak, araştırma esnasında incelenen kaynaklarda Mihne sürecindeki durumuna ilişkin herhangi bir kayda rastlanmayan Sa'id b. Abdullah b. Abdülhakem kapsam dışı bırakılacaktır.

¹⁰¹ İbn Ebi Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/293.

¹⁰² Zehebî, *Siyer*, 11/163.

¹⁰³ Temîmî, *el-Mihen*, 273.

Ebû Osman hapiste işkence altında 237/851 yılında hayatını kaybetmiştir.¹⁰⁴ Kâdî 'İyâz, kendisine ulaşan başka bir rivayete göre Ebû Osman'ın halku'l-Kur'an nedeniyle hapsedilip kükürt dumanına maruz bırakılarak öldürüldüğünü bildirmektedir.¹⁰⁵ Ancak vefat tarihi itibarıyla bu rivayet sahih gözükmemektedir. Bunun yanında İbn Hacer el-'Askalânî, onun Cerevî'nin mallarından dokuz bin dinarı zimmetine geçirdiğini kabul ettiğini nakletmektedir.¹⁰⁶

Temîmî, Abdülhakem ailesi fertlerinden Kâsım b. Abdullah b. Abdülhakem isimli birinin de Mihne döneminde işkence gördüğünü nakletmektedir. Muhammed b. Ömer'e nispet edilen rivayete göre mezkûr süreçte Kasım b. Abdullah, asılı olduğu halde kükürt dumanına maruz bırakılarak öldürülmüştür.¹⁰⁷ Bu kişinin kimliği yeterince belirgin değildir. Çünkü Abdullah b. Abdülhakem'in Kâsım isminde bir oğlu olduğundan bahsedilmemektedir. Olması en muhtemel kişi Ebû Kâsım künyesi ile tanınan Abdurrahmân b. Abdullah b. Abdülhakem'dir. Ancak onun da 257/870 yılında vefat ettiği bildirilmektedir.¹⁰⁸

Ebû Kâsım, babası Abdullah, İbnü'l-Mâcîşûn, İbn Bükeyr ve Mâlik'in birçok öğrencisinden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden Taberî, İbrâhîm b. Ebî Rûh ve Ebû Hâtîm er-Râzî gibi isimler rivayette bulunmuşlardır. Beyhâkî'nin *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı eserindeki nakillere bakılırsa Şâfiî'nin de ders halkasında bulunmuştur.¹⁰⁹ İbn Ebî Hâtîm onu sadûk bir ravi olarak tanımlamaktadır.¹¹⁰ Yönetici çevrelerle münasebeti, devlet arşivlerine ve resmi belgelere erişimi ile sahabe ve tabiin nesillerinden Mısır'a gelenlerin rivayetlerini dinlemesi, Ebû Kâsım'ı tarihe sevk etmiştir. Bu sayede elde ettiği malzemeyi kullanarak *Fütühü Mısır* adlı eserini kaleme almıştır. Bu kitap, İslam dönemi Mısır tarihi hakkında günümüze ulaşan en eski derli toplu eser kabul edilmektedir.¹¹¹ Cerevî'nin mallarını zimmete geçirme davasında hapis yatmış, 237/851 yılında serbest bırakılmıştır. Hapisten çıktıktan sonraki hayatına dair yeterli malumat bulunmamaktadır. 257/870 yılında vefat etmiştir.¹¹²

Abdullah b. Abdülhakem'in Mihne uygulamaları çerçevesinde sıkıntı yaşayan en meşhur oğlu, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem'dir. Babası Abdullah, İbn Vehb ve Eşheb gibi alimlerden Mâlikî fikhını okumuştur.¹¹³ Şâfiî Mısır'a gidince, babasının tavsiyesi ile onun ders halkasına katılmış ve gözde öğrencilerinden biri olmuştur.¹¹⁴ Mâlikî müellifler kabul etmemekle beraber, Şâfiî'den sonra ders halkasının başına geçme hususunda Büveytî'ye rakip olmuştur. Şâfiî, tercihini Büveytî'den yana kullanınca eski muhitine geri dönmüştür.¹¹⁵ Her iki zümrenin tabakât kitaplarında da kendisine yer verilen¹¹⁶ Ebû Abdullah Muhammed, hadis ve fıkıh alanlarında muteber bir alim olmasının yanında Mâlikî geleneğin büyük alimlerinden kabul edilmektedir.¹¹⁷

Muhammed b. Abdullah'ın Mihne döneminde baş etmek zorunda kaldığı birkaç olay

¹⁰⁴ İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus*, 1/293. İbn Yûnus, onun kükürt dumanı solutarak öldürüldüğünü nakletmektedir.

¹⁰⁵ Kâdî 'İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 3/62. Aynı rivayeti İbn Ferhûn da nakletmektedir. İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, 2/41.

¹⁰⁶ İbn Hacer el-'Askalânî, *Raf'u'l-ısr*, 408.

¹⁰⁷ Temîmî, *el-Mihen*, 273.

¹⁰⁸ İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus*, 1/307.

¹⁰⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Ebû 'Âsım eş-Şevâmî (Kâhire: Dâru'z-Zehâir, 2018), 88.

¹¹⁰ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/257.

¹¹¹ Abdurrahmân b. Abdullah b. Abdülhakem Ebû'l-Kâsım el-Mısri, *Fütühü Mısır* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1994), 4.

¹¹² İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus*, 1/307.

¹¹³ İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müzheb*, 2/163-164.

¹¹⁴ Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 99.

¹¹⁵ Makrizî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, 6/54.

¹¹⁶ Muhammed b. Ahmed el-'Abbâdî, *Kitâbü tabakâti'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, nşr. Göste Vitestam (Leiden: E. J. Brill, 1964), 20-21; Takıyyüddîn İbnü's-Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, thk. Muhyiddîn Ali Necib (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 1/191-193; Tâcüddîn Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1964), 2/67-71. Sübkî, Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem'i Şâfiiler arasında zikretme sebebini, 'Abbâdî ve İbnü's-Salâh'ın eserlerinde ona yer vermeleriyle açıklamaktadır. Sübkî'ye göre, Muhammed b. Abdullah'ın Şâfiî'den rivayet ettiği bazı meselelerin mezhep mensuplarınca aktarılmasından dolayı mezkûr iki alim onu eserlerine almışlardır. Ancak onun Şâfiî mezhebinden ayrıldığı ve Mâlikî olduğu bilinmektedir.

¹¹⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 25/499.

nakledilmektedir. Bunlardan biri halku'l-Kur'an meselesinde İbn Ebî Duâd tarafından sorgulanmak üzere Bağdat'a götürülmesidir. Burada kendisinden beklenen yaklaşımı sergilememiş ve bir müddet sonra Mısır'a geri gönderilmiştir.¹¹⁸ Başka bir rivayete göre, bu konuda kırbaçlanmış, elbiselerinin altına kükürt konup kenarlarında ateş yakılmış, giysileri tutuşunca kaçıp bir kadının evine saklanmış. Havada asılı olarak bırakıldığı ve altından kükürt dumanı verildiği yönünde nakiller de söz konusudur.¹¹⁹ Kindî'nin aktardığına göre ise İbn Ebî'l-Leys'in kölesi Matar tarafından darp edildikten sonra Hârûn b. Sa'îd el-Eylî gibi "Kur'an mahluktur." diye bağırırtılarak sokaklarda dolaştırılmıştır. Hatta bu hal üzere önlere geçtiği Mu'tezile mensupları; "Elhamdülillah, seni doğru yola erıştiren Allah'a hamd olsun, ey Ebâ Abdillâh!" demişlerdir.¹²⁰

Sonuç

Halku'l-Kur'an fikrini zorla benimsetme amacıyla faaliyete geçirilen Mihne süreci, sergilendiği zamandan günümüze dek kendinden söz ettiren, İslam düşünce tarihinin kaotik dönemlerinden biridir. Uygulamaların gerçekleştirildiği merkezi nokta Bağdat olsa da diğer bölgelerde de tatbik edilmiştir. Mihne'nin icra edildiği bölgelerden biri olan Mısır'da sorgulamalar, neredeyse Bağdat'la aynı zamanda başlamıştır. Me'mun ve Mu'tasım dönemleri Mısır'ında nispeten hafif seyreden söz konusu süreç, özellikle Vâsık döneminde ağırlaşmıştır. Mısır Mâlikî alimleri de uygulamalardan oldukça etkilenmişlerdir. Mihne çerçevesinde uygulamalara tabi tutulan Mısır Mâlikî alimleri ve gerçekleştirilen faaliyetlere ilişkin ihtilaflı rivayetler söz konusudur. Aralarında, içinde bulunduğu tabakanın öne çıkan ismi Asbağ b. Ferec'in yer aldığı üç alim, halku'l-Kur'an fikrini reddetmeleri nedeniyle maruz kalacakları muameleden korktukları için Mısır'dan kaçmak zorunda kalmıştır. Bunun yanında yaşadığı dönemde Mâlikî alimlerinin öncüsü kabul edilen İbnü'l-Mevvâz'ın, Şam'a kaçıp ömrünün sonuna kadar orada bir kalede yaşadığı iddiası başka aktarımlarla uyuşmamaktadır. Aynı durum, yer aldığı tabaka ve mezhep içi konum itibarıyla Asbağ b. Ferec'e denk gösterilen Hâris b. Miskîn'in halku'l-Kur'an görüşünü kabul etmemesi nedeniyle Mihne süreci boyunca hapis yattığı iddiası için de geçerlidir. İkisi İbn Abdülhakem ailesinden olmak üzere üç alim gördüğü şiddet neticesinde yaratılmış Kur'an fikrini kerhen de olsa kabul etmiştir. Abdullah b. Abdülhakem'in oğulları ve Yûnus b. Abdûlâlâ'nın, başka birine ait malları zimmetlerine geçirdikleri iddiasıyla yargılandıkları davalar örneğinde olduğu gibi hukuken başka nedenlerin kaynaklık ettiği davalar da halku'l-Kur'an doktrini ile alakalıymış gibi sunulmaktadır.

Mihne, İslam tarihindeki diğer çalkantılı dönemler gibi yankıları günümüze kadar ulaşırsa da sonuçta belirli bir tarihsel kesitte yaşanmış ve sona ermiştir. Fikir hürriyeti, ilmi özerklik ve otorite ilişkileri bağlamında taşıdığı anlam, tarihsel sınırlarını aşan düşünsel bir referans niteliği taşımaktadır. Mihne'nin doğurduğu mağduriyetlerin sadece edebi bir anlatı unsuru olarak değil, benzer durumların tekrarını önleyecek zihinsel farkındalıklara imkan sağlayacak bir uyarı mekanizması olarak ele alınması gerekmektedir. Bu çerçevede Mihne, İslam düşünce tarihinde fikir özgürlüğünün sınırlandığı bir dönemi temsil ederken; mezheplerin dinin özünü değil, onu anlama ve yorumlama biçimlerinden sadece birini yansıttıkları gerçeği de göz ardı edilmemelidir. Bu bakış açısı, tarihi vakaların güncel meselelerle irtibatını kurmak ve dini düşüncenin çoğulculuğunu anlamlandırmak açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça | References

- ‘Abbâdî, Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü tabakâtî'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*. nşr. Göste Vitestam. Leiden: E. J. Brill, 1964.
- Abdullah, M. Ramazan. *el-Bâkullânî ve ârâuhu'l-kelâmiyye*. Bağdat: Matba'atü'l-Ümme, 1986.
- Ahmed Emîn. *Duha'l-İslâm*. Kâhire: Mektebetü'l-Üsrah, 1998.
- Akoğlu, Muharrem. "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. haz. Mahfuz Söylemez. 27-71. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Bernards Monique - Nawas John. "The Geographic Distribution of Muslim Jurists During The First Four Centuries AH". *İslamic Law and Society* 10/2 (2003), 168-181.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Ebû 'Âsım eş-Şevâmî. Kâhire:

¹¹⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/193.

¹¹⁹ Temîmî, *el-Mihen*, 273; Kâdî 'Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 3/68.

¹²⁰ Kindî, *Kitâbü'l-Vülât*, 452.

- Dâru'z-Zehâir, 2018.
- Bozkurt, Nahide. "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. haz. Mahfuz Söylemez. 11-25. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Brockopp, Jonathan E. *Early Maliki Law - Ibn 'Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2000.
- Câbirî, Muhammed 'Abîd. *el-Musakkafûn fi'l-hadârati'l-'arabiyye mihnetü İbn Hanbel ve nûkbetü İbn Rüşd*. Beyrut: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2000.
- Crone, Patricia. *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*. çev. Hakan Köni. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI.y.y.)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Mugnî li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2000.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed rivâyetü Ebî Dâvud es-Sicistânî*. thk. Ebî Mu'âz Târik b. 'Avdullâh b. Muhammed. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999.
- Ebû'l-Kâsım el-Mısri, Abdurrahmân b. Abdullah b. Abdülhakem. *Fütühü Mısır*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1994.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2004.
- Hodgson, Marshall G.S. *İslam'ın Serüveni*. çev. Berkay Ersöz. 3 Cilt. Ankara: Phoenix Yayınları, 2017.
- İbn 'Adî, Ebû Abdullah el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvaz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1997.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Târîhu Dimaşk*. thk. Muhibbüddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1952.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-'Useymin. 3 Cilt. Riyad: el-Emânetü'l-'Âmme li'l-İhtifâl, 1999.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Ali. *ed-Dîbâcû'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. 2 Cilt. Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebül-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Raf'u'l-ısr 'an kudâtı Mısır*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Tehzîbü't-tehzîb*. thk. İbrâhîm Zeybek - 'Âdil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir ts.
- İbn Tayfûr, Ahmed b. Tâhir el-Kâtib. *Kitâbü Bağdâd*. nşr. 'Izzet el-'Attâr el-Hüseynî. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1949.
- İbn Yûnus es-Sadeî, Ebû Sa'îd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus b. Abdilâlâ. *Târîhu İbn Yûnus es-Sadeî*. thk. Abdülfettâh Fethî Abdülfettâh. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn. *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru Hicr, 1988.
- İbnü'l-Esir, Ebû Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-târih*. thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1987.

- İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaûd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr - Mektebetü'l-Kudsî, 1986.
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şafi'iyye*. thk. Muhyiddîn Ali Necîb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- İşcan, M. Zeki. *Selefilik İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Kelam Ezeli İse Din Mahallidir Ezeli Kelamın Düşünsel, Siyasal, Sosyal Sonuçları Üzerine". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. haz. Mahfuz Söylemez. 201-210. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Kâdî 'Iyâz, Ebü'l-Fazl 'Iyâz b. Mûsâ b. 'Iyâz el-Yahsûbî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rîfeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Ahmed Bükeyr Mahmûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, 1967.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kindî, Ebü Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Yâ'kub. *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*. ed. Rhuvon Guest. Beyrut: Matba'atü'l-Âbâi'l-Yesü'yyîn, 1908.
- Kutlu, Sönmez - Aydın, Osman. "Ehl-i Sünnet'in Fıkhî Boyutu". *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*. haz. Hasan Onat - Sönmez Kutlu. 423-451. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Makrîzî, Ebü Muhammed Takıyyüddîn Ahmed. *el-Mukaffa'l-kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân Cemâlüddîn. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980-1992.
- Nawas, John A. "A Reexamination of Three Current Explanations for al-Mamun's Introduction of the Mihna". *International Journal of Middle East Studies* 26/4 (1994), 615-629.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Özağşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşevîyye Olgusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Sa'd, Kâsım Ali. *Cemheretü terâcimi'l-fukahâi'l-Mâlikiyye*. 3 Cilt. Dubai: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 2002.
- Shamsy, Ahmed. *The Canonization of Islamic law A Social and Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Sönmez, Mehmet Ali. "Asbağ b. Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/463. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Suyûtî, Celâleddîn. *Hüsnu'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1967.
- Sübki, Tâcüddîn. *Tabakâtü's-Şafi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1964.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ali Emîr Mehnâ - Ali Hasan Fâûr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şîrâzî, Ebü İshâk İbrâhîm. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, 1970.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Temîmî, Ebü'l-'Arab Muhammed b. Ahmed. *el-Mihen*. thk. Ömer Süleymân el-'Ukaylî. Riyad: Dâru'l-'Ulûm, 1984.
- Ümit, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefiler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17

- (2010), 101-130.
- Veki' el-Kâdî, Muhammed b. Halef. *Ahbârü'l-kudât*. thk. Abdülazîz Mustafa el-Merâgî. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1947.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Wensinck, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd - Muhammed Na'im el-Araksûsî. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1993.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-huffâz*. thk. Zekerîyyâ 'Umeyrât. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Zubaida, Sami. *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*. çev. Burcu Koçoğlu Birinci - Hasan Hacak. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Extended Summary

The Mihna refers to the process initiated in 218/833 CE by Caliph al-Ma'mûn (d. 218/833) with the aim of coercively imposing the doctrine of the createdness of the Qur'an (khalq al-Qur'an). This process continued during the reigns of al-Mu'tasim (d. 227/842) and al-Wâthiq (d. 232/847), and its conclusion coincided with the caliphate of al-Mutawakkil (d. 247/861). Despite its termination, the Mihna remained a topic of intense debate in the history of Islamic thought, both due to its practices and the intellectual ruptures it caused.

Although the Mihna affected many regions across the Islamic world, it is observed that the literature concerning it focuses largely on the Baghdad region, while the impact on Mâlikî scholars in Egypt has been largely overlooked. This study investigates the effects of the Mihna practices on Mâlikî scholars in Egypt. Mâlikism was a school with adherents spread across a very wide geographical area. Therefore, examining the overall impact of the Mihna on all Mâlikis within the scope of a study of this size is quite difficult. For this reason, the scope of this article is limited to Mâlikî scholars in Egypt who were subjected to the Mihna because they rejected the doctrine of the created Qur'an and who avoided interrogation by fleeing or going into hiding. The article employs document analysis, a qualitative research method, to identify Mâlikî scholars who were subjected to the Mihna, and attempts to explain the difficulties they faced and the oppositional stances they adopted in response to these practices.

Various views exist concerning the motives behind the Mihna. Some researchers argue that al-Ma'mûn initiated this policy under the influence of Mu'tazilite theology, while others connect it to his Shiite inclinations. However, the interpretation that appears more accurate suggests that the Mihna was a strategic tool employed by al-Ma'mûn to strengthen his political authority. Within this framework, the Mihna should be evaluated as a maneuver aimed at restructuring the power relations between state authority and the scholarly class ('ulamâ'). It is understood that by adopting the doctrine of the created Qur'an and making religious texts open to interpretation, al-Ma'mûn sought to undermine the independent position of the scholars and thereby concentrate both religious and political power in his own hands.

Although Mihna practices were first implemented in Baghdad, they quickly spread to other regions under Abbasid rule. In Egypt, the Mihna was implemented through a letter sent in 218/833 by al-Mu'tasim (d. 227/842), brother of al-Ma'mûn, to the governor of Egypt, Nasr b. 'Abd Allâh Kaydûr (d. 219/834), acting on behalf of his brother. This letter instructed that judges, witnesses, jurists, and hadith scholars be interrogated about their stance on the

doctrine of the created Qur'an. Although these practices were relatively mild during the reigns of al-Ma'mūn and al-Mu'taṣim, they became more systematic and oppressive, particularly during the reign of al-Wāthiq (d. 232/847). Ibn Abī al-Layth, a scholar belonging to the Ḥanafī school, was tasked with conducting the interrogations and, following directives from the central authorities, carried out extensive questioning, propagated the doctrine of the created Qur'an in mosques, disbanded study circles of scholars who opposed this doctrine, imprisoned or tortured some scholars, and caused others to flee Egypt.

Various evaluations have been made regarding the actions of Ibn Abī al-Layth. Shamsy claims that he used his authority during this process to divide the Shāfi'īs in Egypt and neutralize the Mālikīs, thus reshaping the sectarian landscape. However, other reports suggest that some of his measures were carried out merely within the framework of legal procedures. For example, Yūnus b. 'Abd al-A'lā, although he was subjected to rulings against him, did not personally blame Ibn Abī al-Layth but attributed the injustice to false witnesses.

Among the Mālikī scholars in Egypt identified as having been subjected to the Mihna are Asbağ b. Farağ (d. 225/840), Abū Ja'far Aḥmad b. Ṣāliḥ (d. 248/862), Ḥārith b. Miskīn (d. 250/864), Hārūn b. Sa'īd al-Aylī (d. 253/867), Abū Yahyā al-Waqqār (d. 254/868), Ibn al-Mawwāz (d. 269/883), and several members of the family of Ibn 'Abd al-Ḥakam. Conflicting reports exist regarding these individuals and the practices they endured. Among these scholars, three, including Asbağ b. Farağ, who was a prominent figure among his contemporaries, escaped persecution by fleeing Egypt. Others, such as Muḥammad b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam, a leading Mālikī scholar and member of the Ibn 'Abd al-Ḥakam family, were compelled, after suffering torture, to declare acceptance of the doctrine of the created Qur'an. Additionally, claims that Ibn al-Mawwāz, considered a leading Mālikī scholar of his time, fled to Damascus and lived in a fortress there until his death, diverge from other reports on the matter. A similar situation applies to reports claiming that Ḥārith b. Miskīn, considered on par with Asbağ b. Farağ in terms of scholarly stature, was imprisoned in Baghdad throughout the Mihna for refusing to accept the doctrine of the created Qur'an. Furthermore, as exemplified by the trial of the sons of 'Abd Allāh b. 'Abd al-Ḥakam and Yūnus b. 'Abd al-A'lā for allegedly embezzling the property of another person, some cases that were actually based on legal grounds unrelated to religious doctrine were presented as though they were connected to the doctrine of the created Qur'an.

This study demonstrates that the Mihna was not merely a period of theological coercion, but also a time that exposed the vulnerability of scholarly authority in the face of political power. As seen in the Mihna practices in Egypt, sectarian affiliations shaped not only scholarly identity but also political and legal positions. Ultimately, the Mihna represents a period in Islamic intellectual history during which freedom of thought was restricted, sectarian pluralism was suppressed, and religious knowledge was politicized. This historical experience should be viewed not merely as an event of the past but as an important reference point for contemporary discussions concerning scholarly autonomy, sectarian diversity, and freedom of thought and expression. In this respect, it should not be overlooked that sects do not represent religion itself, but merely one of many ways of understanding and interpreting it.

A Bibliometric Analysis of Publications on al-Ghazâlî in the Field of Islamic Theology in Türkiye

Türkiye'deki İlahiyat Alanında Gazzâlî Üzerine Kaleme Alınan Yayınların Bibliyometrik Analizi

Adnan ARSLAN

Prof. Dr. | Prof.

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati
Bilecik Şeyh Edebali, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Arabic Language Rhetoric
Bilecik, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-3989-6612>

adnanarslan81@hotmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru | Submission: 08.12.2024

Kabul | Accept: 23.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1598390>

Atıf | Cite As

Arslan, Adnan. "Türkiye'deki İlahiyat Alanında Gazzâlî Üzerine Kaleme Alınan Yayınların Bibliyometrik Analizi". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 257-273.
<https://doi.org/10.18403/emakalat.1598390>

Not | Note

In the English translation process of this article, generative artificial intelligence was used as a supportive tool in line with the principles set out in (YÖK) Ethical Guidelines on the Use of Generative Artificial Intelligence in Scientific Research and Publication Activities of Higher Education Institutions (2024). In this context, ChatGPT developed by OpenAI was used for translation and language control. The final edits and academic suitability checks were carried out by the author, and the full responsibility for the resulting text belongs to the author.

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Bu çalışmada İslam düşünce tarihinin en önemli isimlerinden olan Ebü Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) hakkında Türkiye'deki İlahiyat Alanında kaleme alınmış 662 makalenin betimsel bibliyometrik analizi amaçlanmıştır. Bibliyometrik çalışmaların temel mantığı olan alan yazındaki bilimsel çıktıların niceliksel tespiti doğrultusunda; en sık yayın yapan yazarlar ve bunların kurumsal bilgileri, dergiler ve en çok araştırılan konuların sayısal verileri ortaya çıkarılmıştır. Bu suretle, gelecekteki muhtemel Gazzâlî çalışmalarına dair genç araştırmacılara fikir vermek çalışmanın önemini ortaya koymaktır. Yöntem olarak, nicel ve nitel araştırma yöntemlerini karma bir şekilde kullanan doküman analizi yaklaşımı esas alınmıştır. Buradan hareketle, İSAM makale veri tabanından Gazzâlî başlıklı makaleler bir dosyada ayıklanmış ve bu dosya çalışmanın veri setini teşkil etmiştir. Çalışmada sayısal verilerin görselleştirilmesi sağlanmıştır. Verilere bakıldığında, belirli yıllarda yayın seyrinin oldukça sert bir yükseliş kaydettiği görülmektedir. Tahmin edileceği üzere bu yıllardaki artışın sebebi Gazzâlî konulu sempozyum/konferans gibi bilimsel toplantıların düzenlenmiş olması ve ilahiyat dergilerinin Gazzâlî özel sayısı çıkarmalarıdır. Sıklıkla ele alınan konulara bakıldığında, Türk ilahiyatçıların en çok dikkatini çeken hususun, Gazzâlî'nin felsefeye karşı duruşu ve ahlakıyatçı bir şahsiyet olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İmam Gazzâlî, Bibliyometrik Analiz, Türkiye'de Gazzâlî Çalışmaları, İsam.

Abstract

This study aims to conduct a descriptive bibliometric analysis of 662 articles written in the field of Islamic theology in Türkiye about Abū Hāmid al-Ghazālī (d. 505/1111), one of the most prominent figures in the history of Islamic thought. Based on the quantitative identification of scientific outputs which is the fundamental logic of bibliometric studies, the most frequently publishing authors, their institutional affiliations, journals, and the numerical data regarding the most researched topics have been revealed. By doing so, the study aims to provide young researchers with insights into potential future work on al-Ghazālī, underscoring the significance of this research. The methodology follows a mixed approach, combining both quantitative and qualitative research methods through document analysis. Accordingly, articles on al-Ghazālī from the ISAM article database were extracted and compiled into a dataset for this study. The numerical data were visualized in the analysis. The data analysis reveals that, in certain years, the publication trend experienced a sharp increase. As expected, this rise was due to the organization of academic events such as symposiums and conferences focused on al-Ghazālī, as well as theology journals publishing special issues dedicated to him. The most frequently discussed topics reveal that Turkish theologians are particularly focused on al-Ghazālī's stance on philosophy and his role as an ethical thinker.

Keywords: Sufism, Imam al-Ghazālī, Bibliometric Analysis, Studies on al-Ghazālī in Türkiye, ISAM.

Introduction

Bibliometric methods are particularly used to assess the productivity of institutions by quantitatively analyzing their research output. These methods involve the use of mathematical and statistical techniques to analyze books, journal articles, and other types of scholarly output produced within the academic community.¹ A key advantage of bibliometric analysis is its capacity to provide a comprehensive overview of a research field. This is invaluable for identifying influential studies and tracking major trends over time.² Such analyses often examine the distribution of publications within a specific domain rather than just their quantity.³ Today, bibliometry has become a widely accepted and legitimate scientific tool employed across almost every academic discipline.⁴ Researchers conducting bibliometric analyses can draw conclusions based on the quantitative data from previous studies.⁵ The fundamental principle underlying bibliometrics is the definition of the field's literature.⁶ These definitions reveal who has researched what topics in the past, providing insights into potential future research avenues.⁷

The fields of Theology and Islamic Studies have not received the same level of attention in

¹ Alan Pritchard, Statistical Bibliography or Bibliometrics?, *Journal of Documentation* 25/4 (1969), 348-349.

² José M. Merig - Jian-Bo Yang, "Accounting Research: A Bibliometric Analysis", *Australian Accounting Review* 27 (2017), 72.

³ R. N. Broadus, "Toward a Definition Of "Bibliometrics", *Scientometrics* 12 5-6 (1987), 376.

⁴ Ole Ellegaard - Johan A. Wallin, "The Bibliometric Analysis of Scholarly Production: How Great is the Impact?", *Scientometrics* 105 (2015), 1810.

⁵ Ivan Zupic, Tomaž Čater, "Bibliometric Methods in Management and Organization", *Organizational Research Methods* 18/3 (2015), 429.

⁶ Ellegaard - Wallin, "The Bibliometric Analysis of Scholarly Production: How Great is the Impact?", 1809-1831.

⁷ Magaly Gaviria-Marin, J. M. Merigo - S. Popa, "Twenty Years of the Journal of Knowledge Management: a Bibliometric Analysis", *Journal of Knowledge Management* 22/8 (2018), 1657.

terms of bibliometric analysis as other academic disciplines. Theology and Islamic studies faculties have not received the same level of attention in terms of bibliometric analysis as other disciplines. While such analyses have been conducted across various academic fields worldwide, including in Turkish studies specifically focused on theology and Islamic studies are relatively few. Beyond topics like Islamic insurance,⁸ religious education,⁹ and *Marmara University Journal of Theology*¹⁰ few bibliometric analyses have been undertaken. Despite this, the field of Islamic theology in Türkiye has experienced substantial growth in recent years, both in terms of student enrollment and academic staff.¹¹ This growth has naturally led to an increase in publications. According to the Web of Science (WOS) database, scholars in the field of Islamic studies in Türkiye are among the most prolific contributors to global Islamic studies publications.¹² Turkish scholars have made significant contributions to fields such as tafsir, hadith, fiqh, and kalam. The DergiPark database further highlights the high productivity of Turkish scholars in these areas. However, bibliometric analyses focusing on specific fields within Islamic studies, such as those related to Imam al-Ghazali, have been relatively underexplored. This study aims to fill this gap by conducting a bibliometric analysis of scholarly works on Imam al-Ghazali. Despite the extensive research on al-Ghazali, bibliometric studies on his works are less common compared to those conducted on figures like Mawlana Jalal al-Din Rumi and Yunus Emre.¹³

2. Purpose and Significance of the Study

Al-Ghazali's approach to knowledge, rooted in critique and dialectical reasoning, has captivated scholars across disciplines. The sheer volume of research on him is so vast that even a comprehensive bibliography would be a significant undertaking. This abundance of scholarship makes al-Ghazali an ideal subject for bibliometric analysis. While some bibliometric studies have been conducted on al-Ghazali, such as the work of two Indonesian researchers, these analyses have often been limited in scope. For instance, the Indonesian study relied solely on the Scopus database, yielding a relatively small sample of 159 research papers.¹⁴ In contrast, a search of the WOS database reveals a significantly larger corpus of 601 papers. This study aims to conduct a comprehensive bibliometric analysis of articles and conference papers on al-Ghazali authored by scholars affiliated with faculties of Islamic theology in Türkiye. By examining the quantity, temporal distribution, authorship, and content of these publications, we seek to identify key trends and emerging research areas. This analysis will shed light on the most prolific researchers, the most frequently studied topics, and potential gaps in the existing research. Ultimately, this study will provide valuable insights for future research on al-Ghazali and Islamic thought more broadly. The revised text aims to be more concise, direct, and engaging. It avoids overly complex sentence structures and uses clearer language.

3. Research Methodology

Bibliometric analyses inherently rely on quantitative data extracted from databases. While they provide a broad overview of a research field, they also possess a qualitative dimension. Consequently, a mixed-methods approach was adopted for this study, specifically a convergent parallel design, in which both quantitative bibliometric data and qualitative document analysis were conducted simultaneously and integrated during the interpretation phase to gain a comprehensive understanding of scholarly trends on al-Ghazali within Türkiye's Islamic

⁸ Fatih Konak - Yasemin Demir, "İslami Sigortacılık (Tekafül) Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2023), 11-46.

⁹ Adem Güneş, "Akademik Dergilerde Yayınlanan Din Eğitimi Konulu Makalelerin Bibliyometrik Analizi (1925-2020)", *Türkiye Din Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 199-222.

¹⁰ Ahmet Koç et al. "Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/57 (2019), 1-24.

¹¹ Elif Sobi, "2010-2020 Yılları Arasında Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi -Sayısal Değişimler ve Sonuçları", *İlahiyat* 6 (Haziran 2021), 5-28.

¹² WOS veri tabanında yaptığımız taramaya göre; hadis anabilim dalında 466, tefsir anabilim dalında 249 ve fıkıh anabilim dalında 269, kelam anabilim dalında 217 makale ile Türk ilahiyatçıları ilk sırada yer almaktadır. Web of Science "Search" (Erişim 04 Mayıs 2024).

¹³ Beytullah Karagöz - İzzet Şeref, "Yunus Emre ile İlgili Araştırmaların Bibliyometrik Analizi", *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 13/27, (2019), 123-141.

¹⁴ Mohd Syukri Zainal Abidin - Faizuri Abd Latif, "Kajian Bibliometrik Penerbitan Mengenai al-Ghazali dalam Pangkalan Data Scopus", *Islamiyyât* 44 (2022), 44.

theology academic community.¹⁵ This study specifically employed a document analysis method, involving the collection, review, and analysis of relevant documents.¹⁶

To clarify the research process, the following steps were undertaken:

1. **Data Collection:** The ISAM (Islamic Research Center) article database was searched using the keywords "Gazzālī," "Gazali," and "Gazālī."

2. **Data Organization:** The retrieved results were compiled into a separate Word document and categorized based on year, author, and title to form the dataset for the study.

3. **Data Visualization:** The collected data was visualized using Microsoft Excel to identify patterns and trends.

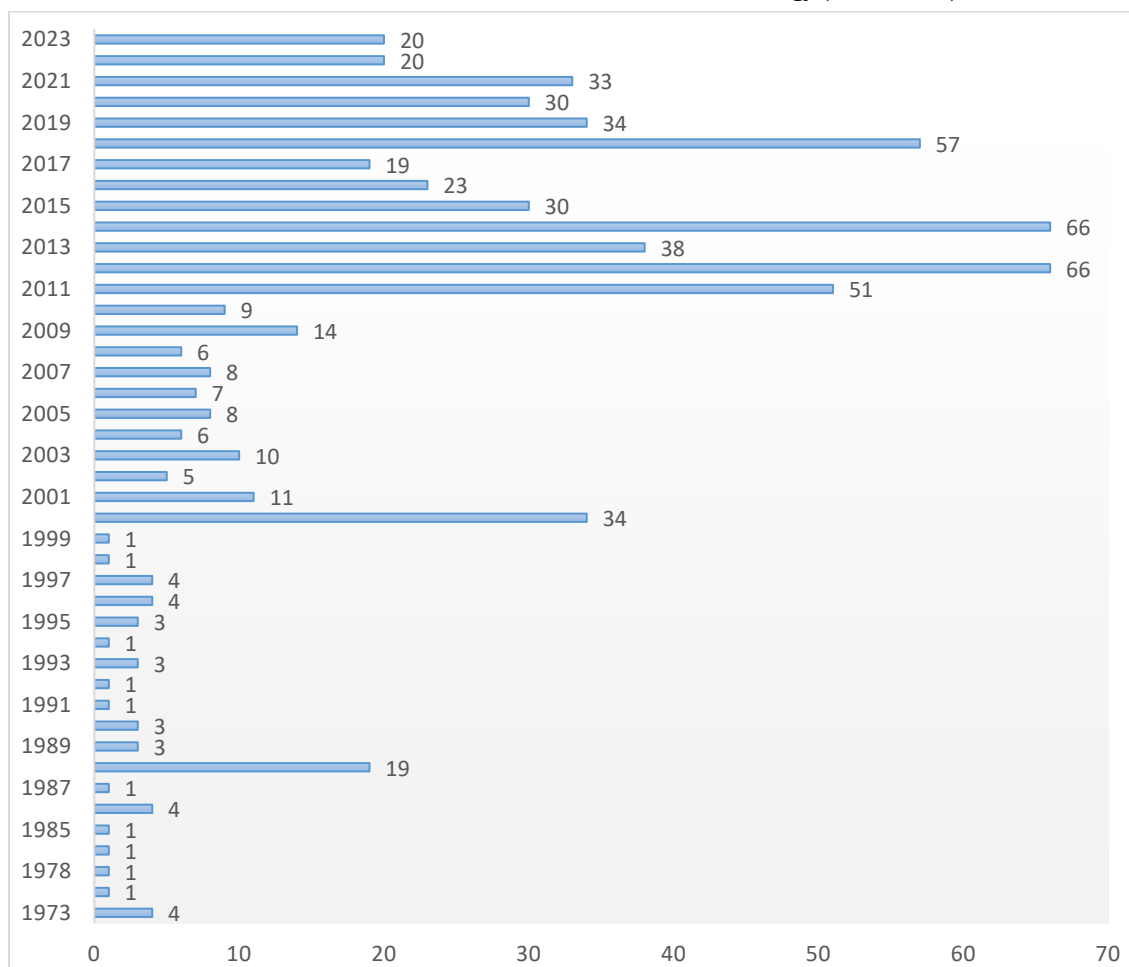
4. **Content Analysis:** Frequent keywords in the bibliographic information were analyzed to infer the overall content and themes of the research.

4. Findings

4.1. Distribution of Publications by Years

The table below shows the annual distribution of publications related to al-Ghazālī in Türkiye's Islamic theology field. Notable increases correspond to special issues, symposiums, and significant anniversaries, which stimulated scholarly interest and research output.

Table 1. Number of Publications on al-Ghazālī in Turkish Islamic Theology (1990–2015)



Looking at the data, we observed a significant increase in publications on al-Ghazālī in certain years. This surge is likely due to factors such as the organization of symposiums and conferences and the publication of special issues dedicated to him in theology journals. For example, in 2000, 34 publications were released, a sharp increase from the previous year's

¹⁵ John Gerring, "Qualitative Methods", *Annual Review of Political Science* 20 (2017), 19.

¹⁶ Ramazan Sak et al., "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021), 228.

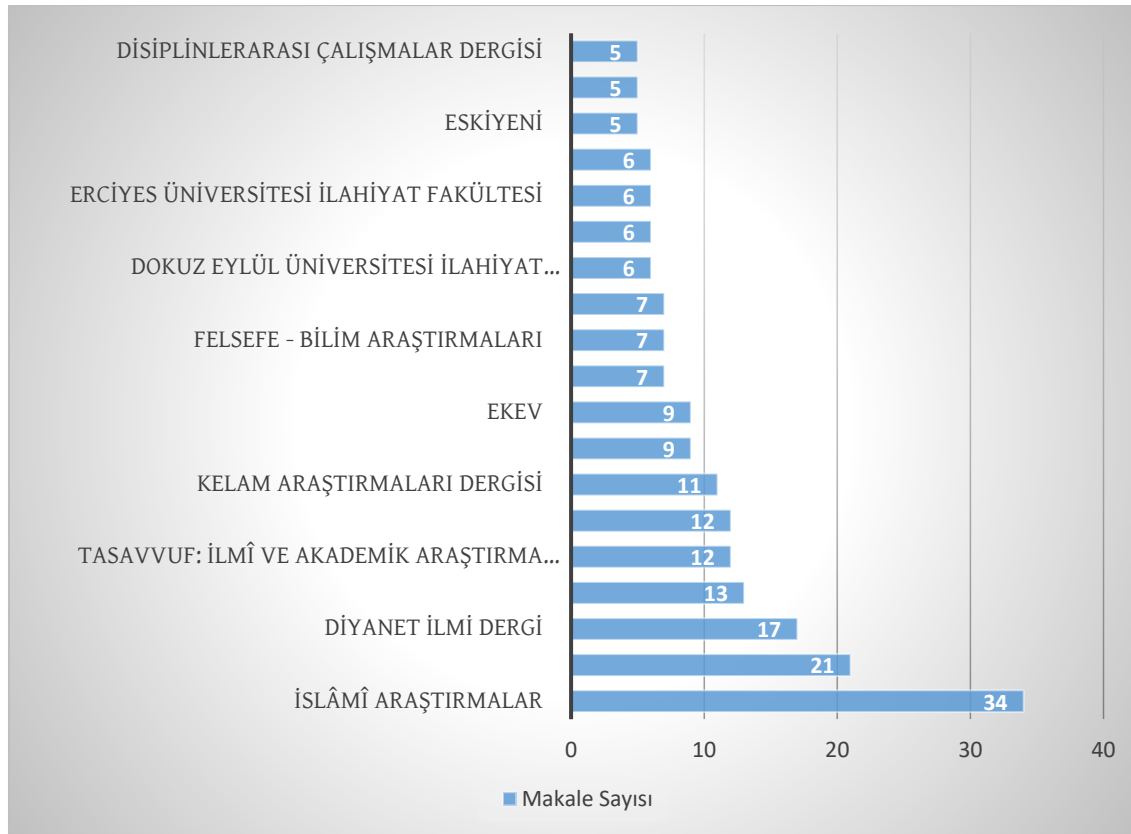
single publication. This significant rise can be attributed to the publication of two special issues on al-Ghazālī in *İslami Araştırmalar Dergisi* that year.

Following the publication of these special issues in 2000, there was a steady increase in the number of articles on al-Ghazālī until 2011. This trend suggests that 2001 marked a turning point for al-Ghazālī studies within the field of Islamic theology in Türkiye. The success of these special issues demonstrates the effectiveness of such initiatives in raising awareness and stimulating research. A notable peak occurred in 2011, which coincided with the 900th anniversary of al-Ghazālī's death (1111). This symbolic milestone prompted a renewed scholarly interest, culminating in another special issue published by the *Journal of the Presidency of Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi)*, featuring 10 articles dedicated to al-Ghazālī. Similarly, the publication of the proceedings of the International Symposium on Modernity and al-Ghazālī in 2014 led to a surge of 35 publications. It is evident that special issues and symposiums play a crucial role in increasing awareness of specific scholars and topics. While the growth of theology faculties in Türkiye undoubtedly contributed to the rise in al-Ghazālī studies, the rapid increase in publications suggests a direct impact of these specialized events.

4.2. Journals with the Highest Number of Publications on al-Ghazālī

Table 2 presents the journals with the highest number of publications on al-Ghazālī, highlighting their contribution to the field and the distribution of articles over the studied period.

Table 2: Journals with the Highest Number of Publications on al-Ghazālī



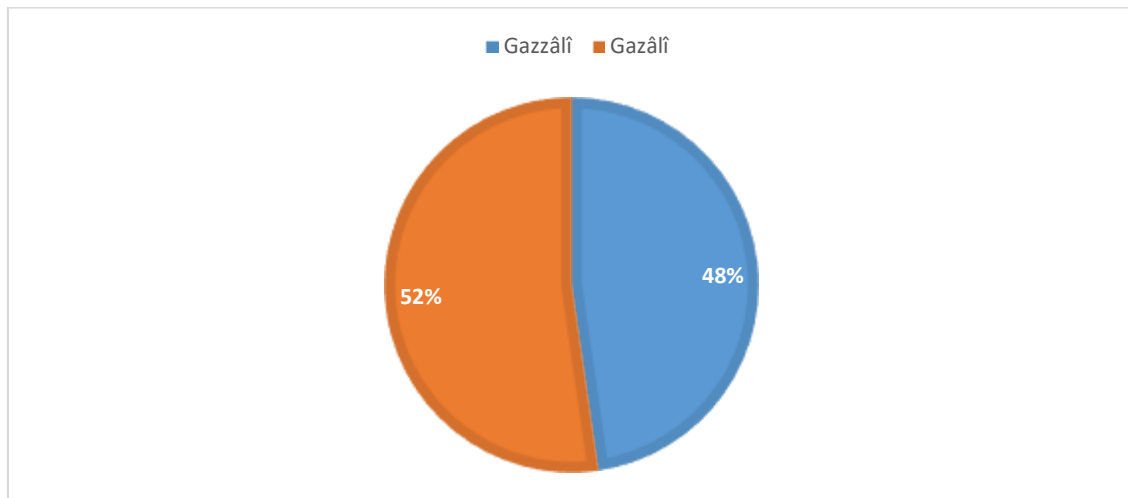
As mentioned above, a noticeable increase in the number of publications on al-Ghazālī was observed in certain years. One of the main reasons for this increase was the publication of special issues by journals. In this graph, *İslami Araştırmalar Dergisi* occupies the top spot, which is directly related to its special issue.

The diversity of the journals included in the analysis and the difficulty of limiting the scope strictly to theology journals have been carefully considered. For example, some journals like *Felsefe-Bilim Araştırmaları* and *TYB Akademi* are not exclusively theology journals, and studies on al-Ghazālī often have an interdisciplinary character. Moreover, it is challenging to definitively determine whether all authors of the over 600 publications are theologians, as contributions from scholars of various disciplines are common in this field. Therefore, in this study,

publications related to al-Ghazālī have been examined within the broader framework of Islamic studies in Türkiye, including works published across different disciplines. This approach aims to provide a comprehensive and realistic overview of the field, considering the interdisciplinary nature of the subject.

4.3. Gazzâlî or Gazâlî?

There is an ongoing debate regarding the correct pronunciation of the author's name. The question of whether the ز in "الغزالي" should be pronounced with a shadda or without has been a subject of discussion for centuries, even inspiring a dedicated study.¹⁷ Based on our analysis, both pronunciations, "Gazzâlî" and "Gazâlî," are widely used, with a nearly equal number of publications for each. While the *Diyanet İslam Ansiklopedisi* favors the former, the majority of researchers seem to prefer the latter.¹⁸ It is worth noting that other spelling variants such as "Gazali" or "Gazalî" also appear in the literature. However, since these forms are relatively rare and often represent orthographic simplifications rather than distinct scholarly conventions, they were not included in the scope of this specific comparison.



4.4. Most Prolific Authors

One of the primary objectives of bibliometric analysis is to identify researchers who have made the most significant contributions to a field, both quantitatively and qualitatively. These analyses not only pinpoint authors with the highest publication output but also provide qualitative data by highlighting the most-cited papers. While a higher number of citations often indicates a paper's impact, it is not always a definitive measure of quality. Nevertheless, it serves as a crucial benchmark, reflecting the influence of the publication and its author within the field. By recognizing the most prolific authors or those whose works garner the most citations, young researchers can identify leading figures in the field. Moreover, they can gain insights into effective research methodologies. According to our study, Mesut Okumuş is the undisputed leader in al-Ghazālī studies. The following graph illustrates the quantitative contributions of Okumuş and other researchers to the field of al-Ghazālī studies.

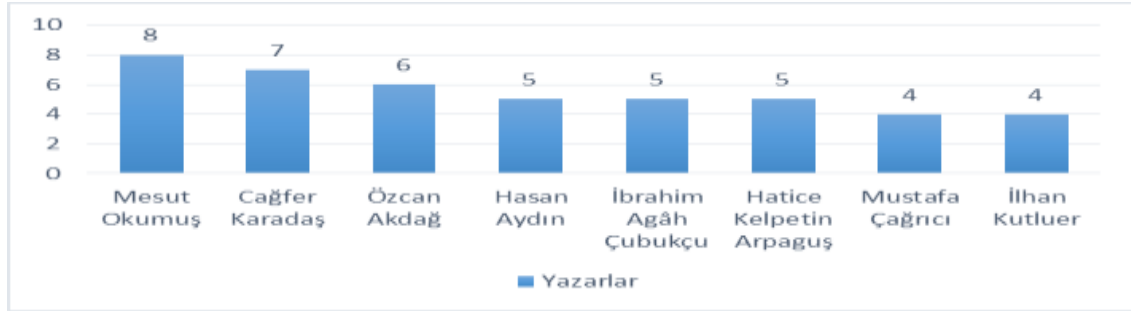
It should also be noted that the primary data sources used in this study were databases such as ISAM, and conducting a detailed, individual verification of approximately 600 publications was not practically feasible. Therefore, minor inconsistencies or classification errors in the categorization and counts presented in the tables cannot be entirely ruled out. For instance, some thesis abstracts may be registered as articles or conference papers within these databases; however, the scope of this study, as stated in the title, is limited to original research articles and academic conference papers. Thesis abstracts, not being research articles, are considered outside the scope. Considering these limitations and the structural characteristics of the data sources, it is accepted that the data reflect general academic trends and provide sufficient reliability for a comprehensive bibliometric analysis. While this approach ensures the most consistent evaluation possible of the data, it also clearly reveals the challenges in verifying

¹⁷ Frank Griffel, "Gâzâlî mi el-Gâzzâlî mi? Şam'daki Eyyûbî ve Memlûk Tarihçileri Arasındaki Canlı Bir Tartışma Üzerine", çev. Tuna Tunagöz, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013), 205-215.

¹⁸ Mustafa Çağrı, "Gazzâlî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/489-505.

every single publication individually.

Table 3: The authors who have contributed the highest number of publications on al-Ghazālī within the scope of this study.



Mesut Okumuş, after completing his doctoral thesis titled “Al-Ghazālī’s Understanding of the Qur’an and His Method of Exegesis” at Ankara University in 2000, seems to have become more focused on al-Ghazālī research. In “The Influence of Ibn Sina on al-Ghazzali in Qur’anic Hermeneutics”, Okumuş explores Ibn Sina’s impact on al-Ghazālī’s interpretation of the Qur’an.¹⁹ The article, published in 2012 in *Muslim World*, a respected journal indexed in AHCI, mirrors an earlier Turkish version published two years prior in *İslami Araştırmalar Dergisi*, titled “The Influence of Ibn Sina on Al-Ghazālī’s Qur’anic Interpretations”.²⁰ Okumuş’s emphasis on comparative and impact analysis is evident from the titles of his works. In this context, his article “The Influence of Ibn Rushd on Al-Ghazālī’s Exegetical Method” explores al-Ghazālī’s influence on later scholars. Moreover, his translation article aims to draw attention to the influence of al-Muhāsibī (d. 857) on al-Ghazālī, highlighting it to Turkish theologians.²¹

The second most prolific researcher in al-Ghazālī studies is Çağfer Karadaş, a faculty member of the Department of Islamic Theology at Uludağ University. Karadaş has produced a biographical introduction²² and book review on al-Ghazālī’s life,²³ thoughts, and significance. His paper “The Nizāmiyya Madrasas and al-Ghazālī” explores al-Ghazālī’s education in the Nizāmiyya Madrasas, the upheaval he experienced after Nizām al-Mulk’s death, and most importantly, his critique of the educational system in these madrasas.²⁴ This work is primarily driven by a historical analysis approach.

The third important researcher in this context is Özcan Akdağ, a faculty member of the Department of Philosophy of Religion at Erciyes University. Akdağ has approached al-Ghazālī from the perspective of a philosopher, comparing him with Thomas Aquinas (d. 1274)²⁵ in two

¹⁹ Mesut Okumuş, “The Influence of Ibn Sina on al-Ghazzali in Qur’anic Hermeneutics”, *Muslim World* 102/2 (2012), 390-411.

²⁰ Okumuş, “Gazzālī’nin Kur’an Yorumlarına İbn Sina’nın Etkileri”, *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 341-353.

²¹ Margaret Smith, “Gazālī’nin Öncüsü el-Muhasibî”, çev: Mesut Okumuş, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 417-426. It should finally be noted that this study also takes into account a small number of translated articles related to al-Ghazālī. While such works do not qualify as original research articles in the strictest sense, they often involve substantial scholarly commentary, interpretative framing, and critical engagement that contribute meaningfully to the field. Their inclusion is intended to reflect the broader landscape of academic interest in al-Ghazālī within Turkish scholarship. Nevertheless, it is acknowledged that the inclusion of translated articles may raise methodological concerns. Given the large dataset and the diversity of publication types encountered, establishing perfectly rigid selection boundaries posed a significant challenge. Therefore, the reader’s understanding is kindly requested, as the study prioritizes a comprehensive overview of scholarly engagement over rigid exclusion criteria. This approach aims to strike a balance between methodological integrity and a realistic representation of academic trends.

²² Çağfer Karadaş, “Çok Yönlü Bir Alim Portresi: Gazzali”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 1 (2001), 215-225.

²³ Karadaş, “Gazālī: Muhafazakâr ve Modern”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2003), 239-242.

²⁴ Karadaş, “Nizāmiye Medreseleri ve Gazzālī”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum* ed. Fikret Gedikli (Muş: M.Ş.U. Yayınları, 2013), 545-555.

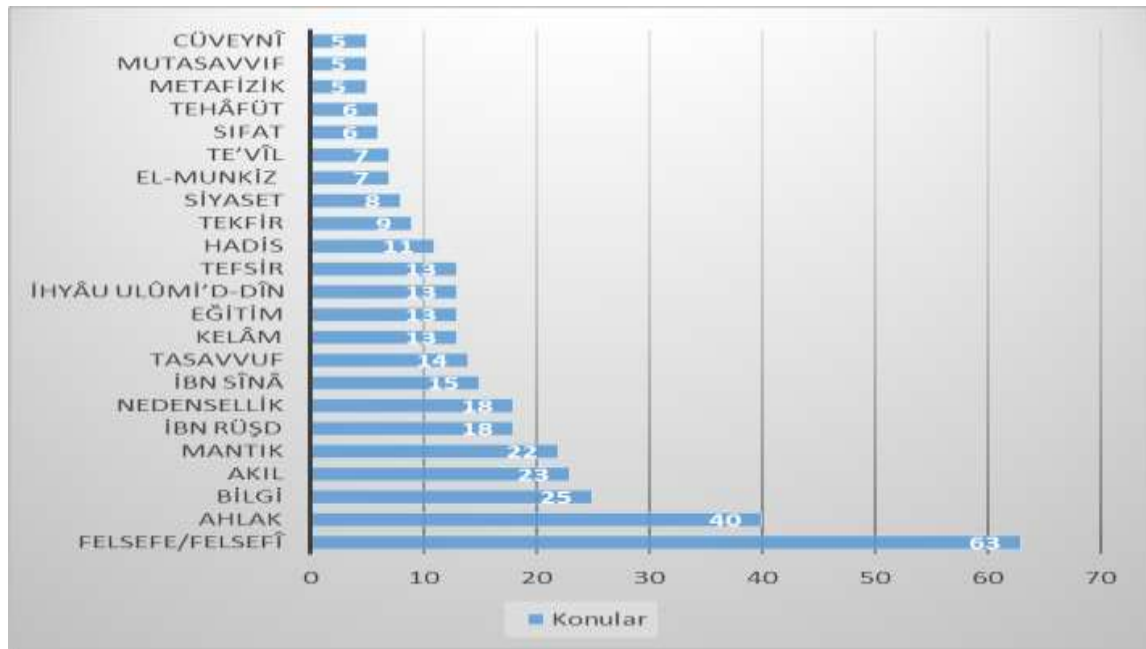
²⁵ Özcan Akdağ, “Gazālī ve Thomas Aquinas’ta Tanrı’nın Kudreti ve İmkânsızlık”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016), 147-166; Akdağ, “Gazālī ve Aquino’lu Thomas’a Göre Tanrı’nın Özgürlüğü”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016), 573-574.

of his works and with Ibn Maymūn (d. 1204) in two other papers.²⁶ One more scholar who approaches al-Ghazālī from a philosophical perspective is Hasan Aydın. Aydın, with five articles on al-Ghazālī, compares him to Ibn Rushd²⁷ and David Hume (d. 1776).²⁸

4.5. Most Frequently Discussed Topics²⁹

The table below presents a thematic breakdown of scholarly interest in al-Ghazālī within Turkish theological academia. It categorizes and quantifies articles according to their focus areas, such as philosophical criticism, ethical theory, excommunication, and Qur'anic interpretation. This table serves not only to map the intellectual terrain of al-Ghazālī studies in Türkiye but also to identify dominant trends, recurring figures, and potential gaps in the literature. The analysis based on this table sheds light on the scholars most frequently compared with al-Ghazālī, the specific themes that have attracted sustained attention, and some methodological shortcomings in terms of literature review. What follows is a detailed examination of the major patterns observed in the data, supported by selected examples from the studies included in the dataset.

Table 4:



Ibn Rushd (d. 595/1198) stands out as the most frequently examined thinker in comparative discussions within the al-Ghazālī literature analyzed. In some of these studies, comparisons are

²⁶ Akdağ, "Tanrı'nın İlmî: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 9-32; Özcan, "Tanrı'ya Atfedilen Cismanî İfadelerin Mahiyeti: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un Yaklaşımı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* 33/2 (2022), 477-489.

²⁷ Hasan Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2008), 115-130; Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları", *Erdem: İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 77 (2019), 87-125.

²⁸ Aydın, "Gazzâlî ve David Hume'da Nedensellik Kuramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 325-349.

²⁹ Although this study analyzes a total of 662 articles and conference papers on Imam al-Ghazālī, the thematic classification presented in the figure includes only those publications with a clearly identifiable subject focus. A portion of the analyzed texts, while indeed centered on al-Ghazālī, either address his thought from multiple intersecting angles or do not exhibit a dominant thematic orientation, making categorization difficult. Additionally, several themes emerged only once or twice across the dataset, failing to constitute a statistically meaningful group for visual representation. Including such marginal cases would reduce the clarity and interpretability of the figure. Therefore, the visual focuses on the most frequently recurring and thematically coherent subjects, in order to provide a clearer picture of prevailing research trends. The remaining publications, though excluded from the graph, were nonetheless included in the overall bibliometric analysis and remain accessible within the full dataset.

made between the two scholars on topics such as philosophy,³⁰ miracles,³¹ causality,³² possibility,³³ creation,³⁴ inference³⁵ and their approaches to other schools of thought.³⁶ The most serious criticism of al-Ghazālī comes from Ibn Rushd. The fact that a bold and relentless figure like al-Ghazālī is subject to criticism has evidently caught the attention of Turkish theologians, as the question of how al-Ghazālī is viewed through the eyes of Ibn Rushd has become the subject of multiple studies.³⁷ To counter al-Ghazālī's criticisms of philosophers, particularly Ibn Sīnā, in *Tehāfut al-Falāsifa*, Ibn Rushd wrote *Tehāfut al-Tehāfut* as a rebuttal. Considering the importance of this work in al-Ghazālī studies, only one study has focused on its critical aspects.³⁸

When al-Ghazālī is mentioned, the first name that comes to the minds of Turkish theologians is often Ibn Sīnā (d. 428/1037). As is well known, al-Ghazālī condemns Ibn Sīnā for his views on the eternity of the world and the corporeality of the resurrection. The fact that a respected figure like al-Ghazālī accuses Ibn Sīnā—who is revered as the master of physicians—of heresy is not an easy matter to accept. For this reason, researchers have paid particular attention to al-Ghazālī's views on Ibn Sīnā. In this context, works have been written on topics such as the eternity of the world,³⁹ the applicability of divine knowledge to particulars,⁴⁰ logical universals,⁴¹ and the corporeality of the resurrection.⁴²

In Turkish theological scholarship, al-Ghazālī's excommunication of Ibn Sīnā is regarded as a particularly striking issue. This is evidenced by nine scholarly articles dedicated to the topic of excommunication. For example, Mahmut Kaya questioned whether al-Ghazālī's excommunication of the philosophers on three specific issues was scientific or political, concluding that al-Ghazālī's judgments were political rather than scholarly.⁴³ Beyazıt Yaşar Seyhan examined the psychological background behind the excommunication and tried to understand al-Ghazālī's perspective.⁴⁴ İbrahim Hakkı Aydın analyzed the position of al-Fārābī in response to al-Ghazālī's excommunication.⁴⁵ These works may give the impression that al-Ghazālī was excessively inclined to excommunication. However, al-Ghazālī was actually very cautious on the issue of excommunication. He is known for saying that "those who face the

³⁰ Hüseyin Atay, "Gazzālī ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2003), 3-48.

³¹ Aydın, "Gazzālī ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", 115-130.

³² Aydın, "Gazzālī ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları", 87-125.

³³ Ömer Bozkurt, "Problem ve Tartışmalarıyla Gazzālī ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 139-179.

³⁴ Veli Urhan, "Gazali, İbn Rüşd ve İkbal'de "Yaratma" Kavramı", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd 2* (2009), 311-318.

³⁵ Ümmühan Ark, "Gazali ve İbn Rüşd'ün Hüküm İstinbatındaki Temel Paradigmaları", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 95-131.

³⁶ Ömer Bozkurt, "Gazali ve İbn Rüşd'de Dışlayıcı Bakış ve Temelleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20 (2013), 199-217.

³⁷ Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzālī ve Felsefe", *İlmî Araştırmalar* 3 (1996), 87-100; Atilla Arkan, "Bir Meşşai Filozofun Gazzālī Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzālī", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/27 (2013), 121-142.

³⁸ Abdürrahim Güzel, "İbn Rüşd'ün "Tehāfut'ü't-Tehāfut"ü ve Gazzālī'ye Yönelttiği Tenkitler", *İbni Rüşd Kongresi Tebliğleri* 14 Mart 1993 (Kayseri, 1993), 91-104.

³⁹ Muhammet Caner Ilgaroğlu - Luay Hatem Yaqoob, "Âlemin Ezeliliği Meselesi: İbn Sīnā, Gazzālī ve Hocaẓāde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32 (2019), 318-340.

⁴⁰ Muhammet Caner Ilgaroğlu - Luay Hatem Yaqoob, "Allah'ın Cüz'ileri (Tikeller) Bilmesi Meselesi: İbn Sīnā, Gazzālī ve Hocaẓāde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 941-950.

⁴¹ Mustafa Selman Tosun, "İbn Sīnā'da Mantıkî Tümel ve Gazzālī'nin Mantıkî Tümel Bağlamda İbn Sīnā'ya Yönelttiği Eleştirilerin Analizi", *ATEBE: Dini Araştırmalar Dergisi* 8 (2022), 25-46.

⁴² Emrullah Fatış, "Gazali ve İbn Sīnā'nın Cismani Haşre Yaklaşımı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 147-170.

⁴³ Mahmut Kaya, "Gazzālī Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?", *900. Vefat Yılında İmam Gazzālī: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 43-51.

⁴⁴ Beyazıt Yaşar Seyhan, "Gazali'nin İslam Filozoflarını Tekfir Etmesinin Yükleme Kuramları Açısından Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 277-298.

⁴⁵ İbrahim Hakkı Aydın, "Gazali'nin Filozofları Tekfirinde Farabi'nin Yeri", *Felsefe Dünyası* 14 (1994), 26-35.

qibla (Muslims) cannot be excommunicated." Thus, al-Ghazālī's stance on excommunication has been explored in several studies.⁴⁶

According to the first two bars in the graph, the most attention from Turkish theologians has been given to al-Ghazālī's stance on philosophy and his role as an ethical figure. Unfortunately, in some circles, al-Ghazālī is perceived as the person who ended philosophy in Islamic thought. The question of whether al-Ghazālī viewed philosophy negatively seems to have sparked the curiosity of many researchers.⁴⁷ In this context, al-Ghazālī's critiques of philosophy have been analyzed in multiple papers, and in fact, one study directly sought an answer to this question.⁴⁸ The subsequent trajectory of philosophical criticism after al-Ghazālī has also been of interest.⁴⁹ Al-Ghazālī is said to have found the truth through systematic skepticism, a method also famously applied by René Descartes (d. 1650). Could it be that Descartes was influenced by al-Ghazālī, without mentioning him by name? This question has been explored in a paper.⁵⁰

Al-Ghazālī is often immediately associated with his work *İhyā' 'Ulūm al-Dīn*. According to Mustafa Çağrı, who wrote the entry on this work in the *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* it is considered a reform project for the Muslim ummah.⁵¹ The work's most significant feature is its emphasis on ethics, and it has contributed to al-Ghazālī's reputation as a major ethical thinker in the field of Islamic theology. Consequently, studies on al-Ghazālī have been primarily focused on the ethical aspects of his thought, second only to his philosophical views. Works have been written on topics such as ethical education,⁵² ethics philosophy,⁵³ complementary ethics⁵⁴ and the universality of ethics.⁵⁵

Looking at the dataset we have compiled on al-Ghazālī-related articles and papers, it is apparent that some titles are nearly identical. This suggests that the authors did not conduct thorough literature reviews or may have overlooked previous works. For example, al-Ghazālī's method of exegesis is an important topic worthy of investigation. M. Zeki Duman published an article on this subject in 1988.⁵⁶ The same author published a slightly revised version of this

⁴⁶ Oral Osman, "Tekfir Sorunun Çözümünde Gazzālī'nin Te'vil Metodolojisi", *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* (2020), 205-234; Hatice K. Arpaguş, "Gazzālī'nin Tekfir'e Bakışı ve Tekfir Kuramına Katkısı", *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri* (Karaman, 2017), 237-250; Ahmet Mekin Kandemir, "Te'vil ve Tekfir Kuramı Çerçevesinde Gazzālī'nin Toplumsal Barışa Katkısı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 343-361; Mustafa Ünverdi, "İslam'da Tekfir ve Müsâmahe -Gazzālī Örneği", *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2021), 441-449.

⁴⁷ Hasan Ayık, "Gazālī'nin Felsefe Eleştirisi Üzerine", *Manas Din Bilimleri Dergisi* 2/1 (2023), 1-17; Hilmi Ziya Ülken, "Gazzālī ve Felsefe (1058-1111)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/3-4 (1955), 98-121; Hayrani Altıntaş, "Gazālī'nin Felsefe ile İlgili Düşüncelerinde Çelişkiler", *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 441-444; Hasan Şahin, "Gazālī'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı Üzerine Düşünceler", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 249-264.

⁴⁸ Ömer Mahir Alper, "Gazzālī'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karşısı mıydı?", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 87-107; Hüseyin Atay, "Gazzālī'nin Felsefeye Karşı Tutumu", 900. *Vefat Yılında İmam Gazzālī: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 643-652.

⁴⁹ Mahmut Yusuf Mahitapoğlu, "Gazzālī Sonrası Felsefe Eleştirisi: Şihâbeddin Ömer Sühreverdî Örneği", *Tetkik: Türk-İslam Kültür Dergisi* 3 (2023), 131-160.

⁵⁰ Ali Sertan Beşer, "Gazzālī Descartes'ın Felsefesine Etki Etmiş midir?", *Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 19 (2023), 60-79.

⁵¹ Mustafa Çağrı, "İhyâ' ulūmî'd-dīn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/10-13.

⁵² Saadetin Özdemir, "Gazzālī'nin Ahlâk Eğitimi Hakkındaki Görüşleri", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzālī Sempozyumu* (Isparta, 2014), 465-474; Cemil Oruç, "Gazālī'de Ahlakî Değerler Eğitimi", *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 155-171.

⁵³ Mevlüt Albayrak, "Gazālī'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi", *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 354-363.

⁵⁴ Kevser Çelik - Mevlüt Albayrak, "Gazālī ve Tamamlayıcı Ahlak Felsefesi", *Diyanet İlmi Dergi* 47/3 (2011), 71-92.

⁵⁵ Ahmet Kamil Cihan, "Ahlâkın Evrenselliği Sorunu Karşısında Gazzālī", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzālī Sempozyumu* (Isparta, 2014), 23-36.

⁵⁶ M. Zeki Duman, "Gazālī'nin Tefsir Metodu, 'Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzālī (1058-1111)", *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü* 7 (1988), 183-200.

article in *Erciyes University Theology Faculty Journal* a year later.⁵⁷ Another issue that stands out is a 1957 article titled *The Interpretation of the Qur'an According to al-Ghazālī* in *Ankara University Theology Faculty Journal*, authored by Prof. M. B. Tavî et-Tâncî.⁵⁸ The article was published with its Arabic original and Turkish translation. However, M. Zeki Duman did not include this work in his bibliography. Similarly, Murat Sülün's article *Al-Ghazālī's Approach to the Qur'an: An Esoteric Interpretation* also does not cite the previous two works in its references.⁵⁹ This same pattern can be observed in Mesut Okumuş's 2011 article *Al-Ghazālī's Understanding of the Qur'an and His Multidimensional Exegesis Theory*, which does not mention the earlier studies.⁶⁰

Although it was not the initial goal of this study, when we examined the dataset, we were surprised to find many examples of this lack of literature review. For instance, Hasan Aydın's 2019 article *Causality Debate in al-Ghazālī and Ibn Rushd and Its Reflections in the History of Science*. Aydın did not cite Şakir Kocabaş's 1987 article *Some Views on the Concept of Causality in al-Ghazālī and Ibn Rushd*.⁶¹ A similar issue is observed in Ahmet Erkan Şekerci's 2015 article *Causality in al-Ghazālī*, which also fails to reference Kocabaş's work.⁶² Likewise, Hasan Ayık's 2011 article *Al-Ghazālī and the Issue of Causality* does not mention Kocabaş's work.⁶³ Interestingly, when Hasan Aydın published his 2019 article, he was not aware of Hasan Ayık's work. These examples, among many others we identified, lead to the conclusion that there is a significant oversight in literature review practices in al-Ghazālī research.

Conclusion

This study aimed to provide a bibliometric analysis of academic publications on Imam al-Ghazālī within the field of Turkish theology, utilizing data primarily sourced from the ISAM database. By quantitatively examining the distribution of publications and authorship, the study sheds light on important trends and patterns in al-Ghazālī research in Türkiye. The findings indicate that research on al-Ghazālī in Turkish theology remains largely focused on specific works or particular ideas rather than demonstrating comprehensive specialization across the full scope of his thought. Scholars tend to concentrate on isolated themes such as his approach to philosophy, methods of exegesis, critiques of philosophers like Ibn Sīnā and al-Fārābī, or discussions on causality. There appears to be a notable absence of researchers who dedicate themselves as true specialists to the holistic study of al-Ghazālī's intellectual legacy. Furthermore, the study reveals a concerning pattern of inadequate literature review practices among researchers, with many works overlooking prior studies and inadvertently repeating previously explored topics. This lack of engagement with earlier scholarship limits the cumulative advancement of knowledge and points to a fragmented academic discourse within the field. The principal contribution of this study lies in highlighting these structural weaknesses in al-Ghazālī research in Türkiye and emphasizing the urgent need for more rigorous, systematic literature reviews as well as deeper scholarly specialization. These steps are essential for fostering a more mature and cohesive body of research that adequately reflects the complexity and richness of al-Ghazālī's thought. Although the study offers valuable quantitative insights, its scope is limited by reliance solely on ISAM data, which may not encompass the full breadth of relevant publications. Consequently, future research should aim to incorporate broader bibliometric datasets and complement quantitative analysis with qualitative, content-based studies. Ultimately, this study advocates for the encouragement of graduate theses and doctoral dissertations that undertake comprehensive bibliometric and

⁵⁷ M. Zeki Duman, "İmam Gazzalî'nin Tefsir Anlayışı Metodu ve Tefsiri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 61-79.

⁵⁸ M. B. Tavî et-Tâncî, "Gâzzâlî'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1-4 (1957), 1-18.

⁵⁹ Murat Sülün, "Gazzalî'nin Kur'an'a Yaklaşımı Çerçevesinde İşari Tefsir", *900. Vefat Yılında İmam Gazzalî: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 171-185.

⁶⁰ Mesut Okumuş, "Gazalî'nin Kur'an Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine", *Diyanet İlmi Dergi* 47/3 (2011), 27-44.

⁶¹ Şakir Kocabaş, "Gazalî ve İbni Rüşd'ün "Nedensellik" Konusundaki Bazı Görüşleri Üzerine", *İlim ve Sanat* 11 (1987), 68-73.

⁶² Ahmet Erkan Şekerci, "Gazâlî'de Nedensellik", *İslâmî Araştırmalar* 26/2 (2015), 53-67.

⁶³ Hasan Ayık, "Gazâlî ve Nedensellik Meselesi", *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 15-30.

thematic analyses in the field of al-Ghazālī studies. Such efforts would contribute significantly to addressing current gaps, preventing unnecessary duplication, and supporting the evolution of a more coherent and specialized scholarly community dedicated to al-Ghazālī's enduring legacy.

References | Kaynakça

- Abdi, Asad et al. "Bibliometric Analysis of IP&M Journal (1980–2015)". *Journal of Scientometric Res.* 7/1 (2018), 1-9.
- Abidin, Mohd Syukri Zainal - Latif, Faizuri Abd. "Kajian Bibliometrik Penerbitan Mengenai al-Ghazali dalam Pangkalan Data Scopus". *Islâmiyyât* 44 (2022), 41-52.
- Ahmad, Paras et al. "A bibliometric analysis of Periodontology 2000". *Periodontology 2000* 82 (2020), 286-297.
- Akdağ, Özcan. "Gazâlî ve Aquino'lu Thomas'a Göre Tanrı'nın Özgürlüğü". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016), 573-574.
- Akdağ, Özcan. "Gazâlî ve Thomas Aquinas'ta Tanrı'nın Kudreti ve İmkânsızlık". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/1 (2016), 147-166;
- Akdağ, Özcan. "Tanrı'nın İlmi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 9-32;
- Akdağ, Özcan. "Tanrı'ya Atfedilen Cismanî İfadelerin Mahiyeti: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un Yaklaşımı Üzerine". *İslâmî Araştırmalar* 33/2 (2022), 477-489.
- Albayrak, Mevlüt. "Gazali'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi". *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 354-363.
- Alper, Ömer Mahir. "Gazzâlî'nin Felsefî Geleneğe Bakışı: O Gerçekten Bir Felsefe Karştı mıydı?". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 87-107.
- Altıntaş, Hayrani. "Gazâlî'nin Felsefe ile İlgili Düşüncelerinde Çelişkiler". *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 441-444.
- Ark, Ümmühan. "Gazali ve İbn Rüşd'ün Hüküm İstinbâtındaki Temel Paradigmaları". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 95-131.
- Arpağuş, Hatice K. "Gazzâlî'nin Tekfir'e Bakışı ve Tekfir Kuramına Katkısı". *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*. 237-250. Karaman, 2017.
- Askeroglu, Emel Demir. "Uluslararası Tojdac Dergisinin Bibliyometrik Analizi". *Turkish Online Journal of Design Art and Communication* 8/2 (2018), 190-202.
- Atay, Hüseyin. "Gazzâlî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2003), 3-48.
- Atay, Hüseyin. "Gazzali'nin Felsefeye Karşı Tutumu", 900. *Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. 643-652. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Aydın, Hasan. "Gazzali ve David Hume'da Nedensellik Kuramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 325-349.
- Aydın, Hasan. "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları". *Erdem: İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 77 (2019), 87-125.
- Aydın, Hasan. "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2008), 115-130;
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Gazali'nin Filozofları Tekfirinde Farabi'nin Yeri", *Felsefe Dünyası* 14 (1994), 26-35.
- Ayık, Hasan. "Gazâlî ve Nedensellik Meselesi". *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 15-30.
- Ayık, Hasan. "Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 37-57.
- Ayık, Hasan. "Gazali'nin Felsefe Eleştirisi Üzerine". *Manas Din Bilimleri Dergisi* 2/1 (2023), 1-

17.

- Az, Mehmet Ata. "Gazzâlî ve Thomas Aquinas'ın Nedensellik Görüşlerinin Karşılaştırılması". *Turkish Studies* 11/7 (2016), 85-100.
- Beşer, Ali Sertan. "Gazzali Descartes'ın Felsefesine Etki Etmiş midir?". *Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 19 (2023), 60-79.
- Bozkurt, Ömer. "Gazali ve İbn Rüşd'de Dışlayıcı Bakış ve Temelleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)". *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20 (2013), 199-217.
- Bozkurt, Ömer. "Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 139-179.
- Broadus, R. N. "Toward a Definition Of "Bibliometrics". *Scientometrics* 12 5-6 (1987). 373-379.
- Chiu, Wen-Ta - Ho, Yuh-Shan. "Bibliometric Analysis of Tsunami Research". *Scientometrics* 73/1 (2007), 3-17.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Ahlakın Evrenselliği Sorunu Karşısında Gazzâlî". *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*. 23-36. Isparta, 2014.
- Civelek, Makbule - Karadağ, Levent. "Tarım Turizmi Çalışmalarının Bibliyometrik Analizi". *Turizm Akademik Dergisi* 7/2 (2020), 145-164.
- Çağrı, Mustafa. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çağrı, Mustafa. "İhyâ ulûmi'd-din". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/10-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelik, Kevser - Albayrak, Mevlüt. "Gazali ve Tamamlayıcı Ahlak Felsefesi". *Diyanet İlmi Dergi* 47/3 (2011), 71-92.
- Dehghanbanadaki, Hojat et al. "Bibliometric analysis of global scientific research on Coronavirus (COVID-19)". *Medical Journal of The Islamic Republic of Iran* 23 (2020), 34-51.
- Dilcen, Hacer Yalnız - Kantek, Filiz. "Ebelik Alanındaki Yüksek Lisans Tezlerinin Bibliyometrik Analizi". *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 9/4 (2020), 357-364.
- Doğrucan, Ayşegül. "Mübahat Türker Küyel". *Mustafa Çokay Anısına Türkiye Ve Türk Dünyası Araştırmaları- XI*, ed. Yunus Emre Tansü (Ankara: İksad Yayınları, 2021), 109-146.
- Donthu, Naveen et al. "Forty-five years of Journal of Business Research: A bibliometric analysis". *Journal of Business Research* 109 (2020), 1-14.
- Duman, M. Zeki. "İmam Gazzali'nin Tefsir Anlayışı Metodu ve Tefsiri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 61-79.
- Duman, M. Zeki. "Gazzâlî'nin Tefsir Metodu, "Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzali (1058-1111)". *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü* 7 (1988), 183-200.
- Dursun, Özlem Akbulut. "Öz-Kontrol Üzerine Bibliyometrik Analiz". *Uluslararası Güncel Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2022), 32-38.
- Ellegaard, Ole - Wallin, Johan A. "the Bibliometric Analysis of Scholarly Production: How Great is the Impact?". *Scientometrics* 105 (2015), 1810. 1809-1831.
- Ersoy, Nagihan - Ekmekçi, İsmail, "Bibliyometrik Yaklaşımla Kömürlü Termik Santraller Konusunun Analizi". *Dünya Multidisipliner Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2023), 136-151.
- Fatış, Emrullah. "Gazzâlî ve İbn Sinâ'nın Cismani Haşre Yaklaşımı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 147-170.
- Gauthier, Éline. *Bibliometric Analysis of Scientific and Technological Research: a User's Guide to the Methodology*. Kanada: Science and Technology Redesign Project, 1998.
- Gerring, John. "Qualitative Methods". *Annual Review of Political Science* 20 (2017).
- Griffel, Frank. "Gazzâlî mi el-Gazzâlî mi? Şam'daki Eyyübî ve Memlûk Tarihçileri Arasındaki Canlı Bir Tartışma Üzerine". çev.Tuna Tunagöz, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2013), 205-215.
- Gu, Yinian. "Global Knowledge Management Research: a Bibliometric Analysis". *Scientometrics* 61/2 (2004), 171-190.

- Güneş, Adem. "Akademik Dergilerde Yayınlanan Din Eğitimi Konulu Makalelerin Bibliyometrik Analizi (1925-2020)". *Türkiye Din Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 199-222.
- Güzel, Abdürrahim. "İbn Rüşd'ün "Tehafütü't-Tehafüt"ü ve Gazzalî'ye Yönelttiği Tenkitler". *İbni Rüşd Kongresi Tebliğleri*. 14 Mart 1993, Kayseri, 1993, 91-104.
- Hussain, Akhtar et al. "Bibliometric analysis of the 'Electronic Library' journal (2000-2010)". *Webology* 8/1 (2011), 1-8.
- İlgaroğlu, Muhammet Caner - Yaqoob, Luay Hatem. "Allah'ın Cüz'ileri (Tikeller) Bilmesi Meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî ve Hocaîzâde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 941-950.
- İlgaroğlu, Muhammet Caner - Yaqoob, Luay Hatem. "Âlemin Ezeliliği Meselesi: İbn Sinâ, Gazzâlî ve Hocaîzâde'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32 (2019), 318-340.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbete hü'l-ayân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Kahraman, Mustafa. "İstanbul Üniversitesi Coğrafya Dergisi'nin Bibliyometrik Analizi". *Coğrafya Dergisi* 44 (2022), 207-218.
- Kandemir, Ahmet Mekin. "Te'vil ve Tekfir Kuramı Çerçevesinde Gazzâlî'nin Toplumsal Barışa Katkısı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 343-361.
- Karadaş, Cağfer. "Çok Yönlü Bir Alim Portresi: Gazzalî". *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 1 (2001), 215-225.
- Karadaş, Cağfer. "Gazzâlî: Muhafazakâr ve Modern". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2003), 239-242.
- Karadaş, Cağfer. "Nizâmiye Medreseleri ve Gazzâlî". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Uluslararası Sempozyum*. ed. Fikret Gedikli (Muş: M.Ş.U. Yayınları, 2013), 545-555.
- Karagöz, Beytullah - Şeref, İzzet. "Okuma Alanındaki Araştırmaların Bibliyometrik Özellikler Açısından İncelenmesi". *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 7/3 (2019), 781-799.
- Karagöz, Beytullah - Şeref, İzzet. "Yazma Becerisiyle İlgili Makaleler Üzerine Bir İnceleme: Web Of Science Veri Tabanında Eğilimler". *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 8/1 (2020), 67-86.
- Karagöz, Beytullah - Şeref, İzzet. "Yunus Emre İle İlgili Araştırmaların Bibliyometrik Analizi". *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi* 13/27 (2019), 123-141.
- Karagöz, Beytullah - Ardıç, İmran Koç. "Ana Dili Eğitimi Dergisinde Yayımlanan Makalelerin Bibliyometrik Analizi". *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 7/2 (2019), 419-435.
- Kaya, Deniz - Dinçer, Bahar. "Web Of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Analiz: Uzamsal Düşünme, Uzamsal Görselleştirme Ve Uzamsal Yetenek". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 36/1 (2023), 174-201.
- Kaya, Mahmut. "Gazzali Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?". *900. Vefat Yılında İmam Gazzalî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 43-51. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Kılıçaslan, Harun - Doğan, Yalçın. "Sakarya İktisat Dergisi'nin Bibliyometrik Analizi". *Sakarya İktisat Dergisi* 10/3 (2021), 226-239.
- Kırdar, Elif - Benli, Abdurrahman. "Sosyal Güvenlik Dergisi'nde Yayımlanan Makalelerin Bibliyometrik Analizi". *Sosyal güvenlik Dergisi* 10/1 (2020), 197-216.
- Kocabaş, Şakir. "Gazzalî ve İbni Rüşd'ün "Nedensellik" Konusundaki Bazı Görüşleri Üzerine". *İlim ve Sanat* 11 (1987), 68-73.
- Koç, Ahmet et al. "Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/57 (2019), 1-24.
- Koç, Okan. "Web of Science Üzerinde İndekslenen Kadına Yönelik Şiddet Araştırmalarına Bibliyometrik Bir Bakış". *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi* 21 (2020), 19-35.
- Koenig, Michael E.D. "a Bibliometric Analysis of Pharmaceutical Research". *Research Policy* 12/1 (1983), 15-36.

- Konak, Fatih - Demir, Yasemin. "İslami Sigortacılık (Tekafül) Üzerine Bibliyometrik Bir Analiz". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2023), 11-46.
- Gaviria-Marin, M. - Merigo, J. M. - Popa, S. "Twenty Years of the Journal of Knowledge Management: A Bibliometric Analysis". *Journal of Knowledge Management* 22/8 (2018), 1655-1687.
- Mahitapoğlu, Mahmut Yusuf. "Gazzâlî Sonrası Felsefe Eleştirisi: Şihâbeddîn Ömer Sühreverdi Örneği". *Tetkik: Türk-İslam Kültür Dergisi* 3 (2023), 131-160.
- Martínez-López - Francisco J. et al. "Fifty years of the European Journal of Marketing: a bibliometric analysis". *European Journal of Marketing* 52 (2018), 439-468.
- Merig, José M. - Yang, Jian-Bo. "Accounting Research: A Bibliometric Analysis". *Australian Accounting Review* 27 (2017), 71-100.
- Okumuş, Mesut. "Gazali'nin Kur'an Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine". *Diyanet İlmî Dergi* 47/3 (2011), 27-44.
- Okumuş, Mesut. "Gazzâlî'nin Kur'an Yorumlarına İbn Sînâ'nın Etkileri". *İslâmî Araştırmalar* 13/3-4 (2000), 341-353.
- Okumuş, Mesut. "Mesut Gazzâlî'nin Te'vil Yönteminin İbn Rüşd Üzerindeki Etkileri". *İslâmî İlimler Dergisi* 5/1 (2010), 107-132.
- Okumuş, Mesut. "The Influence of Ibn Sînâ on al-Ghazzâlî in Qur'anic Hermeneutics". *Muslim World* 102/2 (2012), 390-411.
- Oruç, Cemil. "Gazâlî'de Ahlaki Değerler Eğitimi". *TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 155-171.
- Osman, Oral. "Tekfir Sorunun Çözümünde Gazâlî'nin Te'vil Metodolojisi". *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi* (2020), 205-234.
- Özdemir, Saadettin. "Gazzâlî'nin Ahlâk Eğitimi Hakkındaki Görüşleri". *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*. 465-474. Isparta, 2014.
- Polat, Hamza et al. "A Bibliometric Analysis of Research on ChatGPT in Education". *International Journal of Technology in Education (IJTE)* 7/1 (2024), 59-85.
- Pritchard, Alan. Statistical Bibliography or Bibliometrics?. *Journal of Documentation* 25/4 (1969), 348-349.
- Rey-Martí, Andrea et al. "A bibliometric analysis of social entrepreneurship". *Journal of Business Research* 69/5 (2016), 1651-1655.
- Sak, Ramazan et al. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021).
- Sarioğlu, Hüseyin. "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe". *İlmî Araştırmalar* 3 (1996), 87-100; Atilla Arkan, "Bir Meşşai Filozofun Gazzali Algısı: İbn Rüşd'ün Gözüyle Gazzali". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/27 (2013), 121-142.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Gazali'nin İslam Filozoflarını Tekfir Etmesinin Yükleme Kuramları Açısından Değerlendirilmesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 277-298.
- Seyran, Fatih. "İşyeri Şiddeti Çalışmalarının Bibliyometrik Analizi". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 17/36 (2021), 2868-2889.
- Smith, Margaret. "Gazâlî'nin Öncüsü el-Muhasibi". çev: Mesut Okumuş, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 417-426.
- Sobi, Elif. "2010-2020 Yılları Arasında Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi -Sayısal Değişimler ve Sonuçları". *İlahiyat* 6 (Haziran 2021), 5-28.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Et-Tanâci. 10 Cilt. B.y.: Hecl li't-Tibâ'a, 1413.
- Sülün, Murat. "Gazzali'nin Kur'an'a Yaklaşımı Çerçevesinde İşari Tefsir". *900. Vefat Yılında İmam Gazzali: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 171-185. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Şahin, Hasan. "Gazâlî'nin İlim, Akıl ve Felsefeye Bakış Tarzı Üzerine Düşünceler". *Erciyes*

- Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (1985), 249-264.
- Şekerci, Ahmet Erkan. Gazālī'de Nedensellik". *İslâmî Araştırmalar* 26/2 (2015), 53-67.
- Şeref, İzzet- Karagöz, Beytullah. "Scopus Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik Değerlendirme: Mevlâna Celâleddin Rumî Üzerine Yapılan Araştırmalar". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 14 (2019), 298-313.
- Şeref, İzzet- Karagöz, Beytullah. "Türkçe Eğitimi Akademik Alanına İlişkin Bir Değerlendirme: Web Of Science Veri Tabanına Dayalı Bibliyometrik İnceleme". *Journal of Language Education and Research* 5/2 (2019), 213-231.
- Tâncî, M. B. Tavî. "Gâzzâlî'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1-4 (1957), 1-18.
- Tosun, Mustafa Selman. "İbn Sinâ'da Mantikî Tümel ve Gazzâlî'nin Mantikî Tümel Bağlamda İbn Sinâ'ya Yönelttiği Eleştirilerin Analizi". *ATEBE: Dini Araştırmalar Dergisi* 8 (2022), 25-46.
- Urhan, Veli. "Gazali, İbn Rüşd ve İkbal'de "Yaratma" Kavramı", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd* 2 (2009), 311-318.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Gazzalî ve Felsefe (1058-1111)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/3-4 (1955), 98-121.
- Ünverdi, Mustafa. "İslam'da Tekfir ve Müsâmahe -Gazzâlî Örneği". *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2021), 441-449.
- Zupic, Ivan – Čater, Tomaž. "Bibliometric Methods in Management and Organization". *Organizational Research Methods* 18/3 (2015), 429- 472.

Extended Summary

Abū Ḥamid al-Ghazālī (d. 505/1111) is one of the most influential thinkers in the history of Islamic thought. Through his works in disciplines such as kalām (Islamic theology), philosophy, Sufism, jurisprudence, and ethics, he not only shaped his own era but also left a profound impact on subsequent centuries. Al-Ghazālī's ideas resonated not only in the Islamic world but also had indirect influences on Western thought; especially the parallels between his ideas and Scholastic philosophy have sparked extensive debate among philosophers and theologians. This multi-layered impact is also reflected in the Islamic studies literature in Türkiye, where the number of academic works on al-Ghazālī has significantly increased in recent years. Recent bibliometric and thematic analyses show that studies on al-Ghazālī in Turkey tend to cluster around specific themes, yet they also reveal notable structural and methodological shortcomings. Within the scope of this study, a total of 662 academic articles bearing the title "Ghazālī" found in the ISAM article database were examined using a descriptive bibliometric analysis method. The goal was to identify patterns, gaps, and methodological weaknesses in the existing literature on al-Ghazālī in Türkiye. The analysis reveals that most scholarly attention has been concentrated in three main thematic areas: critique of philosophy, ethical thought, and the issue of takfir (excommunication). While each of these themes holds a central place in al-Ghazālī's intellectual project, the dominance of these three topics highlights a limitation in thematic diversity within Turkish academic discourse. In contrast, significant components of al-Ghazālī's thought—such as epistemology, political philosophy, the distinction between knowledge and gnosis, educational philosophy, the philosophy of religious experience, and logic—remain either underexplored or are addressed from a narrow perspective. This indicates a serious deficiency in both thematic variety and holistic engagement in the Turkish Ghazālī scholarship. Al-Ghazālī's critique of philosophers has emerged as one of the most frequently addressed issues in Turkish academic literature. In this regard, comparisons focusing on Ibn Sinā (Avicenna) and Ibn Rushd (Averroes) are particularly prominent. In his well-known work *Tahāfut al-Falāsifa*, al-Ghazālī harshly criticized Ibn Sinā's views on the emanation theory, the eternity of the world, and the corporeality of resurrection, arguing that these doctrines contradict fundamental Islamic beliefs. According to al-Ghazālī, these views are not merely speculative but also pose a theological threat. His critique should not be understood as a wholesale rejection of philosophy but rather as an attempt to draw doctrinal boundaries concerning metaphysical claims. In response, Ibn Rushd authored *Tahāfut al-Tahāfut*, offering a systematic rebuttal to al-Ghazālī's arguments from a rational and logical standpoint. This debate, particularly over issues such as causality, creation, necessity and possibility, miracles,

and the relationship between reason and revelation, represents not only a pivotal discourse in Islamic philosophy but also touches on central problems in the broader history of philosophy. While these debates are frequently explored in graduate theses in Turkish faculties of theology, many of the studies rely heavily on classical sources and often lack conceptual depth. A striking observation is the insufficient scholarly engagement with Ibn Rushd's *Tahāfut al-Tahāfut* in Türkiye. Although several studies adopt a "Ghazālī through the lens of Ibn Rushd" approach, they tend to treat the philosophical content, epistemological premises, and historical context superficially. The ontological and methodological dimensions of Ibn Rushd's critique are frequently overlooked. This reveals a persistent gap in the literature, especially concerning the analysis of dialectical rebuttals. A detailed examination of passages in which Ibn Rushd accuses al-Ghazālī of "employing kalām-based sophistry to transgress the limits of reason" could shed valuable light on the interplay between philosophy and theology in Islamic intellectual history and illuminate broader discussions on knowledge, truth, and authority. Overall, the Turkish academic landscape regarding al-Ghazālī appears quantitatively rich but qualitatively fragmented. It is evident that what is needed is not merely historical interest in al-Ghazālī, but problem-oriented, methodologically innovative, comparative, and interdisciplinary approaches. Al-Ghazālī's *takfīr* (excommunication) of some philosophers, especially Ibn Sīnā, is another topic that has provoked considerable controversy in Turkey's theological circles. There are at least nine independent academic studies focused on this subject. For example, Mahmut Kaya interprets al-Ghazālī's excommunication as politically motivated rather than scholarly; Beyazıt Yaşar Seyhan examines its psychological background; and İbrahim Hakkı Aydın evaluates the issue through the lens of al-Fārābī. These critiques often portray al-Ghazālī as overly inclined toward excommunication, yet his statement that "those who face the qibla cannot be excommunicated" suggests a more cautious stance that should not be ignored. Al-Ghazālī's ethical philosophy has also attracted significant attention, especially in relation to his magnum opus, *İhyā' Ulūm al-Dīn*. This work is interpreted as a comprehensive project for individual moral refinement and communal reform. Mustafa Çağrı, in his entry on *İhyā* in the Turkish Religious Foundation's Islamic Encyclopedia, highlights the work's goal of revitalizing the moral and spiritual fabric of the Muslim ummah. Topics such as moral education, philosophical ethics, and universal values are frequently addressed in academic publications, portraying al-Ghazālī as a profound ethical thinker as well as a philosophical critic. Another noteworthy angle explored in a limited number of studies is the methodological resemblance between al-Ghazālī and René Descartes. Both thinkers employed doubt as a method for reaching certainty in knowledge. Although no direct influence has been established, the parallel has generated academic curiosity and provides fertile ground for cross-cultural philosophical inquiry. One of the most pressing challenges in Turkish Ghazālī studies is the lack of thorough literature reviews. Many researchers publish on similar topics without referencing prior studies. For instance, M. Zeki Duman published two nearly identical articles on al-Ghazālī's Qur'anic hermeneutics in different journals but failed to cite M. B. Tānci's foundational 1957 article. Similarly, Murat Sülün and Mesut Okumuş neglected earlier works in their studies on the same topic. A comparable issue arises in studies on causality, where Hasan Aydın's 2019 article shows no awareness of earlier contributions by Şakir Kocabaş (1987) and Hasan Ayık (2011). Such omissions reflect a systemic bibliographic negligence and expose methodological weaknesses in the field. Furthermore, the dataset reveals notable surges in publication numbers in certain years, which can be attributed to conferences, symposiums, or special issues dedicated to al-Ghazālī. However, content analysis suggests that the literature remains fragmented and often repetitive in its thematic scope. The absence of deeply specialized research groups and lack of institutional coordination also contribute to this fragmentation. Therefore, it is essential that future Ghazālī research in Turkey adopt more systematic, in-depth, and holistic approaches. Especially at the graduate level, encouraging bibliometric and thematic analyses will not only help prevent redundant studies but also allow for a more nuanced representation of al-Ghazālī's multifaceted intellectual legacy. Nevertheless, a limitation of this study is its exclusive reliance on the ISAM article database, which does not comprehensively cover all relevant literature. Future research would benefit from using broader bibliographic sources and combining quantitative analysis with qualitative content evaluation to make more substantial contributions to the field of Ghazālī studies.

Çağdaş Arap Alevîsi (Nusayrî) Âlimler: Tarsus Özelinde Biyografik Bir Araştırma

Contemporary Arab 'Alawî (Nuṣayrî) Scholars: A Biographical Research Specific to Tarsus

Ahmet SONAY

Dr. | Dr.

Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı
Ministry of National Education of the Republic of Türkiye

Adana, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-9913-1809>

ahmet_sonay@hotmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Derleme Makale | Compilation Article

Başvuru | Submission: 07.03.2025

Kabul | Accept: 10.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1653167>

Atıf | Cite As

Sonay, Ahmet. "Çağdaş Arap Alevîsi Âlimler: Tarsus Özelinde Biyografik Bir Araştırma". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 274-292. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1653167>

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Tarsus, önemli bir tarım merkezi olma vasfıyla 17. asırdan itibaren Arap Alevilerinin ilgisini çekmiştir. Uçsuz bucaksız verimli toprakları ve vergilerin nispeten düşüklüğü, burasını Arap Alevileri için cazip hale getirmiştir. Böylece Arap Alevilerinin dalgalar halinde Suriye'den Tarsus'a göçü başlamıştır. Bu göç dalgalarına Arap Alevîsi âlimler de iştirak etmişlerdir. Söz konusu âlimlerin çoğu hakkında günümüze herhangi bir bilgi ulaşmamıştır. Buna karşın, 20. asırda Tarsus'ta yaşamış bazı Arap Alevîsi âlimler hakkında elimizde somut bilgiler bulunmaktadır. Bu makale, 20. asırda Tarsus'ta yaşamış olup haklarında somut bilgiler bulunan Arap Alevîsi âlimler üzerine odaklanmaktadır. Bu âlimlerin hayatlarını, eserlerini ve dinî faaliyetlerini ilmi bir üslupla araştırmak suretiyle Arap Alevilerinin Tarsus'taki yakın tarihine ışık tutmayı amaçlamaktadır. Makalede tasvirî yaklaşımı esas alan nesnel bir yöntem gözetilmiştir. Konuyla ilgili yazılı kaynakların toplanması hususunda yoğun çaba harcanmış, bazı bilgi eksikliklerini tamamlamak için Arap Alevîsi kanaat önderlerine başvurulmuştur. Makalede, Arap Aleviliğinin Tarsus'taki varlığının bugüne kadar devam etmesinde ekole mensup âlimlerin büyük payı olduğu sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte bu âlimlerin sayısının son zamanlarda önemli ölçüde azaldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Şiilik, Arap Aleviliği, Arap Alevîsi Âlimler, Tarsus.

Abstract

Tarsus has attracted the attention of Arab 'Alawîs since the 17th century as an important agricultural center. Its vast fertile lands and relatively low taxes made this place attractive for Arab 'Alawîs. Thus, the migration of Arab 'Alawîs from Syrian to Tarsus began in waves. Arab 'Alawî scholars also participated in these migration waves. No information has survived to this day about most of the scholars in question. On the other hand, we have concrete information about some Arab 'Alawî scholars who lived in Tarsus in the 20th century. This article focuses on Arab 'Alawî scholars who lived in Tarsus in the 20th century and about whom there is concrete information. It aims to shed light on the recent history of Arab 'Alawîs in Tarsus by researching the lives, works and religious activities of these scholars in a scientific style. In the article, an objective method based on a descriptive approach was observed. Intensive efforts were made to collect written sources on the subject, and the opinions of Arab 'Alawî opinion leaders were consulted to complete some information gaps. In the article, it was concluded that the scholars of the school had a great share in the continuation of the existence of Arab 'Alawism in Tarsus until today. However, it has been determined that the number of these scholars has decreased significantly in recent times.

Keywords: History of Islamic Sects, Shiism, Arab 'Alawism, Arab 'Alawî Scholars, Tarsus.

Giriş

Arap Alevilerinin Tarsus'a ilk gelişleri hakkında elimizde kesin bir bilgi yoktur. Tavil, hiçbir yazılı kaynağa dayanmadan kaleme aldığı *Târîhü'l-'Aleviyyîn* adlı eserinde,¹ Arap Alevîsi evliyalarından Şeyh Muhammed el-Beyâdirî'yi (ö. 9./15. yüzyıl) Tarsus fatihi olarak gösterir.² Ne var ki züht ve takva hayatı yaşayan Beyâdirî'nin kılıç kuşanıp fetih sevdasıyla savaflara katılması makul gözükmemektedir. Tavil gibi Massignon da Arap Alevilerinin 9./15. asırdan itibaren bölgede yaşadığı görüşündedir.³ Ancak bu görüş, somut bir delille desteklenmediği için muallakta kalmaktadır. Arap Alevilerinin Tarsus'taki varlığına işaret eden en eski delil, 1671-1672'de bölgeyi ziyaret eden Evliya Çelebi'nin (ö. 1096/1685) yaptığı tanıklıktır. Evliya Çelebi, Tarsus halkının Türkmenlerden ve Arap Fellahlarından oluştuğunu bildirmektedir.⁴ Burada Arap Fellahları ifadesiyle Arap Alevilerinin kastedildiği açıktır. Zira Arap Alevilerinin eski dönemlerde genel olarak çiftçilikle uğraştıkları için Fellahlar adıyla anıldıkları herkes tarafından bilinmektedir.

Arap Alevilerinin Tarsus'taki varlıklarını uzun süre devam ettirebilmelerinde hiç şüphesiz ki Arap Alevîsi âlimlerin önemli katkıları vardır. Nitekim Arap Alevîsi âlimler olmasaydı, her türlü siyasi ve ekonomik destekten yoksun olan Arap Alevilerinin Tarsus'taki varlıklarını bu kadar uzun süre devam ettirmeleri beklenemezdi. Bugün bu âlimlerin çoğu hakkında maalesef hiçbir şey bilmiyoruz. Ancak 20. asırda yaşamış Tarsuslu Arap Alevîsi âlimlerden bazıları hakkında nispeten yeterli bilgiye sahip bulunmaktayız. Bu çalışmada söz konusu âlimleri, ulaştığımız somut bilgiler ışığında ilmi bir üslupla tanıtmaya çalışacağız.

20. asırda Tarsus'ta yaşamış Arap Alevîsi âlimlerle ilgili bugüne dek müstakil bir eser yazılmamıştır. Söz konusu âlimlerle ilgili bilgiler, çeşitli elyazması eserlerde dağınık halde bulunmaktadır. Biz çalışmamızda bu bilgileri toplayıp düzenlemeye ve makul bir çerçeveye oturtmaya gayret ettik. Elimizden geldikçe şahıslar arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmaya

¹ Bu eserin kapsamlı bir eleştirisi için bk. Abdurrahman el-Hayyir, "Nakd ve Takrîz", *Târîhü'l-'Aleviyyîn*, mlf. Muhammed Emin Gâlib et-Tavil, (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1979), 5-64.

² Muhammed Emin Gâlib et-Tavil, *Târîhü'l-'Aleviyyîn* (Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1979), 384.

³ Louis Massignon, "Nusayriler", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 9/366.

⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1938), 9/331.

çalıştık. Çalışmamızda başlıca şu eserlerden faydalandık:

I) *Târîhü's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*: Suriyeli âlimlerden Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb⁵ (ö. 1927) tarafından telif edilen, 364 sayfalık biyografik bir eserdir. Eserin 4 sayfadan oluşan ek kısmında Tarsus'un önde gelen âlimleri hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Eser, ilmî üslupla yazılmış olması ve yazarın müşahedelerine de yer vermesi bakımından büyük önem taşımaktadır.

II) *Târîhü's-Şeyh Hüseyin Harfûş*: Suriyeli âlimlerden Şeyh Hüseyin Harfûş'un⁶ (ö. 1959) 37 yıllık saha çalışmalarının ürünü olan, 584 Arap Alevîsi âlimin biyografilerini içeren beş ciltlik eseridir. Eser, bazı Tarsuslu âlimlere yer vermesi bakımından çalışmamız adına oldukça önemlidir.

III) *Dîvânü's-Şeyh Hüseyin Muallâ*: Şeyh Hüseyin Muallâ'nın (ö. 1961) 3 ciltten oluşan geniş hacimli divanıdır. Divanda Tarsuslu Arap Alevîsi âlimler için yazılan çok sayıda methiye ve mersiye bulunmaktadır. Bunlar, ilgili âlimlerin şahsiyetlerini tanımamız ve genel vaziyetlerinden haberdar olmamız açısından son derece kıymetlidir.

IV) *Kitâbü'n-Neseb li ehli'l-İlmî ve'l-edeb*: Şeyh Muhammed Celâl'in 830 sayfadan oluşan biyografik derlemesidir. Büyük oranda Hatîb ve Harfûş'un verilerini tekrar etse de Çukurova'da yaşamış bazı Arap Alevîsi âlimler hakkında otantik bilgiler vermesi açısından faydalıdır.

Yukarıdaki eserlere ek olarak Adanalı bazı âlimlerin divanlarından da faydalandık. Bunların arasında Şeyh Halil Ramadân (1893-1977), Şeyh Yusuf Ahmed İbrahim (1920-2011) ve Şeyh Mustafa Ali Bedir'in (1929-2024) divanlarını saymamız mümkündür. Kaynaklarda bulamadığımız bazı bilgileri ise Arap Alevîsi kanaat önderlerinden şifahî olarak elde etmeye çalıştık. Bunlardan hâlâ hayatta olan Şeyh İsmail Muhammed el-Hatîb (Okul), Yusuf Leylâ (Uğurel), Şeyh Ali İsa Ammâr (Yapıcı), Şeyh Yusuf Hasan Ammâr, Şeyh Yusuf Marûf (Belli), Şeyh Muhammed el-Muhrizî (Yurtseven) ve Şeyh Ali el-Mühendis'e (Kaşkiran) verdikleri bilgilerden dolayı teşekkürlerimizi sunarız. Ayrıca, vefat etmiş bulunan Şeyh Yusuf Ahmed İbrahim, Şeyh Ahmed Ali Bedir ve Enver Cebile'ye (Akdağcık) Allah'tan rahmet dileriz.

Bu çalışmada araştırma ve yayın etiğine uymaya azami derecede dikkat edilmiştir.

1. Şeyh Kâmil et-Tarsûsî (ö. 1912):

Şeyh Kâmil b. Ali b. Mustafa et-Tarsûsî, 13./19. yüzyılın ortalarında Tarsus'ta dünyaya gelmiştir. Dedesi Mustafa Efendi, anlatılanlara göre Mısır'da tütün ticaretiyle görevli bir Osmanlı memuru olan Molla Ahmed'in oğludur. Mustafa Efendi'nin malî konularda ve devletle ilgili meselelerde sorunlar yaşayan Arap Alevîlerine çok büyük yardımlarda bulunduğu belirtilir.⁷ 1240/1824 yılında Çamlıyayla'da öldüğü, cenazesinin Tarsus'a getirildiği, Tarsus'a varana kadar cenazesine bulutların eşlik ettiği rivayet edilir.⁸ Harfûş, Suriyeli mercilerden Şeyh İbrahim Murhic'in (ö. 1283/1866) divanında, Mustafa Efendi'ye ithaf edilen 1235/1819 tarihli bir kaside gördüğünü, kasidenin başında şu ifadelerin yer aldığını bildirir: "Zamanımızda, adı herkesin dilinde olan, siretinin güzel kokuları her tarafa yayılan, Alevîler arasında en yüksek mertebeye ulaşan, kâmil, âmil, sâlih, faziletli, cömert, âdil bir şeyh yaşamıştır. Bu şeyh, Mustafa Efendi et-Tarsûsî'dir."⁹ Harfûş, muhammes nazım formunda yazılan kasidenin 10 kıtasını nakletmiştir.¹⁰ Samimi bir dille yazılan kasidede, Mustafa Efendi'nin iman, takva, mertlik ve cömertliği edebî sanatlar kullanılarak övülmekte, zürriyetine ve tüm Tarsus halkına hayır duası edilmektedir.

Mustafa Efendi'nin iki oğlu olmuştur: Muhammed Efendi ile Ali Efendi. Hatîb'in verdiği bilgilere göre 1250/1834 yılında Tarsus'ta vefat eden Muhammed Efendi, cömertlikte emsalsiz biriydi. Dar durumdaki bir Arap Alevîsinin başka bir toplumdan yardım istediğini duyduğunda

⁵ Hakkında bilgi için bk. Hüseyin Harfûş, *Târîhü's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, nşr. İbrahim Harfûş (Lazkiye: y.y., 1987), 5/2041-2043.

⁶ Hakkında bilgi için bk. Harfûş, *Târîhü's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 1/10-128.

⁷ Mustafa Efendi'nin serveti ile ilgili şöyle bir kıssa aktarılır: Tarsus'un önde gelen toprak ağalarından biri, zihinsel hastalığı olan kızını iyileştirmek için doktorlara ve birçok şeyhe başvurur. Ancak olumlu bir sonuç alamaz. Bir gün bir şekilde Mustafa Efendi'ye yönlendirilir. Mustafa Efendi, "Allah'ım! Ben bu işe kendi isteğimle girmedim. Sana yakarıyorum, beni mahcup etme!" diyerek kız için dua eder. Allah onun duasını kabul buyurur. Bunun üzerine ağa, Mustafa Efendi'ye büyük bir çiftlik hediye eder. Enver Cebile, Kişisel Görüşme, 19 Haziran 2011.

⁸ Yusuf Ali el-Hatîb, *Târîhü's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*, nşr. Şaban Ali (Lazkiye: y.y., ts.), 360.

⁹ Harfûş, *Târîhü's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1747.

¹⁰ Harfûş, *Târîhü's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1748-1749.

onu azarlar ve şöyle derdi: “Ben burada mevcutken başkalarından mı yardım istiyorsun?” Ardından da ona malından yardım ederdi.¹¹ Ali Efendi’ye gelince, Hatib, onun faziletlerinin herkes tarafından bilindiğini, zira din havzasının hamisi olduğunu belirtir. Allah’ın lütfu ile iyi bir ilmi seviyeye ulaştığını, Arap Alevîsi toplumuna beslediği sevginin tüm sevgilerin üzerinde olduğunu, çok sayıda mümine maddi yardımda bulunduğunu, İstanbul’da 1297/1879 yılında vefat ettiğini aktarır.¹² Harfûş da Ali Efendi’nin Osmanlı Devleti nezdinde büyük itibara sahip olduğundan, görüşlerinin padişah tarafından dikkate alındığından, Arap Alevîsi toplumunu himaye ettiğinden, Arap Alevîlerine büyük ihsanlarda bulunduğundan bahseder.¹³ Suriyeli âlimlerden Şeyh İbrahim Murhic, Şeyh Hüseyin el-Ahmed (ö. 1295/1878) ve Şeyh Abdülkerim Sa’d’ın (ö. 1933) ona ithafen methiyeler yazdıklarını söyler ve bunlardan bazı bölümleri nakleder.¹⁴

Hatib’in bildirdiğine göre Ali Efendi’nin altı oğlu olmuştur: Sâlim, İzzet, Tâhir, Mustafa, Kâmil ve Yasin Efendiler. Bunlardan Sâlim Efendi müzik ve eğlenceye düşkündü. İzzet Efendi akıl ve edeple müzeyyendi. Tâhir Efendi şecaatiyle tanınmıştı. Kendisi, yetenekleri dolayısıyla İstanbul’a davet edilmiş ve devlette önemli vazifeler üstlenmiştir. Arap Alevîlerini kara kara düşündüren çok sayıda belayı defetmiştir. Babasının vefatından sonra memleketini ziyarete gelmiş, burada 1305/1887 yılında ruhunu Allah’a teslim etmiştir. Yasin Efendi, İstanbul’da Dışişleri Bakanlığı’nda üst düzey bir bürokrattı. Görevinde en üst seviyelere ulaşmıştı. Arapça, Türkçe, Farsça ve Fransızcanın yanı sıra birkaç dil daha bilmekteydi. 1301/1883 yılında vefat etmiş, vefatı Arap Alevîlerini derinden üzmüştür. Mustafa Efendi, yumuşak huylu, tatlı mizaçlı bir şahsiyetti. Kendisi altı seneden fazla Tarsus Belediye başkanlığı yapmıştır.¹⁵ Paşa unvanını almadan önce, Suriyeli âlimlerden Şeyh İsa İmrân (ö. 1912) kendisine bir methiye göndermiş, kerem ve ihsanını övmüştür.¹⁶ 1903 yılında vefat etmiş, Suriye’den Şeyh Abdülkerim Sa’d ona ithafen bir mersiye yazmıştır.¹⁷ Şeyh Hüseyin Muallâ’nın divanında da onun adına yazılmış bir mersiye mevcuttur.¹⁸ Kâmil Efendi ise Tarsus’un dinî riyasetini üstlenmişti. Ayrıca Osmanlı Devleti nezdinde de bazı vazifeleri uhdesine almıştı. Zira kendisinin 280 bin dönüm araziden oluşan bir idarî birimi yönettiği söylenir. Hatib, onu din havzasının hâmisî olarak tanıtmış, “Müminlerin destekçisi olan Rabbimiz onun şerefine daim etsin.” diyerek onun için dua etmiştir.¹⁹ Paşa unvanına sahip olan Şeyh Kâmil’in en büyük muarızı, 1900-1912 yılları arasında Tarsus belediye başkanlığı yapmış olan Müftüzâde Sadık Eliyeşil Paşa (1863-1942) idi. Ona muarız olması, muhtemelen mezhepsel sâikten kaynaklanmaktaydı. 1912 yılında vefat eden Şeyh Kâmil’in adı, oğlu Ali Paşa tarafından yaşatılmıştır. Şeyh Hüseyin Muallâ, Ali Paşa’ya ithaf ettiği methiyede kendisini babasının vârisi olarak göstermiştir.²⁰ Cumhuriyet döneminde Benk soyadını alan bu ailenin adını dinî alanda yaşatan hiç kimse kalmamıştır.

2. Şeyh Saîd Muhammed el-Kubbe (ö. 1912):

Şeyh Saîd b. Muhammed b. İmrân b. Muhammed, 13./19. asrın ikinci çeyreğinde Suriye’de Tartûs’a bağlı Sâfîta beldesinde dünyaya gelmiştir. Nesebi, Şeyh Abdülhamid el-Karnabâdiyye (ö. 10./16. asrın başları) vasıtasıyla Şeyh Firâs el-Hammâm el-Ezdi et-Tenûhiyye (ö. 798/1395) dayanır. Suriyeli meşhur âlimlerden Şeyh Ali Hasan el-Kâdi’nin (ö. 1300/1882) amcasının oğludur. Kâdi, eserinde onu mümin, ârif ve muvahhid bir şeyh olarak tanıtmıştır.²¹ Şeyh Saîd, Tarsuslu Arap Alevîlerinin dinî riyasetini üstlenmiştir. Bu görevi üstlenenlere Tarsus’ta el-Kubbe lakabı verildiği için kendisi daha çok Şeyh Saîd Muhammed el-Kubbe olarak anılmıştır. Suriye’de çağın allâmesi olarak tanınan Şeyh Süleyman el-Ahmed²² (ö. 1942), Şeyh Muhammed

¹¹ Hatib, *Târîhü’s-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 360.

¹² Hatib, *Târîhü’s-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 360-361.

¹³ Harfûş, *Târîhü’s-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1658.

¹⁴ Harfûş, *Târîhü’s-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1658-1661.

¹⁵ Hatib, *Târîhü’s-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 361-362.

¹⁶ Harfûş, *Târîhü’s-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 5/2008.

¹⁷ Harfûş, *Târîhü’s-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 5/2008-2009.

¹⁸ Hüseyin Muallâ, *ed-Divân* (Tarsus: y.y., ts.), 3/17-18.

¹⁹ Hatib, *Târîhü’s-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 362.

²⁰ Muallâ, *ed-Divân*, 2/359-362.

²¹ Ali el-Kâdi, *Tezkiretü’l-efkâr bizikri’s-sâdeti’l-ibrâr* (Lazkiye, y.y., 2001), 42.

²² Hakkında geniş bilgi için bk. Abdullatif Sa’ûd - Muhammed Hasan Şaban, *Hayâtü’s-Şeyh Süleyman el-Ahmed* (Lazkiye: y.y., 1985), 1-30; Ali Süleyman el-Ahmed, *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed* (Dımaşk: Dârü’l-Ferkad, 2010), 17-37, 61-89, 103-15, 187-223.

el-Hımsî'ye gönderdiği methiyelerden birinde Şeyh Saîd'i de zikretmiştir. Methiyesinde onu asrın mürşidi, fetva mercii, basiretli bir âlim olarak nitelemiş ve karanlığı dağıtan bir hidayet ışığına benzetmiştir.²³

Şeyh Hüseyin Muallâ, iki kasidesinde Şeyh Saîd'den övgüyle bahsetmiştir. Bu kasidelerden birincisi, 1905 tarihli olup Şeyh Ahmed Diyâb el-İ'zâzî (ö. 1917), Şeyh Saîd el-Muhammed ve Şeyh Muhammed el-Hımsî'ye methiye babında ithaf edilmiştir.²⁴ Tarihi belirtilmeyen ikincisi ise Şeyh Saîd el-Muhammed, Şeyh Muhammed el-Hımsî ve Şeyh Ahmed Kâmil'e methiye niteliğinde kaleme alınmıştır.²⁵ Muallâ, Şeyh Saîd'in vefatı münasebetiyle bir de mersiye yazmıştır.²⁶ Mersiyesinde onun şeyhler arasında biricik olduğundan, şer'î hükümlere göre fetva verdiğinden ve ilimde derinleştiğinden bahsetmiş, toplumun onu yitirdiği için gözyaşlarını seller gibi akıtması gerektiğini belirtmiştir.

Şeyh Saîd'in adını, iki oğlu yaşattırmıştır: Şeyh Ali ile Şeyh Abdülkadir. Muallâ, Şeyh Ali'ye iki methiye,²⁷ Şeyh Abdülkadir'e bir mersiye ithaf etmiştir.²⁸ Günümüzde bu aileyi dinî alanda temsil eden hiç kimse bulunmamaktadır.

3. Şeyh Kâmil Dervîş Kismîn (ö. 1912):

Şeyh Kâmil b. Dervîş b. Hasan el-Abbûdî, 13./19. asrın ikinci çeyreğinde Lazkiye'ye bağlı Kismîn köyünde dünyaya gelmiştir. Nesebi, Şeyh İskender el-Havrânî (ö. 8./14. yüzyıl) vasıtasıyla Şeyh Musa er-Rabtî'ye (ö. 7./13. yüzyıl), onun vasıtasıyla da meşhur sûfî, filozof ve şair Hasan b. Yusuf el-Mekzûn es-Sincârî'ye²⁹ (582/637-1187/1240) uzanır. İktisadî sebeplerden dolayı genç yaşta Tarsus'a hicret etmiştir. Tarsus'u tercih etmesinin sebebi, burada çok sayıda akrabasının bulunmasıdır. Zira o dönemde Kismîn köyünden Şeyh Abdülhamid Muallâ (ö. 1911), Şeyh Muallâ el-Muhammed (ö. 1914), Şeyh Kâmil İbrahim Saîd (ö. 1916), Şeyh Hasan Marûf (ö. 1920) gibi pek çok isim Tarsus'ta yaşamaktaydı.

Şeyh Kâmil, Şeyh Dervîş Mahmud Kismîn'in (ö. 1911) Suriye'den 1907 yılında gönderdiği bir kasidede övülen on şeyhten biridir.³⁰ Vefat ettiğinde Şeyh Hüseyin Muallâ onun adına bir mersiye yazmıştır. Mersiyede, sahip olduğu güzel niteliklerden, iman ve takvadaki yüksek mertebesinden, tevhit ilmindeki derinliğinden, vefatından dolayı toplumun duyduğu büyük üzüntüden bahsetmiştir.³¹

4. Şeyh Muhammed el-Hımsî (ö. 1917):

Şeyh Muhammed b. Ali el-Hımsî, 13./19. asrın ikinci çeyreğinde Tarsus'ta dünyaya gelmiştir. Hatib'in verdiği bilgilere göre babası Şeyh Ali, genç yaşlarında Suriye'nin Hıms şehrinden Tarsus'a göç etmiştir. Takiyye konusunda, ilmî mertebesinin yüksekliğine işaret eden *et-Tarsûsiyye* adlı bir risale yazmış, 1282/1865 yılında hayata gözlerini kapamıştır.³²

İlmî-edebî bir şahsiyet olan Şeyh Muhammed, bir eser yazmasa da iki önemli eserin yazılmasına vesile olmuştur. Bunlardan birincisi, Şeyh Hüseyin el-Ahmed'in 1293/1876 yılında telif ettiği, Şia'da İslam'ın beş temel ibadeti sayılan namaz, zekât, oruç, hac ve cihadı ele alan *ez-Zübdetü'r-râbiye* adlı eseridir. Bu eser maalesef elimizde bulunmamaktadır. İkincisi ise Şeyh Yusuf Ali el-Hatib'in 1905 yılında kaleme aldığı, *Târîhü's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib* adlı biyografik çalışmasıdır. Hatib, bu eserinin telif sebebi hakkında şu bilgileri vermektedir:

"Hicrî 1323 senesinde (1905) Tarsus şehrinde fakihlerin reisi Şeyh Muhammed Efendi el-Hımsî –Allah onu korusun ve ömrünü uzatsın– ile bir araya geldim. Sohbetimiz boyunca salih selefimizden ahirete irtihal edenleri andık. Onların güzel siretlerinden ve onurlu davranışlarından bahsettik. Bu mevzu bizi öylesine mutlu etti ki, mutluluk sadece kalplerimizi

²³ Süleyman el-Ahmed, *es-Sefîne*, nşr. Şaban Ali (Lazkiye: y.y., 1985), 190.

²⁴ Muallâ, *ed-Divân*, 1/226-229.

²⁵ Muallâ, *ed-Divân*, 1/92-95.

²⁶ Muallâ, *ed-Divân*, 1/248-250.

²⁷ Muallâ, *ed-Divân*, 2/97-98, 98-100.

²⁸ Muallâ, *ed-Divân*, 3/114-116.

²⁹ Arap Alevilerinin en büyük âlimlerinden sayılan Mekzûn'un hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Es'ad Ahmed Ali, *Ma'rifetullâh ve'l-Mekzûn es-Sincârî* (Beyrut: Dârü'r-Râidî'l-'Arabî, 1972), 2/305-353.

³⁰ Bu kaside, Şeyh Hüseyin Muallâ'nın Şeyh Dervîş'e ithaf ettiği methiyece cevaben Tarsus'a gönderilmiştir. Her iki kaside için bk. Muallâ, *ed-Divân*, 1/192-198.

³¹ Muallâ, *ed-Divân*, 1/250-252.

³² Hatib, *Târîhü's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 362.

değil, tüm organlarımızı kapladı. Sonra, diğer ümmetlerin tarihleri üzerinde düşündük. Her ümmetin kendi büyüklerinin siretlerini kayıt altına aldığını gördük. Bizim ümmetimizden ise hiç kimsenin bu meseleye el atmadığını fark ettik. İşte tam da bu noktada, Şeyh Muhammed büyük yeminler ederek benden bu meseleye el atmamı istedi. Ondan defalarca beni mazur görmesini ve bu görevden azat etmesini istediysem de olumlu bir cevap alamadım. Onun isteğini yerine getirmekten başka bir seçeneğim kalmadığını görünce, sevap elde etmek ve faydalı bir eser ortaya koymak maksadıyla bu eseri yazmaya koyuldum.”³³

Şeyh Muhammed’in Allâme Şeyh Süleyman el-Ahmed ile samimi bir dostluk kurduğu anlaşılmaktadır. Bu dostluğun temeli, Şeyh Süleyman’ın Allâme Şeyh İbrahim Abdüllatif (ö. 1916) ile 1317/1899 yılında Tarsus’u ilk ziyaretinde atılmıştır. Şeyh Süleyman, Suriye’ye döndükten sonra Şeyh Muhammed’e sevgi, saygı ve özlemine dile getiren bir kaside göndermiştir. Kasidesinde Şeyh Muhammed’in takva sahibi, temiz yürekli, ilim ve ahlakla donanmış bir imam olduğunu, dilinden hikmetli sözlerin inci misali döküldüğünü, Allah yolunda iyiliği emredip kötülüğü yasakladığını ifade etmiştir. Tarsus’un Musallâ Mahallesi’nde³⁴ birbirlerine verdikleri ahde ömür boyu vefa göstereceğini, Musallâ’ya duyduğu özlemin kor ateşten daha sıcak olduğunu dile getirmiştir.³⁵ Şeyh Süleyman, ilerleyen yıllarda Şeyh Muhammed’e iki kaside daha göndermiştir.³⁶ Şeyh Muhammed’in bu kasidelere cevaben yazdığı mektuplar maalesef elimize ulaşmamıştır. Ancak Şeyh Süleyman, bu mektupların temiz bir yürekten taşan sevgi ile vücut bulduklarını, son derece samimi bir dille yazıldıklarını ve hem lafız hem mana açısından eşsiz nitelikte olduklarını söylemektedir.³⁷

Şeyh Muhammed ile irtibatı olan bir diğer Suriyeli âlim, Şeyh Abdülkerim Sa’d’dır. Harfûş, onun Şeyh Muhammed’e gönderdiği bir methiyeden bahsetmiş, methiyenin on beytini aktarmıştır.³⁸ Bu beyitlerde Şeyh Muhammed’in en güzel hasletlere sahip olduğu, bunları lisan ile vasfetmenin mümkün olmadığı belirtilmektedir.

Şeyh Muhammed’i öven âlimlerden biri de Şeyh Hüseyin Muallâ’dır. Muallâ, 1915 yılında ona uzun bir methiye ithaf etmiştir.³⁹ Ayrıca daha önce Şeyh Saîd el-Muhammed’i tanıtırken bahsettiğimiz iki kasidesinde ona yer vermiştir. Öte yandan, Şeyh Halil Ramadân’ın divanında Şeyh Muhammed’e ithaf edilen bir methiye göze çarpmaktadır.⁴⁰ Methiyede Tarsus halkından Şeyh Muhammed’in kıymetini bilmeleri ve irşatları doğrultusunda hareket etmeleri istenmektedir. Tüm bu methiyeler, Şeyh Muhammed’in Arap Alevîsi âlimler arasında saygın bir konumu olduğuna işaret etmektedir.

Şeyh Muhammed’in oğullarından Şeyh Süleyman’ın Kur’an hafızı olduğu bilinmektedir. Kendisi, babasının vârisi ve Tarsus ufkunun parlayan yıldızı olarak görülürken⁴¹ genç yaşta hayatını kaybetmiştir.⁴² Vefatı, babası başta olmak üzere tüm yakınlarını ve Arap Alevîsi toplumunu derinden üzmüştür. Şeyh Muhammed’in diğer çocuklarından adını yaşatacak biri çıkmamıştır. Vefatının ardından adına yazılan mersiyelelerden sadece Şeyh Hüseyin Muallâ’ya ait olan mersiye elimize ulaşmıştır.⁴³ Bu mersiyede Musallâ Mahallesi’nin çok büyük bir değeri kaybettiği, bu nedenle hüzne ve kedere boğulduğu belirtilmektedir. Müteveffaya rahmet ve büyük ecir, zürriyetine selamet ve sabır temenni edilmektedir. Muallâ, Şeyh Muhammed’in vefatının 40. günü münasebetiyle bir mersiye daha kaleme almıştır.⁴⁴ Bu mersiyede, Şeyh Muhammed’in yerini dolduracak birinin bulunmamasından yakınılmakta, onun dönemine duyulan özlem dile getirilmektedir.

³³ Hatîb, *Târîhü’ş-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*, 1-2.

³⁴ Bu mahallenin adı, günümüzde Yeşil Mahallesi olarak değiştirilmiştir.

³⁵ Ahmed, *es-Sefîne*, 187-188.

³⁶ Ahmed, *es-Sefîne*, 188-190, 190-191.

³⁷ Ahmed, *es-Sefîne*, 189.

³⁸ Harfûş, *Târîhü’ş-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 4/1909.

³⁹ Muallâ, *ed-Divân*, 1/155-160.

⁴⁰ Halil Ramadân, *ed-Divân*, drl. Ali Ahmed Abdülhâlık (İskenderun, y.y., 1945), 65-67.

⁴¹ Şeyh Habib ‘Ablâ, Şeyh Hasan el-Muhrizî’ye yazdığı mersiyede Şeyh Süleyman’ı, “ufkumuzun parlayan yıldızı” şeklinde nitelemiştir. bk. Süleyman el-Muhrizî, *ed-Divân*, drl. Ahmed Kâmil (Tarsus: y.y., ts.), 50.

⁴² Şeyh Süleyman el-Muhrizî’nin ona ithafen yazdığı mersiye için bk. Muhrizî, *ed-Divân*, 34-36.

⁴³ Muallâ, *ed-Divân*, 1/296-298.

⁴⁴ Muallâ, *ed-Divân*, 1/298-300.

5. Şeyh Hasan Marûf (ö. 1920):

Şeyh Hasan b. Marûf b. Muallâ el-Abbûdi, 13./19. asrın ortalarında Kısmîn köyünde dünyaya gelmiştir. Nesebi, Şeyh İskender el-Havrânî'ye dayanmaktadır. 13 yaşında köyünü terk ederek Antakya üzerinden Tarsus'a hicret etmiştir. İslamî ilimleri Şeyh Ali b. Mustafa et-Tarsûsî'den öğrenmiştir.⁴⁵ Şeyh Hüseyin Muallâ'nın 1914 tarihli methiyesinden anlaşıldığı kadarıyla yetişkinliğe ulaştığında Tarsus'un saygın âlimleri arasında yer almıştır.⁴⁶

Şeyh Hasan'ın 3000 dönüm araziye işlettiği, evini yoksullar için bir sosyal yardım merkezine dönüştürdüğü anlatılır. Çevredeki diğer dinî gruplarla iyi ilişkiler kurduğuna, onlara ihsanda bulunduğuna değinilir. Bu çerçevede, 1910 yılında Kurban Bayramı vesilesiyle çevredeki Alevî, Sünnî, Hristiyan ve Yahudileri bir araya getiren geniş katılımlı bir davet verdiği, din ya da mezhep ayırımı yapmadan herkese güler yüzüyle yemek ikram edip sadaka ve zekât dağıttığı aktarılır.⁴⁷ Onun bu asalet ve kereminden etkilenen Hristiyan muallim ve şair Philippus Konstantin Atallâh, kendisine edebî değeri yüksek bir methiye ithaf etmiştir. 40 beyitten oluşan ve "Bayramlaşma Vecibeleri" başlığını taşıyan bu methiye göre, Şeyh Hasan, makamı herkes tarafından bilinen, hayır ve hasenat sahibi bir zattır. Tek başına binlerce insana güler yüzü ve tatlı sözleriyle ihsanda bulunan bir hayırseverdir. Çakıl taşlarını saymak, onun erdemlerini saymaktan daha kolaydır. O, doğruluk ve dürüstlüğü'nün sembolüdür. Salih, vakur, zahit, âbid, heybetli, tâhir ve iffetlidir. Takvanın gerektirdiği tüm vasıfları taşımaktadır. Onun yüzünde iman nuru belirgindir.⁴⁸ Atallâh, Şeyh Hasan'a bu övgüleri tevcih ettikten sonra taksiratından dolayı affına sığınır. Rızasını almak maksadıyla methiyesini yazmaya cüret ettiğini bildirir. Ardından ona, "Ey onurlu insanların süsü!" diye seslenerek Kurban Bayramı'nı kutlar. Sağlıklı ve huzurlu uzun bir ömür dileyerek sözlerini noktalar.⁴⁹

Şeyh Hasan Marûf 1920 yılında ahirete irtihal etmiş, adına çok sayıda mersiye yazılmıştır. Bunlardan sadece Şeyh Hüseyin Muallâ'nın mersiyesi elimize ulaşmıştır. Muallâ, mersiyesinde onun kaybından duyduğu derin üzüntüyü dile getirir. Bu üzüntünün sert bir kayayı bile darmadağın edebilecek boyutta olduğunu söyler. Şeyh Hasan'ın vefatının ardından sadece insanların değil, aynı zamanda iman, takva ve ahlak gibi tüm ulvî değerlerin de ağıladığını zikreder.⁵⁰

Şeyh Hasan'ın üç oğlu olmuştur: Habib, Abdülhadi ve Abdüllatif.⁵¹ Bunlardan Şeyh Habib, 1930'da Kısmîn köyüne göç etmiş, 1949 yılında Tarsus'a geri dönmüştür. Şeyh Abdüllatif ve Şeyh Abdülhadi, Şeyh Hüseyin Muallâ'nın iki methiyesinden anlaşıldığı kadarıyla daha çok takva ve keremleriyle tanınmışlardır.⁵²

6. Şeyh Süleyman el-Muhrizî (ö. 1925):

Şeyh Süleyman b. Ali b. İsmail b. Muhammed el-Muhrizî, 1287/1870 civarında dünyaya gelmiştir. Nesebi, Şeyh Muhammed b. Şâkir el-A'rac⁵³ (ö. 9./15. yüzyıl) vasıtasıyla Emîr Nâsîhüddeve Ebû'l-Fütûh Ceş b. Muhammed b. Cafer b. Muhriz'e⁵⁴ (ö. 5./11. asır) uzanır. Hayatını özetlediği 1911 tarihli kasidesinden⁵⁵ anlaşıldığı üzere Lazkiye'nin Cüheniyye beldesinde ikamet ederken 10 küsur yaşlarında babasını kaybetmiştir. Şefkatli, merhametli ve iyiliksever biri olduğunu belirttiği babasının vefatıyla dört kardeşiyle birlikte yetim kalmıştır. Çok büyük zulüm gören köyünde hayata tutunamayınca kardeşleriyle birlikte Tarsus'a göç etmiştir. Tarsus'ta düzen kurup evlendikten sonra çok sayıda çocuk sahibi olmuş, ancak hepsini küçük yaşta toprağa vermiştir. Bu süreçte, çok sevdiği kardeşi Şeyh Hasan'ı (ö. 1911) da ahirete uğurlamıştır.⁵⁶ Gece gündüz ibadet eden, ilim ve takva sahibi, sabırlı, kanaatkâr, iffetli biri olarak tanıttığı kardeşinin 30 yaşındayken vefatıyla en büyük destekçisini ve tesellisini

⁴⁵ Şeyh Yusuf Marûf, Kişisel Görüşme, 28 Ocak 2024.

⁴⁶ Muallâ, *ed-Divân*, 1/139-147.

⁴⁷ Şeyh Yusuf Marûf, Kişisel Görüşme, 28 Ocak 2024.

⁴⁸ Philippus Konstantin Atallâh, *Furûdû'l-mü'âyede*, nşr. Hüseyin Muallâ (Tarsus: y.y., 1932), 1-2.

⁴⁹ Atallâh, *Furûdû'l-mü'âyede*, 3-4.

⁵⁰ Muallâ, *ed-Divân*, 1/323-325.

⁵¹ Anneleri, Tarsus'un itibarlı şahsiyetlerinden İbrahim Efendi Cebile'nin kızıdır.

⁵² Muallâ, *ed-Divân*, 2/95-97, 259-261.

⁵³ Hakkında bilgi için bk. Harfûş, *Târîhü's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 2/921-923.

⁵⁴ Hakkında bilgi için bk. Harfûş, *Târîhü's-Şeyh Hüseyin Harfûş*, 1/285-292.

⁵⁵ Muhrizî, *ed-Divân*, 1-6.

⁵⁶ Şeyh Habib 'Ablâ'nın Şeyh Hasan'a yazdığı mersiye için bk. Muhrizî, *ed-Divân*, 48-51.

kaybetmiştir.

Şeyh Süleyman, Şeyh Hüseyin Muallâ'nın 1914 tarihli bir kasidesinde methedilen Tarsuslu altı şeyhten biridir. Kendisi bu methiyede takva sahibi, sözü doğru, soyu şerefli, ilmi geniş, faziletli ve cömert biri olarak tanıtılmaktadır.⁵⁷ Diğer taraftan, onun Şeyh Süleyman el-Ahmed ile yakın irtibatı olduğu bilinmektedir. İkisinin Şeyh İbrahim Abdüllatif ve Şeyh Yusuf el-Hımsî ile Tarsus'ta 1317/1899 yılında çekilmiş bir fotoğrafı bulunmaktadır.

Şeyh Süleyman'ın ilmi mirasından günümüze sadece küçük hacimli şiir divanı kalmıştır.⁵⁸ 55 sayfadan oluşan divanı, kardeşi Şeyh Hasan'a mersiye niteliğinde yazdığı, kendi hayat hikâyesini de içeren kaside ile başlamaktadır. Divanda dua ve tevessül babında birkaç kasidenin yanı sıra methiye ve mersiye de bulunmaktadır. Divanda methedilenler arasında Şeyh Meyhûb Selman, Şeyh Ahmed İbrahim, Şeyh Ahmed Diyâb el-İzâzî ve Şeyh Hasan Ali Hasan el-Kâdî yer almaktadır. Adlarına mersiye yazılanlar arasında ise Şeyh Abdülhamid Saîd el-Muhammed, Şeyh Süleyman Muhammed el-Hımsî, Şeyh Abdüllatif el-Hımsî, Şeyh Mahmud Ahmed Diyâb, Şeyh Ahmed el-Velî, Mustafa Efendi et-Tarsûsî ve Şeyh Muhammed Cemâlî saymak mümkündür. Ona ait olup divanında yer almayan birkaç kasidesi daha vardır. Şeyh Mahmud Abdülvehid el-Hatîb ve Şeyh Haydar Muallâ Abbûd için yazdığı mersiye,⁵⁹ ayrıca Şeyh Süleyman el-Ahmed ve Şeyh Ali Ahmed el-Mantaş'a ithaf ettiği methiye bunlardandır.⁶⁰

Şeyh Süleyman'a ithafen yazılan mersiye Şeyh Hüseyin Muallâ tarafından derlenmiştir.⁶¹ Bu mersiye Şeyh Habib 'Ablâ, Şeyh Hüseyin Muallâ, Şeyh Muhammed Mahmud el-Hatîb, Şeyh Muhammed Süleyman el-Cencâniyye, Şeyh Halil Ramadân ve Şeyh Hasan İbrahim el-Mühendis'e ait oldukları anlaşılmaktadır.

Şeyh Süleyman'ın adını, oğulları Şeyh Ahmed ve Şeyh Haydar yaşatmışlardır. Şeyh Haydar, 1966 yılında genç yaşında vefat etmiştir. Adına yazılan mersiye 36 sayfalık bir kitapçıkta toplanmıştır.⁶² Şeyh Ahmed ise Şeyh Muhammed el-Hatîb'ten (ö. 1982) sonra 1984 yılındaki vefatına kadar Tarsus'taki Arap Alevîlerinin dini riyasetini üstlenmiştir.⁶³

7. Şeyh Habib 'Ablâ (ö. 1928):

Şeyh Habib, Tarsus'un saygın simalarından İsmail Efendi 'Ablâ'nın oğludur. 13./19. asrın ortalarında Tarsus'ta dünyaya gelmiştir. Bir şeyh ailesine mensup olmamasına rağmen ahlak, zekâ ve içtihadıyla Tarsus'un önde gelen şeyhleri arasına girmiştir. Şeyh Süleyman el-Ahmed'in Tarsus'a yaptığı ziyaretlerinde onu yanından ayırmaması, bu hususu destekler niteliktedir.

Yaşadığı dönemde Çukurova'nın en yetenekli şairi sayabileceğimiz Şeyh Habib'in maalesef çok az sayıda şiiri günümüze ulaşmıştır. Bunun nedeni, divanının liyakatsiz kişilerin ellerinde ziyan olmasıdır. Ona ait bir methiye, Şeyh Hüseyin Muallâ'nın divanında mevcuttur.⁶⁴ Bu methiye; Şeyh Ahmed İbrahim, Şeyh Ali Bedir ve Şeyh Hüseyin Muallâ'ya ithaf edilmiştir. Şeyh Hüseyin, bu methiyeye cevaben Şeyh Habib'e bir methiye göndermiştir.⁶⁵ Bu methiyede onun fitrî zekâsını, geniş bilgisini, güzel ahlakını ve şairliğini övmüştür. Şeyh Habib'in yazdığı mersiyelelerden yalnızca ikisine vâkıf bulunmaktayız. Daha önce bahsettiğimiz bu mersiyelelerden birincisi, onun Şeyh Hasan el-Muhrizî'ye, ikincisi ise en yakın dostu olan Şeyh Süleyman el-Muhrizî'ye ithaf ettiği mersiyelelerdir.

Şeyh Habib'in vefatı münasebetiyle yazılan mersiyelelerden yalnızca biri elimizde bulunmaktadır. Şeyh Hüseyin Muallâ'ya ait bu mersiyede,⁶⁶ Şeyh Habib gibi kültürlü, vefa ve ihlas sahibi bir dostun kaybedilmesinden duyulan üzüntü dile getirilmekte, 'Ablâ ailesine ve

⁵⁷ Muallâ, *ed-Divân*, 1/143.

⁵⁸ Küçük hacmine rağmen çağını başarılı bir şekilde yansıtan bu divanın bize ulaşmasında önemli payı bulunan Şeyh İzdeşir Keklik'e teşekkürlerimizi sunarız.

⁵⁹ Şeyh Haydar, Şeyh Hüseyin Muallâ'nın kardeşi olup 1317/1899 yılında Tarsus'ta vefat etmiştir.

⁶⁰ Şeyh Süleyman'ın hattıyla yazılmış bu kasideler, divanıyla birlikte torunu Şeyh Muhammed el-Muhrizî'nin şahsi kütüphanesinde bulunmaktadır.

⁶¹ *Merâsi's-Şeyh Süleyman el-Muhrizî*, drl. Hüseyin Muallâ (Adana: y.y., 1926).

⁶² *Merâsi's-Şeyh Haydar el-Muhrizî*, drl. Muhammed Celâl (İskenderun: y.y., 1966).

⁶³ Adına yazılan mersiyelelerden biri için bk. Yusuf Ahmed İbrahim, *ed-Divân*, drl. Muhammed Celâl (İskenderun, y.y., 1987), 84-85.

⁶⁴ Muallâ, *ed-Divân*, 2/21-23.

⁶⁵ Muallâ, *ed-Divân*, 2/23-26.

⁶⁶ Muallâ, *ed-Divân*, 3/29-31.

tüm Arap Alevilerine taziye de bulunmaktadır.

8. Şeyh İsmail el-Hatîb (ö. 1928):

Şeyh İsmail b. Abdülvâhid b. Yusuf b. Ammâr el-Hatîb, 13./19. asrın ortalarında Tarsus'ta dünyaya gelmiştir. Nesebi, Şeyh Muhammed b. Şâkir el-A'rac'a dayanmaktadır. Babası Şeyh Abdülvâhid, meşhur âlim Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb'in amcasıdır. Şeyh İsmail'e dair bilgilerimiz oldukça kısıtlıdır. Ona ait şiirlerden yalnızca bir mersiye elimizde bulunmaktadır. O, bu mersiye'yi Adana'nın Kayışlı köyünde ikamet eden yakınlarından Şeyh İbrahim Hasan el-Muhrizî'ye (ö. 1909) ithafen yazmıştır.⁶⁷ Kendisinin adına yazılan mersiyelerden ise sadece Şeyh Hüseyin Muallâ'nın mersiyesi elimize ulaşmıştır.⁶⁸ Şeyh İsmail bu mersiyede atalarının şerefine miras alan, toplumda saygın bir konuma sahip, herkesin övgüyle söz ettiği biri olarak vasfedilmektedir.

Şeyh İsmail'in abisi Şeyh Muhammed de Tarsus'un önde gelen âlimlerinden biridir. Hatîb, onun hakkında şu bilgileri verir: "Rahmetli Şeyh Abdülvâhid'in oğlu Şeyh Muhammed, kâmil bir adamdı. Kerem ve ihsanda, döneminde bir benzeri yoktu. İlmi ve ilmî eserleri nakletmeyi çok severdi. Aynı zamanda yetenekli bir şairdi. Takva sahibi, temiz bir insandı. 1302 yılında (1884) Allah'ın rahmetine kavuştu."⁶⁹

9. Şeyh Hasan el-Müsellim (ö. 1936):

Şeyh Hasan el-Müsellim, 13./19. asrın üçüncü çeyreğinde dünyaya gelmiştir. Şeyhlik yapan bir aileye mensup olmamasına rağmen zekâ ve içtihadı sayesinde ilimde iyi bir seviyeye ulaşmıştır. Kendisi gençliğinde Muhammed Efendi Cebile'nin yanında ırgat olarak çalışmaktaydı. Muhammed Efendi, bir gün önünde sorulan dinî bir soruya doyurucu cevap vermesi üzerine onun kıymetini anlamıştır. O günden sonra çalışmasına rıza göstermeyerek ona aylık bir meblağ tahsis etmiştir. Böylece ilim ve talime odaklanmasını sağlamıştır. Şeyh Hasan bu sayede ilmî birikimini sürekli artırma imkânına kavuşmuştur.⁷⁰

Şeyh Hasan, Arap Alevilerinin nikâh işlemlerini gerçekleştirme yetkisi verilmiş bir âlimdi.⁷¹ Bu yetki, muhtemelen Cumhuriyet'ten önce, Osmanlıların son 20 yılında kendisine verilmiş olmalıdır. Kendisine böyle bir yetki verilmesi hem toplum hem devlet nazarında muteber bir şahıs olduğunu göstermektedir.

Şeyh Hasan, fesahat sahibi bir şeyh olarak bilinmektedir. İlmi şahsiyetine ve fesahatine istinaden, Adana'nın saygın âlimlerinden Şeyh Ahmed İbrahim'in⁷² (ö. 1934) cenaze namazını kendisinin kıldırıldığı söylenir.⁷³ Şeyh Ahmed'e yazdığı mersiyeden⁷⁴ onun şair olduğu anlaşılmaktadır. Mersiyesinin mukaddimesinde, Şeyh Ahmed'in yetim kalan 14 yaşındaki oğlu ile ilgili kullandığı şu cümleler onun merhametli bir kalbe sahip olduğunu hissettirmektedir: "Kıymetli din kardeşlerim! Sizden ricam, merhumun oğluna göz kulak olmanız ve şefkatli bir baba gibi davranmanızdır. Onu korumanız, samimi sevgi ve alakanızla kuşatmanızdır. Zira sizler hayır sahiplerisiniz, kerem ehlisiniz, beşerî âlemin en seçkin fertlerisiniz...."⁷⁵

Şeyh Hüseyin Muallâ, Şeyh Hasan'a 1933 tarihli bir methiyesinde yer vermiş,⁷⁶ vefatından sonra da adına bir mersiye yazmıştır.⁷⁷ Şeyh Hasan'ın adını, oğlu Şeyh Habib Güneşli (ö. 2010) yaşatmıştır. Ancak günümüzde bu ailenin dinî misyonunu sürdüren hiç kimse bulunmamaktadır.

10. Şeyh Hasan Leylâ (ö. 1940):

Şeyh Hasan b. Süleyman Leylâ, 13./19. asrın üçüncü çeyreğinde Antakya'da dünyaya gelmiştir. Nesebi, Şeyh Selman er-Rüveys (ö. 9./15. yüzyıl) üzerinden Şeyh Musa er-Rabtî'ye uzanmaktadır. Samandağ'a bağlı Yeşilköy Mahallesi'nin saygın âlimlerinden Şeyh İbrahim

⁶⁷ *Mecmû'atü'l-eş'âr*, drl. Muhammed Abdullah (Adana: y.y., 1965), 91-92.

⁶⁸ Muallâ, *ed-Divân*, 3/27-29.

⁶⁹ Hatîb, *Târîhü's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*, 363.

⁷⁰ Enver Cebile, Kişisel Görüşme, 19 Haziran 2011.

⁷¹ Şeyh Yusuf Marûf, Kişisel Görüşme, 28 Ocak 2024.

⁷² Hakkında bilgi için bk. Hatîb, *Târîhü's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*, 150.

⁷³ Şeyh Yusuf Ahmed İbrahim, Kişisel Görüşme, 17 Nisan 2010.

⁷⁴ *Merâsi's-Şeyh Ahmed İbrahim*, drl. Hüseyin Muallâ (Adana: y.y., 1935), 60-61.

⁷⁵ *Merâsi's-Şeyh Ahmed İbrahim*, 59.

⁷⁶ Muallâ, *ed-Divân*, 2/116-119.

⁷⁷ Muallâ, *ed-Divân*, 3/85-87.

Eyyüb'un (ö. 1943) amcasının oğludur. Bilmediğimiz bir tarihte Antakya'dan Tarsus'a, oradan da Mersin'e hicret etmiştir. İman ve takvasıyla tanınan Şeyh Hasan'a ithafen yazılan methiyelerden sadece ikisi elimize ulaşmıştır. Bunlar Şeyh Hüseyin Muallâ tarafından yazılan 1933 ve 1936 tarihli methiyelerdir.⁷⁸ Şeyh Hüseyin'in onun adına yazdığı bir de mersiye mevcuttur.⁷⁹

Şeyh Hasan'ın zürriyetinden manevî mirasını devralacak biri çıkmamıştır. Ailenin adını, kardeşi Şeyh Ali'nin oğlu Şeyh Muhammed yaşatmıştır. 1910'lu yıllarda Mersin'de dünyaya gelen Şeyh Muhammed, çocuk yaştayken babası Şeyh Ali'yi kaybedince amcası Şeyh Hasan'ın riayetinde yetişmiştir. İslamî ilimleri Şeyh Ahmed Kâmil'den tahsil etmiş, Mersin'in saygın din adamları arasında yer almıştır.⁸⁰ 1992'deki vefatı münasebetiyle yazılan mersiyelerden yalnızca bir tanesi elimize ulaşmıştır. Bu mersiye, "İskenderun'un şairi" unvanıyla tanınan Şeyh Mahmud Davud Reyhânî'ye (ö. 2015) aittir.⁸¹ Hayat ve ölümle ilgili çarpıcı tasvirler içeren bu mersiye, dil ve üslup açısından da üst düzeydedir.

11. Şeyh Süleyman Abdülhamid (ö. 1941):

Şeyh Süleyman Abdülhamid el-Abbûdî, 13./19. asrın üçüncü çeyreğinde Tarsus'ta dünyaya gelmiştir. Nesebi, Şeyh İskender el-Havrânî'ye dayanmaktadır. Şeyh Hüseyin Muallâ'nın yakın akrabasıdır. Bu husus, Şeyh Hüseyin'in ona ithaf ettiği 1932 tarihli methiyede⁸² kendisinden "amcam" şeklinde bahsetmesinden anlaşılmaktadır. Şeyh Süleyman bu methiyeye aynı vezin ve kafiye ile yazdığı bir methiyeyle cevap vermiştir.⁸³ Şeyh Hüseyin'in ona ithaf ettiği iki methiye daha mevcuttur.⁸⁴ Bunlardan birincisi 1918, ikincisi 1933 tarihlidir. Ayrıca onun adına yazdığı bir mersiye bulunmaktadır.⁸⁵ Şeyh Halil Ramadân'ın divanında da onun adına yazılan bir mersiye yer almaktadır.⁸⁶ Bu kasidelerden Şeyh Süleyman'ın Tarsus'ta yaşayan saygın Arap Alevîsi âlimler arasında yer aldığı, evinin dinî ve ictimai bir merkez olduğu öğrenilmektedir.

Şeyh Süleyman'ın yerini, ahlak ve takvasıyla tanınan oğlu Şeyh Abdülhamid Günaşan doldurmuştur. 1984 yılında vefat eden Şeyh Abdülhamid'in anısına, Şeyh Yusuf Ahmed İbrahim bir mersiye yazmıştır.⁸⁷

12. Şeyh İsa Rızk (1867-1948):

Şeyh İsa b. Hasan b. Muhammed b. Rızk, 1284/1867 yılında Cebile'ye bağlı ez-Ziyâdiyye adlı köyde dünyaya gelmiştir.⁸⁸ Nesebi, meşhur Arap Alevîsi âlimlerden Şeyh Ahmed b. Câbir el-Gassânî'ye⁸⁹ (ö. 611/1214) uzanır. 17 yaşında Tarsus'a hicret etmiş, burada bir müddet kaldıktan sonra Mersin'e yerleşmiştir. Ahlak, takva ve ibadette yüksek seviyelere ulaştığı söylenmektedir. Özellikle gece namazına önem verdiği ve gecelerini ibadetle geçirdiği anlatılmaktadır.⁹⁰

Kerametlerinden bahsedilen ve Arap Alevîsi toplum içerisinde büyük itibara sahip olan Şeyh İsa, çok sayıda âlimin övgüsüne mazhar olmuştur. Şeyh Hüseyin Muallâ onu üç kasideyle övmüş,⁹¹ vefatı münasebetiyle bir de mersiye yazmıştır.⁹² Benzer şekilde Antakya'nın önde gelen âlim ve şairlerinden Şeyh Ahmed Ali İsa (ö. 1973) ona ithafen üç methiye kaleme almıştır.⁹³

Şeyh İsa'nın üç oğlu olmuştur: Şeyh Yasin, Şeyh Yusuf ve Şeyh Ali. Şeyh Yasin'in ahlak,

⁷⁸ Muallâ, *ed-Divân*, 2/120-123, 143-146.

⁷⁹ Muallâ, *ed-Divân*, 3/104-106.

⁸⁰ Yusuf Leylâ, Kişisel Görüşme, 15 Mart 2024.

⁸¹ Mahmud Davud Reyhânî, *Ene ve's-şî'r* (İskenderun: y.y., 1990-2013), 4/269-272.

⁸² Muallâ, *ed-Divân*, 2/100-102.

⁸³ Muallâ, *ed-Divân*, 2/102-103.

⁸⁴ Muallâ, *ed-Divân*, 1/178-180, 2/116-119.

⁸⁵ Muallâ, *ed-Divân*, 3/116-118.

⁸⁶ Ramadân, *ed-Divân*, 113-116.

⁸⁷ İbrahim, *ed-Divân*, 78-79.

⁸⁸ Sabahattin Bedir, *Güney Alevîleri ve Nusayrîlik Kavramı* (Adana: Velayet Yayıncılık, ts.), 260.

⁸⁹ Halk arasında Şeyh Ahmed Kırfis adıyla bilinen bu önemli dinî-felsefî şahsiyet hakkında detaylı bilgi için bk. Hatib, *Târîhü's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatib*, 118-119.

⁹⁰ Şeyh Ahmed Ali Bedir, Kişisel Görüşme, 17 Temmuz 2010.

⁹¹ Muallâ, *ed-Divân*, 2/120-123, 151-152, 345-347.

⁹² Muallâ, *ed-Divân*, 3/261-263.

⁹³ Ahmed Ali İsa, *ed-Divân* (Antakya, y.y., ts.), 31-35.

takva ve ibadette babasının vârisi olduğu söylenir. Suriyeli âlimlerden Şeyh Şaban es-Sa'îdî ile yazıştığı, Adanalı âlimlerden Şeyh Halil Ramadân ve Şeyh Muhammed Muhriz ile samimi dost olduğu aktarılır. 1968 yılında Mersin'de yaşanan büyük sel felaketinde komşu bahçeler sel suları tarafından yutulurken kendi bahçesinin hiçbir zarar görmemesi, onun kerametlerinden sayılmaktadır.⁹⁴ Şeyh Hüseyin Muallâ, iki kasideyle Şeyh Yasin'i övmüştür.⁹⁵ Şeyh Yusuf Ahmed, 1982'de vefat eden Şeyh Yasin'e ithafen bir mersiye yazmıştır.⁹⁶ 1914 yılında doğan Şeyh Yusuf'a gelince, kendisi Şeyh Ahmed Kâmil'in elinde yetişmiş, zekâsı ve içtihadıyla zengin bir ilmi birikimin sahibi olmuştur. Maddi sıkıntılar yüzünden Adana'ya göç etmiş, son yıllarında tekrar Mersin'e dönmüş, 2002 yılında burada ölmüş ve defnedilmiştir. 1975 yılında vefat eden Şeyh Ali'nin ise Baalbek müftüsü Şeyh Habîb İbrahim el-Âmilî (ö. 1965) ile yazıştığı ve onun tarafından yayımlanan *el-İslâm fî me'ârifîhi ve funûnihi* adlı dergiye üye olduğu bilinmektedir. Şeyh Ali'nin oğlu Sait Rezaki, Tarsus Amerikan Koleji'nden mezun olduktan sonra 1959 yılında Ankara Siyasal Fakültesini bitirmiş, Adalet Bakanlığı'nda müdürlük ve baş müşavirlik yapmıştır. 1983'te Yargıtay üyeliğine, 1987'de Yüksek Seçim Kurulu üyeliğine seçilmiş, 1991 yılından 1999'daki ölümüne dek Yargıtay 18. Hukuk Dairesi başkanlığı görevinde bulunmuştur.⁹⁷

13. Şeyh Hasan İbrahim el-Mühendis (ö. 1950):

Şeyh Hasan b. İbrahim b. Ali b. Muhammed el-Mühendis, 13./19. asrın son çeyreğinde Lazkiye'nin Bâniyâs İlçesi'ne bağlı el-Kulû' adlı köyde dünyaya gelmiştir. Nesebi, Şeyh Selman er-Rûveys'e uzanmaktadır. Gençliğinde kardeşleri Hamdan, Salih, Rıdvan ve Ali ile önce Adana'ya, ardından Tarsus'a hicret etmiştir.⁹⁸ Tarsus'un önde gelen âlim ve şairleri arasında yer almıştır. Şiirlerinin çoğu, bir divanda toplanmadıkları için kaybolmuştur. Elimize ulaşan şiirlerinin tamamı mersiye niteliğindedir. Bu mersiyeler; Şeyh Süleyman el-Muhrizî, Şeyh Ahmed İbrahim, Şeyh Ali Bedir ve Şeyh Hasan el-Hişşî'nin adlarına yazılmışlardır.⁹⁹

Şeyh Hasan çok sayıda eser nakletmiştir. Nakillerinin sonunda bazen dönemine ilişkin bilgiler vermiştir. Örneğin, 23 Nisan 1925 (29 Ramazan 1343) tarihinde tamamladığı bir mahtut eserde şu ilginç bilgiler yer almaktadır: "Ben bu eseri naklederken tehlikeli gelişmeler yaşanmıştır. Zira Mustafa Kemal Paşa ile Şeyh Said el-Kürdî'nin güçleri arasında çatışma çıkmıştır. Devlet, Adana'dan doğum yılları 1310-1320 arasındakileri, Tarsus'tan ise 1305-1320 arasındakileri askere almıştır.¹⁰⁰ Askerler Diyarbakır ve diğer bazı illere gönderilmiştir. Yüce Allah'tan dileğimiz, bizim ve tüm mümin kardeşlerimiz için bu tehlikeli meselenin hayırla tamamlanmasını sağlamasıdır."¹⁰¹

Şeyh Hüseyin Muallâ, 1925 ve 1933 tarihli iki methiyesinde Şeyh Hasan'a yer vermiş,¹⁰² vefatı münasebetiyle de adına bir mersiye yazmıştır.¹⁰³ Mersiyede, Şeyh Hasan'ın takva, ahlak ve keremde ileri seviyeye ulaşmış bir şahsiyet olduğu belirtilmekte, vefatı nedeniyle duyulan derin üzüntü dile getirilmektedir.

14. Yusuf Efendi Cebile (ö. 1950):

Yusuf Efendi Cebile, "Akra' Cebile" (Cebile'nin keli) lakabıyla tanınan İbrahim Efendi'nin oğludur. İbrahim Efendi, Sakr Hayri Bey'in amcaoğlu olup genç yaşında Cebile'den Tarsus'a göç etmiştir. Sehpa ve ahşaptan tepsisi üzerinde köylerde tatlı satarak geçimini sağlamıştır. Mütevazı kazancıyla o dönemde çok ucuza satılan bataklık araziler almaya başlamıştır. Zamanla 600 dönüm araziye sahip olmuştur. Devletin bataklıkları kurutmak için orman ekmesiyle birlikte, arazileri tarıma müsait hale dönüşmüştür. Böylece varlıklı bir çiftçi haline gelen İbrahim Efendi'nin iki oğlu olmuştur: Muhammed Efendi ve Yusuf Efendi.

⁹⁴ Şeyh Ahmed Ali Bedir, Kişisel Görüşme, 17 Temmuz 2010.

⁹⁵ Muallâ, *ed-Divân*, 2/209-212, 373-375.

⁹⁶ İbrahim, *ed-Divân*, 88-90.

⁹⁷ Bedir, *Güney Alevileri ve Nusayrîlik Kavramı*, 261.

⁹⁸ Şeyh Ali el-Mühendis, Kişisel Görüşme, 10 Mayıs 2024.

⁹⁹ *Merâsi's-Şeyh Süleyman el-Muhrizî*, 13-14; *Merâsi's-Şeyh Ahmed İbrahim*, 26-32; *Merâsi's-Şeyh Ali Bedir*, drl. Hüseyin Muallâ (Adana: y.y., 1943), 16-19; *Merâsi's-Şeyh Hasan el-Hişşî*, drl. İbrahim Said (Adana: y.y., 1954), 15-17.

¹⁰⁰ Belirtilen yıllar, miladi 1892-1902 ve 1887-1902 tarihlerine denk gelmektedir.

¹⁰¹ Bu ifadelerin yer aldığı mahtut eseri bizimle paylaşan Şeyh Yusuf Hüseyin Bedir'e teşekkür ederiz.

¹⁰² Muallâ, *ed-Divân*, 2/40-42, 125-128.

¹⁰³ Muallâ, *ed-Divân*, 3/274-276.

Şeyh Süleyman el-Ahmed'in "sâdık dostum" diye bahsettiği Muhammed Efendi, takvası ve keremiyle tanınan, dinî bilgisi geniş bir şahsiyetti. 1926 yılında vefat etmiş, adına çok sayıda mersiye yazılmıştır. Bunlardan yalnızca Şeyh Hüseyin Muallâ'ya ait olan mersiye elimize ulaşmıştır.¹⁰⁴

Yusuf Efendi'ye gelince, o, ilk dinî bilgilerini Şeyh Kâmil et-Tarsûsî'den almış, daha sonra Şeyh Süleyman el-Ahmed'den ilim tahsil etmiştir. Varlıklı olduğu halde dünya hayatına meyletmemiş, züht ve takva hayatı yaşamıştır. Ahlak ve keremiyle tanınan Yusuf Efendi ile ilgili şöyle bir olay anlatılır: Yusuf Efendi, üstadı Şeyh Süleyman el-Ahmed'i ziyaret etmek için Lazkiye'ye gider. Bir gün, dönemin meşhur âbid ve zahitlerinden Şeyh Sâlih Nâsır el-Hekîm'i (ö. 1939) birlikte ziyaret etmeye karar verirler. Yusuf Efendi, Şeyh Sâlih'in evine vardıklarında yerde kilim serili olduğunu görür. Bunun üzerine ayakkabısını çıkarır ve içeriye öyle girer. Şeyh Sâlih, onun bu hareketinden memnun olur ve terbiyesini takdir eder. Sohbet ve ikramdan sonra Yusuf Efendi, Şeyh Sâlih'e zekât vermek ister. Ancak Şeyh Sâlih, tanımadığı ve malının helallikinden emin olmadığı kimselerden zekât almamaktadır. Bu nedenle görüşünü almak için ima yoluyla Şeyh Süleyman'a bakar. Şeyh Süleyman başıyla onay verir. Bunun üzerine Şeyh Sâlih zekâtı alır ve Yusuf Efendi'ye hayır duası eder.¹⁰⁵

Yusuf Efendi'nin evi, her zaman âlimlerin uğrak yeri olmuştur. Onu ziyaret eden âlimler arasında Şeyh Süleyman el-Ahmed'in yetiştirdiği önemli âlim ve ediplerden Şeyh Mahmud Süleyman el-Hatîb (1905-1979) ve Şeyh Muhammed Hasan Şaban (1914-2000) da yer almaktadır. Her ikisi Yusuf Efendi'ye ithafen birer methiye yazmışlardır.¹⁰⁶ Şeyh Mahmud, methiyesinde Yusuf Efendi'nin cömertlikte emsalsiz biri olduğunu, ahirete rağbet ettiğini, dünyayı değersiz görüp zühdü seçtiğini belirtir. Allah'tan onun ilmini arttırmasını ve makamını yükseltmesini diler. Şeyh Muhammed ise methiyesinde Yusuf Efendi'nin yüzünde Ehlibeyt sevgisinin nurunun parladığını, sahip olduğu ilmin amellerine yansıdığını ifade eder. Züht bayrağını taşıdığı ve iffetli olduğu için Şeyh Süleyman el-Ahmed'in sevgisini kazandığını belirtir. Herkes mal biriktirirken kendisinin Allah yolunda malını infak ettiğini, herkes dünya hayatına kendini kaptırmışken kendisinin ardında güzel bir siret bırakmakla iştigal ettiğini dile getirir.

Yusuf Efendi, yalnız Suriyeli âlimlerin değil, Çukurova'lı âlimlerin de övgüsüne mazhar olmuştur. Nitekim Şeyh Hüseyin Muallâ ona ithafen üç methiye yazmıştır.¹⁰⁷ Vefatı münasebetiyle bir de mersiye kaleme almıştır.¹⁰⁸ Ayrıca Şeyh Halil Ramadân'ın divanında onun da zikredildiği bir methiye bulunmaktadır.¹⁰⁹

Yusuf Efendi hayatı boyunca evlenmemiştir. Cebile ailesinin adını, abisi Muhammed Efendi'nin oğulları yaşatmıştır. Bunlardan, babasının adını taşıyan Muhammed Bey züht ve takvayı esas alan bir hayat yaşamış, ilimle meşgul olmuş, 1991 yılında Samandağ'ın Yeşilköy Mahallesi'nde vefat etmiştir. Şeyh Selman Saylıca ona ithafen bir mersiye yazmıştır.¹¹⁰ Muhammed Efendi'nin oğlu Yasin Bey, onun oğulları Emin ve Enver Beyler, ailenin adını yaşatmış olan diğer fertlerdir.

15. Şeyh İbrahim Ammâr (1866-1953):

Şeyh İbrahim b. Ali b. Muhammed Ammâr, 1283/1866 yılında Tarsus'ta dünyaya gelmiştir. Nesebi, meşhur Arap Alevîsi evlialardan Şeyh Ammâr b. İsmail ed-Dermîni'ye (ö. 11./17. yüzyıl), onun üzerinden Şeyh Selman er-Rüveys'e uzanmaktadır. Keramet sahibi olduğu anlatılan babası Şeyh Ali (1790-1872), dört çocuğuyla birlikte 13./19. asrın ortalarında Lazkiye'den Tarsus'a göç etmiştir. Burada çocuklarını kaybedince, ilerleyen yaşında yeni bir evlilik yapmıştır. Şeyh İbrahim bu evlilikten doğmuş, ancak babasıyla altı yıl geçirdikten sonra yetim kalmıştır. Bunun üzerine annesi, onu ve dayısı İbrahim Delibalta'yı yanına alarak Adana'nın Kayışlı köyüne göç etmiştir. Şeyh İbrahim, İslamî ilimleri burada Şeyh Abdullah İbrahim el-Muhrizî el-Kâyışlı'dan (ö. 1940) öğrenmiştir. Gençliğinde Tarsus'a dönerek uzun yıllar Kâmil Efendi et-Tarsûsî'nin kâtipliğini yapmıştır.¹¹¹

¹⁰⁴ Muallâ, *ed-Divân*, 3/18-20.

¹⁰⁵ Enver Cebile, Kişisel Görüşme, 19 Haziran 2011.

¹⁰⁶ Bu methiyeler Şeyh Ali el-Mühendis'in şahsi kütüphanesinde mevcuttur.

¹⁰⁷ Muallâ, *ed-Divân*, 2/170-172, 257-258, 424-426

¹⁰⁸ Muallâ, *ed-Divân*, 3/276-278.

¹⁰⁹ Ramadân, *ed-Divân*, 144-149.

¹¹⁰ Selman Saylıca, *ed-Divân* (Antakya: y.y., 2016), 147-151.

¹¹¹ Şeyh Yusuf Hasan Ammâr, Kişisel Görüşme, 8 Ocak 2024.

Nezih kişiliğiyle tanınan Şeyh İbrahim'in hiçbir zaman görevini suiistimal etmediği, harama el uzatmadığı, bu sebeple de ardında kayda değer bir miras bırakmadığı zikredilir. Davudî bir sese sahip olduğu, duvara asılı bir fanusun ışığını sesiyle söndürdüğü söylenir. Eğitime önem verdiği, bu sebeple oğlu İsa Bey ve kızı Nebiha Hanım'ı Tarsus Amerikan Koleji'nde okuttuğu anlatılır.¹¹²

Şeyh Hüseyin Muallâ'nın divanında, Şeyh İbrahim'e ithaf edilen bir mersiye yer almaktadır.¹¹³ Mersiyede samimi bir dostu kaybetmenin acısı, hüznü bir dille ifade edilmektedir. Şeyh İbrahim'in güzel ahlakına, şerefli siretine, bülbul gibi sesiyle okuduğu kasidelerin güzel namelerine duyulan özlem dile getirilmektedir.

Şeyh Mustafa Ali Bedir, Şeyh İbrahim'in mezarına ölüm tarihini tazammun eden dört beyitlik bir şiir yazmıştır.¹¹⁴ Şiirinde onun Şeyh Ammâr'a uzanan şerefli bir soydan geldiğini, Ehlibeyt'e canı gönülden bağlandığını, dostlarına vefası ve komşularına iyiliğiyle tanındığını zikretmiştir. Huld cennetine girdiğinde Rabbinin selam ve bereketine nail olduğunu söyleyerek şiirini sonlandırmıştır.

16. Şeyh Ahmed Kâmil (ö. 1955):

Şeyh Kâmil Derviş Kısım'ın oğlu olan Şeyh Ahmed, 13./19. asrın son çeyreğinde Tarsus'ta dünyaya gelmiştir. Üstatları bilinmemekle birlikte hattı ve imlasından çok iyi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Bilmediğimiz bir sebepten dolayı 1930 yılında Tarsus'tan İskenderun'a hicret etmiş ve Mahmud Ragıp adını almıştır. Burada tedrisatla geçimini sağlamıştır. Yetiştirdiği çok sayıda öğrenciden en önemlileri, Şeyh Ali Ahmed Abdülhâlık, Şeyh Selim Kâsım ve Şeyh Mahmud Davud Reyhânî'dir.

Çukurova'nın en büyük şairi sayılan Reyhânî, üstadı Şeyh Ahmed hakkında şöyle der: "Tanık olurum ki beni eğiten odur. O olmasaydı ben cahil biri olarak kalacaktım. Ve derim ki: Okuyuculara sunduğum şiir divanım, onun hasenatından bir parçadır. Zira eğitim çağında Arap dili ve edebiyatını bana üst düzeyde öğretecek ondan başka ikinci bir şahıs bulunmamaktaydı."¹¹⁵ Reyhânî bu sözlerinden sonra İskenderun'daki eğitimin 1930'lu yıllardaki halini şöyle tasvir eder:

"Köylerdeki öğretmenlerin hepsi demesem de çoğu, dilin temel kaidelerini bile bilmiyorlardı. Tek yaptıkları şey, düzgün okuyamadıkları Kur'an-ı Kerim'i öğrencilere okutmaya kalkışmaktı. Dolayısıyla da bunu yaparlarken hataları doğrularından fazlaydı. Temel sorun, şehrimizin Fransız işgali altında bulunmasıydı. Bunların ilmi yaymak ve yeni nesli eğitmek gibi bir gayesi yoktu. Öğretmenlerin cahil olması, onların emperyalist çıkarlarına daha uygun düşüyordu. Bu nedenle öğretmenler arasında bu mesleği yapabilecek donanıma sahip kişiler yoktu. Tabi, üniversite mezunu çok az kişiyi istisna etmemiz gerekir. Bunlar ise yüksek vazifelere atanmayı istiyorlardı. Bir iki ay öğretmenlik yaptıktan sonra devletin farklı birimlerinde görevlendiriliyorlardı. Dolayısıyla onlardan hiç kimse faydalanamıyordu."¹¹⁶

Reyhânî, bu tasvirinden sonra üstadı Şeyh Ahmed'in köylerinde (eski adıyla Vehhâb, yeni adıyla Gözcüler köyü) 15 seneden fazla ikamet ettiğini, bu süre zarfında zeki ve yetenekli öğrencileri eğitmek için büyük çaba harcadığını, dolayısıyla da Tarsus'tan İskenderun'a hicret etmesinin kendileri için büyük bir nimet olduğunu ifade eder.¹¹⁷

Şeyh Ahmed Kâmil, hattat kimliğiyle tanınmıştır. İstinsah ettiği çok sayıda eserden sadece ikisini görmüş bulunmaktayız. Bunlardan birincisi, Şeyh Süleyman el-Muhrizî'nin daha önce bahsettiğimiz divanıdır. İkincisi ise Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî'ye (ö. 346/957) ait *el-Hidâyetü'l-kübrâ* adlı meşhur eserdir. Şeyh Ahmed, istinsahını 21 Şevval 1333 (1 Eylül 1915) tarihinde tamamladığı bu eseri Şeyh Ali Bedir'e hediye etmiştir.¹¹⁸

Şeyh Hüseyin Muallâ, 1920 yılında Şeyh Ahmed'e bir methiye ithaf etmiş,¹¹⁹ buna ek olarak

¹¹² Şeyh Ali İsa Ammâr, Kişisel Görüşme, 8 Ocak 2024.

¹¹³ Muallâ, *ed-Divân*, 3/300-301.

¹¹⁴ Mustafa Ali Bedir, *Hadikatü's-şi'r* (Adana: y.y., 2010), 223.

¹¹⁵ Reyhânî, *Ene ve's-şi'r*, 3/130.

¹¹⁶ Reyhânî, *Ene ve's-şi'r*, 3/130.

¹¹⁷ Reyhânî, *Ene ve's-şi'r*, 3/130.

¹¹⁸ Eserin bu mahtut nüshası, Şeyh Yusuf Hüseyin Bedir'in şahsî kütüphanesinde bulunmaktadır.

¹¹⁹ Muallâ, *ed-Divân*, 1/202-203.

iki methiyesinde onu diğer şeyhlerle birlikte övmüştür.¹²⁰ Lazkiye’de vefat eden Şeyh Ahmed’in anısına yazılmış bir mersiye elimize ulaşmamıştır.

17. Şeyh Hüseyin Muallâ (1872-1961):

Şeyh Hüseyin b. Muallâ b. Muhammed el-Abbûdî, 1289/1872 yılında Arsuz’un Hüyük köyünde dünyaya gelmiştir. Nesebi, Şeyh İskender el-Havrânî’ye uzanmaktadır. Babası Şeyh Muallâ, 1870 yılında Lazkiye’nin Kısmîn köyünden Arsuz’a göç etmiş, Hüyük köyünde ikamet eden Şeyh Yusuf Hasan Murhic’in (ö. 1291/1874) kızı Cevhere hanımla evlenmiştir. Bu evlilikten doğan Şeyh Hüseyin, İslamî ilimleri Antakya’nın saygın âlimlerinden Şeyh Ahmed Diyâb el-İ’zâzî’den, sarf-nahiv ilmini Suriye’nin tanınmış âlimlerinden Şeyh Yunus Yusuf Nâcî’den (ö. 1972) tahsil etmiştir.

Şeyh Hüseyin, genç yaşında babasıyla birlikte Tarsus’un Musallâ Mahallesi’ne yerleşmiştir. Babasının 1914 yılında vefatından sonra Adana’nın Küçükoba Mahallesi’ne taşınmış, ancak 1936 yılında Tarsus’a geri dönmek durumunda kalmıştır. Kış aylarını Samandağ’ın Yaylıca köyünde geçirmeyi adet haline getirmiş, 24 Ocak 1961 tarihinde orada vefat etmiş ve toprağa verilmiştir.¹²¹

Şeyh Hüseyin, Arap Alevilerinin Çukurova’da yetiştirdiği en önemli ilmi-edebî şahsiyettir. Oldukça üretken bir yazar olan Şeyh Hüseyin’in başlıca eserleri şunlardır: 1. *ed-Divân*. Üç ciltten oluşan bir şiir divanıdır. Divanın birinci cildi iki bölüme ayrılmıştır. 25 Cemaziyülevvel 1357 (23 Temmuz 1938) tarihinde neshi tamamlanan ve 229 sayfadan oluşan birinci bölümde methiye, vaaz ve ilâhiler yer almaktadır. 104 sayfalık ikinci bölümde, 1909’dan 1921’e kadar yazılan mersiyeler bulunmaktadır. Divanın 518 sayfalık ikinci cildi, 1925’ten 1957’ye kadar yazılan methiyeleri; 306 sayfalık üçüncü cildi ise 1923’ten 1955’e kadar yazılan mersiyeleri içermektedir. Divan, Çukurova’daki Arap Alevilerinin yaklaşık 1900-1960 yılları arasındaki tarihine ışık tutan bir tarihî vesika niteliğindedir. Zira onun sayesinde çok sayıda Arap Alevîsi âlimin genel ahvali hakkında bilgi edinmemiz mümkün olmuştur. 2. *Bugyetü’l-tâlib*. Arapçayı öğretmek amacıyla makâmî türünde yazılan bir eserdir. 3. *el-İdâhü’l-ma’nevî fi’l-keleml-i-lügavî*. Arapça gramerini öğretmek üzere yazılmış muhtasar bir eserdir. 4. *Kalâidü’z-zeheb fi’l-mavâiz ve’l-edeb*. Din adabını öğretmek ve vaaz vermek amacıyla yazılmış bir eserdir. 5. *et-Tühfetü’l-behiyye*. Şeyh Ahmed İbrahim’in ricası üzerine 1917 yılında kaleme alınan, hem nazım hem nesir türünde dualardan oluşan bir eserdir. 6. *Tühfetü’s-sâlik fi du’âi’n-nâsik*. 1920 yılında Şeyh Yasin Selman el-Hâik’in ricasına binaen beş vakit namazın sonunda okunmak üzere telif edilen, hem nazım hem nesir türünde dualar içeren bir eserdir.

Çukurova’nın en yetenekli hattatı sayılan Şeyh Hüseyin, gençliğinden son günlerine kadar Alevî geleneğe ait eserleri müteaddit defa istinsah etmiştir. Her istinsahta, ilmi kriterlere uygun bir şekilde tarih ve yer belirtmiş, hangi nüshadan ya da nüshalardan faydalandığını zikretmiş, istinsah bittikten sonra nüshanın kontrolünü sağlamıştır. Dolayısıyla onun yazdığı nüshalar Çukurova’daki en güvenilir nüshalar olarak kabul edilmektedir.¹²²

Şeyh Hüseyin’in hayatında tedrisat önemli bir yer kaplamıştır. Zira ömrü boyunca Mersin’den Antakya’ya kadar yüzlerce öğrenciye dinî eğitim vermiştir. Aktarılanlara göre, verdiği hizmete karşılık bir ücret almamış, bilakis, muhtaç öğrencilerin yiyecek, içecek ve giyim ihtiyaçlarını kendisi karşılamıştır.¹²³ Yetiştirdiği önemli âlimler arasında Tarsus’tan Şeyh Muhammed el-Hatib, Adana’dan Şeyh Ahmed Ali Bedir ile kardeşi Şeyh Mustafa Ali Bedir, İskenderun’dan Şeyh Celâl Gadîr Abdülhâlık ve Antakya’dan Şeyh Selman Saylıca’yı saymak mümkündür.

Şeyh Hüseyin’in şöhretinde mütevazı kişiliğinin önemli payı olduğu söylenir. İstinsah ettiği eserlerin sonunda adını zikretmeden önce, “Allah’ın fakir kulu”, “Zelil ve miskin kul”, “Allah’ın rahmetine en çok muhtaç olan kul” gibi ifadelerle yer vermesi onun tevazuuna işaret sayılabilir. Tevazuunun bir diğer işareti olarak şu davranışı anlatılır: Arap dili ve edebiyatına yeterince vâkıf olmayan bazı şairler, yazdıkları şiirleri düzeltmesi için Şeyh Hüseyin’in yanına gelirlerdi. Şeyh Hüseyin bunları büyük ölçüde düzeltmeye tabi tutarak yepyeni bir yapıya büründürürdü. Ancak buna rağmen şiirlerin sonuna kendi adını değil, o şiirleri getirenlerin adlarını yazardı. Bunu

¹²⁰ Muallâ, *ed-Divân*, 1/92-95, 132-135.

¹²¹ Muhammed Celâl, *Kitâbü’n-Neseb li ehli’l-‘ilmi ve’l-edeb* (İskenderun: y.y., 2007), 689.

¹²² Mehmet Tevfik Özezen, *Hayâtü’s-Şeyh Hüseyin Muallâ* (Adana, y.y., 2002), 2.

¹²³ Özezen, *Hayâtü’s-Şeyh Hüseyin Muallâ*, 2.

garipseyen şairleri, “Önemli değil.” diyerek rahatlatırdı.¹²⁴

Şeyh Hüseyin’i meşhur yapan bir yönü de züht, takva ve keremidir. Kendisinin hiçbir zaman dünyaya meyletmediği, mal biriktirmediği, miras bırakmadığı, harama el sürmediği ve kendisine takdim edilen zekâtları dağıttığı anlatılır. Keremine dair anlatılan ilginç bir hâdise şöyledir: Bir gün Mersin’den Şeyh Muhammed es-Sallâta adlı bir şahıs, Tarsus’a gelerek Şeyh Hüseyin’i ziyaret eder ve paraya ihtiyacı olduğunu söyler. Şeyh Hüseyin, kendisinde de para olmadığı için onu yakın dostlarından ve Tarsus’un önde gelen ağalarından Ali Efendi Hâc İsa’ya (ö. 1950) götürür. Ağa her ikisini ağırladıktan sonra zekâtlarını verir. Şeyh Hüseyin’in zekâtı, Şeyh Muhammed’in zekâtından çok daha fazladır. Şeyh Hüseyin, ağanın yanından ayrılmalarından sonra zekâtını olduğu gibi Şeyh Muhammed’e verir. Şeyh Muhammed bu zekâtla Mersin’in merkezinde 3 dönümlük arazi alır. Bu araziden geçimini sağlar. Üstelik ilerleyen tarihlerde araziye bir müteahhide vererek çok sayıda dairenin sahibi olur.¹²⁵

Şeyh Hüseyin’in dikkat çeken yönlerinden biri de sosyal ilişkilerinin oldukça güçlü olmasıdır. Bu husus, onun şiir divanından somut bir şekilde anlaşılmaktadır. Zira Mersin-Antakya hatında yaşayan fazilet sahibi onlarca Arap Alevisi şahsiyet için methiye ve mersiye yazdığı görülmektedir. Bunlara ilaveten, Adana ve Tarsus’u ziyaret eden Suriyeli âlimler için yazdığı onlarca methiyeyi de unutmamak gerekir. Bu âlimler arasında Şeyh Hasan Ali el-Kâdi, Şeyh Yasin Ahmed Kırkaftı, Şeyh Musa Cafer, Şeyh Cafer Muhammed Selman, Şeyh Abdülhamid İsa İmran, Şeyh Abdülvahhab Hâc Muallâ, Şeyh Muhammed Abbas el-Hekim, Şeyh Muhammed Kâmil İbrahim Saîd, Şeyh İbrahim Saîd Kısmin, Şeyh Ali Ahmed Nâsır el-Hekim, Şeyh Süleyman el-Ahmed, Şeyh Hasan İbrahim Serebyûn, Şeyh Haydar Hamdân, Şeyh Süleyman Edib Kassâbîn ve Ali Süleyman el-Ahmed gibi şahsiyetleri saymak mümkündür.¹²⁶

Şeyh Hüseyin’in başka din ve mezheplerden de dostları olması, dikkat çekici bir husustur. Bu husus, Şeyh Hüseyin’in mezhepler ve dinler üstü yaklaşım sergileyebilen, insanlarla iletişimde evrensel değerleri esas alan bir şahsiyet olduğuna işaret eder. Onun bu türden dostlarına örnek olarak Arsuz’lu kuyumcu Hoca Kaysar (ö. 1944) ve Tarsus Öğretmen Enstitüsü Arapça öğretmenlerinden Zahit Efendi et-Türki verilebilir. Şeyh Hüseyin, Hristiyan kökenli Hoca Kaysar’a ithafen bir mersiye,¹²⁷ Sünnî kökenli Zâhit Efendi’ye ise bir methiye yazmıştır.¹²⁸

Şeyh Hüseyin’in siyasete girmese de siyasî gelişmelere duyarlı olduğu gözlenmektedir. O, Adana’nın kurtuluşu vesilesiyle Mustafa Kemal Paşa’ya bir methiye yazmış,¹²⁹ 1935 yılında da Mustafa Kemal Paşa ve İsmet Paşa’ya ithafen iki methiye kaleme almıştır.¹³⁰ Ancak kendisi devletten aynı lütufkâr muameleyi görmemiştir. Nitekim 1939 yılında Tarsus’ta izinsiz Arapça tedrisat yaptığı gerekçesiyle tutuklanmış ve tüm kitaplarına el konulmuştur. Neyse ki Musallâ Mahallesi’nin önde gelenlerinin devreye girmesiyle iki gün içerisinde serbest bırakılmıştır. Hapisten çıktıktan sonra, kurtulmasına vesile olanlara ithafen bir methiye yazmıştır.¹³¹ Burada, Şeyh Hüseyin’in 1919 yılında Suriyeli meşhur âlim Şeyh Sâlih el-Ali’ye (ö. 1950) gönderdiği methiyeyi de zikretmek gerekir.¹³² Bu methiyenin tarihi oldukça manidardır. Zira bu tarihte Şeyh Sâlih’in Fransız işgaline karşı başlattığı direniş zirve noktasındaydı.¹³³ Dolayısıyla bu methiyeyi hem Şeyh Sâlih’in dini makamına hürmet hem de askerî ve siyasî direnişine manevî bir destek olarak görmek mümkündür.

Şeyh Hüseyin’e ithafen çok sayıda methiye yazılmıştır. Bunlara örnek olarak Şeyh Muhammed Yasin Kırkaftı, Şeyh Habib ‘Ablâ, Şeyh Ahmed Ali İsa, Şeyh Muhammed Hasan

¹²⁴ Şeyh Âdil Muallâ, Kişisel Görüşme, 7 Ekim 2024.

¹²⁵ Şeyh Âdil Muallâ, Kişisel Görüşme, 7 Ekim 2024.

¹²⁶ Bu âlimlere ithaf edilen methiyeler için bk. Muallâ, *ed-Divân*, 1/46-49, 57-60, 67-69, 73-77, 89-92, 107-109, 120-122, 123-124, 187-188; 2/59-62, 160-161, 379-381.

¹²⁷ Muallâ, *ed-Divân*, 3/237-239.

¹²⁸ Muallâ, *ed-Divân*, 2/104.

¹²⁹ Muallâ, *ed-Divân*, 2/377-379.

¹³⁰ Bu iki methiye, Şeyh Hüseyin’in müsvedde olarak kullandığı divanın 355 ile 358. sayfaları arasında yer almaktadır.

¹³¹ Muallâ, *ed-Divân*, 2/176-178.

¹³² Muallâ, *ed-Divân*, 1/183-186.

¹³³ Şeyh Salih el-Ali’nin Fransızlara karşı 1918-1921 yılları arasında yürüttüğü bağımsızlık mücadelesi hakkında bk. Hâmid Hasan, *Sâlih el-Ali sâ’iren ve şâ’iren* (Dımaşk: Dârü Mecelleti’s-Sekâfe, 1973), 42-60, 78-88, 118-143; Abdullatif el-Yûnus, *Sevretü’s-Şeyh Sâlih el-Ali* (Dımaşk: Dârü’l-Yakzati’l-‘Arabiyye, 1426/2005), 21-234.

İbrahim ve Şey Mustafa Ali Bedir'in methiyeleri verilebilir.¹³⁴ Vefatı münasebetiyle yazılan mersiye de oldukça fazladır. Ancak derlenmedikleri için bunlardan yalnızca birkaçına vâkıf bulunmaktayız. Bunlar; Şeyh Halil Ramadân, Şeyh Abdullatif İbrahim, Şeyh Yusuf Ahmed İbrahim, Şeyh Mustafa Ali Bedir ve Şeyh Selman Saylıca tarafından yazılan mersiyelelerdir.¹³⁵

Şeyh Hüseyin'in üç oğlu olmuştur. Bunlardan Bilal henüz 19 yaşındayken 1935'te, Şeyh Abdullah Adana'da 1958'de, Şeyh Muhammed Tarsus'ta 1993'te vefat etmiştir.

18. Şeyh Gadîr Hamdân (1912-1978):

Şeyh Gadîr b. Hamdân b. İsa b. Meyhûb b. Hamdân b. Marûf es-Sâhili, 1912 yılında Hüyük köyünde dünyaya gelmiştir. Nesebi, Şeyh Selman er-Rüveys'e uzanmaktadır. Babası Şeyh Hamdân, Cebile'ye bağlı Zâmâ köyünden öncelikle civardaki el-Kalâi' köyüne, ardından 1900'lü yılların başlarında Hüyük köyüne hicret etmiştir. Şeyh Gadîr, dinî bilgilerini bu köyün önde gelen âlimlerinden biri olan Şeyh Gadîr Abdülhâlık'tan almıştır. Babasının vefatından sonra, takvası ve ibadetiyle meşhur olan abisi Şeyh Ali Hamdân ile Yumurtalık'taki Kırmızıdam köyüne hicret etmiştir. Abisinin 1942 yılında vefatı üzerine Tarsus'un Musallâ Mahallesi'ne taşınmıştır.¹³⁶ Burada herkesin sevgi ve saygısını kazanan Şeyh Gadîr, ardında bir halef bırakmadan 1978 yılında vefat etmiştir. Tarsus Güney Mezarlığı'na gömülmüş, güzel siretine hürmeten mezarı türbe haline getirilmiştir.¹³⁷

Şeyh Gadîr hakkında çok sayıda methiye ve mersiye yazılmıştır. Bunlardan yalnızca birkaç tanesine vâkıf bulunmaktayız. Bunlar, Şeyh Hüseyin Muallâ, Şeyh Mustafa Ali Bedir ve Şeyh Selman Saylıca tarafından yazılan methiyelerle¹³⁸ Şeyh Yusuf Ahmed İbrahim, Şeyh Selman Saylıca ve Şeyh Muhammed Celâl tarafından kaleme alınan mersiyelelerdir.¹³⁹

Yukarıda zikredilen kasideler arasında özellikle Şeyh Mustafa Ali Bedir'in methiyesi, Şeyh Gadîr'i tanımayı sağlayacak tasvirler içermektedir. Bu methiyeye göre: Şeyh Gadîr, Allah'ın fazilet ve hikmet bahşettiği emsalsiz bir imamdır. Güzel ahlakı ve eşsiz cömertliğiyle büyük bir şerefe nail olmuştur. Ruhlar âleminde hidayet hamuruyla yoğrulmuş ruhu, Allah'ı zikretmekten bir saat bile hali kalmamıştır. O, henüz gençken yaşlıların ulaştığı iman ve takva seviyelerini aşmıştır. Onun sireti, misk ve amberden daha hoş bir rayihaya sahiptir. Dili, doğrulukla özdeşleşmiş, hiçbir zaman gıybetle tevessül etmemiştir. O, gecelerini Rabbinin ibadetine, gündüzlerini ise toplumsal fesadı ıslah etmeye adanmıştır.¹⁴⁰ Görüşüğümüz Arap Alevisi kanaat önderlerinin tamamı, Şeyh Gadîr'in bu vasıfları taşıdığı noktasında hemfikir görünmektedirler. Bu husus, onun Arap Alevileri arasında derin bir iz bıraktığına işaret etmektedir.

19. Şeyh Muhammed el-Hatîb (1895-1982):

Şeyh Muhammed b. Mahmud b. Abdülvâhid el-Hatîb, 1895 yılında Tarsus'ta doğmuştur. Küçük yaşta babasını kaybetmiş, amcası Şeyh İsmail'in riayetinde yetişmiştir. İslamî ilimleri Şeyh Hüseyin Muallâ'dan telakki etmiş ve içtihadıyla ilimde hatırı sayılır bir seviyeye ulaşmıştır. 1950'li yıllardan 1982'deki vefatına kadar Tarsus'ta Arap Alevilerinin fetva mercii olmuştur. Heybetli ve vakur bir şahsiyet olduğu belirtilen Şeyh Muhammed, yaşadığı Musallâ Mahallesi'nde toplumsal barışa büyük katkı sağlamış, toplumu ifsat edecek tutum ve davranışlara mahal vermemiştir. Musallâ Mahallesi'nde yer alan bir arazisini mezarlık yapılması için devlete hibe etmiştir.¹⁴¹ Bu mezarlık günümüzde Tarsus Güney Mezarlığı adıyla bilinmektedir.

Şeyh Muhammed'in şairlik yönünün de bulunduğu, Şeyh Süleyman el-Muhrizî'ye yazdığı mersiye den anlaşılmaktadır.¹⁴² Ancak onun diğer şiirleri maalesef kaybolmuştur. Diğer taraftan, Şeyh Hüseyin Muallâ'nın Şeyh İsmail el-Hatîb'e ithaf ettiği 1914 tarihli bir methiyede Şeyh Muhammed'e de yer verdiği, sahip olduğu erdemlerden uzunca bahsettiği

¹³⁴ Muallâ, *ed-Divân*, 2/12-15, 21-23, 189-191, 240-242; Bedir, *Hadikatü's-şi'r*, 26-30.

¹³⁵ Ramadân, *ed-Divân*, 152-155; Abdullatif İbrahim, *ed-Divân* (Dımaşk: Matba'atü'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1979), 172-173; İbrahim, *ed-Divân*, 36-38; Bedir, *Hadikatü's-şi'r*, 65-68, 69-72; Saylıca, *ed-Divân*, 4-10.

¹³⁶ Şeyh Ali Hamdân'a ithafen yazılan bir mersiye için bk. Muallâ, *ed-Divân*, 3/120-122.

¹³⁷ Celâl, *Kitâbü'n-Neseb*, 728.

¹³⁸ Muallâ, *ed-Divân*, 2/214-217, 238-240; Bedir, *Hadikatü's-şi'r*, 22-26; Saylıca, *ed-Divân*, 41-45.

¹³⁹ İbrahim, *ed-Divân*, 50-52; Saylıca, *ed-Divân*, 88-91; Celâl, *Kitâbü'n-Neseb*, 728-729.

¹⁴⁰ Bedir, *Hadikatü's-şi'r*, 24-25.

¹⁴¹ Şeyh İsmail Muhammed el-Hatîb, Kişisel Görüşme, 10 Mart 2024.

¹⁴² *Merâsi's-Şeyh Süleyman el-Muhrizî*, 7-8.

görülmektedir.¹⁴³ Benzer şekilde, 1933 tarihli bir başka methiyesinde de onun erdemlerini dile getirdiği gözlenmektedir.¹⁴⁴

20. Şeyh Halil Marûf (1930-2007):

Şeyh Halil b. Habib b. Hasan b. Marûf el-Abbûdî, 1930 yılında Tarsus'ta doğmuştur. Doğduktan kısa bir süre sonra babası tarafından Kısmîn köyüne götürülmüş ve orada yetişmiştir. 19 yaşına geldiğinde babasıyla tekrar Tarsus'a dönmüştür. Züht ve takva hayatı yaşamış, 2007 yılında Tarsus'ta vefat etmiş ve buradaki Güney Mezarlığı'nda gömülmüştür.¹⁴⁵

Şeyh Halil'in zeki, nüktedan bir kişiliğe sahip olduğu söylenir. Sarf-nahiv ilmine vâkıf olduğu, mütalaayı sevdiği, İslamî ilimlerde kendini iyi yetiştirdiği belirtilir. Şeyh Muhammed el-Hatib'in vefatından sonraki dönemde Tarsus'un en önemli ilmi-edebî şahsiyeti sayılan Şeyh Halil'in Arap Alevîleri tarafından takdir edildiği ve fetva mercii olarak görüldüğü anlatılır.¹⁴⁶

Şeyh Halil'in vefatının yedinci günü münasebetiyle düzenlenen toplantıda Kur'an tilavetinden sonra yalnızca bir mersiye okunmuştur. Bu mersiye Adana'dan Şeyh Ahmed Hüseyin Bedir'e ait olduğu haber verilmektedir.¹⁴⁷

Şeyh Halil'in vefatıyla birlikte Tarsus'ta bir dönem kapanmış, Arap Alevîleri adına zorlu bir dönem başlamıştır. Ancak tüm olumsuzluklara rağmen Tarsus'ta hâlâ az sayıda da olsa iman ve takva sahibi şeyhlerin bulunduğu söylenmektedir. Bunların Şeyh Hasan Kalav'ın etrafında toplandıkları, toplumun cenaze işlerini yürüttükleri, yaz aylarında Kur'an kursu açtıkları ve dini bilinci arttırmak amacıyla toplantılar düzenledikleri aktarılmaktadır.

Sonuç

Arap Alevîleri, Tarsus'ta yaşayan en eski dinî gruplardan biridir. Tarsus'taki varlıkları, bazı kaynaklar tarafından 9./15. asra kadar dayandırılmaktadır. Yaşadıkları siyasî ve ekonomik zorluklara rağmen onların Tarsus'taki varlıklarını günümüze kadar sürdürebilmeleri, büyük ölçüde Arap Alevîsi âlimlerin katkılarıyla mümkün olmuştur.

Bu çalışmanın 20. asırda Tarsus'ta yaşamış Arap Alevîsi âlimlerin tanıtılmasına katkı sağladığını umuyoruz. Diğer taraftan, Arap Alevîlerinin Tarsus'taki tarihlerine dair bilgi eksikliğinin giderilmesine hizmet ettiğini düşünüyoruz. Elbette ki Tarsuslu Arap Alevîsi âlimler bu çalışmada zikredilenlerle sınırlı değildir. Haklarında yeterli bilgiye sahip olmadığımız Tarsuslu nice Arap Alevîsi âlim bu çalışmada yer almamıştır. Bunlara örnek olarak Şeyh Ahmed el-Veli (ö. 1911), Şeyh Hasan Cemâlüddin Muhammed es-Sâlih (ö. 1919), Şeyh İbrahim Ali el-Mantaş (ö. 1920), Şeyh Ali Hasan (ö. 1927), Şeyh Mustafa Mikail el-Anber (ö. 1953) ve Şeyh Said Kırfis (ö. 1970) verilebilir. İlerleyen süreçte yeni kaynakların ortaya çıkması durumunda bu âlimleri de tanı(t)ma imkânına kavuşacağımız düşünülmektedir.

Bu çalışma esnasında, Arap Alevîsi âlimlere ait çok sayıda mahtut eserin çeşitli olumsuzluklar neticesinde yok olduğu fark edilmiştir. Bu çalışmada bazı âlimlerle ilgili bilgilerin diğerlerine nazaran daha az olması, büyük oranda bu realiteden kaynaklanmıştır.

Tarihsel ve sosyolojik gözlemlerimize göre bir zamanlar Arap Alevîlerinin hem maddî hem manevî açıdan önemli merkezlerinden biri olan Tarsus, günümüzde bu vasfını yitirmiş bulunmaktadır. Bunda çeşitli faktörlerin etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Arapçanın unutulması, toplumun dinî işlerini düzenleyip yürütecek bir kurumun bulunmaması, kentleşme ve Tarsus'un yoğun göç alması bu faktörlerin başında gelmektedir. Uzun bir liste teşkil eden bu faktörler nedeniyle Tarsus'ta yaşayan Arap Alevîlerinin dinî-kültürel mirasının tehdit altında olduğu, ilerleyen sürecin onları hızlı bir dejenerasyona sürüklediği gözlenmektedir.

Kaynakça | References

- Ahmed, Ali Süleyman. *el-İmâm eş-Şeyh Süleyman el-Ahmed*. Dımaşk: Dârü'l-Ferkad, 2010.
 Ahmed, Süleyman. *es-Sefîne*. nşr. Şaban Ali. Lazkiye: y.y., 1985.
 Ali, Es'ad Ahmed. *Ma'rifetullâh ve'l-Mekzûn es-Sincârî*. Beyrut: Dârü'r-Râ'idî'l-'Arabî, 1972.

¹⁴³ Muallâ, *ed-Divân*, 1/135-138.

¹⁴⁴ Muallâ, *ed-Divân*, 2/116-119.

¹⁴⁵ Celâl, *Kitâbü'n-Neseb*, 765.

¹⁴⁶ Şeyh Yusuf Marûf, Kişisel Görüşme, 28 Ocak 2024.

¹⁴⁷ Söz konusu mersiye, Şeyh Ahmed Hüseyin Bedir'in şahsî kütüphanesinde bulunmaktadır.

- Atallâh, Philippos Konstantin. *Furûdü'l-mü'âyede*. nşr. Hüseyin Muallâ. Tarsus: y.y., 1932.
- Bedir, Mustafa Ali. *Hadikatü's-şî'r*. Adana: y.y., 2010.
- Bedir, Sabahattin. *Güney Alevîleri ve Nusayrîlik Kavramı*. Adana: Velayet Yayıncılık, ts.
- Celâl, Muhammed. *Kitâbü'n-Neseb li ehli'l-îlmi ve'l-edeb*. İskenderun: y.y., 2007.
- Evliya Çelebi. *Seyahatnâme*. 9. Cilt. İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1938.
- Harfûş, Hüseyin. *Târîhü's-Şeyh Hüseyin Harfûş*. 5 Cilt. nşr. İbrahim Harfûş. Lazkiye: y.y., 1987.
- Hasan, Hâmid. *Sâlih el-Ali sâ'iren ve şâ'iren*. Dımaşk: Dârü Mecelleti's-Sekâfe, 1973.
- Hatîb, Yusuf Ali. *Târîhü's-Şeyh Yusuf Ali el-Hatîb*. nşr. Şaban Ali. Lazkiye: y.y., ts.
- Hayyir, Abdurrahman. "Nakd ve Takriz". *Târîhü'l-Aleviyyîn*. mlf. Muhammed Emin Gâlib et-Tavîl. 5-64. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 3. Basım, 1979.
- İbrahim, Abdüllatif. *ed-Divân*. Dımaşk: Matba'atü'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1979.
- İbrahim, Yusuf Ahmed. *ed-Divân*. drl. Muhammed Celâl. İskenderun, y.y., 1987.
- İsa, Ahmed Ali. *ed-Divân*. Antakya, y.y., ts.
- Kâdî, Ali. *Tezkiretü'l-efkâr bizikri's-sâdeti'l-ebrâr*. Lazkiye, y.y., 2001.
- Massignon, Louis. "Nusayrîler". *İslam Ansiklopedisi*. 9/365-370. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Mecmû'atü'l-eş'âr*. drl. Muhammed Abdullah. Adana: y.y., 1965.
- Merâsi's-Şeyh Ahmed İbrahim*. drl. Hüseyin Muallâ. Adana: y.y., 1935.
- Merâsi's-Şeyh Ali Bedir*. drl. Hüseyin Muallâ. Adana: y.y., 1943.
- Merâsi's-Şeyh Hasan el-Hişşî*. drl. İbrahim Said. Adana: y.y., 1954.
- Merâsi's-Şeyh Haydar el-Muhrizî*. drl. Muhammed Celâl. İskenderun: y.y., 1966.
- Merâsi's-Şeyh Süleyman el-Muhrizî*. drl. Hüseyin Muallâ. Adana: y.y., 1926.
- Mertcan, Hakan. *Türk Modernleşmesinde Arap Alevîler*. Adana: Karahan Yayınevi, 2. Basım, 2014.
- Muallâ, Hüseyin. *ed-Divân*. 3 Cilt. Tarsus: y.y., ts.
- Muhrizî, Süleyman. *ed-Divân*. drl. Ahmed Kâmil. Tarsus: y.y., ts.
- Öezen, Mehmet Tevfik. *Hayâtü's-Şeyh Hüseyin Muallâ*. Adana, y.y., 2002.
- Ramadân, Halil. *ed-Divân*. drl. Ali Ahmed Abdülhâlık. İskenderun, y.y., 1945.
- Reyhânî, Mahmud Davud. *Ene ve's-şî'r*. 4 Cilt. İskenderun: y.y., 1990-2013.
- Sa'ûd, Abdullatif - Hasan Şaban, Muhammed. *Hayâtü's-Şeyh Süleyman el-Ahmed*. Lazkiye: y.y., 1985.
- Saylıca, Selman. *ed-Divân*. Antakya: y.y., 2016.
- Tavîl, Muhammed Emin Gâlib. *Târîhü'l-Aleviyyîn*. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 3. Basım, 1979.
- Yûnus, Abdullatif. *Sevretü's-Şeyh Sâlih el-Ali*. Dımaşk: Dârü'l-Yakzati'l-Arabiyye, 2005.

Extended Summary

It is obvious that there is a serious lack of information about the history of Arab 'Alawism. This is also true for the Arab 'Alawites who have lived in Tarsus for centuries. This article is about the biographies of contemporary Arab 'Alawî scholars who lived in Tarsus. In this way, it aimed to shed light on the history of Arab 'Alawites in Tarsus. The article used a descriptive method and took care to be objective. Expressions praising or criticizing individuals have been avoided. The works of Arab 'Alawî scholars were used as the main sources in the article. Some information gaps were remedied with the help of reliable oral sources created by Arab 'Alawî opinion leaders.

The oldest written source indicating the presence of Arab 'Alawites in Tarsus is the *Seyahatname* (Travelogue) of Evliya Celebi (d. 1096/1685). Evliya Celebi, who visited the region in 1671-1672, mentioned the presence of Arab Fellahs in Tarsus in his work. It is certain that he meant Arab 'Alawites with this statement. Because this expression is used to describe Arab 'Alawites even today. In this case, it is possible to extend the presence of Arab Alawites in Tarsus

to the beginning of the 17th century. Tavil and Massignon date the presence of Arab 'Alawites in Tarsus to the 9th/15th century. However, there is no concrete information supporting this view.

There are various reasons why Arab 'Alawites migrated from Syria to Tarsus. Some of these reasons are political, some are economic. Reasons such as the higher taxes imposed in Syria and the deterioration of public order on the Syrian coast, especially as a result of the wars waged by the Ottomans in the 19th century, can be mentioned in this context.

Almost no information has survived to the present day about the Arab 'Alawî scholars who lived in Tarsus before the 20th century. For example, there is no information about Sheikh Vasil, one of the ancient saints whose tomb is in the Musalla District. This situation can be explained by the fact that many works written before the 20th century have not survived to the present day due to various negativities. On the other hand, we have sufficient information about many Arab 'Alawî scholars who lived in Tarsus in the 20th century. We owe our luck in this regard to the fact that some of the works mentioning these scholars have survived to the present day.

This article includes biographies of 20 Arab 'Alawî scholars who lived in Tarsus in the 20th century. In the biographies, the birth and death years of these scholars, their masters, their works if they wrote any, their positions in society, and the eulogies and elegies written about them are mentioned. Depending on the amount of information about individuals in the sources, some biographies are shorter and some are longer.

The 20th century was a difficult time for the Arab 'Alawites living in Tarsus, as well as for other groups in Anatolia. The successive wars that took place in the last period of the Ottoman Empire and the War of Independence that lasted for four years can be mentioned in this context. However, despite all the negativities, important scholars emerged among the Arab 'Alawites during this period. Among them, especially Sheikh Husein Mualla stands out with his scientific and literary personality. He provided important services in the religious field to the Arab 'Alawites in Tarsus. He taught many students to read the Quran and copied many works. On the other hand, there were also personalities among the Arab 'Alawites who were distinguished by their moral values and generosity. The most famous of these figures seems to be Sheikh Ghadir Hamdan. Praise for his moral values and generosity has survived to this day.

Contemporary Arab 'Alawî scholars from Tarsus are by no means limited to those mentioned in this article. There are many scholars from Tarsus about whom we cannot find any information. We hope that we will obtain important information about these scholars as new sources emerge over time.

One of the biggest weaknesses of the Arab 'Alawites is their scattered structure. This weakness is closely related to their lack of political support. Lack of political support undoubtedly brings with it economic deprivation. This situation did not prevent the emergence of scholars among Arab 'Alawites until the second half of the 20th century. Because until this date, there was a structure that adopted asceticism as its motto, received traditional education, and was closed to external influences. However, things have changed completely as a result of the adoption of the capitalist lifestyle, the transition to formal education, and being exposed to external influences with urbanization and the communications revolution. Due to these developments, the opportunity to train scholars among Arab 'Alawites has decreased considerably today. The fact that there is no institution within the society to train scholars and that 'Alawî scholars are not provided with any social security has made the situation even more difficult. It is observed that, under the influence of all these negativities, the religious-cultural heritage of the Arab 'Alawites in Tarsus is melting away day by day.

Ortadoğu Selefililiğinin Etkisi ve Avrupa'daki Müslüman Toplulukların Radikalleşmesi

Middle East Salafism's Influence and Radicalization of Muslim Communities in Europe

Juan Jose Escobar STEMMAN

Yazar | Author

Belfer Bilim ve Uluslararası İlişkiler Merkezi'nde 2023-24
Rafael del Pino-İspanya Dışişleri Bakanlığı Üyesi

Rabia Sena Çakır IHSAN

Çeviren | Translated by

Doktora Öğrencisi | PhD Student
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü
Ankara University Faculty of Theology Graduate School of
Social Sciences
Ankara, Türkiye
<https://orcid.org/0009-0004-2794-1385>
rabiasenacakir@gmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Çeviri Makale | Translation Article

Başvuru | Submission: 23.10.2024

Kabul | Accept: 17.12.2024

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1571730>

Atıf | Cite As

Stemman, Juan Jose Escobar. "Ortadoğu Selefililiğinin Etkisi ve Avrupa'daki Müslüman Toplulukların Radikalleşmesi". çev. Rabia Sena Çakır Ihsan. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 293-304. <https://doi.org/>

Not | Note

Çalışmanın orijinali: Juan Jose Escobar Stemman, "Middle East Salafism's Influence and Radicalization of Muslim Communities in Europe", *Middle East Review of International Affairs*, 10/3 (2006): 1-14.

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Bu makale, Ortadoğu Selefilığının Avrupa'daki Müslüman toplulukları üzerindeki etkilerini ve bu ideolojinin radikalleşme süreçlerindeki rolünü ele almaktadır. Çalışma, Selefilğin bid'at ve tevhit gibi temel kavramlarına ve Suudi Arabistan'ın bu ideolojinin yayılmasındaki rolüne odaklanmaktadır. Ayrıca, Selefilğin reformist ve cihatçı biçimleri arasındaki ayrım, Avrupa'daki radikalleşme bağlamında inceleme konusu edilmiştir. Avrupa'da Selefi grupların sosyal ağlar, dini eğitim ve gayriresmî yapılarına dikkat çekilmiş; bu yapıların, bağımsız radikal kollarının oluşumundaki etkisi açıklanmıştır. Çalışma, Avrupa'daki Selefi grupların radikalleşme sürecinde kaynağını hangi temel faktörlerden aldığını, radikal Selefi düşüncenin özellikle kendisini toplum tarafından dışlanmış hisseden gençler üzerindeki etkilerini ve bu düşüncenin radikal terör grupları için nasıl bir zemin oluşturduğunu değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Selefilik, Radikalleşme, Cihatçılık, Avrupa'da İslam, Terörizm.

Abstract

This article examines the influence of Middle Eastern Salafism on Muslim communities in Europe and the role of this ideology in radicalisation processes. The study focuses on the core concepts of Salafism, such as bid'a and tawhîd, and the role of Saudi Arabia in the dissemination of this ideology. Additionally, the distinction between reformist and jihadist forms of Salafism is explored in the context of radicalisation in Europe. Attention is drawn to the social networks, religious education, and informal structures of Salafi groups in Europe, and the impact of these structures on the emergence of independent radical branches is explained. The study evaluates the fundamental factors driving the radicalization process of Salafi groups in Europe, the influence of radical Salafi thought on young people who feel marginalised by society, and how this ideology provides a foundation for radical terrorist groups.

Keywords: Salafism, Radicalization, Jihadism, Islam in Europe, Terrorism.

Giriş¹

Bu makale, Madrid (Mart 2004) ve Londra (Temmuz 2005) bombalamalarını da içeren terör saldırılarının ardındaki Selefi ideolojiyi incelemektedir. Aynı zamanda bu tarz saldırıların, Avrupa'daki Müslüman topluluklarının bir kısmı içerisindeki radikalleşme sürecindeki rolünü tartışmaktadır.

Mart 2004'teki Madrid ve Temmuz 2005'teki Londra terör saldırıları Avrupa'nın uluslararası cihatçılar için artık lojistik üssü ya da bir sığınak değil savaş alanı haline geldiğini göstermiştir. Cihat ideolojisi, özellikle radikal dini liderler tarafından yürütülen tebliğ çalışmaları, Avrupa'da bağımsız terör saldırıları gerçekleştirebilecek grupların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu tür saldırıların arkasında nasıl bir ideoloji yatmaktadır? Avrupa'daki Müslüman toplulukların radikalleşme sürecindeki rol nedir?

Metot Olarak Selefilik

Cihatçı ideoloji bugün genel olarak Selefilik olarak bilinmekte olup uzun yıllar boyunca çeşitli ve çok farklı hareketleri tanımlamaya hizmet etmiş muğlak bir kavrama dayanmaktadır. Bu kavram *önce gelen* manasına gelen selef kelimesinden türetilmiştir. Terim anlamı olarak ise Peygamber'in ashabı olan ilk dini önderlerin, Selef-i Sâlih'in takipçilerini tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu grup Müslümanların ilk üç neslini kapsamaktadır.² Selefilik öğretilerini direkt olarak Peygamberden aldıklarını iddia ettikleri için dinin gerçek manasına kendilerinin sahip olduğuna inanmaktadırlar. Onlar, yüzyıllardır devam eden dini pratiklerin getirdiği kirliliği ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Dinin orijinal kaynaklarına dayanmayan yorumlar ise Müslümanları Allah'ın yolundan kaydıran tahrifatlar olarak görülmektedir. Selefilik, dini gerçeklik arayışına yardımcı olması için metot (menhec) geliştirmişlerdir. Bu menhec, Kur'an, sünnet ve ilk Müslümanların örnekliğine dayalı olarak dinin doğru yorumunu tespit etmeye yönelik bir metodolojidir.

Bu yöntem bir dizi temel mefhuma dayanır; bunların başında *tevhid* ya da Tanrı'nın tekliği, biricikliği inancı gelir.³ Selefi ideolojisiindeki bir diğer önemli kavram da *bid'attir* ki bu inançta herhangi bir yeniliği ifade etmektedir. Selefilik, Kur'an ve sünnet İslam'ın gerçek doğasını ortaya koyduğu için her türlü yeniliğin Allah'a giden yolda bir tahrifat olduğunu ve bu sebeple

¹ Çeviri ile ilgili önemli hususlar şunlardır: Çeviride yer alan özet tarafımızca yazılmıştır. Ayrıca yazar çalışmasına kaynakça oluşturmadığından okuyucuya kolaylık olması açısından kaynakça oluşturulmuştur. Dipnotta zaman zaman "Çeviren notu" olarak belirtilen yerler ilgili cümleyi açıklayıcı veya tercih ettiğimiz çevirinin gerekçelerinin izahı sadedinde bilgi notları olup tamamen çevirmene aittir.

² Quintan Wiktorowicz, *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood and State Power in Jordan* (New York: State University of New York Press, 2012).

³ Wiktorowicz, *The Management of Islamic Activism*.

reddedilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.⁴ Selefler ayrıca hadis ilmine de büyük önem vermekte olup kendilerini *Hadis Ehli* (*Ehl-i Hadis*) olarak adlandırmaktadırlar. Onlar için hadisler, Kur'an'a göre dinî bilgi ve yol göstericiliğin en önemli kaynağıdır ve İslam'ın ilk tebliğ edildiği dönemde nasıl tatbik edildiğine dair en iyi örneği sunmaktadır. Bu nedenle birçok Selefi âlimin, sahih olmayanları eleyerek Peygamber geleneğinin kesin versiyonunu gösterebilmek için kendilerini hadis ilmine adanmış olduğu bilinmektedir. Son olarak, Selefler Müslümanların ayrı ekollere bölünmesinin kabul edilemez olduğunu düşünmektedir. Zira onlara göre yalnızca tek bir doğru yorum veya görüş olabilmektedir. Müslüman toplumunun yaşadığı temel sorunlardan biri tam da bu körü körüne bağlılık ya da belirli bir ekolü taklit etmektir. Bu nedenle Selefler, hakikatin fakihler tarafından yazılan metinlerde değil, Kur'an ve hadis gibi kaynaklarda bulunması gerektiği konusunda ısrar ederler.

Kısaca Selefilik, dinî hakikati aramak için bir yol ve yöntem, İslam'ı Peygamber tarafından bildirildiği şekliyle uygulama arzusu olarak tanımlanmaktadır. Selefi düşünce, bid'at ve şirkten kaçınma, tevhit ilkesine sıkı sıkıya bağlılık ve farklı mezhepler arasındaki farklılıkları aşma arzusunun yanı sıra İslam'ın orijinal kaynaklarındaki dinî hakikat arayışına dayanmaktadır.⁵

Terminoloji Belirsizliği

19. yüzyıl sonu Selefleri ile Avrupa'daki saldırıların arkasındaki teröristler arasındaki bağlantı karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu belirsizlik, Selefilik isminin farklı sosyolojik ve tarihsel gerçeklikleri kapsamasından kaynaklanmaktadır. Başlangıçta Selefi hareket, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Batı'nın kaydettiği ilerlemeden etkilenen Cemaleddin Afgânî ve Muhammed Abduh gibi yazarlar tarafından başlatılan Müslüman düşüncesinin rönesansı projesinin bir parçasını oluşturmaktaydı. Söz konusu proje, Peygamberin ashabının uygulamalarına geri dönme isteğini modernleşme ve aklın İslam'a tatbiki ile açıkça uzlaştırmaya çalışmıştır.⁶ Bu hareket, Suudi Arabistan'da İbn Abdülvehhâb'ın öğretilerini benimseyen azınlık bir fırka ile beraber var olmuş ve nihayetinde bugün bildiğimiz şekliyle Selefilik kavramını miras almıştır. Çoğu Arap ülkesinde Afgânî ve Abduh'nun reformist Selefiligi, protektora döneminde⁷ geleneksel okullardan mezun olan din adamları ile Avrupa üniversitelerinde eğitim görmüş genç milliyetçileri birbirine bağladıktan sonra nihayetinde milliyetçi hareket içinde erimiştir. Bu noktada Fas merkezli İstiklal Partisi'nin kurucusu Allâl el-Fâsi'nin de bir Selefi olduğunu hatırlatmak gerekir. Bağımsızlığın ardından Selefilik, yerini milliyetçilik ve sosyalizmin hâkim olduğu siyasi eylemlere bırakmak zorunda kalmıştır. Siyaset arenasından çekilen Selefler, çabalarını özel okullar aracılığıyla eğitime ya da bazı durumlarda -Fas'ta olduğu gibi- II. Hasan tarafından desteklenen muhafazakâr İslam'a hizmet etmek için yargıya hâkim olmaya odaklanmışlardır.

1960'lar ve 1970'ler boyunca Selefilik, Arap ülkelerinin çoğunda en iyi ihtimalle marjinal ve büyük oranda yerel bir varlığa sahip olmuştur. Kur'an'ın harfi harfine okunmasına dayanan ve dinî nasların yorumlanmasında aklın her türlü kullanımını dışlayan Hanbeli Okulu'na benzer çizgide bir apolitik pietizm⁸ formu hâline gelmiştir. Selefilik kavramı bir kez daha, İbn Teymiyye

⁴ Kur'an veya sünnet'te herhangi bir delili bulunmayan bir uygulama bid'at olarak kabul edilir. Örneğin Selefler günde beş vakitten fazla namaz kılan Müslümanları kınamaktadır çünkü bu uygulama Peygamber tarafından onaylanmamıştır. Ürdün'ün önde gelen Seleflerinden Muhammed Ebû Şakra, Cezayir'deki İslami aşırıcılık hakkındaki görüşleriyle ilgili bir soruya cevaben hem bu terimin hem de "köktendinciliğin" Kur'an'da geçmediği için bid'at olduğunu söylemiştir. Bid'at kavramı aynı zamanda yabancı kültür ve gelenekleri reddetmek için de kullanılmaktadır. Bunun yerine, Peygamber döneminde gerçekleştirilen uygulamalar savunulmaktadır.

⁵ Selefler kurtuluşun kendi yollarını takip etmekle elde edileceğine inanırlar. Kendilerini Kur'an'da geçen ve Peygamber'in ashabını tanımlamak için kullandığı "yardım edilen grup" (Tâifetu'l Mansura) veya "kurtarılmış mezhep" (Fırka-i Nâciye) olarak adlandıırırlar. Vefatından sonra ümmetin farklı fırkalara bölüneceğini öngören Peygamber, takipçilerine sünnet ve Kur'an'dan rehberlik aramalarını söylemiştir. Selefler, İslam'ın bu iki kaynağına yoğunlaşmanın kıyamet gününde Allah'ın korumasını garanti altına almanın en iyi yolu olduğuna inanırlar.

⁶ Bk. Mohammed Tozy, "El islamismo de Marruecos frente al reto del salafismo", *Afkar-Ideas*, 1 (Aralık 2003): 63-67.

⁷ Çeviren notu: Birinci Dünya Savaşı sonrasında, Fransa ve İngiltere'nin Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki bazı Arap ülkeleri üzerinde uyguladığı manda veya koruyuculuk yönetimi (1918-1940).

⁸ Çeviren notu: 17. yüzyılda Almanya'da ortaya çıkan dindarlığın yenilenmesini ve reformunu amaçlayan Protestan dinî akımıdır. Bu hareket, biçimsel ve kurumsal din anlayışından uzaklaşarak, bireysel dindarlık ve samimi bir iman deneyimi talep eder.

ve İbn Abdülvehhâb'ın da aralarında bulunduğu kişiler tarafından savunulan püriten⁹ reformizmle ilişkilendirilmiştir. Bu süreç boyunca öğretiler büyük ölçüde Suudi Arabistan'da üretilmiş, İbn Üseymin, Nâsiruddin Elbânî,¹⁰ Ali Hassan el-Halabî ve Suudi Arabistan Baş Müftüsü İbn Bâz gibi yazarlar modern Selefilığın ideolojik temellerini atmış ve içeriğini Vehhâbilığın kurucusu tarafından öne sürülen fikirlerle daha uyumlu hâle getirmişlerdir.

Selefi hareket, Suudi Arabistan'ın Vehhâbilığı yayma hedeflerinden faydalanmış ve Selefilığın ilerlemesi ülkedeki olaylarla yakından ilişkili hâle gelmiştir. Selefi okulları ve yayınları finanse etmek, Vehhâbilığe çok benzer katı bir İslam tasavvuru sunmak Vehhâbi hareketin kendine özgü bakış açısını teşvik etmenin en iyi yolu hâline gelirken yanı sıra Selefi şeyhlerin¹¹ etkisini arttırmış ve Arap dünyasındaki İslamcı hareketlerin çoğunda Selefi düşüncüyü beslemiştir.¹²

Pietizm (Katı Din Reformu) ve Cihat Arasında Selefilik

Her ne kadar bazı yazarlar Selefilığı 1980'lerde İslamcı radikalleşmenin tezahürleri olarak ortaya çıkan ve kurulu düzene karşı cihat çağrısında bulunan *Tekfir ve Hicret* gibi cemaatlerle ilişkilendirse de genel düşünce 1990'lı yıllardan önce Selefilığın esasen farklı Arap rejimlerine tehdit oluşturmayan pietist ve apolitik bir hareket olduğu yönündedir. Bu durum Suudi Arabistan'dan alınan geniş desteği ve hatta bazı rejimlerin daha siyasi İslamcı hareketlere karşı Selefi muhafazakarlığı kullanmasını açıklamaktadır. Selefi yöntem, bireysel davranışları değiştirerek toplumu değiştirmeyi savunmaktadır. Toplumu düzeltmek ve doğru yola getirmek için bireylerin İslam'a dönmeye ikna edilmesi gerekmektedir. Değişim, eğitim ve hadis ilmi yoluyla gerçekleştirilmelidir. Siyasi düzeyde Selefiler yalnızca Allah'ın egemenliğini kabul etmekte, ulus-devlet kavramını reddetmekte ve ümmetin ya da uluslarüstü siyasi dinî topluluğun önemini vurgulamaktadır. Buna rağmen Selefiler kendilerini devrimci olarak değil, inancın koruyucuları olarak görmektedirler.

1990'lar reformist ya da akademik Selefilik (İlmî Selefilik) ile savaşçı ya da cihatçı Selefilik (Cihâdi Selefilik) arasında net bir ayrımın ortaya çıkışına tanıklık etmiştir. Bölünmenin kaynağı ise Körfez Savaşı olarak görülmektedir. Suudi Arabistan, Irak'ın Kuveyt'i işgaline ABD askerlerini topraklarına çekerek karşılık vermiştir. Bu karar ülkedeki kırılgan iç dengeyi sona erdirirken, aynı zamanda Suudi İslamcılığının en önemli mezhebinin (el-Ahva el-İslamiyye)¹³ radikalleşmesine de yardımcı olmuştur. En önemli temsilcileri Selman el-Avde ve Sefer el-Havali vaazlarında sadece liberal entelektüelleri veya dinî kurumları değil, aynı zamanda devleti ve kurumlarını da hedef almıştır.¹⁴

⁹ Çeviren notu: 16. ve 17. yüzyıllarda İngiltere'de ortaya çıkan bir Protestan hareketidir. Püritenler, Katolik unsurlardan arındırılmış saf ve katı bir Hristiyanlık uygulamasını savunmuşlardır. Kavram, dini öğretileri ve uygulamaları "saflaştırma" hedeflerini ifade eder.

¹⁰ Arnavut kökenli Suriyeli âlim (1914-99), Orta Doğu'da Selefilığın mevcut yorumunun yayılmasında kilit bir rol oynadı. Suudi Arabistan'da eğitim gördü ve 1950'lerin sonuna kadar Medine Üniversitesi'nde ders verdi. Suudi ulemasıyla bazı ritüel konularında yaşadığı anlaşmazlıklar onu ülkeden ayrılmaya ve okulumu kurduğu Suriye'ye taşınmaya zorladı. Suriye rejiminin 1979'da İslamcılara yönelik baskısı onu Ürdün'de sürgüne zorladı ve burada Selefi ideolojiyi destekleyerek yeni nesil Selefi şeyhler üzerindeki ana etkilerden biri hâline geldi. Bk. International Crisis Group, *Suudi Arabistan Arka Plan Bilgisi: İslamcılar Kimdir?* (21 Eylül 2004), 5, Erişim: 5 Kasım 2024, <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/saudi-arabia/saudi-arabia-background-who-are-islamists>

¹¹ Tozy, *El Islamismo Marroquí Frente al Reto del Salafismo*.

¹² Arap dünyasındaki birçok ılımlı İslamcı hareketin Selefi düşünceye yakın kesimleri bulunmaktadır. Ürdün'deki Müslüman Kardeşler buna örnek olarak gösterilebilir, burada en muhafazakâr kesim, Selefi ideolojiden ciddi şekilde etkilenen aktivistler tarafından yönetilmektedir. Cezayir'deki FIS, ana liderlerinden biri olan Ali Belhadj'ın Selefi mezhebinin temsil ettiği ve kendisinin de Mekke merkezli Cezayirli bir Selefi şeyhi olan Ebû Bekir El-Cezairi'den büyük ölçüde etkilendiği tipik bir örnektir. Belhadj'ın etkisi altındaki FIS, Vehhâbi yorumlarına benzer şekilde çok titiz davranmayı ve temel kutsal naslara geri dönmeyi savunuyordu. Bk. Gilles Kepel, *Fitna: Guerre au Coeur de l'Islam* (Paris: Gallimard, 2004), 307.

¹³ Çeviren notu: "el-Ahva el-İslamiyye" ifadesinde geçen "Ahva" kelimesi bir yazım hatasıdır. Doğru ifade "El Sahva el-İslamiyye" şeklindedir. Bu terim, "İslami Uyanış" anlamına gelir ve özellikle 1980'ler ve 1990'larda Suudi Arabistan'da etkili olan Selefi kökenli İslamcı hareketi tanımlar.

¹⁴ El-Avde ve El-Havali, Suudi İslamcılarının radikalleşmesinin başlıca öncüleri ve 1993 yılında Suudi monarşisine karşı ana muhalefet hareketi hâline gelen Meşru Hakları Savunma Komitesi'nin (CDLR) kurulmasının arkasındaki kişiler olarak düşünülmektedir. Merkezi Londra'da yer alan bu hareketin liderleri uluslararası cihatçılarla temaslarda bulunmuşlardır. Her iki isim de 1994 yılında Suudi yetkililer tarafından tutuklanmış ve eski fikirlerinden vazgeçmelerinin ardından 1999 yılında serbest bırakılmışlardır. Ancak Salman el-Avde'nin adı 11 Mart bombalamalarına ilişkin soruşturmalarda ortaya çıkmıştır. Madrid saldırılarının ana şüphelilerinden biri olan ve İtalyan polisi tarafından tutuklanan Mısırlı

O zamana kadar apolitik pietizmle meşgul olan bazı Selefî âlimler radikalleşmiştir. İnanmayanlara karşı mücadele dinî bir zorunluluk ve bu mezhebin ana motifi hâline gelmiştir. Tekfir kavramı Selefiler arasında başlıca çatışma kaynağı hâline gelmiş ve Arap dünyası genelinde hareket içerisinde bir çatlağa sebebiyet vermiştir.

Reformist Selefiler, bütün tekfir uygulamalarının açık ve kanıtlanmış bir şiddet eylemini gerektirdiğini düşünmektedir. Onlar, Müslüman liderlerin inançsız ilan edilemeyeceğini, çünkü Müslüman olmaktan çıktıklarını kanıtlayan açık bir delil bulunmadığını ileri sürmektedirler. Netice itibariyle, Arap rejimlerine karşı cihada izin verilmemektedir. En radikal Selefiler ise cihat yorumlarını İbn Teymiyye'nin¹⁵ yazılarına dayandırmakta ve hükümetlerin İslam hukukuna aykırı eylemlerinin onları kâfir ilan etmek için delil olarak kabul edilebileceğini düşünmektedirler. Bu sayede tekfir, silahlı mücadele yoluyla herhangi bir rejime karşı çıkmak için kullanılabilecek bir araç hâline gelmektedir.

Bu yeni yaklaşımın başlıca savunucusu, daha çok Ebû Muhammed el-Makdisî olarak bilinen ve 1984 yılında Afganistan'da bulunduğu sırada Vehhâbi geleneğine dayalı cihat doktrininin ana hatlarını çizdiği *İbrahim'in İnancı (Millet-i İbrahim)* adlı bir kitap yayınlayan Ürdünlü İslam el-Birgivi olarak kabul edilmektedir. Artık radikal Selefilik, aşırı tutucu Vehhâbilik ile birleşmiştir. Suudi İslamcılığının en radikal çevreleriyle bağlantıları olan Makdisî, 1991 yılında *Suudi Devletin Kâfirlığının Kanıtı* adlı bir kitap yayınlamış ve bu kitap Arap Yarımadasında geniş çapta dağıtılmıştır. 1992 yılında Peşaver'den ayrılarak Ürdün'e gitmiş, 1996 yılında Ürdün makamları tarafından gözaltına alınıp İsrail ile Ürdün arasındaki barış anlaşmasının görüşmecilerini öldürmeyi planlamakla suçlanana kadar *Bey'at el-İmam* adlı Selefî örgütün başkanlığını yürütmüştür. Onun çalışmaları 1990'larda Suudi Arabistan'da cihadî Selefî ideolojiye sahip fikir adamlarını etkilemiştir.¹⁶

Selefiliğin evrimine paralel olarak cihatçı ideoloji Afganistan'da giderek zemin kazanmış ve sonunda Selefilikle birleşmiştir. Bu örgütün baş savunucusu, 1984 yılında Afganistan'da Sovyetlere karşı savaşmak üzere Arapları silah altına almak için *Mekteb el-Kudemâtı* kuran Abdullah Azzâm olmuştur. Azzâm, Usame bin Ladin üzerinde belirleyici bir etki yaratmıştır. *Müslümanların Temel Yükümlülüğü İslam Topraklarını Savunmaktır* adlı eserinde Azzâm, cihadın tüm Müslümanlar için ahlaki bir yükümlülük olduğunu ve inancın altıncı şartı olduğunu yazmış, destansı ve mistik bir dil kullanarak, katı Selefiliğe ve şehitlik çağrılarına dayanan bir dünya vizyonu ortaya koyarak Haçlıların ve Siyonistlerin eylemlerinin bir sonucu olarak ümmetin maruz kaldığı daimi zillet hâlini vurgulamıştır. Onun çalışmaları 1990'ların cihatçı radikalleşme üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur.¹⁷

Cihadî Selefilik, aralarında bazılarının göre El-Kaide'nin manevi babası olan Ebû Katâde'nin de bulunduğu Avrupa merkezli çeşitli ideologlar sayesinde bugünkü hâlini almıştır. Ebû Katâde, *el-Cihâd ve'l-İctihâd* adlı eserinde üç temel fikri kullanarak bu radikal mezhebin temellerini atmıştır. Buna göre, İslam Devleti'ni kurmanın ve Allah'ın egemenliğini tesis etmenin

Rabel Osman Ahmed, polis tarafından ele geçirilen bir telefon konuşmasında İspanya'da kalışının el-Avde tarafından finanse edildiğini söylemişti. Bk. International Crisis Group, *Suudi Arabistan Arka Plan Bilgisi: İslamcılar Kimdir?*, 5.

¹⁵ İbn Teymiyye'nin Haçlı ve Moğol istilaları döneminde yaşamış olması, cihat konusundaki teorilerini şekillendiren bir faktör olmuştur. Moğollar Darû'l-İslam'ı istila ettiklerinde sonunda İslam'ı kabul etmişlerdi. Onlara karşı savaşın bir cihat mı yoksa iki Müslüman taraf arasında gerçekleşen bir savaş olarak mı görülmesi gerektiği konusunda şüpheler ortaya çıkmıştı. İbn Teymiyye, Moğollar hakkındaki fetvasında onların İslam'ın beş şartını yerine getirdiklerini kabul etmişti. Ancak bu onları doğrudan Müslüman yapmaya yetmiyordu. Genel görüş, Şeriat'a göre Müslüman oldukları yönündeydi. Ancak İbn Teymiyye yeni bir değerlendirme kriteri getirdi: Beş şarta ister uysunlar ister uymasınlar, eğer bir kişi Şeriat'ın emirlerinden birini yerine getirmezse, Müslüman olmaktan çıkar ve bu sebeple kâfir ilan edilebilir.

¹⁶ Bunların arasında Nasir el-Fahd, Hamûd el-Şuaybî, Ali el-Hudayr ve Suudi Arabistan'daki başlıca El-Kaide liderlerinden biri olan Suud el-Uteybî bulunmaktadır. Bu Selefî yapılanma, 2003'ten bu yana ülkedeki Batı çıkarlarına yönelik saldırılardan büyük ölçüde sorumludur. Bk. International Crisis Group, *Suudi Arabistan Arka Plan Bilgisi: İslamcılar Kimdir?*

¹⁷ Azzâm, Afganistan savaşında bulunan askerleri Arap dünyasının her yerinde faaliyet gösterebilecek hareketli bir saldırı gücü olarak görüyordu. Çalışmaları ("Tekfir ve Hicret" ya da Mısır'daki "İslâmî Cihat" gibi örgütlere ilham veren) Kutub'un siyasi ve ideolojik radikalleşmenin ötesine geçmekte, zulme karşı uluslararası ve pan-İslamist bir cihadın parçası olarak şiddetin dinî bir gereklilik olduğu radikal bir dünyanın inşası çağrısında bulunmaktadır. Azzâm, Endülüs'ü cihat yoluyla geri alınacak Müslüman toprakları arasına dahil eden ilk yazarlardan biriydi. Gustavo de Aristegui, *El Islamismo Contra el Islam* (Barcelona: Ediciones B, 2004); Jason Burke, *Al Qaeda* (London: Tauris, 2003), 72.

tek yolu savaşmaktır; vaaz vermek ya da siyasete katılmak başta olmak üzere diğer tüm yollar bunun dışında kabul edilmiştir. Cihadın dinî bir zorunluluk olduğunu düşünüp bunu yaparken önceliğin uzaktaki düşmana (Batı'ya) değil, en yakındaki düşmana (Arap rejimlerine) verilmesi gerektiği fikrini savunmuştur. Bu fikirler 1990'ların sonlarına kadar Cezayir'deki Selefi Vaaz ve Savaş Grubu gibi örgütlerin ilkelerini oluşturmuştur.¹⁸

Cihâdî Selefilığın küresel ölçekte yaygınlaşması ve cihatçı ideolojiyle kaynaşması Usame Bin Ladin döneminde daha da pekişmiştir. Onun, Batı'ya savaş ilan etmesi -1998'de *Yahudiler ve Haçlılara Karşı Cihat için Dünya İslami Cephesi*'nin kurulmasıyla desteklenen- başlangıçta El-Kaide'ye lojistik destek sağlamak için kurulmuş olan (örneğin Faslı Silahlı İslamcı Grup) ve kökende toplumu arındırmayı ve cezalandırmayı amaçlayan grupların şimdi gözlerini Batı'ya çevirmelerine neden olmuştur. Mücadele artık en yakındaki düşmanla sınırlı kalmamış, daha uzaktaki düşmanları da kapsar hâle gelmiştir. Cihadî Selefilik, Afgan tecrübesinden doğan cihadı küreselleştirme rolünü üstlenerek yeni radikal İslamcılığın temel ideolojisi şekline bürünmüştür.

Gayriresmî Ağlar ve Selefi Aktiviteler

Selefilığın Müslüman cemaatlerin radikalleşmesi sürecinde oynadığı rolü ve bu sürecin Avrupa'da nasıl işlediğini anlamak için öncelikle Arap dünyasındaki bir akım olarak özelliklerini incelemek gerekmektedir. Diğer resmî örgütlerin aksine Selefilığın hiyerarşik yapılardan yoksun olduğu bilinmektedir. Selefi ağ yapısı ademi merkezîyetçi ve parçalıdır. Farklı gruplar, hadis ilmi konusunda farklı derecelerde bilgi sahibi olan ancak birbirleriyle bağları olması gerekmeyen şeyhler ya da alimler tarafından yönetilmektedir. Şeyhler arasında bir rekabet unsuru da bulunmaktadır; her biri kendi selef ya da doğru yola dair yorumunun en doğrusu olduğunu savunmaktadır. En önemli alimler, talebeler içerisinde önemli bir desteğe sahiptir ve öğrenciler dinî konulardaki engin bilgileri nedeniyle şeyhlerini sık sık başkalarına tavsiye etmektedirler. Selefi ağ yapısında sadece Selefi toplumu tarafından tanınan farklı şeyhlerin itibarına dayanan gayriresmî bir hiyerarşi mevcut bulunmaktadır. Şeyhlerin çoğalmasa, açıkça tanımlanmış bir liderlik olmadığı anlamına gelmektedir. Dinî bilgiye sahip herkesin bir grubun liderliği konusunda hak iddiasında bulunabildiği bu ademi merkezîyetçi ve hücreli yapı, Avrupa'da daha yüksek bir otoriteden doğrudan emir almaya ihtiyaç duymadan kendi intihar eylemlerini yapmaya hazır gruplar veya özerk hücreler yaratmanın ne kadar kolay olduğunu açıklamaktadır.

Selefi aktivizmi, yüzyıllar boyunca İslami bilginin aktarılmasını sağlayan ve ortak bir Müslüman kimliği yaratmada son derece etkili olduğu kanıtlanmış olan gayriresmî ağlar üzerinden hareket etmektedir. Bu kişiler, kişisel ilişkiler ve paylaşılan inançlarla oluşturulan sosyal ağlarda harekete geçmektedirler. Ürdünlü Selefiler arasında yapılan anketler, Selefilige geçişlerde arkadaşların ve sosyal çevrenin çok önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.¹⁹ Selefi harekete dahil olma süreci doğrudan İslam üzerine yapılan sohbetler sırasında gerçekleştirilmektedir. Dindar Müslümanlar, İslam'ın hayatlarında önemli bir rol oynadığı arkadaş çevreleriyle sosyalleşmektedirler. Din, bu tür çevrelerde tekrarlanan bir temadır. Selefilik gündelik etkileşim yoluyla kendi bakış açılarının doğruluğuna ikna olana kadar dinî görüşlerini arkadaşlarına anlatmaktadır. Birçok durumda, tüm arkadaş grupları aynı derslere, konuşmalara ve fikirlere maruz kaldıkları için Selefilige geçmektedir. Arkadaşlık ve dinî ağların karışımı, Avrupa'daki Selefi grupların hâla temel özelliklerinden biri olan yüksek derecede bir grup dayanışması yaratmakta ve bu ağın batı ülkelerindeki istihbarat ve güvenlik servislerinin yakın incelemesinden kurtulmasına olanak sağlamaktadır.

Arap dünyasındaki Selefi harekete dahil olan yeni katılımcıların ve takipçilerin çoğu diğer İslamcı hareketlerden gelmektedir. Bu hareketler camilerde, derslerde ve dinî toplantılarda etkileşim içerisinde bulunmaktadır. Bu tür temasların ve kendi dindarlıklarının bir sonucu olarak, İslami hareket olarak kabul ettikleri Selefi düşünceye olumlu yaklaşmaktadırlar. Selefilige giriş süreci için iki grup baz alınmaktadır. Bunlardan ilki, 1927 yılında Hindistan'da

¹⁸ Ebû Katâde ile Londra'da ikamet eden diğer Selefi din adamları da reformist Selefilığın radikalleşmesinde önemli rol oynamıştır. Bunların içinde halifelığın hızlı bir şekilde geri getirilmesini ve tüm Avrupa'nın İslam'ı kabul etmesini destekleyen el-Muhâcirün örgütünün lideri Şeyh Ömer Bekri ve çok sayıda İngiliz ve Avrupalı Müslümanın Afganistan'a gönderilmesinden sorumlu olan ve Avrupa'daki Özgürlük Partisi'nin (Hizbu't -Tahrir) öncülerinden olan Ebû Hamza el-Misri sayılabilir. Bk. Rohan Gunaratna, *Inside Al Qaeda* (London: C. Hurst, 2002), 117.

¹⁹ Quintan Wiktorowicz, *The Management of Islamic Activism*, 133.

Muhammed İlyas tarafından Müslüman toplumu *yeniden İslamlaştırmak* amacıyla kurulan bir misyoner hareketi olan Tebliğ Cemaati'dir. Her ne kadar grup siyasetten ve sosyal konulardan uzak durma eğiliminde olsa da sosyal açıdan en sıkı takipçileri Selefi hareket için potansiyel eleman özelliği taşımaktadır. İkinci grup ise Müslüman Kardeşler'dir (İhvan-ı Müslimin). Daha önce İhvan üyesi olan Selefi alimler bulunmaktadır. Benzer şekilde, Selefilige yakın potansiyel elemanlar Müslüman Kardeşler'in en muhafazakâr ve zaman zaman da en radikal kesimleri olma eğilimini göstermektedir.²⁰ Bu eğilim Avrupa'da da görülmekle birlikte, deneyimler göstermektedir ki Selefilik hiçbir dinî geçmişi olmayan insanları da cezbetmektedir.

Bu hareket, Selefi inançlarını yaymak için gayriresmî ağlara özgü bir dizi mekanizma (kişisel etkileşim, camilerdeki faaliyetler, seminerler ve konferanslar) kullanmaktadır. Örgütlenme eskiden öncelikle camilerde verilen din dersleri yoluyla sağlanmaktaydı. Aynı zamanda sıkı polis kontrolleri ve baskı, derslerin gözetimin çok daha zor olduğu özel evlere taşınmasına sebebiyet verdi. Bunların yanı sıra yayınlar da Selefi fikirlerin yayılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Selefi alimler üretken yayıncılardır ve yazıları Müslüman dünyasında geniş ölçüde dağıtılmaktadır. Kaset kayıtları ve internet, Selefi alimlerin derslerinin ve vaazlarının yeniden yayımlanmasını kolaylaştırarak takipçileri zaman ve mekân içinde birbirine bağlamakta ve böylece toplumu daha büyük bir birlik duygusuna yönlendirmektedir. Avrupalı bir Selefinin, Şeyh Ebû Katâde'nin vaazını internet üzerinden canlı olarak dinleyebilmesi, ulusal sınırları aşan ve Selefilere ortak bir dinî söylem aracılığıyla birleştiren güçlü bir muhayyel cemaat duygusu yaratmaktadır.

Avrupa'da Selefilik

Avrupa İslam'ında Selefilik nispeten yeni bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. 1980'lerde, sosyalleşme ve İslam'a aşırı sıkı bağlılık gibi işlevler Tebliğ Cemaati tarafından yerine getirilmiştir. Bu cemaat, kutsal değerlere aykırı toplumlardan uzaklaşmayı ve takipçilerinin dalaletle sapmış bir topluluğu ıslah etmek için ihtiyaç sahibi bölgeleri ziyaret etmesini de kapsayan son derece zorlu bir geleneksel dinî öğretiyi benimsemiştir. Tebliğ'in Avrupa'daki ihtişamlı günleri 1970'lerin ortalarından 1990'ların başına kadar sürmüş ve bu dönemde memnuniyetsiz kitleleri (Avrupa toplumlarına kültürel erişimi olmayan göçmen işçiler) hedef almıştır. Ancak Selefilik, Avrupa'da eğitim görmüş ve daha entelektüel bir yaklaşım arayan genç Müslümanların olgunlaşmasına uyum sağlayamadı; bu hareket, onlara bu yaklaşımı sunmaktan acizdi. Sonuç olarak, Selefilik hâlâ bir azınlık hareketi olarak varlığını sürdürmesine ve kollarından birinin Fransız Müslüman İnanç Konseyi'nin (CFCM) bir üyesi olmasına rağmen, Avrupalı Müslüman senaryosunda artık merkezi bir rol üstlenmemektedir.²¹

Selefilerin Avrupa'ya, özellikle de başka yerlere kıyasla daha sağlam bir şekilde yerleştikleri Fransa'ya gelişleri Cezayir'de İslami Selamet Cephesi'nin (FIS) ortaya çıkışıyla aynı döneme denk gelmektedir. İslami Selamet Cephesi Selefilüğünün siyasi eyleme dönüştürmenin imkânsız olduğu Fransa'da, bu akım Fransız toplumunun alışkanlık ve geleneklerinden kopuşla karakterize edilen, özünde dinî bir yaklaşım benimsenmesine yol açmıştır. Akımın etkisi Cezayir diasporası sayesinde tüm Avrupa'ya yayılmıştır. İslami Selamet Cephesi, kutsal kitaplara ve bunların katı yorumlarına odaklanması nedeniyle, Tebliğ'in kasıtlı olarak kültür dışı propagandasıyla yetişen genç neslin taleplerini karşılamada daha başarılı olduğunu kanıtlamıştır.

Reformistler ve cihatçı Selefiler arasındaki bölünme Avrupa'da da tekrarlanmıştır. Reformist Selefilik, büyük şehirlerin kenar mahallelerindeki işsiz gençler arasında rağbet görmüştür. Bu durum büyük ölçüde, Suudi Arabistan'dan önemli destek almış ve hâlen de almakta olan Selefi imamların bazı Avrupa camilerinde yürüttükleri tebliğ çalışmaları sayesinde olmuştur. Suudi Arabistan'ın her yıl genç Avrupalılara, Medine'de²² bulunan Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde

²⁰ Ürdün, diğer Arap ülkelerinde de görülen bu eğilimin en iyi örneğidir. Muhammed Rifat ve Meşhur Hasan Selam gibi İhvan'ın önde gelen âlimleri, takipçilerini de yanlarına alarak kendilerini sadece hadis ilmine adanmak için örgütten ayrıldılar. Bununla birlikte, bazı Selefiler İhvan'ın amaçlarını sürdürmek için İhvan'da kalmaya devam etmektedir. Bunlar örgüt içindeki sertlik yanlıları olma eğilimindedir.

²¹ Bir hareket olarak önemi biraz azalmış olmasına rağmen Tebliğ hâlâ Avrupa'da Selefi ideolojisine erişim yoludur. Guantanamo'da tutulan tek İspanyol vatandaşı olan Abdurraman Hâmid, kendisini Afganistan'a gitmeye ikna eden Selefi devşiriciler tarafından örgüte alınmadan önce örgütün bir üyesiydi. Bk. Kepel, *Fitna*, 307.

²² Çeviren notu: Ümmü'l Kurâ Üniversitesi, Suudi Arabistan'ın Mekke şehrinde bulunan bir devlet üniversitesidir.

eğitim görmeleri için verdiği burslar sayesinde takipçilerin sayısı artmaya devam etmektedir. Ayrıca, Dünya Müslüman Birliği (Râbîta) tarafından yönetilen İslami merkezler, büyük oranda Selefilığe çok yakın ve çok katı bir İslam biçimini vaaz eden din adamlarının elinde görülmektedir. Şiddete karşı olmalarına rağmen, kutsal değerlere sahip olmayan Avrupa ile tam bir kültürel kopuş öngören bir İslam biçimini vaaz etmektedirler. İnterneti, tamamen apolitik olduğunu iddia eden, bir dizi sosyal mesele hakkında tanınmış Suudi Selefi şeyhlerle sık sık istişarelerde bulunulan web siteleriyle doldurmuşlardır. Fransa'nın yanı sıra Belçika, Hollanda, Danimarka ve İsveç'te de Selefilik ilkelerini benimseyen büyük topluluklar bulunmaktadır. Prensipte güvenlik sorunu teşkil etmeseler de ilkeleri ve kutsal kitaplara yaptıkları atıflar Cihadi Selefilikle örtüşmekte ve bu nedenle militanların bir gruptan diğerine geçişi zor değildir.

Cihadi Selefilik Avrupa'da 1990'ların ortalarında Cezayirli silahlı gruplar aracılığıyla ortaya çıkmıştır. Bunların çoğuna El-Kaide'nin sızmış olması, küresel cihatçılık ile Selefilğin bu biçimi arasındaki kademeli yakınlaşmayı göstermektedir. Bunun en yakın öncüsü Cezayir'deki Silahlı İslami Grup'tur ve bu grubun Avrupa kanadı -Hâlid Kelkal yönetiminde- 1995 ve 1996 yıllarında Fransa'da birçok saldırı gerçekleştirmiştir. Örgütün Avrupa'daki temsilcisi olan haftalık yayın organı *el-Ensar*'ın genel yayın yönetmeni, daha sonra Cihadi Selefilğin önde gelen isimlerinden biri olacak olan Ebû Katâde olarak bilinmektedir. Grubun yapısı Fransa'da baskı altına girdiğinde örgütün hücreleri Belçika, İtalya, Almanya, İsviçre ve İspanya arasında paylaştırılmıştır.²³

Silahlı İslami Grup lideri Cemal Zîtûnî'nin 1996'da ölümü, Zîtûnî yönetimindeki Silahlı İslami Grup'un Cezayir'de sivillere karşı yürüttüğü acımasız saldırı kampanyasına karşı çıkan Usame bin Ladin'in emriyle grup içinde bir bölünmeye neden olmuştur. El-Kaide lideri Ladin'in, Selefi Vaaz ve Savaş Grubu'nun kurulmasına destek vererek o zamana kadar Avrupa'daki Silahlı İslami Grup ağının lideri olan Hasan Hattâb ile doğrudan bağlar kurmuştur. Ağustos 1998'de Hattâb'ın takipçileri Selefi Vaaz ve Savaş Grubu'na katılmış ve böylece bu örgüt sadece Cezayir'deki ana terörist grup değil, aynı zamanda Avrupa'daki Silahlı İslami Grup ağlarını devralan El-Kaide bağlantılı ana grup hâline gelmiştir.²⁴

1998 yılı, Mağrib ülkelerinde radikal Selefi eğilimli bir dizi grubun oluşması açısından da önemli bir yıl olmuştur. Bu grupların Avrupa kolları, Avrupa'nın güvenliğine yönelik başlıca tehditlerden biri hâline gelmiştir. İzlenecek stratejileri belirleyen El-Kaide ağı tarafından da desteklenen Fas İslami Savaşçılar Grubu, Tunus Savaşçılar Grubu ve Libya İslami Savaşçılar Grubu gibi örgütler El-Kaide'ye lojistik destek sağlamak üzere kurulmuştur. Bu gruplar Selefi din adamlarının etrafında gelişmiş ve elemanları da İslamcı hareketlerin geleneksel beslenme alanları olan popüler şehirlerden ya da sanayi bölgelerinden değil, büyük şehirlerin dışındaki kenar mahallelerden seçilmiştir. Bu yeni İslamcı nesil toplumdan tamamen dışlanmış ve herhangi bir ulusal aidiyet duygusundan yoksun olan kimselerden oluşmuştur. Onlar, kenar mahallelerin bütünleşmemiş nüfusu ile toplumun geri kalanı arasındaki uçurumun ürünüdür. Aynı bağımsız gruplar hâlinde örgütlenerek birleşik bir liderlikten yoksun ve cihat bayrağı altında suç ve zorbalığa sürüklenen kimselerdir.²⁵

Mağrib ülkelerindeki yeni Selefi gruplar birtakım ortak özelliği paylaşmaktadırlar: İsimlerindeki cihat kelimesini bırakıp bunun yerine *savaş (qital)* kelimesini kullanmakta olup onların diğer Mağrib ülkelerindeki emsalleriyle yakın bağları bulunmaktadır ki bu da Avrupa'da oluşturulan çeşitli kollarındaki Mağrib vatandaşlarının varlığını açıklamaktadır. Aynı zamanda Avrupa'daki Müslüman topluluklar arasında etkilerini genişletmek için Afganistan'dan gelen eski savaşçıları kullanmıştır. Başlangıçta El-Kaide'ye lojistik destek sağlamak için kurulmuş

²³ İspanyol polisi Nisan 1997'de Valensiya'da GIA (Cezayir'deki Silahlı İslami Cemaati) üyesi olduğundan şüphelenilen on bir kişiyi tutukladı ve bu kişiler daha sonra yedi yıl hapse mahkûm edildi. Bunlar arasında Madrid'de 11 Mart saldırılarını gerçekleştiren grubun lideri olduğuna inanılan ve şehrin Leganés semtindeki bir apartman dairesinde grubun diğer üyeleriyle birlikte kendini infilak ettiren Allekema Lamari de vardı.

²⁴ Bk. Gunaratna, *Inside Al Qaeda*, 124. Yazar, Hattâb ve Bin Ladin arasındaki temaslara rağmen, GSPC'nin El-Kaide ile ilişkilendirilmekten kaçınmak ve böylece Avrupa'daki eylemleri için daha fazla alana sahip olmak amacıyla Haçlılara ve Yahudilere karşı cihat için İslami Cephe'nin tüzüğünü imzalamadığını belirtmektedir. Yıllar sonra GSPC, El-Kaide ile olan bağlantılarını kabul etti ve örgütün Sahra altı Afrika'ya nüfuz etmesine öncülük etti.

²⁵ Selma Balaala, "Misère et Jihad au Maroc", *Le Monde Diplomatique* (Kasım 2004), Erişim: 5 Kasım 2024, <https://theorie.monde-diplomatique.fr/2004/11/BELAALA/11654>

olsalar da 11 Eylül saldırıları ve Mağrib ülkelerinde artan baskılar bu grupların önceliklerini yeniden tanımlamalarına ve uluslararası cihat sahnesinde bağımsız oyuncular hâline gelmelerine yol açmıştır. Bu, Kazablanka ve Madrid'deki saldırıların arka planıdır.

Radikalleşmeden Eleman Toplamaya

Selefi cemaate katılıma eşlik eden radikalleşme göz önüne alındığında, Selefilikten terörist militanlığa geçiş süreci nispeten kolay olmaktadır. Terörizmin desteklenmesi veya meşrulaştırılması, ev sahibi toplumlarda uyumun reddedilmesi, Avrupa'da bir İslam Devleti kurulması, Selefiligi değerler sistemi ve davranış modeli olarak benimseyenler tarafından paylaşılan fikirlerin tümüdür. Daha aşırı pozisyonlara geçiş, dinle ilgisi olmayan ancak yine de terörist ağlar tarafından ustaca kullanılan bazı faktörlerle açıklanmaktadır. Bu faktörler arasında, demokrasi söyleminde bulunan ancak ümmete yönelik baskılara müsamaha gösteren Batı dış politikasındaki çifte standart algısı da yer almaktadır. Aşırılıkçı propaganda Filistin, Çeçenistan ve Irak'taki bölgesel çatışmaları Müslümanlara karşı yürütülen küresel kampanyanın örnekleri olarak istismar etmektedir.

Benzer şekilde, dünyadaki Müslümanların durumuyla ilgili güçsüzlük hissi ve bu tür hayal kırıklıkları için çıkış yollarının belirsiz olması, terörizme geçiş için argüman hâline gelmektedir. Buna katkı sağlayan diğer etkenler arasında 11 Eylül saldırılarının ardından Avrupa toplumunda ve medyasında yaygın İslamofobi algısı ve terörle mücadele yasalarının Müslümanlara karşı kötüye kullanıldığı izlenimi yer almaktadır. Radikalleşme süreci, anti-entegrasyon eğilimlerinin ortaya çıkması ve ev sahibi toplumdan uzaklaşma arzusuyla başlar. Ev sahibi topluma karşı düşmanlık, liberal demokrasinin ilke ve kurumlarının reddedilmesi ve şiddet içeren tutumların giderek daha fazla benimsenmesi ile devam etmekte olup tüm bunlar bireyleri, örgüte eleman toplamaya çalışanlar için potansiyel bir hedef hâline getirmektedir.

Radikalleşme sürecinin son aşaması eleman toplamadır: Elemanın cihada katılmaya teşvik edildiği, kademeli bir manipülasyon ve izleme süreci. Süreç, askerlerin mücahit olmalarını sağlamak için askeri ve ideolojik eğitim aldıkları bir askeri eğitim kampında sona ermektedir. Bugün, son yıllarda Avrupa'da yaşayan birçok mücahidin, sözde *bölgesel cihada* katıldığı konusunda kimse ihtilaf etmemektedir: Bosna, Çeçenya, Afganistan, Keşmir ve şimdi de Irak.

Militanlaşma sürecini yönetenlerin neredeyse tamamı bölgesel cihat çatışmalarında askeri tecrübeye sahip kimselerden oluşmaktadır. Bu kişiler çoğunlukla Afganistan'da sıkı bir askeri ve dini-ideolojik eğitimden geçmiş ve El-Kaide ağıyla bir şekilde bağlantılara sahip olan bireyler olarak bilinmektedir. Onlar hayranlık, saygı ve liderlik duygusu uyandırabilen kimseler olup ayrıca dini öğretiler alanında da belli bir birikime sahip olma eğilimi göstermektedir. Yöneticilere görevlerinde kolaylık sağlamak için *gözcüler* yardım etmekte ve bu kişiler genellikle kıdemli mücahit olan yöneticilere terörist militanlığa adım atmaya hazır olduklarını düşündükleri kişiler hakkında bilgi vermektedirler. Gruba yeni dahil olanlar Kur'an hakkında çok az bilgiye sahiptir ve bu nedenle yöneticilerin, İslam dininin ABD, İsrail ve genel olarak yozlaşmış Batı tarafından düşman tehdidi altında olduğu gibi mesajlarını ve telkinlerini dini içerikle maskeleyerek kolay olmaktadır.

Yöneticiler özellikle üç risk grubunu hedef almaktadır. Birinci nesil Müslümanlar: Bu grup, göçün yeni bir olgu olduğu Avrupa ülkelerindeki aktivistlerin büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Madrid saldırılarıyla ilgili soruşturmanın da gösterdiği gibi, bu grupta ev sahibi toplumla bütünleşmiş göçmenlerin yanı sıra bütünleşmemiş ve geçimini sağlamak için suça yönelmiş olanlar da yer almaktadır. Dolayısıyla, Avrupa'daki Mağrib kökenli İslamcı ağlarla Mağribi göçmenler tarafından işlenen yaygın suçlar arasındaki yakın bağlar kanıtlanmaktadır. Yaygın suçluların radikal İslamcılığa yönelmesi, her iki ağın birlikte harekete geçmesine katkıda bulunmaktadır. Militan kazanma sürecinin mutlaka camilerde gerçekleşmesi gerekmemektedir. Hapishaneler, mülteci merkezleri ve muhtaç göçmenler için barınma yerleri de genç Müslümanları terörist militanlara dönüştürmeye yönelik faaliyetlerin yürütüldüğü mekânlardır.

İkinci ya da üçüncü kuşak göçmenler: Bu grup, Müslüman göçünün birkaç on yıldır var olduğu Avrupa ülkelerinde militanlaşanların büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Kimlik sorunları bu gençleri cihat yoluna yönlendirmekte ve burada kendilerine katılım sürecinde rehberlik eden İslamcı mücahitler tarafından sunulan saygıyı, kardeşliği ve yeni bir kimliği bulmaktadırlar. Onlar kendilerini iyi ve kötü arasındaki savaşın bir parçası olarak hissetmektedirler. Gruba eleman toplama sürecini yöneten kişiler onlara doğru yönde rehberlik ederken varoluşsal kaygılarını da ele almaktadır. Bu kuşakların yaşadığı kimlik bunalımı,

toplumun geri kalanı tarafından dışlandıkları algısı ile daha da derinleşmekte, bu da kendilerini doğru bir şekilde entegre olmayı başaramamış *yabancı bir organizma* olarak görmelerine neden olmaktadır. Bu gibi durumlarda, Selefi liderlerin kontrolündeki camiler (Hamburg'da el-Kuds, Londra'da Finsbury Park, Paris'te Chatenay-Malabry ya da Brüksel'de el-Tevfik), toplumun dışında kalan gençleri cezbeden ana katılım noktaları hâline gelmektedir. Aynı zamanda öğrencilerin ve gençlerin örgüte dahil olması, giderek yükselen bir akım hâline gelerek üniversitelerde gerçekleştirilmektedir.

Son olarak eleman toplayıcıların hedef aldığı üçüncü grup mühtedilerdir:²⁶ Sayıları daha az olmasına rağmen Müslüman topluluklar içindeki önemleri açısından bu grup eleman sayısı bakımından daha hızlı büyümektedir. Bazıları -genellikle liderler- orta sınıf kökenlidir ve Müslümanlara katılırlar çünkü Müslümanların *sisteme karşı savaşılan tek grup* olduğunu düşünürler. 1980'lerde olsalardı, radikal sol hareketlere katılacaklardı. Ancak bugün İslam'a geçiş, Avrupalı isyancılar için bir amaç edinme seçeneklerinden biri hâline gelmiştir. ABD'nin Tâlibân'a karşı sürdürdüğü saldırı sırasında Afganistan'da tutuklanan Hristiyan kökenli Amerikalı John Walter Lindt, Aralık 2001'de ABD'ye uçarken ayakta bombayla yakalanan İngiliz Richard Reid ya da Mayıs 2002'de Chicago havaalanında tutuklanan ve El-Kaide'ye radyoaktif bomba yapımında yardımcı olmak üzere bilgi aktarmakla suçlanan José Padilla olayları, din değiştirenlerin nasıl radikalleşebildiklerine dair iyi birer örnek teşkil etmektedir.²⁷

Eleman toplama süreci iki önemli olayla desteklenir. İlk olarak, eleman, dindar bir Müslüman olarak geleceğe bir tanıklık sunar ve düşmana karşı savaşta şehit olarak ölme arzusunu beyan eder. İkinci olarak ise, kendisini cihada hazırlamak için askeri ve ideolojik bir eğitim sürecine başlamaktadır. 2001'den önce bu tür eğitimler Afganistan ya da Pakistan'da²⁸ yapılırken, o tarihten bu yana daha seçici bir şekilde Avrupa'da ve son zamanlarda da çok sayıda genç Avrupalı Müslüman için güçlü bir çekim merkezi hâline gelen Irak'ta organize edilmektedir. Tâlibân rejiminin çöküşünün örgüte asker olarak katılım süreci üzerinde önemli sonuçları olmuştur. Madrid ve Londra saldırılarının da gösterdiği gibi, eylemci profili değişmiş görünmektedir. Afganistan'da bir geçiş ya da süre yaşanmadan, sıradan hayatlar süren göçmenler (bazıları toplumla tamamen bütünleşmişti) kasaplıktan, santral operatörlüğünden veya emlakçılıktan, terörist bir katliam gerçekleştiren aktivistlere dönüştüler.

Selefi düşünceye sahip olanları terörist olmaya sevk eden radikalleşme sürecinde camiler önemini kaybederken evlerde verilen din dersleri, gezici radikal eleman toplayıcıların ziyaretleri ve internet radikalleşme ve eleman kazanma sürecinde önem kazanmaktadır. Bu durumun şu anda karşı karşıya olduğumuz tehdidin gerçek niteliği hakkında düşünmemizi sağlaması gerekmektedir. Radikal ideologların Avrupa'ya giriş-çıkışlarını engellemek ya da onları tutuklamak, genç ve haklarından mahrum bırakılmış insanların cihatçı ideoloji ile irtibata geçmeleri hâlinde ortaya çıkabilecek olan şiddet eylemlerini engellemek için yeterli görünmemektedir.

Sonuç

Selefilik her şeyden önce dinî gerçekliğin araştırılması için bir yöntem ve İslam'ı Peygamber tarafından bildirildiği şekliyle uygulama arzusuna verilen isim olarak tanımlanabilmektedir. Vehhâbîliğe çok yakın olan ve kendine ait özellikleri bulunan İslam görüşünün genişlemesine yardımcı olan Suudi Arabistan ve Körfez ülkelerinden aldığı destek vasıtasıyla etkisi Arap dünyasına ve Avrupa'ya yayılan dinî bir yöntem olarak değerlendirilebilmektedir. Selefilik etkisi giderek artmakta ve Müslüman Kardeşler'in bazı kolları da dahil olmak üzere birçok İslamcı hareketi başarılı bir şekilde etkisi altına almaktadır. Selefilik, Avrupa'da kimlik bunalımları yaşayan, Avrupa vatandaşlığını reddeden ve kültürel yabancılaşmalarını, gelenek mirasından soyutlanmış ve bütün toplumlara uyarlanabilir evrensel bir İslam anlayışının benimsenmesini gerekçelendirmek için kullanan genç Müslüman nesiller için güçlü bir mıknaş haline gelmektedir. Selefilik ilkesel olarak apolitik ve şiddete karşı olmasına rağmen Avrupa ile kültürel kırılma çağrısı yapan bir İslam anlayışı vazetmektedir. Dahası, ilkeleri ve

²⁶ Çeviren notu: İslam literatüründe "İslam'a sonradan giren kişi" veya "hidayete ermiş kişi" anlamında kullanılır.

²⁷ Olivier Roy, "Al Qaeda, Label ou Organisation", *Le Monde Diplomatique* (Eylül 2004), Erişim: 5 Kasım 2024, <https://www.monde-diplomatique.fr/2004/09/ROY/11440>

²⁸ Guantanamo'da tutuklu bulunan İspanyol'un durumunda olduğu gibi. Ceuta'da bir mücahit tarafından örgüte kabul edildikten sonra askeri eğitim almak için Afganistan'a kendi parasıyla gitmiştir.

metinsel referansları Cihadî Selefilik ile uyumludur ve bu durum takipçilerinin, cihatçı üye toplayıcıların tercih ettiği hedefler haline gelmesine sebebiyet vermiştir.

Selefilğin savaşı biçimi aynı zamanda El-Kaide ve Abdullah Azzâm'ın radikal dünya görüşü tarafından desteklenen küresel cihatçılığın da ana ideolojisi haline gelmiştir. Radikal din adamlarının tebliğ çalışmalarıyla desteklenen bu ideoloji, Avrupa'da bağımsız terör saldırıları gerçekleştirme potansiyeline sahip küçük grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Avrupa artık uluslararası cihat ideolojisi için sadece bir lojistik merkez değil aynı zamanda terörist eylemler için bir sahne haline gelmiştir. Geçmişte Avrupa'da faaliyet sürdüren İslamcı ağlar, çalışmalarını dünyanın diğer yerlerinde eylem planlayan ağlara lojistik destek sağlamakla sınırlandırırken Afganistan'daki operasyon merkezinin ortadan kaldırılması El-Kaide bağlantılarında bir evrilmeye sebep olmuştur. El-Kaide artık örgütlü bir yapı değil, lokal gruplar tarafından gerçekleştirilen eylemlerle daha da büyük bir etki yaratan bir marka haline gelmiştir. Avrupa, yalnızca Müslüman toplulukların doğru bir şekilde uyumunu sağlamak için tedbirler almayı değil, aynı zamanda Batı'ya karşı küresel savaş ilan etmiş bir ideolojiyle yüzleşmek için kararlı adımlar atılmasını gerektiren uzun soluklu bir durumla karşı karşıya kalmıştır.

Kaynakça | References

- Balaala, Selma. "Misère et Jihad au Maroc". *Le Monde Diplomatique* (Kasım 2004). Erişim: 5 Kasım 2024. <https://theorie.monde-diplomatique.fr/2004/11/BELAALA/11654>
- Burke, Jason. *Al Qaeda*. London: Tauris, 2003.
- De Aristegui, Gustavo. *El Islamismo Contra el Islam*. Barcelona: Ediciones B, 2004.
- Gunaratna, Rohan. *Inside Al Qaeda*. London: C. Hurst, 2002.
- International Crisis Group. *Suudi Arabistan Arka Plan Bilgisi: İslamcılar Kimdir?* (21 Eylül 2004). Erişim: 5 Kasım 2024. <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/saudi-arabia/saudi-arabia-backgrounder-who-are-islamists>
- Kepel, Gilles. *Fitna: Guerre au Coeur de l'islam*. Paris: Gallimard, 2004.
- Roy, Olivier. "Al Qaeda, Label ou Organisation". *Le Monde Diplomatique* (Eylül 2004). Erişim: 5 Kasım 2024. <https://www.monde-diplomatique.fr/2004/09/ROY/11440>
- Tozy, Mohammed. "El Islamismo Marroquí Frente al Reto del Salafismo". *Afkar-Ideas* 1 (Aralık 2003): 63–67.
- Wiktorowicz, Quintan. *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood and State Power in Jordan*. New York: State University of New York Press, 2012.

Extended Summary

This study examines the ideology behind radical groups terrorist attacks and comprehensively analyses the role of Salafism in the radicalisation process of Muslim communities in Europe. A historical and sociological methodology is employed to analyse the impact of Salafism on the radicalisation process within these communities. Key concepts of Salafism, such as *tauhid*, *bid'a*, *hadith*, and *takfir*, and their influence on radicalization in Europe are identified using textual and conceptual analysis methods. Specific events, such as the Madrid (2004) and London (2005) terrorist attacks, are discussed as case studies to understand the impact of Salafi ideology in Europe. The socio-cultural dynamics of immigrant communities are also examined, adopting a multidisciplinary research approach throughout the study.

The research focuses on a series of questions concerning the radicalisation process of Muslim communities in Europe and the influence of Salafi ideology in this process. The study emphasises the fundamental concepts and methodology of Salafism, and explores the differences between reformist Salafism and jihadist Salafism. It investigates the factors fueling the radicalisation process of Salafi communities in Europe and why Salafism has become an attractive ideology for young Muslims experiencing identity crises. The study also evaluates how Salafism's informal network structures facilitate radical action and the formation of independent terrorist groups. By examining the links between Salafism and jihadist organizations like al-Qaeda, the research explores the social and cultural dynamics of Salafi communities in Europe.

The findings of the study reveal several insights. Salafism has a significant impact on Muslim communities in Europe, particularly attracting younger generations experiencing identity

crises. Salafism promotes an attitude against cultural integration through its message of cultural rupture, which facilitates a transition to radical ideologies. The study highlights two basic forms of Salafism: Reformist Salafism, an apolitical movement that focuses on aligning individual behavior with Islamic principles, and Jihadist Salafism, a radical approach that provides a basis for terrorist acts. The latter ideology forms the core doctrine of groups like al-Qaeda. Salafi communities, organised through informal networks and decentralised structures, contribute to the ease of radicalisation of individuals.

The study identifies several factors that influence the radicalisation process, including perceived double standards in Western foreign policy, Islamophobia, and social exclusion. These factors particularly affect second- and third-generation immigrants, who face identity crises and integration difficulties that increase their susceptibility to jihadist ideologies. Social spaces such as prisons, mosques, and refugee camps play a crucial role in the radicalisation and recruitment process.

Jihadist Salafism has paved the way for independent terrorist attacks in Europe since the 1990s, primarily carried out by al-Qaeda-affiliated radical groups. The research underlines that Salafi ideology is the ideological foundation of global jihadist organisations like al-Qaeda and accelerates the transformation of Salafi groups in Europe into jihadist recruits.

In conclusion, Salafism has offered an alternative outlet for individuals experiencing identity crises in Europe and has become a vehicle that facilitates the transition to radical ideologies. Salafism is not only a religious sect, but also a tool for social and cultural transformation that has expanded its influence in Europe. Developing a comprehensive policy towards Salafi ideology is a critical necessity to promote social cohesion and prevent radicalisation in European societies.

Arabistanlı Philby: Bir İngiliz Casusunun Vehhabi Devleti'nin Kuruluşundaki Rolü, Leyli Sedef Kalaycı

(İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2022), 2. Baskı, 196 sayfa.

Philby of Arabia: The Role of a British Spy in the Establishment of the Wahhabi State

İlknur BAHADIR YÜKSEK

Arş. Gör. | Res. Asst.

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Islamic Sects
Sivas, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-0414-1033>

ilknurbahadir@cumhuriyet.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap Değerlendirmesi | Book-Review

Başvuru | Submission: 15.05.2025

Kabul | Accept: 23.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1700147>

Atıf | Cite As

Yüksek, İlknur Bahadır. "Arabistanlı Philby: Bir İngiliz Casusunun Vehhabi Devleti'nin Kuruluşundaki Rolü, Leyli Sedef Kalaycı (İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2022), 2. Baskı, 196 sayfa." *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 305-308. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1700147>

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

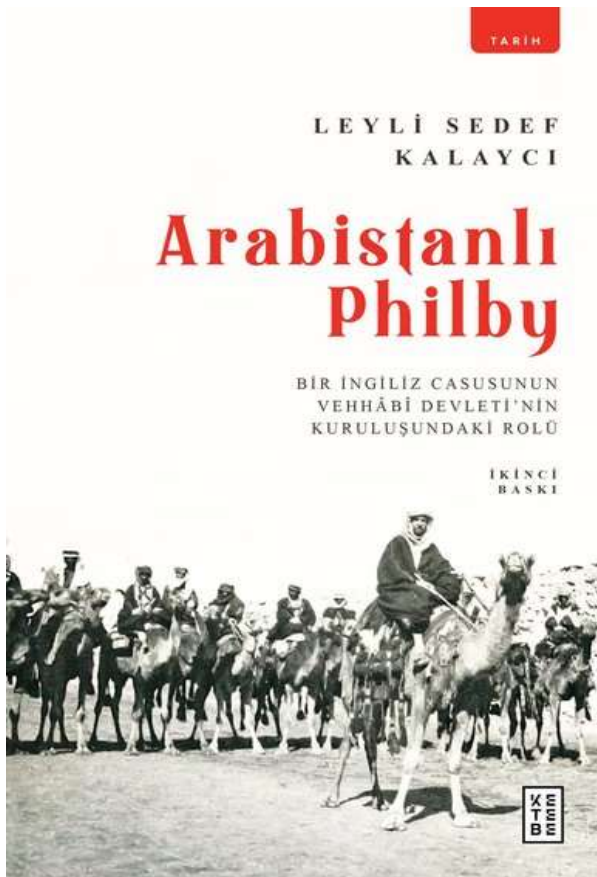
Bu yazı, Leyli Sedef Kalaycı tarafından kaleme alınan *Arabistanlı Philby* adlı eserin eleştirel bir değerlendirmesini sunmaktadır. Kitap, İngiliz istihbarat görevlisi Harry St. John Bridger Philby'nin (1885–1960) biyografisini sömürgecilik, Oryantalizm ve modern Vehhabi-Suudi devletinin kuruluşu bağlamında ele alır. Philby'nin eğitim geçmişi, Britanya Hindistanı ve Mezopotamya'daki diplomatik görevleri ile Suudi Arabistan Krallığı'nın (1932) kurucusu İbn Suud ile kurduğu siyasi ve kişisel ilişki ayrıntılı biçimde işlenmiştir. Kalaycı'nın anlatısı, Oryantalist bilgi üretiminin nasıl emperyal stratejilere hizmet ettiğini ve Philby'nin Britanya İmparatorluğu ile ortaya çıkan Vehhabi siyasal yapısı arasında nasıl bir köprü işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. Üç ana bölümden oluşan eser; dini, siyasi ve biyografik çözümlemeleri iç içe geçirerek Vehhabiliğin bir devlet ideolojisi olarak kurumsallaşmasında entelektüel ve lojistik altyapının izini sürer. Philby'nin karmaşık kişiliği ve jeopolitik etkisine dair önemli veriler sunan çalışma, ne var ki onun yazılı eserlerinin içeriği ve etkisi konusunda derinlemesine bir çözümleme sunmaması bakımından eksiklik taşımaktadır. Bu değerlendirme yazısı, eserin disiplinlerarası değerini ve özellikle biyografi ile emperyal tarih perspektifinden güncel İslam mezhepleri araştırmalarına yapabileceği katkıyı vurgulayarak sonlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Harry St. John Bridger Philby, Vehhabilik, Oryantalizm, Suudi Arabistan.

Abstract

This review critically examines Philby of Arabia by Leyli Sedef Kalaycı a biographical study that situates British intelligence officer Harry St. John Bridger Philby (1885–1960) within the larger context of colonialism, Orientalism, and the foundation of the modern Wahhabi-Saudi state. The book traces Philby's educational background, diplomatic missions in British India and Mesopotamia, and his eventual political and personal alignment with Ibn Saud, the founder of the Kingdom of Saudi Arabia (1932). Kalaycı's narrative highlights how Orientalist knowledge production served imperial strategic interests, with Philby acting as an intermediary between British Empire and the rising Wahhabi political entity. Divided into three main chapters, the book intertwines religious, political, and biographical analysis to explore the intellectual and logistical infrastructure behind the consolidation of Wahhabism as a state ideology. While the study offers significant insights into Philby's complex persona and geopolitical influence, it falls short in elaborating the content and impact of his own writings. The review concludes by underlining the interdisciplinary value of the book and its potential contributions to contemporary Islamic sectarian studies, especially through the lens of biography and imperial history.

Keywords: History of Islamic Sects, Harry St. John Bridger Philby, Wahhabism, Orientalism, Saudi Arabia.



Leyli Sedef Kalaycı'nın yüksek lisans tezi olarak kaleme aldığı *Arabistanlı Philby*, yalnızca bir biyografik portre sunmakla kalmayan, aynı zamanda oryantalist bilgi üretiminin kolonyal emellerle nasıl iç içe geçtiğine dair tarihsel bir örneği gün yüzüne çıkaran önemli bir çalışmadır. Bu yönüyle eser, oryantalizmin yalnızca metinsel ve epistemolojik düzlemde değil, aynı zamanda siyasi ve stratejik bir pratik olarak da işlerlik kazandığını gösteren 'uygulanabilir' (applied) bir örneğini sunmaktadır. Harry St. John Bridger Philby (1885–1960)'nin kişisel ve profesyonel hayatı üzerinden, İngiltere'nin Ortadoğu'daki politikalarının nasıl bir bilimsel keşif diline büründürülerek meşrulaştırıldığı açık bir biçimde izlenebilir hale gelmektedir.

Bu bağlamda kitap, hem modern Vehhabi-Suudi devletinin (Suudi Arabistan Krallığı, kuruluşu: 1932) kuruluş sürecine dair bir tarihsel okuma önerisi sunmakta hem de çağdaş İslam Mezhepleri Tarihi çalışmalarına biyografik verileri dâhil eden disiplinlerarası bir yaklaşımı teşvik etmektedir. Kalaycı'nın çalışması, mezhepler tarihinin yalnızca doktriner ve kronolojik bir alandan ibaret olmadığını; bu alanda bireysel aktörlerin, istihbarat stratejilerinin ve kolonyal

angajmanların da analiz edilmesi gerektiğini göstermektedir.

Kitabın ilk bölümü, 18. yüzyıl Arabistan'ındaki sosyo-politik ve dini yapılanmanın detaylı bir tasvirini sunarak başlar. Yazar, Vehhabilik hareketinin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhab (1703–1792)'in düşünsel formasyonuna İbn Teymiyye etkisini vurgulayarak günümüzdeki Selefilik özdeşliğinin tarihsel kökenlerini tartışır. 1744 yılında imzalanan ve "kılıç ve mezhep akdi" olarak nitelendirilen Dir'iyye Antlaşması, Vehhabi hareketin siyasi boyut kazanmasının mihenk taşı olarak sunulur. Bu antlaşma, Abdülvehhab ile Dir'iyye Emiri Muhammed b. Suud (ö. 1765) arasında yapılmıştır. Bu noktada yazarın Mehmet Ali Büyükkara'ya referansla yaptığı yorum, dini düşüncenin Suud hanedanlığı nezdinde siyasallaşmasına dair önemli bir saptamadır.

1822–1891 yılları arasında teşekkül eden İkinci Vehhabi Devleti ise, Osmanlı'ya karşı verilen mücadeleler bağlamında ele alınmakta ve hareketin giderek merkezileşen bir siyasal organizmaya dönüşme süreci serimlenmektedir. Nihayetinde Üçüncü Vehhabi Devleti'nin –bugünkü Suudi Arabistan Krallığı'nın– kuruluşuna kadar uzanan bu anlatı, bölgenin modern devletleşme sürecine ışık tutmaktadır. Bu tarihsel arka plan, Philby'nin faaliyetlerini değerlendirebilmek için zorunlu bir çerçeve sunarken, kitabın ikinci bölümünde anlatılan biyografik detayların bağlamsal zeminini de hazırlamaktadır.

Kitabın ikinci bölümü, esas itibarıyla İngiliz casusu Harry St. John Bridger Philby'nin biyografisine odaklanmaktadır. Philby'nin İngiltere'de aldığı eğitim, Hindistan ve Mezopotamya'daki görevleri ve nihayetinde Arabistan'a gönderilerek Suudi Arabistan'ın kurucusu olan İbn Suud (Abdülaziz b. Abdurrahman el-Faysal el-Suud, 1876–1953) ile kurduğu ilişki detaylı biçimde aktarılmıştır. Philby'nin resmi görevleri, aldığı unvanlar ve sahip olduğu diplomatik yetkiler, onun yalnızca bir devlet memuru değil aynı zamanda bölgesel strateji tasarımcısı olduğunu göstermektedir.

Philby'nin, İngiltere'nin resmi Ortadoğu politikasına –özellikle Mekke Emiri Şerif Hüseyin'in önderlik ettiği ve İngilizlerce desteklenen 1916–1918 Arap İsyanı sürecinde olduğu gibi– karşı çıkarak İbn Suud'u desteklemesi, onun istifa ederek bölgesel bir aktör olarak konumlanmasına zemin hazırlamıştır. Bu noktada Kalaycı'nın, Philby'nin Müslüman oluşunu yalnızca bireysel bir inanç dönüşümü değil, aynı zamanda politik pozisyonunu yeniden biçimlendiren bir kırılma anı olarak sunması dikkat çekicidir. Ancak yazarın Philby'nin yazdığı onlarca eser (*Arabian Days, Forty Years in the Wilderness* vb.) ve makale hakkında yalnızca yüzeysel bir şekilde söz etmesi, bu entelektüel mirası değerlendirme fırsatını yeterince kullanamadığını göstermektedir. Philby'nin, Batı dünyasına Vehhabiliği tanıtan öncül figürlerden biri olduğu ileri sürülmektedir; ancak bu aktarımın ne tür entelektüel stratejilerle, hangi kavramsal çerçevelerle ve hangi metinler aracılığıyla gerçekleştirildiği konusunun yeterince açılmamış olması önemli bir eksikliklerdir.

Eserin üçüncü bölümü, Philby'nin Vehhabi Devleti'nin kuruluş sürecindeki belirleyici rolünü detaylandırmakta ve bu rolü İngiltere'nin Ortadoğu politikasının dönüşümü bağlamında anlamlandırmaktadır. İngilizlerin bölgedeki aktörlerine dair bir panorama çizilerek başlayan bu bölüm, Philby'nin İngiliz istihbarat misyonları arasındaki konumunu kronolojik bir eksenle ortaya koymaktadır. Birinci Dünya Savaşı öncesi, savaş sonrası ve Vehhabi-Haşimi rekabeti gibi başlıklarla yapılandırılmış analizler, bölgedeki politik akışın dinî hareketlerle nasıl kesiştiğini göstermesi bakımından değerlidir.

1917'deki Necd Misyonu'yla sahneye yeniden çıkan Philby, İngilizler desteğini çekse de İbn Suud'u desteklemeye devam etmiş ve Vehhabi-Suudi devletin fiili kuruluşunda stratejik bir aracı olmuştur. Philby, yalnızca siyasi bir aktör değil aynı zamanda ekonomik, kültürel ve ideolojik bir aracı hâline gelmiştir. Suudi Arabistan'da motorlu taşıt yedek parça satışı, petrol anlaşmaları ve dış ticaretin koordinasyonu gibi alanlarda fiilen görev almış; bir yandan da gazetelerde yazmaya, konferanslar vermeye devam etmiştir.

Philby'nin seyyah kimliği, coğrafi keşiflere ilgisi, yerel toplumlara dair ayrıntılı gözlemleri ve bölgenin iktisadi-sosyal yapısına dair tespitleri, onun klasik bir oryantalist tipolojisine yerleştirilmesini mümkün kılar. Nitekim Kalaycı, Philby'nin sadece siyasi değil aynı zamanda ilmi bir karaktere sahip olduğunu ve özellikle İbn Suud'la benzeşen bir “modernleştirici” vizyonu paylaştığını ileri sürmektedir. Bu yönüyle Philby'nin salt bir casus değil, aynı zamanda bir entelektüel-oryantalist olduğu iddiası da desteklenmiş olur.

1953'te İbn Suud'un vefatıyla birlikte Philby'nin Suudi Arabistan'dan çıkarılması ve Lübnan'a yerleşmesiyle birlikte oryantalist kimliği daha belirgin bir akademik mahiyet kazanmıştır. Özellikle 1960'ta Sovyetler Birliği'nde düzenlenen 25. Şarkiyatçılar Kongresi'ne

katılması ve burada Arabistan, kölelik ve Afrika üzerine konuşmalar yapması, onun entelektüel mirasının çok boyutlu doğasını göstermektedir. Yazarın, Philby'nin emperyalist motivasyonlar taşıdığına dair gözlemini kitabın sonunda açıkça dile getirmesi, çalışmanın normatif çerçevesini de belirginleştiren önemli bir yorumdur.

Arabistanlı Philby, yalnızca tarihsel bir biyografi değil, aynı zamanda İslam Mezhepleri Tarihi alanı ile siyaset bilimi, sömürge tarihi ve oryantalist bilgi üretimi arasında köprüler kuran disiplinlerarası bir metindir. Philby'nin şahsında bir devletin kuruluş sürecine etki eden entelektüel güç, istihbarat yapılanması ve akademik üretimin nasıl stratejik olarak kesiştiği dikkatli bir anlatımla sergilenmiştir. Ancak Philby'nin yazılı külliyatının daha kapsamlı bir içerik çözümlemesine tabi tutulmaması, çalışmanın en belirgin boşluklarından biridir. Gelecek araştırmalarda Philby'nin metinlerinin ayrıntılı içerik analiziyle, oryantalist düşüncenin bölgesel siyasetlerle nasıl iç içe geçtiğini gösterecek kapsamlı biyografik monografiler kaleme alınması bu kitabın açtığı yolu daha da derinleştirecektir.

Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci, Muhyettin İğde
The Formation Process of Hanbalism as a Political-Theological Sect
(İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 1. Baskı, 295 sayfa.

Şükrü BOSTANCI

Arş. Gör. | Res. Asst.

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, History of
Islamic Sects

Ankara, Türkiye

<https://orcid.org/0009-0004-3335-2077>

sukrubostanci@aybu.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap İncelemesi | Book-Review

Başvuru | Submission: 14.04.2025

Kabul | Accept: 03.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1675549>

Atıf | Cite As

Bostancı, Şükrü. "Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci, Muhyettin İğde (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 1. Baskı, 295 sayfa." *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 309-314. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1675549>

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

Hanbeli gelenek Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) görüşleri etrafında şekillenmiş olup, özellikle hadis merkezli bir yaklaşımı benimsemesi ve naslara sıkı sıkıya bağlılığıyla tanınmakta olan siyasi, itikadi ve beşeri oluşumdur. Bu çalışma Muhyettin İğde tarafından *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* adıyla yayımlanan ve Hanbeli geleneğin fıkhi bir mezhep olmasına ek olarak siyasi ve itikadi bir hüviyete de sahip olduğunu vurgulayıp bu yönünü ön plana çıkartan kitabının tanıtılması hakkındadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Ahmed b. Hanbel, Hanbelilik, Fırka, Mezhep.

Abstract

The Hanbali tradition was shaped around the views of Ahmad bin Hanbal (d. 241/855) and is a political, theological and humanitarian formation that is known especially for its adoption of a hadith-centred approach and strict adherence to the evidence. This study is about the introduction of Muhyettin İğde's book titled *The Formation Process of Hanbalism as a Political Ittihadical Sect*, which emphasises that the Hanbali tradition has a political and theological identity in addition to being a jurisprudential sect and brings this aspect to the forefront.

Keywords: History of Islamic Sects, Ahmad bin Hanbal, Hanbalism, Sect, Madhab.



Dinin anlaşılma biçimi olan mezhepler, siyasi-itikadi-fıkhi ve beşeri oluşumlardır. Bu beşeri oluşumların içerisinde yer alan Hanbeli gelenek Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) görüşleri etrafında şekillenmiş olup özellikle rivayet merkezli bir yaklaşımı benimsemesi ve naslara sıkı sıkıya bağlılığıyla tanınmaktadır. Hanbelilik, fıkhi yönü kadar itikadi meselelerde de etkili olmuş, Ehl-i Hadis ekolünün gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır. Tarih boyunca farklı coğrafyalarda yayılım gösteren Hanbelilik, günümüzde de Suudi Arabistan başta olmak üzere çeşitli bölgelerde etkisini sürdürmektedir.¹ Hanbeli geleneği İslam Mezhepleri Tarihi perspektifiyle ele alan bu eser, fıkhi bir mezhep olarak bilinen Hanbeli geleneğin aynı zamanda siyasi ve itikadi bir mezhep olduğunu ortaya koymuş ve mezhebin farklı alanlardaki görüşleri bağlamında teşekkül sürecinin anlaşılmasını sağlamıştır. Bu yönüyle alanda istifade edilecek bir hüviyete sahiptir.

2014 yılında Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan danışmanlığında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan doktora tezinin 2016 yılında gözden geçirilmiş ve yayınlanmış hâli olan bu eser, Hanbeliliğin tarihi arka planını, temel isimlerini ve

mezhebin teşekkül sürecini kapsamlı bir şekilde incelemektedir.

Muhyettin İğde'nin *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* başlıklı çalışması, Hanbeli geleneğin oluşumuna dair yaptığı özgün katkılarla, kendisinden sonra bu alanda yapılan akademik araştırmalara zemin hazırlamıştır. İğde'nin bu öncü çalışması, özellikle Hanbeliliğin tarihsel, itikadi ve siyasi boyutlarını ele alarak mezhebin teşekkül sürecine dair önemli bir çerçeve sunmuştur. Bu çalışmanın ardından Hanbelilik üzerine çeşitli akademik araştırmalar yapılmış ve mezhebin farklı dönemlerdeki gelişimi ile diğer kelami geleneklerle olan ilişkisi incelenmiştir. Bu bağlamda öne çıkan bazı akademik çalışmalar şunlardır: İsa Koç, *Hanbelilik-Eş'arilik İlişkisi*: Bu çalışmada Hanbeli ve Eş'arî gelenekleri arasındaki etkileşimler ve III-V. yüzyıllarda iki geleneğin ilişkisi analiz edilmiştir.² Muhammed Usame Onuş, *VI-VII. Asırlarda Dimaşk Hanbeliliği*: Dimaşk merkezli olarak Hanbeliliğin VI. ve VII. yüzyıllardaki gelişimi ve Hanbeli geleneğin bölgedeki tedris ve telif faaliyetleriyle teşekkülden İbn Kudâme'ye

¹ Mehmet Ali Büyükkara, "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 321-354.

² İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelilik-Eş'arilik İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021).

(ö. 620/1223) kadar olan süreç ele alınmıştır.³ Halil Efe, *Hanbelî Mezhebinin Teşekkül Süreci*: Hanbeliliğin teşekkül süreci ve erken dönem gelişimi bu çalışmada ayrıntılı şekilde incelenmiştir.⁴ Mustafa Karatay, *Hanbeliliğin Eş'arileşmesi: Hicrî IV-VI. Yüzyılda Bağdat Örneği*: Hanbelilik-Eş'arilik arasındaki fikri etkileşimi, önde gelen alimler ve tartışılan teolojik meseleler bağlamında ele almakta olup özellikle Bağdat merkezli gelişmeler üzerinden incelenmiştir.⁵

Muhyettin İğde'nin *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* başlıklı incelediğimiz eser giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde yazar metodolojik bilgilere yer vermiş olup Hanbeli geleneğin temel kurucu ismi olan Ahmed b. Hanbel'in hayatı ve fâkihliği üzerinde değerlendirmede bulunmuştur. Ayrıca İslam Tarihi'nde Mü'tezili olmayan âlimlerin sorguya çekilip eziyet edildiği "Mihne" döneminin tarihi arka planına, uygulamalarına, Mihne sonrasında Ahmed b. Hanbel'in durumuna ve Mihne sonrası süreçte Ehl-i Hadis arasındaki tartışmalara temas etmiştir. İki bölüm olarak tasarlanan kitabın giriş bölümünün ilk başlığı olan "Metod ve Kaynaklar" başlığı altında yazar, iki alt başlık daha açarak metod ve kaynaklar başlığını ayırmıştır. İlk alt başlık olan "Metod" başlığında yazar, ilk olarak mezhep kavramını ifade ederek din-mezhep ilişkisine temas etmekte olup İslam Mezhepleri Tarihi'nin usul ve metodolojisini kısa bir şekilde ilkeleri ile tanıtmaktadır. Bununla beraber yazar *deskriptif* bir metod benimsediğini ve bu metoda ek olarak temelde "*şahıslar üzerinde derinleşme*" ilkesini çalışmasında kullandığını ifade etmektedir. İkinci alt başlık olan "Kaynaklar" başlığı altında yazar, çalışmasında referans aldığı kaynakları "Tarih ve Tabakât Kitapları, Hanbelî Mezhebine Ait Kaynaklar ve Çağdaş Çalışmalar" alt başlıklarına ayırıp ifade etmektedir. Bu başlıklar altında konu ile ilgili temas edilmesi gereken eserlere yer vermiştir. Bu bilgiler ışığında, çalışmasının giriş bölümünde bazı eksiklikler olduğu görülmektedir. Bunlar; kavramsal çerçeve, amaç-önem, kapsam-sınırlılık gibi temel başlıklardır. Bu başlıklar üniversite sosyal bilimler enstitülerine göre farklılık arz etmektedir. Ama yazar kitabın "Önsöz"ünde çalışmanın önemine binaen "Hanbeliliğin genelde fıkhi bir ekol olarak ifade edildiği, itikadi boyutunun ele alınması yönünde çalışmaların az olduğundan dolayı alandaki boşluğa katkı sunmayı amaçladığını belirtmektedir. Ayrıca, Önsöz bölümünde çalışmanın sınırları açık bir şekilde belirtilmiş; zaman aralığı olarak Ahmed b. Hanbel'in vefatından, Selçuklu Devleti'nin 447/1055 yılında Büveyhî hâkimiyetine son vererek Bağdat'a girmesine kadar olan dönemle sınırlandırıldığı ifade edilmiştir. Coğrafi açıdan ise, Hanbeli geleneğin doğuş ve gelişim merkezi olması hasebiyle çalışmanın odak noktasının Bağdat ile sınırlandırıldığı belirtilmiştir.⁶ Bu çerçevede yapılan sınırlamalar, çalışmanın bağlamını belirlemesi açısından yerinde olmakla birlikte, aynı zamanda değerlendirmelerin bu çerçevede okunması gerektiğini de ortaya koymaktadır.

Giriş bölümünün ikinci alt başlığı olan "Ahmed b. Hanbel ve Mihne" kısmında yazar, ilk olarak Ahmed b. Hanbel'in hayatını ele almaktadır. Ahmed b. Hanbel'in çeşitli hocalarının olduğunu, bunların içinde göze çarpanlardan birisinin İmam Şâfiî (ö. 204/820) olduğunu dile getirmektedir. Ancak yazar, Şâfiî ile ilişkisinin bir hoca-talebe ilişkisi olmaktan çok, iki âlimin karşılıklı görüş alışverişinde bulunduğu bir süreç olarak değerlendirilmesinin daha yerinde olacağı kanaatindedir.⁷ Daha sonra yazar "Mihne" sürecinin tarihi arka planına, uygulamalarına ve Ahmed b. Hanbel'in Mihne sonrasındaki sürecine temas etmektedir. Mihne dini bir tartışmadan ziyade siyasi yönetime muhalefet eden kişileri bastırmak ve fırkalaşma hareketinin Halife Me'mun (ö. 218/833) tarafından engellenmesini sağlamak olarak görülmüştür. Buna ek olarak Mihne halifenin dini yetkiyi de bünyesinde barındırma çabası olarak değerlendirilmiştir. Çalışmada bu dönemde Ahmed b. Hanbel'in başlangıçta öne çıkan bir âlim olmadığı, ancak Mihne sonrası efsanevi bir kimliğe büründüğü görüşü dile getirilmektedir. Ancak yazar, onun güçlü bir muhalefet figürü olduğunu ve Mihne'nin başarısızlıkla sonuçlanma ihtimaline karşı, diğer âlimlere kıyasla daha geç sorguya çekildiğini belirtmektedir.⁸ Mihne dönemi sonrasındaki süreç Ehl-i Hadis'in zaferi ile sonuçlanmış ve

³ Muhammed Usame Onuş, *Dımaşk Hanbeliliği* (İlahiyat, 2023).

⁴ Halil Efe, *Hanbelî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

⁵ Mustafa Karatay, *Hanbeliliğin Eş'arileşmesi: Hicrî IV-VI. Yüzyılda Bağdat Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024).

⁶ Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 10.

⁷ İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 35-37.

⁸ İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 60-65.

Mu'tezili alimler siyasetten uzaklaşmıştır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel Mihne'den sonra yaşanan gelişmelere bağlı olarak efsanevi bir karaktere bürünmüş olup Mihne'den önce fıkhi yönü bulunmayan Ahmed b. Hanbel bu süreçten sonra hem fıkıh mezhebinin hem de Ehl-i Hadis'in imamı olarak görülmüştür. Giriş bölümünün "Ahmed b. Hanbel'in Fakihliği ile İlgili Tartışmalar" başlıklı son kısımda Hanbelilik'in bir fıkıh mezhebinden ziyade bir hadis okulu olduğu, Ahmed b. Hanbel'in fâkih olmayıp muhaddis olduğu ile ilgili çeşitli görüşlere yer verilmiştir.⁹

Eserin birinci bölümü "Ekolleşme Öncesi Dönem ve Mezhebin Öncülleri" başlığını taşımakta olup altı alt başlığa ayrılmaktadır. İlk başlık olan "İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Oluşumunda Arka Plan" başlığında yazar, Hanbeli geleneğin oluşumunda en önemli etkenin "Mihne Dönemi" olduğuna, Mihne sonrası süreçte Abbasi yönetimine karşı siyasi-itikadi olarak muhalefet tavırlarındaki kararlı tutumları sonucu popülerlik kazandıklarına ve muteber bir hüviyete büründüklerine temas etmiştir. Buna ek olarak Hanbeli geleneğin ilk teşekkül sürecinde fıkhi bir mezhepten ziyade siyasi ve itikadi bir mezhep olarak ortaya çıktığı belirtilmiştir. Yazar *fikir hadise irtibatını* da kullanarak geleneğin ilk siyasi ve itikadi olarak ortaya çıktığını, daha sonra fıkhi bir boyuta dönüştüğünü belirtmektedir.¹⁰

İkinci alt başlık olan "Ahmed b. Hanbel'den Sonra Mezhebi Kaynakların Tedvini" başlığında ise Hanbeli geleneğe mensup alimlerin kaynakları ele alınmaktadır. Bu alimler temelde ailesi ve yakın talebeleridir. Ayrıca yazar ikinci başlığın altına "Ahmed b. Hanbel'in İlk Talebelerinin Ortak Özellikleri" başlıklı bir alt başlık açarak ilimde sıradan oldukları, yeni bir usul ve yöntem geliştirmek yerine Ahmed b. Hanbel'in usulünü naklettiklerini ifade ederek kendisinden sonra gelen talebelerin Ahmed b. Hanbel'in düşüncelerini geliştirmekten ziyade onu rol model olarak görüp tabi olduklarını belirtmektedir.¹¹ Ahmed b. Hanbel'den sonraki süreçte, kitapta adı geçen âlimlerin onun ilmini naklettiği, usulünü geliştirmekten çok aktarmayı tercih ettikleri belirtilmektedir. Bu açıdan Hanbeli geleneğin ilk dönemlerde Ahmed b. Hanbel'in ilmi usulüne herhangi bir katkı sağlamadığı sonucuna ulaşılmaktadır.

"Ekolleşme Öncesi Dönem ve Mezhebin Öncülleri" başlıklı birinci bölümün üç, dört ve beşinci alt başlıklarında yazar Hanbeli geleneğin kurucu, sistematik hale getiren ve aktivist model olarak geleneği yaşatan karizmatik isimlerden bahsetmektedir. Bunların ilki "Kurucu Hoca: Ebû Bekir el-Merrûzî'dir. (ö. 275/888) Merrûzî Hanbeli gelenek içerisinde kurucu karizmatik bir alim olarak nitelendirilmektedir. Ahmed b. Hanbel'in ilk öğrencilerinden olan Merrûzî Hanbeli geleneği sistematik hale getiren ve mezhebin kaynaklarını telif eden Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923-24) ve aktivist bir biçime büründürülen ayrıca mezhebe mücadeleci bir boyut kazandıran Berbehârî'nin (ö. 329/941) hocasıdır. Bu iki âlimin hocası olmasından dolayı Merrûzî, Hanbeli geleneğin içerisinde kurucu hoca figürüyle karşımıza çıkmaktadır.¹²

Hanbeli gelenek içerisinde ilmi taraf, mezhebi sistematik hale getiren ve Ahmed b. Hanbel'den sonra mezhebin asıl kurucusu olan kişi Ebû Bekir el-Hallâl'dır. Yazar dördüncü alt başlık olarak isimlendirdiği "Mezhebi Kaynakların Sistematik Hale Gelişi: Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923)" başlığında âlim hakkında detaylı bilgi vermektedir. Çalışmada Ebû Bekir el-Hallâl'ın ilk Hanbeli fıkıh külliyesi olan "*el-Câmi'li Ulûmi'l-İmâm Ahmed*"i, Ehl-i Hadis'in erken dönemlerdeki siyasi ve itikadi görüşlerini içeren "*Sünne*"yi, mezhep içerisinde "*Tabakâtü Ashâbi İbn Hanbel*" başlıklı ilk tabakât eserini telif ettiği ifade edilmektedir.¹³ Ayrıca Hallâl'ın Ahmed b. Hanbel'e ait rivayetleri toplayarak Bağdat'ta ders vermeye başlayarak mezhebin temellerini burada attığı ve bundan dolayı kendisine "*İbn Hanbel es-Sağır*" (Küçük İbn Hanbel) isminin verildiğini ifade etmektedir. Yazar bu başlıkta Hallâl'ın Hanbeli mezhebini itikadi ve fıkhi bir mezhep hüviyetine büründürdüğüne dikkat çekmektedir.¹⁴

Birinci bölümün beşinci alt başlığı "Hanbeli Aktivizmi: Berbehârî (ö.329/941)"dir. Bu başlık altında yazar Hanbeli gelenek içerisinde emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i 'ani'l-münker ilkesini topluma yaymayı ve toplumda yaygın halde olan kötülükleri ortadan kaldırmak için Berbehârî

⁹ İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 86-101.

¹⁰ İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 101-108.

¹¹ İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 134-138.

¹² İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 138-142.

¹³ İsa Koç, "Hallâl'ın 'Tabakâtü Ashâbi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel' Adlı Eseri ve İslam Düşüncesindeki Yeri", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (15 Haziran 2022), 93-112.

¹⁴ İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 142-156.

ve takipçilerinin harekete geçtiğini bildirmektedir. Bu bağlamda Bağdat'ta isyan başlatıp çarşı, pazarlardaki tüccarlara ve yapılan alışverişlere itiraz etmiş, eğlence yerlerini basmış, şarkıcıları dövmüş, müzik aletlerini kırmış ve evlerdeki insanların özel mahremlerine kadar girmişlerdir. Bu olay “Hanbeli Fitnesi” veya “Berbehâri Fitnesi” olarak isimlendirilmiştir.¹⁵ Berbehâri Hanbeli gelenek içerisinde radikal bir tutum benimsemiş; emr bi'l ma'ruf ilkesini, sergilediği isyancı tavrın meşruiyet zemini olarak kullanmıştır. Bu anlayış zamanla Hanbeli geleneğin şekillenmesinde etkili olmuştur. Hatta Berbehâri taraftarları Taberî ve Abdülkâhir Bağdâdî gibi âlimlerle münazara yapmışlardır. Ancak münazara sonucunda kendi düşüncelerine uymadıkları için saldırgan bir tutumda bulunmuşlardır.¹⁶ Bu açıdan yazar Berbehâri'yi Hanbeli gelenek içerisinde aktivist olarak tanımlamış ve gelenek içinde aksiyoner yönüyle öne çıktığını ifade etmiştir.¹⁷

Birinci bölüm son başlığı “Ekolleşme Öncesi Dönemin Genel Özellikleri”dir. Bu başlık altında yazar ifade edilen diğer beş başlığı özetlemiştir. Hanbeli geleneğin Ehl-i Hadis içerisinde çıktığını, Mihne sonrası süreçte Ehl-i Hadis ile İbn Hanbel ve taraftarlarının özdeşleştiği, emr bi'l ma'ruf ilkesinin Hallâl'a göre sözlü biçimde, Berbehâri'ye göre ise fiili olarak gerçekleştiğini ifade etmiştir.¹⁸

Eserin ikinci ve son bölümü “Ekolleşme Sonrası Dönem” başlığını taşımaktadır. Beş başlık altında incelenen bölümde yazar öncelikle “Dönemin Sosyo-Politik Durumu” başlığı altında Bağdat'ta Büveyhî hakimiyetinin başladığı ve Şii geleneğe mensup halkın daha açık bir şekilde düşüncelerini ifade ettiklerini belirtir. İkinci alt başlık olan “Büveyhîlere Karşı Dini-Siyasi Bir Muhalefet Olarak Hanbeliler” başlığı altında, o dönem Ehl-i Sünnet olarak Hanbelilerin görüldüğü ve Bağdat'ta Şii'ler ile münakaşalarından bahsetmektedir. “Hanbeli- Abbasi Hilafeti İşbirliği: Kâdirî İtikâd Beyannamesi (el-İ'tikâdu'l-Kâdiriyye)” başlıklı üçüncü alt başlıkta yazar, Bağdat'ta resmi mezhep olarak Hanbelilik'in tanındığını, Kâdirî İtikâd Beyannamesi ile Hanbeli geleneğin fikirlerinin devletin resmi politikası hâline geldiğini ve Hanbeli geleneğe mensup olmayan fırkalar ile mücadele edildiğine temas etmektedir. Ayrıca Beyanname ile çeşitli fırkalara baskılar yapılmış olup İslam düşünce geleneğinde aklı ön planda tutan “Mu'tezile” fırkası tarih sahnesinden silinmeye başlamıştır.¹⁹ Bu başlıktan anlaşılan genel olarak Abbasi Halifeleri Büveyhî'lere karşı kendi siyasi mekanizmalarını Hanbeliler aracılığı ile korumaya çalışmışlardır. Bu koruma neticesinde Hanbeliler çeşitli imtiyazlara sahip olmuştur. Kazanmış oldukları bu imtiyazlar ile Mihne'de çektikleri sıkıntıları kendileri dışındaki fırkalara da çekirtmeye çalışmışlardır. Hususen Mu'tezilî ve Şii fırkalara mensup olan kişilerle münakaşalara girmişlerdir. Bu münasebetler neticesinde Mu'tezile fırkası güç kaybetmeye başlamıştır.

“Ekolleşme Sonrası Dönem” başlıklı ikinci bölümün dördüncü alt başlığı “Hanbeli-Eşari İlişkisi”dir. Bu başlıkta temel olarak yazar, İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Hanbeli geleneğe yaklaştığının fakat Hanbeliler'in onu kendi aralarında görmek istemediklerine ve Bâkillânî'nin (ö. 403/1013) iktidarla kurduğu yakın ilişkiler sonucu Hanbeliler ile Eş'arîler'in Bağdat'ta çekişmeye girdiklerini ifade etmektedir.²⁰ İkinci bölümün son başlığı “Dönemin Hanbeli Simaları”dır. Bu başlık altında 334/945 yılında Büveyhîler'in Bağdat'ı ele geçirmesinden Selçuklular'ın 447/1055 yılında Bağdat'taki Büveyhî hakimiyetine son vermesine kadar geçen süre zarfında Hanbeli geleneğe mensup Ebû Bekir en-Neccâd (ö. 348/960), Taberânî (ö. 360/971), Ğulâm Hallâl (ö. 363/974) ve İbn Batta (ö. 387/997) gibi âlimlere temas etmiştir.²¹

İncelediğimiz kitabın “Sonuç” bölümünde çalışmanın genel yapısı ve içeriği göz önüne alındığında, sonuç bölümünün biraz daha zenginleştirilebileceği kanaatindeyiz. Özellikle Hanbeli geleneğin siyasi-itikadi bir mezhep hüviyetinde olduğu yönündeki temel tez doğrultusunda ulaşılan bulgulara sonuç kısmında daha fazla yer verilmesi, çalışmanın bütünlüğünü ve etkisini artırabilir. Bu noktada, mevcut sonuç bölümü çalışmanın değerini yansıtmakla birlikte, bazı önemli tespitlerin burada da ifade edilmesi çalışmaya daha güçlü bir

¹⁵ İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 169.

¹⁶ İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 167.

¹⁷ Muhyettin İğde, *İmam Berbehâri ve Ekolü* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

¹⁸ İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 172-175.

¹⁹ İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 198-223.

²⁰ İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 223-228.

²¹ İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, 228-257.

kapanış sağlayabilirdi. Kitapta ekolleşme öncesi ve sonrası dönemlerin ele alınmış olması önemli bir katkı sunmaktadır. Bununla birlikte, ekolleşme süreci iki ana başlık altında ele alınmakla birlikte, müstakil bir başlık altında incelenmemesi, bu kritik dönemin daha net şekilde takip edilmesini bir miktar güçleştirmektedir. Bu çerçevede, ekolleşme dönemine özel bir bölüm ayrılması, okuyucunun konuyu daha bütüncül ve sistematik bir biçimde kavramasına katkı sağlayabilirdi.

Muhyettin İğde'nin *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* başlıklı kitabı Hanbeli geleneğin fıkhi bir mezhepten ziyade siyasi-itikadi bir mezhep olarak teşekkül ettiğini, daha sonra fıkhi bir kimliğe büründüğünü ifade etmektedir. Hanbeliliğin tarihi gelişimini, temel isimlerini ve mezhebin teşekkül sürecini sistematik bir şekilde ele alması, bu kitabı İslam Mezhepleri Tarihi alanında çalışan akademisyenler ve araştırmacılar için önemli bir kaynak haline getirmektedir. Hanbeli mezhebinin yalnızca fıkhi yönüyle ele alınmasının ötesine geçerek onların siyasi ve itikadi boyutlarının da olduğunu ifade eden eser, alandaki önemli bir boşluğu doldurma potansiyeline sahiptir. Ayrıca metin dil ve üslup açısından akıcı ve akademik bir nitelik taşımakla beraber zengin bir bibliyografiyi içermesiyle de dikkat çekmektedir. Yazar ayrıca giriş bölümünde ifade ettiği metodolojik olarak deskriptif yöntemle çalışmasını ele almıştır. Buna ek eserinde zikrettiği âlimleri İslam Mezhepleri Tarihi'nin usul ilkelerinden *kişiler üzerinde derinleşme* ilkesiyle ele aldığı açık bir şekilde görülmektedir. Son olarak yazar, İslam Mezhepleri Tarihi disiplinin temel usul ilkelerini merkeze koyarak çalışmasını ele almasından dolayı ilahiyat araştırmaları içerisinde dikkat çekmektedir. İslam Mezhepleri Tarihi alanında çalışan kişilerin istifade edebileceği ve ufuk açabilecek bir muhtevaya sahip eser niteliği taşımaktadır.

Kaynakça | References

- Büyükkara, Mehmet Ali. "İslam Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu'daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2013), 321-354.
- Efe, Halil. *Hanbelî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- İğde, Muhyettin. *İmam Berbehârî ve Ekolü*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Baskı., 2016.
- Karatay, Mustafa. *Hanbeliliğin Eş'arileşmesi: Hicrî IV-VI. Yüzyılda Bağdat Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı., 2024.
- Koç, İsa. "Hallâl'in 'Tabakâtü Ashâbi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel' Adlı Eseri ve İslam Düşüncesindeki Yeri". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (15 Haziran 2022), 93-112. <https://doi.org/10.52637/kiid.1064635>
- Koç, İsa. *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelilik-Eş'arilik İlişkisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Onuş, Muhammed Usame. *Dımaşk Hanbeliliği*. İlahiyat, 1. Baskı., 2023.

Cezayir'in Mizâb Bölgesine Seyahat ve Cezayir İbâzîleri Üzerine Notlar

Travel in the M'zab Region of Algeria and Notes on the Ibadi Community

Ahmet İĞDİ

Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Muş Alparslan, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic History and Arts

Muş, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0001-9620-6641>

a.igdi@alparslan.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Seyahat Notları | Travel Notes

Başvuru | Submission: 21.04.2025

Kabul | Accept: 25.06.2025

Yayın | Publish: 30.06.2025

DOI: <https://doi.org/10.18403/emakalat.1681033>

Atıf | Cite As

İğdi, Ahmet. "Cezayir'in Mizâb Bölgesine Seyahat ve Cezayir İbâzîleri Üzerine Notlar". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2025), 315-327. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1681033>

Değerlendirme: Bu makale iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik modeliyle incelendi ve değerlendirildi. Benzerlik taraması yapılarak (Turnitin) intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Etik Bildirim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Review: This article was reviewed and evaluated by two external reviewers using a double-blind peer review model. It was confirmed that it did not contain plagiarism by performing a similarity scan (Turnitin).

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and that all studies used are stated in the bibliography.

Complaints: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/emakalat/policy>

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Öz

19-28 Ocak 2025 tarihleri arasında Cezayir'in Mizâb diye anılan bölgesine bir seyahat gerçekleştirdim. Bu seyahata çıkma sebebim, daha önce uzun yıllar çalıştığım İbâzî topluluklarını kendi kültür çevrelerinde görmekti. Bu ziyareti hem İbâzî mezhebinden olan hem de Gardâye Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan arkadaşım Prof. Dr. Bekir Bûarva'nın bağlantıları sayesinde gerçekleştirdim. Ayrıca aynı üniversiteden ve Azzâbe heyeti üyesi de olan Prof Dr. Yahya Hâc Buhûn da özellikle başkent Cezayir'deki İbâzî kurumlarını gezmemde mihmandarlık etti. Gezi boyunca İbâzî mezhebinin gelenek olarak canlı yaşandığı ve tarihsel dokusunu da koruyan şehirlerini, camilerini ve mezarlıklarını gezdiğimiz gibi İbâzî eğitim ve araştırma kurumlarını da ziyaret ettim. Gezi bana kitaplarda anlatılan İbâzî gelenek ve inanışlarının canlı olarak yaşandığı bir kenti görme olanağı verdi.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Cezayir, Mizâb, İbâziyye, İbâzî Eğitim Kurumları.

Abstract

I traveled to the region known as the M'zab in Algeria, between January 19–28, 2025. The purpose of this journey was to observe the Ibadi communities—whom I had studied extensively in the past—within their own cultural environment. This visit was made possible through the connections of my friend Prof. Dr. Bakir Bouarva, a member of the Ibadi community and a faculty member at the University of Ghardaia. Additionally, Prof. Dr. Yahya Haj Buhun, also from the same university and a member of the Azzaba council, acted as my guide, particularly in visiting Ibadi institutions in the capital, Algiers. During the trip, I explored cities, mosques, and cemeteries where Ibadi traditions remain vibrantly practiced and historically preserved, as well as Ibadi educational and research institutions. This journey provided me with the opportunity to witness firsthand a living embodiment of the Ibadi traditions and beliefs that are often described in scholarly texts.

Keywords: Islamic History, Algeria, M'zab, Ibadis, Ibadi Educational Institutions.

1. İstanbul'dan Cezayir'e

19 Ocak 2025 tarihli Türkiye saati ile 13:20'de uçağımız Sabiha Gökçen Havaalanı'ndan kalkış yaptı. Yaklaşık 3 saat 40 dakika sürecektir bir uçuş neticesinde Cezayir'in başkenti Cezayir'e bölgenin yerel saati ile 15:00'te iniş yaptık. Hem ülkenin hem başkent adının Cezayir olması bir karışıklığa sebep oluyor. Bu karışıklıktan olsa gerek başkent hakkında konuşulurken ya âsime (başkent) ya da Fransızca etkisiyle oluşmuş "Alci" adı kullanılarak başkent Cezayir kastediliyor. Cezayir ile Türkiye arasında yaklaşık iki saatlik bir zaman farkı bulunmakta olup Cezayir bizden iki saat geride. Uçtuğumuz uçak, dar gövde ve küçük bir uçak olduğundan içindeki teknik ekipman eskiydi. Diğer uçaklarda bulunan elektronik ekrandan uçuş bilgilerini ve üzerinden geçilen yerleri görme imkânı maalesef yoktu. Kendimce dağlar, yollar, adalar üzerinden çıkarımlar yaparak nerede olduğumuzu tespiti çalıştım. En çok da uçağın Sicilya yakınlarından geçmesini ve Etna'yı ya da namı diğer Mongibellu'yu havadan görmeyi arzuladım. Akdeniz sahil boylarını sarmış şehirler neredeyse deniz ve kara arasında hiç boşluk bırakmadan bütün denizi sarıp sarmalamıştı. Denizdeki küçük kayıkçı tekneleri- belki de buradan öyle görünüyor kim bilir büyük de olabilir- bende üzerlerinden geçmekten daha çok o gemilerin içinde olmayı ve engin denizin bir parçası olma hevesini uyandırdı.

Uzun denebilecek bir yolculuktan sonra Huvârî Bûmedyen Havaalanına yerel saatle saat 15:00'de indik. Daha sonra çıkış işlemleri için pasaport kontrole gittik. Burada biraz uğraştığımı ifade etmeliyim. Zira Yeşil Pasaportlu olmama rağmen önce vize soruldu, bu pasaportun vizeye ihtiyaç duymadığını izah ettim. Ardından kalacağım adres soruldu ve ben de Gardâye'da arkadaşım Dr. Bekir Bûarva'nın yanında kalacağımı söyledim ve arkadaşımın numarasını gösterdim. Böylece problem halloldu. Çıkışta Bekir'in yeğeni İlyas bir telefon simkartı ve 6000 Cezayir dinarı ile beni bekliyordu. Daha da incelikli davranış şu ki sim kart takmak için kullanılan iğne benzeri aparatı bile getirmişti. Bekir'in yeğeni beni Havaalanının uluslararası kısmından alıp iç hatlar bölümüne götürdü. Huvârî Bûmedyen Havaalanı'nda iç hatlar ve dış hatlar tamamen farklı binalarda bulunuyor. Transit geçiş mümkün ancak ben simkart için dışarı çıktığım için yeniden iç hatlar binasına girdik. Burada Bekir'in yeğeni benim bilet almama yardımcı olduktan sonra havaalanından ayrıldı. Bekir'in gönderdiği para sayesinde havaalanı içinde bulunan kafeteryadan bir kruvasan ve bir de demleme çayla karnımı doyurdum. Kruvasan ve kahveye daha önce Tunus'tan aşinaydım. Fransızlardan kalan bir beslenme tarzı olan bu yiyecekler özellikle kahvaltıda tercih ediliyor. Bu ayrıntıyı özellikle açıklamamın sebebi para bozmanın ciddi bir sorun olması ve kredi kartının kullanılamaması ile ilgili. Burada para bozmanın biraz sıkıntılı olduğu ve resmi kur ile piyasa kurunun yüzde 70 farklı olduğunu daha önce bana söylemişlerdi. Ardından iç hatlar için biniş katına çıktım. İç hatlar kısmı başkent havaalanına göre küçüktü. Buradan geçişte vize konusu yeniden soruldu ama görevliler izahtan sonra kendi aralarında kısa bir muhabbetten edip, gayet güleç bir yüzle "ehlen ve sehlen" diyerek buyur ettiler. Yaklaşık iki saat evvel biniş bölümüne geldiğim için bir çay içip beklemeye karar verdim. Çay içerken tanıştığım Muhammed Sadık Talala, Mizâblı olması bir yana

Bayrampaşa'da işyeri olan bir kişi imiş. Mizâblı İbâzî nüfusu 400.000 civarında ve bunun büyük bir çoğunluğu Gardâye ve çevresinde yaşıyor. Bununla birlikte ülkenin hemen her yerinde az da olsa ticaret, eğitim vb. sebeplerle göç etmiş İbâzîler bulunmaktadır. Havaalanı ülkenin bütün bölgelerine uçuşların olduğu bir havaalanı olduğu için ülkenin bütün insan renklerinin bir arada görülebileceği nadir yerlerden biriydi. Geleneksel giysileri ile Tevârikler, Mizâbiler, Akdeniz insanları, sahra insanları, beyazlar, sarışınlar, zenciler, esmerler...

2. Cezayir'den Gardâye'ye Yolculuk

Yaklaşık bir saatlik bir tehirden sonra uçağımıza bindik. Uçak yaklaşık 60 kişilik küçük pervaneli bir uçaktı ve hayli eskiydi. Uçakta hostun bilet kontrolü yerine yolcuları sayması şehirlerarası otobüsleri anımsattı bana. Bir saat on beş dakikalık çok rahat bir uçuş neticesinde Gardâye Mufdî Zekerîyya Havaalanı'na iniş yaptık. Girişte beni dostum Bekir bekliyordu. Havaalanından herhangi bir sorgu sual olmadan çıktım. Demek ki beni turiste benzetmemişlerdi. Bekir, kaydımı yapmaları için evraklarımı polislere teslim etti ve kalacağım yer olarak kendi evini beyan etti. Bununla birlikte öylece havaalanından çıkıp gidemeyeceğimizi, Bekir de benimle birlikte öğrendi. Aynı uçakta olan 4 Hollandalı turistle beraber bir polis konvoyu eşliğinde havaalanından şehre gittik. Havaalanı şehrin 20 km kadar dışında olup yol üzerinde Gardâye Üniversitesi de görülebiliyordu. Ayrıca Yedi Kasr'ın bazıları da dışardan görülüyordu. Aynı gün arkadaşım Bekir'in büyük oğlu bisikletten düşmüş ve başını yere vurmuş, röntgen sonucuna göre sıkıntı olmasa da yine de MR istemişlerdi. Ondan dolayı endişeliydi ve buna rağmen benimle ilgilendi ve beni evine götürdü. Geleneksel bir Mizâb evinde yer sofrasında çorba içtik ve oradan kalacağım misafirhaneye geçtik. Burada daha önceden gelen Kocaeli Üniversitesi'nde çalışan Arş. Gör. Ahmet Faruk Göksun beni karşıladı. Kendisi çok meraklı ve İbâzî fıkhnın gelişimi üzerine yorucu bir çalışma içerisine girmiş gayretli bir araştırmacı... Onunla daha önce telefonla tanışmıştık. Kendisi bana ülkeyle ilgili çeşitli güncel bilgiler vermişti. Kredi kartı kullanımı pek mümkün olmadığı ve para transferinde de çeşitli engeller olduğu için Ahmet benim Türkiye'deki hesabıma para göndermişti. Ben de bana gönderdiği miktar kadar doları yanımda getirmiştim. Resmî açıklamalara göre 1000 dolar üzeri dövizlerin ibraz edilmesi gerekiyormuş ancak sorulmadığı için ben de beyan etmemiştim.

Misafirhane eski Gardâye şehrinin (kasr) içinde yer alıyor. Alt katında araştırmacıların çalıştığı masaların olduğu bir salon, üst katta ise bir yatakhane, mutfak banyo ve tuvaletlerden oluşan bir yapı... Bina doğalgaz sobası ile ısıtılıyordu. Bu bölge çöl iklimi yaşanan bir yer olup ocak ayında sıcaklıklar geceleri sıfıra kadar düşebiliyor. Bu misafirhane yanlış anlamadıysam aynı üniversitenin Psikoloji bölümünde öğretim üyesi olan Dr. İbrahim Temtilt tarafından araştırmacılara vakfedilmiş. Mizâb İbâzîleri, vakıf yerine daha çok *habs* kavramını kullanıyorlar ve bu konuya çok önem veriyorlar.

Bulunduğumuz bölge olan Mizâb Vâdisi Arapça "Vâdî Mizâb" olarak Amaziğ dilinde ise "imzâb" şeklinde söyleniyor. Son buzul çağında oluşmuş vadi, aslında bir dere yatağı olup şehirler bu dere yatağı içine ve çevresindeki yüksek tepeliklere kurulmuştur. Burada İbâzîlerden önce yaşayan Zenâte Berberilerinin Mutezile mezhebini benimsediği dile getirilmektedir. Daha farklı bir söyleyişle Mizâb'da yerleşim kuran ilk Müslüman topluluklar, Mutezile -ya da İbâzî tarih eserlerinde geçen adlarıyla söylemek gerekirse- Vâsiliyye müntesipleridir. Mizâb'a Mutezile mezhebinin ne zaman geldiği ve bölgede tutunduğuna kaynaklarda rastlamadım ama Vâsıl b. Atâ'nın talebelerinden Abdullah b. Hâris'i Mağrib'e gönderdiği bilindiğine göre Mutezile mezhebi bölgeye 2./8. yüzyıldan itibaren nüfuz etmeye başlamıştır denebilir.

Mutezili Mizâblılar, daha sonra İbâzîliği benimsemiş ve 5/11. yüzyıldan sonra Mutezililer peyderpey bu bölgede kaybolmuşlardır. Ancak onlardan kalan bazı kalıntıları arkadaşım Bekir Bûarva gezimiz sırasında bize gösterdi. Bunlar sadece yıkık duvarlardan ibaretti. Bu yerleri yakından incelemeyi ve Mutezile'ye işaret eden herhangi bir sembolü barındırıp barındırmadığını araştırmak için birkaç kez talepte bulundum. Ancak özellikle görmek istediğim duvar yıkıntıları bir tepe üzerinde olduğu için güvenlik güçlerinin izin vermeyeceği söylendi. Mağrib Mutezililerinin araştırılmayı hak eden konulardan biri olduğunu burada söylemeden geçemeyeceğim. Ayrıca şu kanaatimi de dillendirmeden geçemeyeceğim. Mağrib Mutezilesi kısmi bir dönüşüm geçirerek kendisini Mağrib İbâzîliği içerisinde var kılmıştır. Usûl-i hamsenin dördü iki mezhep arasında müşterek olup tek ayrılık "el-menzile beyne'l-menzileteyn" konusundadır. Mağrib İbâzîliği bölgede Vâsiliyye diye anılan Kuzey Afrika mutezilesini bir anlamda soğurarak kendi bünyesine dahil etmiş ama bu, onun da belli oranda dönüşmesine

neden olmuştur.

Vâdi Mizâb ya da daha kısa söyleyişle Mizâb'da bulunan eski şehirler kasr diye adlandırılmakta olup 7 adettir. Bu şehirler Cezayir'de İbâziliğin geleneksel kurumlarını ve hatta gelenek ve mimarilerini devam ettirdikleri şehirlerdir. Şehirlerden her birinin kendi Azzâbe heyeti bulunmakta ve bu şehirler arasında iletişimi sağlayan bir üst kurul da bulunmaktadır. Bu şehirler,

1. el-Atf (diğer adıyla Tacnint kuruluş 402/1012)
2. Bûnûra (Amaziğce adıyla Ât Bunûr kuruluş 457/1065),
3. Gardâye, (Amaziğce söylenişi ile Tağirdayt kuruluş 477/1085),
4. Benî Yezgîn (Amaziğce adıyla Ât Yezcin kuruluş 720/1312),
5. Melike (diğer adıyla Ât Milişt kuruluş 756/1355),
6. Karâra (bu kelimeyi gırara şeklinde telaffuz ediyorlar, kuruluş 1040/1631)
7. Biriyyân (Amaziğce adıyla Birkân kuruluş 1101/1689) olup tarihi sırasına göre miladi 11.-17. yüzyıllar arasında kurulmuştur.

Resim 1: Gardâye Üniversitesi'nde öğretim üyesi Dr. Bekîr Buarva ile arkamızda Mizâb vadisi uzanıyor.



Unesco dünya mirası listesine alınmış olan bu bölgedeki şehirler, vadinin yamacındaki tepelere kurulmuş. Şehrin merkezinde ve en yüksek noktasında piramidimsi minareleri olan bir caminin olduğu klasik kentin bütün yapıları bölgenin kızıl toprağıyla inşa edilmiş yapılardan oluşur. Bu binalar birbiri ile bitişik adeta basamak basamak bir merdivenimsi yapı biçimindedir. Evlerin yüksekliği belli kurallara tabi olup 7 metreyi aşamaz. Ayrıca her bir şehrin/kasr merkezi bir noktasındaki açık alan ise toplanma ve pazar yeri olarak kullanılmaktadır. Kasr olarak isimlendirilen bu yapıların etrafı surla çevrili olup şehrin giriş kapıları bulunmaktadır. Dolayısıyla geleneksel bir orta çağ kenti hüviyetini halen taşımaktadır. Geleneksel şehir ya da kasr, bu surların içinde hepsi birbirine yapışık ancak iki kişinin yürüyebileceği kadar dar sokaklardan oluşmaktadır.

Genelde iki katlı ve nispeten yüksek olan evlerin yüksekliği nedeniyle dar sokaklara güneş ışığı doğrudan vurmamaktadır. Yazın sıcaklığın 50 dereceyi bulabildiği bölgede insanlar uzun zaman içerisindeki tecrübelerine dayanarak böyle bir mimari geliştirmiştir denilebilir. Evlerin pencereleri bu sokaklara açılmakta ama pencereler dışarıdan içerinin görülemeyeceği şekilde tasarlanmış olup içeriye de güneş ışığını mahdut miktarda ulaştırmaktadır. Kapılar da aynı şekilde olup asla iki kapı karşılıklı açılmamakta, evlerin kapıları birbirine bakmamaktadır. Bölge sakinleri, mahremiyete çok önem verdikleri için evlerin kapılarını karşı karşıya gelmeyecek şekilde inşa ettiklerini söylemektedirler.

Biz ilk gün, yani 20.01.2025 tarihinde bu kasrlardan Gardâye'dan dışarı çıkmadık. Kasrın geleneksel meydanına gittik; buranın ortasında eskiden kabile/aşiret reislerinin oturduğu yüksekçe bir toplanma alanı bulunmakta olup kabileler burada kendileri ile ilgili önemli kararları alırlarmış. Şu an bu uygulama devam etmemekteymiş.

Resim 2: Gardâye meydanında aşiret reisleri bu beyaz yükselti üzerinde toplantı yaparmış



Aynı gün öğlen namazında Mescidu'l-islâh adlı camide ilk İbâzî namazına katıldım. Cami yeni bir cami olup fark edebildiğim bir hususiyete sahip değildi. Ancak mescid içinde teyemmüm için duvarda bir oyuk kısmın tahsis edildiğini gördüm. Suyun altın değerinde olduğu bu yerde teyemmüme sıkça baş vurulması, iklimsel şartların bir sonucu olmalıdır. İbâzî fakihler, her ne kadar toprak türünden nesneler ile de teyemmüm yapılmasını caiz görse de toprak ile teyemmümü daha faziletli görmüşlerdir. Mescitlerde yer alan bu teyemmüm oyuklarının bir yapı elemanı olarak mescit bünyesinde bulunması bu fıkhi hükümle de ilintili olabilir.

Resim 3: Teyemmüm için yapılmış bölme



Abdesthanelerde musluklar olmasına rağmen ibrikler ile abdest alınıyordu. Bunun da suyun tasarruflu kullanılmasına dönük bir düzenleme olduğu söylenebilir. Neredeyse bütün cemaat beyaz elbiseleri ve takkeleri ile namaza gelmişlerdi. Ezanın sonunda tekbirin 4 defa tevhidin ise iki defa okunması, ezandaki bir farklılık olarak dikkat çekiyordu. Ezanı nağmeli okumayı caiz görmediklerinden çok kısa bir ezan okunmakta ve okunan ezan herhangi bir estetik his uyandırmamaktaydı. Namazlar ezandan hemen sonra değil belirlenmiş bir saatte, takriben ezandan 15 dakika sonra kılınmaktaydı. Camilerin temizliğinin çok iyi olduğunu söylemek zor, çoğu camide halılardaki tozlar secde de alınımıza yapışmaktaydı. Bunun çöl benzeri bir iklime yakın hava şartları ile alakası olduğunu belirtmek gerekir. Camilerde bizdeki gibi namazlardan sonra tesbihat benzeri bir uygulama yoktu, bazen imam dua ediyordu ve salavat getiriyordu. İbâzî camilerini ziyaret ettiğimiz gibi Maliki camilerine de uğradık. Özellikle de Mâlikilere göre bölgede en eski cami olduğu söylenen el-Mescidu'l-Atik'e de gittik. camilerini aynı adla anıyorlar. Mizâb iki mezhebin de yaygın olduğu bir bölge olması sebebiyle bu

mezheplerin müntesipleri arasında 2013 ve 2015-2017 yıllarında üzücü hadiseler yaşanmış. Evler ve dükkanlar ateşe verilmiş ve onlarca insan bu olaylarda hayatını kaybetmiş. Malikiler kendilerini Benî Süleym ve Benî Hilâl adlı Arap kabilelerine dayandırıyor ve Araplıklarını vurguluyor. İbâzîler ise Amaziğ kimliklerini gizlemiyor ancak bunu bir övünme unsuru olarak ön plana çıkarmıyorlar. Bu hadise bana tarihsel olayların etkilerinin ne kadar uzun erimli sonuçlar doğurabileceğini gösterdi. Zira Benî Hilâl göçleri 11. yüzyılda Fatımîler tarafından

hutbeyi Şii Fatımi halifesi adına değil de Sünni Abbasi halifesi adına okutan Zirileri cezalandırmak üzere başlatılmıştı. Ama neticeleri 9 asır sonra halen görülmekteydi.

Cemiyetu's-Şeyh Ebû İshak İbrahim İtfeyyîş ziyaretini de aynı gün yaptık. Burası İbâziliğe dair basılı bütün metinleri toplamayı dijital olarak taramayı hedefleyen bir merkez olup tamamen İbâziler tarafından fonlanmaktadır. Şimdiki başkanı Muhammed Eminas olup bizim, kuruluşu ziyaretimiz sırasında görüşme şansımız olmadı. Burada bize kuruluştaki görevli Davut adlı bir arkadaş yardımcı oldu. Kuruluş çalışmalarını başlıca beş başlık altında toplamaktadır: 1. İbâziliğe dair yazma ve matbu eserlerin kendi kütüphanelerinde bir araya getirilmesi, bunun için hiçbir masraftan kaçınılmaması ve böylece mezhebe dair yapılan başta Arapça olmak üzere bütün metinleri toplayan bir ihtisas kütüphanesi kurulması 2. Sözlü tarih çalışmaları, önemli İbâziler ve bazen sıradan şahısların ses ve görüntü kayıtlarını alarak İbâzilerin yaşamlarına ve tarihlerine dair kayıtlar tutmak 3. İbâziliği ve kültürünü anlamayı kolaylaştıracak ansiklopedik sözlükler (meâcim) hazırlamak. 4. Gazete ve dergileri tarayarak bunlarda İbâziler ve Mizâb ile ilgili haberleri seçip elektronik ortamda arşivlemek 5. el-Minhâc adında ilmi-hakemli akademik bir dergi yayınlamak. Bu dergi genelde iki ayda bir yayınlanmakta ve sadece matbu olarak neşredilmekteymiş. Dijital ortamda yayınlanmıyormuş. Cemiyet binasında kütüphaneden başka bir de konferans salonu bulunmakta olup araştırmacılar kapalı raf sistemi ile bu kütüphaneden yararlanabilmekteler.

Resim 4: Davut ile Cemiyetu's-Şeyh Ebû İshak İbrahim İtfeyyîş kütüphanesinde.



3. Gardâye Üniversitesi Ziyareti

Cezayir'e gelmeden önce Gardâye Üniversitesi'nin Erasmus Koordinatörü Dr. Mahfuz Bakilli ile iletişim kurmuş ve Muş Alparslan Üniversitesi ve Gardâye Üniversitesi arasında bir anlaşma yapmıştık. Gardâye'ye gidince de arkadaşım ve aynı üniversitenin Tarih bölümünde öğretim üyesi olan Dr. Bekir Buarva ile üniversitenin kampüsünü ziyaret ettik. Şehirden yaklaşık 20 km uzakta ve havaalanı yolu üzerinde kurulmuş olan üniversiteye ulaşım hem öğrenciler hem de hocalar için ücretsiz servis araçlarıyla sağlanmaktaymış. Az katlı üniversite binaları, iklime uygun bir renk ve biçimde yapılmış. Kampüs civarında hocalara sunulan ücretsiz lojmanlar da bulunmaktaydı. Bu tür uygulamaların Cezayir devletinin halkçı (şa'bî) politikaları ile alakalı olduğu söylenebilir. Üniversite'de profesör de olsa idareci olmayan hiçbir hocanın çalışma ofisi bulunmamaktaydı. Hocaların çalışma ofislerinin olmaması benim için çok da şaşırtıcı değildi çünkü daha önce Tunus ziyaretimde de benzer bir durumla karşılaşmıştım.

Binaların çevreleri, Türkiye'de herhangi bir lise ile bile kıyaslanmayacak kadar bakımsızdı. Bu durumun çöl koşullarıyla ilgisi olabilir çünkü bölge yarı çöl bir arazi olup sık sık çöl kumları çevreyi kaplamaktaymış. Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi dekan ve yardımcısı ile görüşme gerçekleştirdik. İslami İlimler Fakültesi'nde hocalardan kimse olmadığı için tanışma olanağımız olmadı. Okulun

kütüphanesini de gezdikten sonra Üniversite'den ayrıldık. Kütüphane'de zikredilmeye değer bir ayrıntı fark etmedim, ancak bizde de eskiden uygulanan fiş usulü ile kitapların ödünç verildiğini söylemeden geçemeyeceğim. Ayrıca çölün ıssızlığının binaların içine de sindiğini bir hissiyat olarak ifade etmeliyim. Sanki her şey terk edilmiş mekânın parçasıydı ve sanki yapının bütün

unsurları bakımsızlıktan eskimiş gibi bir hissiyat vermekteydi. Daha sonra dostum Dr. Bekir bize bir lokantada yemek ikram etti. Yemek bölge halkının çokça tükettiği fırında tavuktu. Lezzet açısından Türk damak tadına uzak olmadığını söylemeliyim.

Gezimiz sırasında 7 kasr'dan bir olan Benî Yezgîn'e (Amaziğ dilinde Ât Yezcin) gittik burası da tıpkı surları içinde kaldığımız Gardâye Kasr'ı gibi geleneksel yapısı ile dikkat çeken bir yerdi. Şehirde gezebilmek için bir rehber (delîl siyâhî) zorunlu... Rehberlik ofisi Kasr'ın giriş kapısının yanında bu ofisin içinde aynı zamanda Mizâb'ın geleneksel yaşamına dair geleneksel ev eşyalarının bulunduğu iki odalı bir müze vardı. Müzedeki rehber, geleneksel kapı kilitlerini ve bunların çalışma mekanizmasını izah etti. Ahşap kapı kilitleri üç adet çivi ve üç adet çivinin içine girmesi ile birbirine kenetlenen bir sistemden müteşekkildi. Benî Yezgîn bizim yaşadığımız Gardâye Kasr'ına oranla daha az otantik bir yerdi.

Resim 5-6: Solda Benî Yezgin kasrının giriş kapısı, sağda Tafilalt kulesi.



Ancak buranın en yüksek yerinde bulunan gözetleme kulesi Mizâb Vadisi'ni tepeden izleme olanağı sunuyordu. Minare gibi silindirik değil pramidial bir yapı olan kuleye merdivenlerden tırmandık. Tafilalt denilen bu kule Karahanlılar döneminde kullanılan karguy adlı kuleleri aklıma getirdi. Zira temel işlevleri düşmanın gelişini haber vermek olarak ifade edilebilir. Ayrıca bölgede yaşanan sel felaketlerini de haber vermek için kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu yapının tamamen savunma amaçlı ve düşmanın gelişini haber vermek için yapıldığını söyleyen rehberimiz gerçekten anlaşılması zor bir Arapça kullanıyordu. Bölge halkı eğer İbâzî ise gündelik yaşamda Amaziğ dilinin Mizâb lehçesini kullanıyor.

Eğer Arap ise Darice denilen ve Arapça, Amaziğçe ve Fransızcanın karışımından oluşan bir dil kullanıyor. Arapça başlayan bir cümle Darice devam edip sonunda Fransızca bitiyor ve siz en son muhatabın fehimtni (anladın beni değil mi) dediğini çözebiliyorsunuz. Bu arada Üniversitenin Erasmus temsilcisi Dr. Bekilli de gezimize katıldı ve rehberin Arapçasını bizim Arapçamıza çevirdi. Bütün anlatımlara İbâzîğin bölgeye girişi ve yayılması eşlik ediyordu. Beni burada en çok etkileyen Kasr'ın içinde mahdara denilen bir yapı ile karşılaşmamız oldu. Çünkü daha önce bu yapının tarihsel kökeninden ve işlevinden doktora tezimde bahsetmiştim. Şimdi ise onu mücessem bir biçimde gözlerimle görüyordum. Tezimde şunları söylemiştim: *“İbâzî literatürde kullanılan “Mahdara” kavramı ile ilk seviyede eğitimin verildiği eğitim kurumları kastedilir. Buralarda çocuklar yazı yazmayı, Kur'an okumayı ve temel dini ve ahlaki bilgileri öğrenirdi. Öğrenciyi daha ileri bir aşamaya hazırladığı için (ahdara) bu adı alan Mahdara, çoğunlukla mescitlerin yakınında veya bitişiğinde olurdu.”* (Ahmet İğdi, Kuzey Afrika'da İbâzî Tarihçiler ve İbâzî Tarih Yazıcılığı, Konya: Kitap Dünyası, 2022, 236) Yapı tek katlı ve dışarıdan anlaşıldığı kadarıyla küçük bir odacıktan müteşekkildi. Ne var ki kapalı olduğu için içini göremedik. Yapının verdiği izlemin o ki hoca, burada toplu dersten ziyade daha çok bir ya da birkaç talebeye ders vermekteydi.

Resim 7-8: Solda mahdara ve sağda Cezayir milli marşı yazarı Mufdi Zekeriyya'nın kabri.



Solda mahdara ve sağda Cezayir milli marşı yazarı Mufdi Zekeriyya'nın kabri

Beni Yezgîn Kasrı yakınında bir de kabristan vardı ki burada Cezayir'in milli marşını yazan ve aynı zamanda bu Kasr'da doğmuş olan Mufdi Zekeriyya'nın kabri vardı. Mufdi Zekeriyya'nın kabrinin diğerlerinden farklı olarak sadece kısa ve sade bir mezar taşı kitabesi vardı. İbâzilerin çok sembolik alimleri hariç bütün mezarlar üzerinde eski Türklerdeki balbal taşlarına benzeyen küçük taşlar bulunuyor. Ayrıca her kabristan çeşitli aşiretlere göre ayrıldığı gibi burada İbâzi ve Malikiler ayrı ayrı kabristanlıklarda bulunuyor. Kabristanda mezarların üzerine çanak çömlek vb. alametler konularak her bir

aile diğerinden ayrılmış oluyor. Ancak çok bariz alimlerin mezarları bir tür türbemsî ve yüksekçe yapı olarak onlardan ayrışıyor ve yine o kabirlerde Mizâb İbâzi minarelerinde olan piramdimsi yapı tercih ediliyor. Ayrıca bu kabirlerin yanında bir de musalla denilen bir alan buluyor. Hangi mezarlığın ne zaman ziyaret edileceğine dair camilerde gördüğümüz ayrıntılı bir ziyaret takvimi vardı. Takvimde toplu olarak yapılacak ziyaretlerin hangi zamanda olacağı belirtilmişti. Özellikle ramazan ve kurban bayramlarında bayramın ikinci günü İbâziler toplu bir biçimde özellikle öğleden sonra kabristanları ziyaret ederlermiş.

4. Garâra Ma'hedü'l-Hayât, Cemiyetü't-Türâs ve Çöl gezisi

Kasr diye tanımlanan bu surla çevrili müstahkem şehirler, daha önce ifade ettiğimiz gibi çeşitli zamanlarda kurulmuş olup bazıları birbirinden uzaktır. Bunlardan Garâra (Gırâra) Varcelân tarafında olup şehir merkezi Gardâye'ya yaklaşık 70 km uzaklıktadır. Evinde kaldığımız Dr. İbrahim Timeltit arabası ile bizi alarak Garâra'ya doğru yola çıktık. Yol boyu ıssız çöl benzeri kayalıklar uzanıyordu. Bu araziler adeta çöl olmak için bekleyen ama henüz çöl olamamış, bütün canlılık alametlerini yitirmiş kıraç arazilerdi. Arabalar çok nadir geçiyordu ve bu تنها yerde uzanan ıssız yol insana sonsuz bir hiçlik duygusu hissettiriyordu. Öyle ki içimden ya telefonun bile çekmediği bu yolda arabamız bozulursa ne yaparız diye geçirdim. Çok olmadı yolda arabamızdan garip bir ses gelmeye başladı. İbrahim'i uyardım ve sağa çekmesini söyledim. Lastik patlamıştı ve Allah'tan çok tedbirli bir kişi olan Dr. İbrahim'in aracında yedek lastik bulunuyordu. Yedek lastiği takıp yola devam ettik. İbrahim yol boyu "sakın olumsuz şeyler düşünme" diye şaka yollu beni uyardı. Şehre vardığımızda öğlen olmuştu ve burada 1925 yılında kurulan lise düzeyinde bir İbâzi eğitim kurumu olan Ma'hedü'l-Hayât'a gittik. Bizi müessesenin genel müdürü ve diğer okul müdürleri karşıladı. Genel olarak Cezayirîler ve hususen Mizâblılar, misafirlerine ilk olarak muhakkak süt ve hurma ikram ediyorlar. Süt yanında bazen *leben* dedikleri mayalanmış süt olan kefir türü içecek de sunuluyor. Sütün içine genelde hayvan iç organı koyarak mayalanıyormuş. Tadı kefirde farklı değildi, hurma olarak da daha çok yaş hurma türü olan *digletunnur* ikram ediliyordu. Sohbet sırasında okulun müdürü Salih Ebulalâ şakayla karışık Gardâye'yı en son ziyaret eden Türkün dönemin başbakanı Kenan Evren olduğunu söyledi. Ben daha sonra bunu araştırdım ve 22.1.1988 tarihli gazetelerde Evren'le yapılmış kısa bir röportaja rast geldim. Kenan Evren de Cezayir'de en çok Mizâb bölgesinden ve buranın kültüründen etkilenmiş.

Resim 9: Dönemin Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in Gardâye gezisine dair haber k p r 



Bu okulun benim için ayrı bir önemi var.       yıllar önce doktora tezim için kendisini ziyaret ettiğim Tunuslu  b z  alim Ferhat Ca biri ve  b z lik üzerine yazdığı   lemesi ile tanınan Libyal  alim Ali Yahya Muammer burada eğitim g rm    . Yaklaşık yüzüncü yılını kutlayacak olan okulun önemli şahsiyetleri arasında, yazdığı tefsirle tanınan  eyh  brahim Beyy d da bulunmaktadır. Okulun çeşitli birimlerini ve sınıflarını gezdik. Ayrıca kurumun ürettiği baldan da bize hediye edildi. Kurum bir kooperatif i leyi i ile çeşitli tarımsal üretimler de yapıyormu . Bize bu ürünlerin sergilendiği küçük bir müzeyi gezdirdiler, burası okulun bir salonuydu.

Lisedeki  rencilere kısa bir selamlama konuşması yaparak başarı dileklerimi ilettim. Bu sırada hocalar da okul hakkında bize çeşitli bilgiler verdi. Cezayir devleti  b z lere kendi okullarını kurma hakkı vermiş ve bunları tanımıştır. Kurumlar kızlar için ilkokuldan erkekler için ise ortaokuldan ba lıyor. Miz b  b z leri kadınların okuması noktasında genelde muhafazak r bir tutum benimsemişlerdir. Kızların kendi okulları dışında okumasını veya erkeklerle beraber okumasını asla tasvip etmiyorlar. Ayrıca kızların okuyup çalışmasına da çok sıcak bakmıyorlar. Genel eğilim bu yönde olmakla birlikte  brahim Behh z'ın da yöneticilerinden olduğu ve merkezi Gard ye'da bulunan okulda kızlar erkeklerle karışık olmamak koşulu ile  niversite okuyabiliyorlar.  b z  kadınları, *La Bataille d'alger* filminden a ına olduğumuz, beyaz bir dış kıyafet (Erzurum'da kullanılan e ram benzeri ama baştan ayağa uzanan) olmadan dışarı çıkıyorlar. Bugün neredeyse sadece  b z lerin kullandığı bu kıyafet, Fransız istilasından sonra bile çoğu Cezayirli kadının geleneksel giysisiymi . Miz bl  kadınlar akıl bal ğ olduktan sonra muhakkak bu kıyafeti giyerek dışarı çıkıyorlar. Bekar kızlar yüzlerini kapatmıyor ve doğal olarak tanınabiliyor. Ancak evli kadınlar ihtiya bile olsa sadece gözleri görülecek şekilde bu kıyafetin ba  kısmını bir elle iki ucundan tutarak yüzlerini kapatıyorlar. Erkekler ise *sirval* denilen Urfa  alvarına benzer bir  alvar giiyorlar. Bu  alvarın kendilerine Osmanlı'dan miras kaldığını sık sık vurguladı  b z ler. Bu kıyafetin geçmişte Cezayir genelinde yaygın olduğu çeşitli eski fotoğraflardan anlaşılıyor. Hatta Cezayir'de ilk doktora yapan kişi olarak tanınan Muhammed Eb   eneb'in de çektirdiği fotoğraflarda aynı  alvarı giydiği görülüyor. Başta oğlu olmak üzere Ma hed 'l-Hay t  alışanları önce bizi  eyh Beyy d'un evinde ağırlayıp yemek ikram etti. *Mağl ka* denilen dürüm benzeri bir yemek, leben ve  erbet ile ikram edildi. Ardından   lde geleneksel bir kahve sefasına çıktık.   l n ince kumlarının üzerine serdikleri yaygının kenarında küçük bir tüpte filtre kahveleri yapıldı ve geleneksel kurabiyeler eşliğinde ikram edildi. Burada   l  ilk defa deneyimleme  ansım oldu. Ma hed 'l-Hay t görevlileri Türkiye'ye karşı çok ilgiliydiler. Salih Ebulal ,  lkemizin hafızlık geleneği ve Arapça  ğretim sistemi hakkında bilgi almayı çok istiyordu.

Aynı gün Cemiyetu't-T r s adlı kurulu u ziyaret ettik. Bu kurulu  Mağrib  b z  kültürü üzerine neşriyat yapmayı amaç edinmiş ve bu amaçla Dr. Muhammed S lih N sır tarafından kurulmuş bir müessese... *Mu'cemu A' ami'l- b ziyye*, *Mu'cemu Mustalh ti'l- b ziyye* gibi çok önemli ansiklopedik ilmi çalışmaları yayımlamış olan kurulu  bu çalışma sisteminde, Cerbe'de   r Mecm c denilen yerde yedi alim tarafından birlikte yazılan *D vanu'l-Azz be* adlı en eski fıkhi eseri örnek almışlardır. Ayrıca *Del lu Maht t ti V di Miz b* gibi eserler ne rederek yazma eserlerin fihristlerini kayıt altına aldıkları gibi bunların bakım ve tamiri ile de ilgilenmi lerdir. Miz b yazmaları konusu ayrı bir dikkat gerektiren bir konudur. Zira bölgede çok sayıda yazma eser kütüphanesi bulunmaktadır.

*Cemiyetu't-Türâs'ta aynı zamanda Umman'daki Nizva Üniversitesi'nde hocalık yapan Dr. Mustafa Şerifi ile tanışma ve sohbet etme imkânı bulduk. Kendisi halen bir ekip ile İbâzî Şâmile'si üzerinde çalışıyor ve İbâzî klasiklerinin büyük bölümünün Şâmile programında olduğu gibi ulaşılabilir bir hüviyet kazanmasını hedefliyor. Cemiyetin bir diğer önemli çalışması olan *el-Hayat* dergisinin, makalelerini dijital olarak da yayımlaması gerektiğini ifade ettikten sonra buradan ayrıldık. Akşam namazını ulu camide kıldıktan sonra yola koyulduk. Yolda 70 km boyunca nerdeyse hiç arabayla karşılaşmadık ve Gardâye'ye dönerken mihmandarımız İbrahim Timeltit'den çölün ortasında durmasını rica ettik. İndiğimizde bütün gökyüzü ve yıldızlar bize görsel bir ziyafet sunmak üzere bizi karşıladılar. Hayatımda ilk defa gökyüzüne bu kadar yaklaştığımı hissettim, samanyolunu çıplak gözle ilk defa gördüm.*

Resim 10: Mihmandarımız İbrahim Temtilt, Mustafa Şerifi, Ahmet İgdi, Ahmet Faruk Göksun ve ismini hatırlayamadığım Cemiyetu't-Türâs görevlisi genç.



5. Arapça Bir Konferans Vermenin Zorluğu (23.1.2025)

23 Ocak Perşembe günkü programımız arasında Ma'hedu Ammî Saîd okulunu ziyaret ve Medresetü'l-Ğufrân'da İbâzî tarih yazımı üzerine bir konferans verme vardı. Buna göre sabah öncelikle Ma'hedu Ammî Saîd'i ziyaret edip okul faaliyetleri hakkında bilgi aldık. Burada bizi yine okulun yöneticileri karşıladı, geleneksel süt ve hurma ikramından sonra okul hakkında bilgiler verdiler. Kızlar ilkokuldan itibaren sadece bu okullara girip burada okuyabiliyor ve ev hanımı olarak kendilerine gerekli olan dini bilgilerin yanı sıra ev işlerinde onlara yarayacak dikiş nakış ve ilk yardım, sağlık bilgisi gibi teknik bilgiler öğreniyormuş. Adını Mizâb vadisinde Azzâbe teşkilatını kuran Ammî Saîd'den alıyor. Burası aynı gün ziyaret edeceğimiz Medresetü'l-Ğufrân'a göre daha geleneksel bir yapı arz ediyor. İbâzîler içinde de hem gelenekçi hem de ıslahçı iki akımın olduğu ifade ediliyor. Gelenekçiler örneğin kızların yüksek eğitim almasına sıcak bakmıyor. Okulun farklı katlarını gezdikten sonra fıkıh dersindeki öğrencilere Ahmet Faruk Göksun hoca kısa bir selamlama konuşması yaptıktan sonra okulun ders kitaplarını inceledik ve bunlardan mümkünse kendi alanlarımız ile ilgili olanlarını edinmek istediğimizi söyledik. Tanıtım broşürleri hediyeelerimizi aldıktan sonra buradan ayrılarak Medresetü'l-Ğufrân'a gittik.

Çok önceden İbâzîler üzerine yazdığım metinlerden tanıdığım Dr. İbrahim Behhâz'ın yöneticilerinden olduğu Medresetü'l-Ğufrân'a gittik. Bu iki okul da Gardâye merkezinde geleneksel şehrin surları dışında inşa edilmiştir. Medresetü'l-Ğufrân'da "Kitâbetu't-Târih inde'l-İbâziyye el-Meğâribe/Kuzey Afrika İbâzîlerinde Tarih Yazımı" başlıklı bir konferans verdim. Buradaki konuşmanın muhadara/konferans olduğu söylene de daha önceki çeşitli kuruluşlardaki ziyaretler sohbet havasında olduğu için doğrusu ciddiye almamıştım. Muhtemelen üç beş öğrenciyle beş on dakika sohbet kabilinden olur diye tahmin etmiştim. Yavaş yavaş başıma geleceği sezdim ama hala benden ciddi bir konuşma beklendiğini düşünmüyordum. Dr. Behhâz benden kısa bir Arapça CV yazmamı istedi ve bir a4 kağıdına yazarken kısmen başıma geleceklerin farkına varmaya başlamıştım. Ğufrân gayet modern bir müesseseydi. Burada amfi biçiminde bir konferans salonu, mikrofon ve kamerayı görünce paçalarım tutuştu. Korkunun ecele faydası yok diye içimden geçirip hemen zihnimde konuyu başlıklandırıp sıraladım ve yazılı olmasa da konuşma planımı kendimce dakikalar içinde kurdum. Dr. Behhâz beni takdim etti ve konuşmaya başladım. Salon tamamen doluydu yüzden

fazla öğrenci büyük bir ilgiyle yarım yamalak Arapçamla kuracağım cümleleri büyük bir dikkatle takip ediyor, araya sokuşturduğum esprilere gülerken konuşmamın en azından anlaşıldığının dönütünü vermiş oluyorlardı. Konuşmanın bitimine yakın hem hissiyatımı ifade etmek hem de İslam dünyasının periferisinde kalmış Mizâb/İbâzilerini taltif kabilinden yaptığım benzetme, önce salonda tekbirler ve en son da alkışlar kopmasına yol açtı. “Gönlümün üç Kudüs’ü var” diyerek söze başladım. Birincisinin ilk kıblemiz ve hakiki Kudüs, ikincisi kendi vatanımda bulunan Mardin ve üçüncüsünün Mizâb/Gardâye olduğunu, bu üç şehri gezip sokaklarında dolaşanların camilerinde namaz kılıp havasını soluyanların aynı manevi duygularla dolacağını iddia ettim. En azından benim şahsi tecrübem bu yöneydi. Konuşma sonunda öğrenciler çeşitli sorular sordular. Benim övücü ifadelerimden dolayı belli ki bir beklenti içerisine girmişlerdi. Bu duyguyu çok iyi anlayabiliyorum. Çünkü ortaokul yıllarımda Slovenya’dan gelen iki Slav turisti birkaç gün boyunca Konya’da gezdirmiş yarım yamalak İngilizce ile İslam’ı anlatmış ve en son ayrılmamıza yakın Mevlâna türbesini gördüler o kadar camiye gezdiler ezan dinlediler ve hatta bizi memnun etmek için de olsa abdest de aldılar. Peki neden hala İslam’ın hakikatini görüp şahadet getirmediler diye beklenti içine girmiş ve hayal kırıklığı yaşamıştım. Onların sorularında çocukluğumdaki ruh halimi gördüm.

Dr. Behhâz yakın zamanlarda Azzâbe kurumuna dair yaptıkları bir sempozyum kitabını (Nizâmu’l-azzâbe neşetuhû ve devruhu’l-hadârî fi bilâdi’l-Mağrib) hediye olarak bize takdim etti ve program sona erdi.

Resim 11-12: Mücemmeu’l-Ğufrân konferansında geleneksel giysilerle ve okulun önünde Bekîr ile.



İkinci üzeri Gardâye pazarında alışveriş yapmak için kara borsada döviz bozacak bir sarraf arıyorduk. Sarraf dediysek bürosu olan biri değil. Cezayir’de karaborsa (sûk sevdâ) ve banka kuru arasında yüzde 60-70 oranında fark olduğu için nerdeyse hiç kimse bankada para bozmuyordu. Çarşıda döviz bozan bir kişiyi bulduğumuzda bize nerden geldiğimizi sordu. Türkiye’den geldiğimizi söyleyince adam bana dönerek “Kızım, bugün okullarında bir Türk akademisyenin konferans verdiğini söyledi yoksa o sen miydin?” diye sordu. Ben de evet deyince kızının konferansı çok beğendiğini söyledi ve normalde Gardâye’da başkent Cezayir’den daha

düşük miktara bozulmasına rağmen konferansın hatırına bize başkent karaborsa kurundan döviz bozdu. Çarşıda başta kilimler olmak üzere çeşitli hediyelik eşyalar vardı. Bu bölge Cezayir’in dokuma kilimleri ile meşhur olan bölgelerinden olup her yıl mart ayında bir kilim festivali de yapıyorlarmış. Galiba hediyelik eşya olarak alınacak en orijinal şey, buradan bir kilim almaktır. Burada evlerde kadınların çoğu kilim dokurmuş ve evlerde muhakkak kilim tezgâhları olurmuş. Kilim desenleri Fatih Kısaparmak’ın şarkı sözlerinde ifade ettiği gibi bir takım derin sembollerin müşahhas hale gelmesiydi: “Kilim kalbin aynasıdır gönlün sesidir/Her nakışı bir duygunun ifadesidir” Kilimlerin üzerindeki şekiller de Anadolu kilimlerine fazlasıyla benzemektedir.

Resim 13: Geleneksel Mizâb kilimleri ile süslü bir ticarethane.



6. Bit pazarı ve Mescidu'l-atîk Gezisi

Cuma günü tatil olduğu için o gün herhangi bir kuruluşu ziyaret edemeyeceğimiz için Gardâye'de kurulan bit pazarına gittik. Bu pazar sel yatağı olan vadide Cuma günleri kuruluyor ve çoğunlukla ikinci el eşyalar satılan bir pazardı. Ayrıca meyve-sebze de satılan pazarda gezdik ama almaya değer bir şey göremedik. Çıkma kapı camından bozuk motosiklet jantına kadar çok çeşitli malzemeler satılıyordu. Çarşıdan sonra cumayı Gardâye merkezdeki Mescidu'l-Atîk adlı camide kıldık. Hutbede gündemde olan Gazze'ye değinildi. Cuma namazı beklediğim aksine çok az kişinin katıldığı bir namazdı ve birkaç saf cemaat vardı. İkinci namazı sonrasında camideki görevliler cami hakkında bazı bilgiler verdiler. Caminin ilk halinin 11. yüzyılda yapıldığı ve zaman içerisinde yamaçtan aşağı doğru kible istikametinde genişletildiği belirtildi.

Resim 14: Gardâye'de Mescidu'l-Atîk ve sokaklar



7. Başkent Cezayir

Cumartesi sabah namazından sonra arkadaşım Bekîr beni aracıyla havaalanına götürdü. Burada ona veda ederek uçağa geçtim. Başkentte arkadaşım Dr. Yahya Buhûn ve kardeşi İbrahim beni havaalanından alıp bana başkenti gezdirdiler. Kasba gezisinde de el-Camiu'l-Cedîd ve Keçova gibi camileri ziyaret ettiğimiz gibi bazı hamamlara gittik. Bu hamamları eskiden beri Mizablî İbâziler işletmekteymiş. Başkentte Murakkebu'l-Kutbu's-Şeyh İtfeyyîş adlı kurumun misafirhanesinde kaldık. Dışarda birlikte yemediysek yemeklerimi Yahya'nın kardeşi evinde yapıp getirdi. İbrahim misafirhanenin üst katında bir evde kalıyor ve

Murakkeb'in idari işlerini yürütüyordu. İki kardeşin konuşmaları genelde Amazîğ dilinde idi. Bu konuşmalarda bizim Türkçede "çık" sesimize benzer şaklatmalı bir ses çıkarıyorlardı. Bunun peki anlamında olduğunu öğrendim. Bu kuruluş; başkentte yaşayan İbâzilerin çocuklarının okuduğu bir okul, kütüphane, bir cami ve mezarlıktan müteşekkil... İbâzî mezarlığının hemen

yanında bağımsızlık öncesinden kalan gayrimüslimlerin mezarları da bulunuyordu. İbrahim'in küçük oğlunun adı Yağla olup ona "Yağla ya gâli/değerlim Yağla" diye hitabından çok etkilendim. Çünkü bu isim, 10. Yüzyılda yaşayan Ebû Hazer Yağla b. Ziltâf el-Visyânî'nin adını anımsattı. Onun adını okumak geçmişte benim için ciddi bir takıntı olmuştu. Oysa şimdi benim için zamanın behrinde kaybolup gitmiş gibi olan bir isim canlı kanlı önümde koşuyordu. Ayrıca Mizâb'da sokaklarda gezerken, ara ara sokak adlarına dikkat kesiliyordum. Çünkü Ebu'l-Abbâs eş-Şemmâhî Caddesi, Câbir b. Zeyd okulu gibi tabelalar ölü sandığım bir kültürün ne kadar da hayatta olduğunu gösteriyordu.

8. Abdülkadir Şarkısı ve Farklı Dünyalar ve Dönüş

Benim için çok eskiden beri Cezayir Abdülkadir şarkısı ile özdeşleşmiş bir şeydi. İbrahim bana başkenti gezdirirken Abdülkadir şarkısından bahsettim. İbrahim'e şarkının Türkçe'ye de Süheyl ve Behzat Uygur kardeşlerce uyarlandığını dinlettiğimde beklemediğim sert bir tepki verdi. Abdülkadir şarkısının tamamen şirk olduğunu zira şarkıda geçen "Ey Abdülkadir Bûalemler başımız derde düştü yetiş" ifadelerinin Allah'tan yardım istemek yerine açıkça bir veli zattan (Abdülkadir Geylanî, Mağrib'de Abdülkadir Bû'alemler diye meşhurlu) yardım istemek olduğunu söyledi. Ben de şarkının Türkçesinde geçen Abdülkadir'in Şam'da kebabçı olduğunu ve İstanbul'a şarkıcı olmaya geldiğini (Abdülkadir Şam'da kebabçıymış zamanında/ Arkadaşı varmış onun Unkapanı'nda/Kalkmış gelmiş İstanbul'a sanatçı olmaya/Abdülkadir başka yer mi yok şarkıcı olmaya?) söyleyince teolojik derin tartışma yerini yemek muhabbetine bıraktı. Alimlerle tevessüle sıcak bakmayan İbâzîler, sadece kişinin salih amelleriyle tevessülde bulunabileceğine inanmaktadır.

Resim 15: Yahya Buhûn ile başkent Cezayir'deki Murakkeb önünde



Yahya Gardâye'de öğretim üyesi olduğu için başkentten oraya dönünce son gün kardeşi İbrahim beni Havaalanına bıraktı. Geride sıcak dostlukları bırakarak yanıma hayallerimin Cezayir'i ve gözlerimle gördüğüm tanıklığının Cezayir'ini alarak döndüm.